

İslâm ve Özgürlük: Negatifçi ve Pozitifçi Yaklaşımlar

Hasan Yücel Başdemir

Doç. Dr. | Hitit Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi,
LDT Din ve Hürriyet Araştırmaları Merkezi (DİHAM) Eş-Direktörü

Liberal düşünce, Yıl 18, Sayı 69-70, Kiş-Bahar 2013, s. 29-55

Sorun

İslâm ve özgürlük sorunu, temelde Müslümanların nasıl bir toplumda yaşama-yı istedikleri sorusuyla ilişkilidir. Müslümanlar, nasıl bir toplumda yaşamak istiyorlar? Dinî inançlarının gereklerini istedikleri gibi, herhangi bir müdahaleye uğramadan yerine getirecekleri bir toplum mu yoksa daha fazlasını mı istiyorlar? Daha fazlası ne olabilir? Tüm aşamaları İslâmî hassasiyetlerle belirlenmiş ya da İslâmî bir bakış açısı ile örgütlenmiş “özgür” bir İslâm toplumu, İslâm devleti ya da İslâm medeniyeti, özgür bir toplumda yaşama isteğinden daha fazlasını ifade eder. Bu soruya verilecek olan cevaplar, dinî inancı müdahaleye uğramadan yaşama talebinden daha fazlasını istemek anlamına gelecektir. Bu açıdan İslâm ve özgürlük ilişkisi, aslında bu iki sorunun cevabında ortaya çıkar: Müslümanlar, özgür bir toplumun parçası mı olmak istiyorlar yoksa kendilerine özgü, özgür bir İslâm toplumu mu inşa etmek istiyorlar?

Günümüzde farklı hayat biçimleri daha fazla iç içe girmiştir. Avrupa ve Birleşik Devletler gibi Hıristiyan ve seküler hayat tarzlarının yoğun olduğu yerlerde yaşamaya ve çalışmaya başlayan Müslümanlar da göz önünde tutularak insanların kendilerini daha fazla güvende hissetmeleri ve dinî vecibelerini daha iyi yerine getirmeleri için bu iki soruya cevap aramaları gerekir. Bu sorulara verilen cevaplar, dindarlar olarak toplumsal statülerimizin ne olacağının da cevabıdır. Kamu otoritesinden ve toplumdaki diğer hayat biçimlerinden bize nasıl davranılmasını istiyoruz? Politik yapılar içinde ve top-

lumsal karar mekanizmalarında Müslümanların yeri ne olacaktır? Bu türden birçok sorunun cevabı, İslâm toplumu ya da özgür toplum tercihine bağlıdır. Bu iki tür tercih, iki farklı politik talep biçimini ortaya çıkarır. Özgür toplumda Müslümanlar da dâhil olmak üzere tüm iyi hayat biçimlerinin¹ politik ve toplumsal taleplerinin karakteri negatif iken belirli bir din veya ideoloji ile şekillenmiş toplumlarda bu taleplerin karakteri pozitifdir.

Bu iki tür talep şekli, Isaiah Berlin'in pozitif ve negatif özgürlük ayrımıyla yakından ilgilidir. Pozitif özgürlük, nelerin özgürlük olduğu veya özgür olmak için nelere sâhip olmamız gerektiği ile ilgilenirken negatif özgürlük, nelerin özgürlük kümesine dâhil olduğu konusunda bir içerik ortaya koymaktan ziyâde bireylerin eylemlerinden alıkonulmaması şeklinde tanımlanır. Bu iki talep ve özgürlük biçimi, "özgür toplum" ve "özgür bir İslâm toplumu" düşünceleri ile yakından ilgilidir. Özgür bir toplumda bireylerin talepleri negatifken belirli bir dinî inanç ve ideoloji çerçevesinde "inşa edilmiş" toplumlarda bu talepler pozitifdir. Bu nedenle özgür bir İslâm toplumu, Müslümanların pozitif talepleri ile belirlenmiş politik bir "proje"dir.

Ben bu çalışmada bu iki tür talep biçiminin şekillendirdiği toplumların politik yapılarını negatif ve pozitif özgürlük açısından betimleyeceğim. Bunu yaparken aynı zamanda bu terimlerin ne anlama geldiğini belirginleştireceğim. Ardından İslâm devleti, İslâm medeniyeti gibi İslâmî toplum projelerinin Müslümanların bugün karşı karşıya oldukları sorunlara çözüm olmaktan uzak olduğunu hatta çoğu zaman bu sorunların sebebi olduğunu gerekçeleri ile ortaya koyacağım. Nihâî olarak özgür bir toplum talebinin hem dinî vecibeleri yerine getirmeleri hem de toplumsal sorunlarını çözmeye Müslümanları daha avantajlı hâle getireceğini savunacağım.

Özgür İslâm Toplumuna Karşı Özgür Toplum: Niçin?

Dinler açısından özgür toplum, engelleme ve ayrımcılığa uğramadan dinî vecibelerin yerine getirmesini ve herhangi bir dine ayrıcalık tanınmamasını ifade eder. Böyle bir toplumda Müslümanlar, diğer inançlar üzerinde ayrıcalığa sâhip değildir. Daha da önemlisi bu yapı içinde "İslâm", özgür olmayı isteyen tüm diğer inançlarla aynı toplumsal statüye sâhiptir. Başka bir ifade ile özgür toplum, Müslümanların, içinde Hıristiyanlar, Yahudiler, Bahaîler ve seküler yaşam biçimleri gibi birçok farklı hayat biçiminin bulunduğu bir toplumun eşit paydaşları olmaları anlamına gelir. Özgür bir toplumda İslâm, birçok farklı dinî inançtan biridir. Oysa özgür bir "İslâm toplumu", her ne ka-

¹ İyi hayat biçimi, her insanın kendisine yakıştırdığı ve kendisi için ahlâkî açıdan yaşanmaya değer olduğunu düşündüğü hayat tarzıdır.

dar diğer inançlara da özgürlük vaat etse de o toplumda İslâmın diğerlerinin üzerinde bir toplumsal statüye sâhip olmasını hedefler. Böyle bir yapı içinde Müslümanların taleplerinin, diğer inançlar karşısında (kendiliğinden ortaya çıkacak avantajların ötesinde) önceliği ve üstünlüğü olacaktır. Bu üstünlüğün diğer inanç biçimleri üzerinde bir dezavantaja, özgürlük ihlâline hatta bir baskıya dönüşmesini engelleyecek mekanizmalar olmayacaktır.

Buradan hareketle özgür bir İslâm toplumu ile özgür toplum arasındaki temel fark, ikincisinde toplumun tüm bireyleri açısından özgürlük ihlâllerini eşit bir şekilde engelleyecek politik mekanizmaların olmasıdır. Özgür bir İslâm toplumunda ise politik araçlar, sürekli Müslümanların lehine, diğerlerinin ise aleyhine işletilecektir. Bu durum, Müslümanları imtiyazlı hâle getirirken başka bir dinden (veya mezhepten) olanlara zimmî statüsü vermiş olacaktır. Bu durumda sürecin sürekli olarak Müslümanların lehine işleyeceğinden emin olmak da imkânsızdır. Özgür bir İslâm toplumunda Müslümanların politik taleplerinin önüne, dinin yorumlarına dayanan ciddî engeller çıkabilir. İslâmın politik yorumları temel tevkifi/taabbudi (kulluğa taalluk eden) konular olmasına rağmen farklı dinî yorumlar, muhalif düşünceleri engellemek için hin-i hâcette (keyfî bir şekilde) kullanılabilir. Ayrıca bu durum, Müslümanların azınlık olduğu yerlerdeki özgürlük taleplerini savunmak için bütün âdil ve ahlâkî gerekçeleri elimizden alacaktır.

Diğer taraftan bir dinin adıyla şekillendirilecek bir toplumda politik araçlar dinselleştirilebilir ve hem o toplumun dindarlarına hem de toplumun diğer üyelerine karşı baskı aracına dönüşebilir. Oysa özgür toplumda politik araçlar dinselleştirilmez. Politik araçlar, kutsal olmadıkları gibi yanılmaz da değillerdir. Politika, sâdece kişisel menfaatten doğabilecek çatışmaları engellemek için ilkeler koymayı amaçlayan optimum araçlardır. Onların başarısı veya üstünlüğü, farklı amaçların olduğu bir toplumda bireylerin çatışması muhtemel menfaatlerini gönüllü ve meşru bir şekilde sınırlandırmalarını sağlayacak bir mekanizma olmasından ileri gelir. Örneğin demokrasiyi diğer politik karar alma mekanizmalarından üstün yapan şey, bireysel özgürlükleri/menfaatleri genişletirken toplumdaki çatışmaları en aza indirecek olmasıdır. Eğer bunu sağlayamıyorsa demokrasinin monarşiden daha üstün olduğunu söyleyebilmemizi sağlayacak argümanların büyük çoğunluğunu kaybettiğimiz anlamına gelir.²

2 Demokrasinin özgürlükleri artırırken çatışmaları azaltması, onun hangi konularda kararlar almak için kullanıldığına bağlıdır. Liberal demokrasi, bireylerin özel hayat alanı ile ilgili kararlar almayı demokrasinin konusu görmez. O sâdece toplumun bütününe ilgilendiren konularda karar almayı ve bireylerin menfaatlerindeki çatışmaları engellemeyi amaçlayan politik bir yöntemdir. Bu nedenle liberal demokrasi, bir toplumda bütün kararların demokratik yollarla alınmasının özgürlüğü ortadan kaldıracığını savunur. Bireysel hayat alanı demokrasinin etki alanı dışındadır. Geniş bilgi için bkz. Atilla Yayla, *Liberal Bakışlar*, Liberte Yayınları, 2. baskı, Ankara, 2000, ss. 247-254.

İslâmın siyasî tarihinde olduğu gibi tüm tarih, bize politik araçların zamanın koşullarına ve maslahata göre şekillendiğini göstermektedir. Bu nedenle herhangi bir politik tarza dinsel yüklemek yanlıştır. Politik araçların dinselleştirilmesi, siyasetin, koşullara göre değişmesi gereken kanun ve uygulamalarla değişmeyen dinî inançlar arasında bocalayan bir kurum olmasına neden olur. Oysa kanunlar, iyi hayat biçimlerinin engellenmeye mâruz kalmadan yaşanmasını amaçlar. Kanunlara ve siyasete bunun üzerinde amaçlar yüklemek, bunları insanların birincil hayat amaçlarının önünde engellere dönüştürmek olacaktır.

Siyasetin ontolojisine dâir bu türden söylenebilecek şeyler, Müslüman dünyada çok fazla heyecan meydana getirmemektedir. Bunun iki ana nedeninden bahsedebiliriz: Birincisi, Müslümanlar, İslâm dünyası üzerinde uzun süre devam eden ve bazı İslâm coğrafyalarında hâlâ devam etmekte olan fiilî işgâlleri unutmuş değillerdir. Bu nedenle birçok dindar, “Batı’dan geldiğine” inandığı bazı değerlerin fiilî işgâllerin yerine almış fikri işgâller olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle İslâm kaynaklı olmayan her düşünceye karşı psikolojik bir direnç ortaya çıkmaktadır. İkincisi ise iman temelli bir siyasî toplum oluşturma söyleminin dindarlar üzerinde bırakmış olduğu duygusal etkidir. Ancak bu ikincisine olan sempatinin, gücünü ziyâdesiyle birinciden aldığı gözden kaçmamalıdır.

İslâmın ikinci yüzyılında Antik Yunan, Hıristiyan ve Yahudi kültür ve bilimine karşı gösterilmiş olan hoşgörü ve onlara sâhip çıkmadaki istek, bugün Müslümanların yakın dönemdeki kötü tecrübeleri nedeniyle yerini “dışarıdan gelenlere” karşı kuşku ve endişeye bırakmıştır. Bu nedenle Müslümanların özgürlüğün herkes için ortak bir değer olduğunu kabûl etmeleri için ikna edici gerekçelere ihtiyaçları vardır. Aksi takdirde onlar, özgür bir toplumu ancak İslâmın şekillendirdiği bir model üzerinden talep edeceklerdir. Onlar, aynı anda böyle bir modelin tarihsel gerçekliğinin günümüz İran örneğinde olduğu gibi çoğu zaman Müslümanların beklentilerinin çok dışında kaldığını hatta aleyhine geliştiğini de fark etmektedirler. Böyle bir söylemin İslâm toprakları dışında yaşayan Müslümanları kuşatıcı olamayacağı ve İslâm ülkelerindeki diktatörlerin dini sürekli bir meşruiyet aracı olarak kullanmaları da İslâmî bir toplum konusundaki şüphelerin sürekli zihinlerde kalmasına neden olmaktadır.

Bu denli karmaşık sorunlar ağı içerisinde Müslümanların neden İslâmî olmak yerine seküler bir özgür toplum modelini seçmeleri gerektiği konusunda ikna edici gerekçelendirmelere ihtiyaçları vardır. Dindarların onay vermediği bir politik yapıyı onlara dayatmak özgürlük düşüncesi ile çelişir. Bu durumda temel soru, “dindarlar özgürlükçü bir toplumu arzu etmiyorsa ne olacak?”-tır. İslâm toplumunda özgürlük düşüncesinin kabûl edilmesinin önündeki en büyük engel, özgürlüğün özellikle son iki yüzyılda ulus-devlet maharetiyle

bir istismar ve dayatma aracı hâline getirilmeye çalışılmasıdır. Müslümanlar, özgür bir toplumun kendilerinin de içinde bulunduğu, toplumun tüm bireyleri için âdil bir şekilde işleyeceğinden emin olmalıdırlar. Müslümanlar, kendilerine politik süreçlerin aktörleri değil piyonları muamelesi yapıldığını görmeye devam ettikçe özgür bir toplumda yaşamayı kabûl etmek yerine İslâmî bir toplum kurmak isteyecekleridir.

Bireylerin özgürlüğün kendileri için gerekli olduğuna inanması gerekir. Bu inancı sürekli olarak aşındıran söylem ve eylemler, açık toplum düşüncesine haklı olarak zarar vermektedir. Özgürlük adı altında yaşam biçimlerinin değiştirilmeye çalışılması, dışarıdan bir yaşam biçiminin dayatılması veya meşru olmayan bir menfaatin elde edilmeye çalışılması, özgürlük söylemine karşı endişeler ortaya çıkarmaktadır. Özgürlük, bir çağdaşlaşma projesi değildir aksine toplumun ve bireylerin kendi özgürlükleri ile barış içinde yaşamaları ve şiddetin bir çözüm şekli olarak algılanmamasıdır. İnsanların kıyafetlerini, inançlarını, dillerini, yaşam biçimlerini, geleneksel alışkanlıklarını ve zevklerini beğenmemek, özgürlüğün konusuna girmez. Oysa çağdaşlaşma projeleri (özellikle Müslüman dünyadaki toplumu sekülerleştirme projeleri) bunların değiştirilmesini amaçlar. Özgürlük düşüncesi toplumların kendi iç dinamiklerinden çıkabilecek olan bu tür eylemleri, ifade özgürlüğünün, akademik özgürlüğün veya teşkilâtlanma özgürlüğünün bir parçası olarak görür ancak bu, onun hedefi veya arzusu değildir. Özgürlük düşüncesi, bireylerin tercih ettikleri yaşam biçimlerini aynen kendilerinin karar verdikleri şekliyle yaşamalarını amaçlar. Bu yönüyle de çağdaşlaşma ve sekülerleşme projesiyle temelde zıtlıdır. Bu yöndeki faaliyetleri, sâdece kamu araçları vasıtasıyla ve zorla olmaması kaydıyla özgür toplumun gereği olarak görür.

Özgürlük ve din konusunda bazı sosyolojik bakışlar, ortak bir özgür toplumun hayâl olduğunu, her toplumda bir inanç biçiminin baskın olacağını ve bunun aksinin mümkün olmadığını ileri sürerler. Müntesiplerinin çok olması nedeniyle toplumda bir dinî inancın baskın bir şekilde bulunması ve bu inancın diğerlerine nazaran daha fazla görünürlüğe ve bazı doğal avantajlara sâhip olması, özgür toplum “idealine” aykırı değildir. Müslümanların daha yoğun yaşadıkları yerlerde Camiler, Kiliselerden daha fazla olacaktır. Özgürlük talebi, toplumda “eşit” görünürlük sağlama “projesi” olmadığı gibi mütakabiliyet esasına da dayanmaz. Tam aksine ne kadar dinî inanç varsa o oranda görünür olma onun doğal sonucu olur. Ancak burada daha üst bir temel ilke, çoğunluk olmanın bir tahakküme ve diğer inanç biçimlerini dezavantajlı duruma düşürecek (âdil olmayan) bir imtiyaza dönüşmemesidir.

Bu makalenin konusu olan iki temel soru, sâdece Müslümanların karşı karşıya olduğu bir durumdan ortaya çıkmış değildir. Özgürlük, sâdece Müs-

lümanların çoğunlukta olduğu yerlerle ilgili değildir. İslâm coğrafyası dışındaki tüm toplumlar da özgürlük açısından bu iki tercihle karşı karşıyadır. İsviçre'deki minare referandumu, Fransa'daki başörtüsü ve burka yasakları, Birleşik Devletler'deki İslâmofobi ve daha birçok sorunu göz önüne aldığımızda hiç kimse veya hiçbir toplum, bu iki soru karşısında kayıtsız kalamaz. Bu yönüyle bu iki soru, ateistler de dâhil tüm inanç biçimlerinin cevap vermeleri –tercih belirtmeleri– gereken evrensel sorulardır.

Hiç kimse, Müslümanların “özgür bir İslâm toplumu” ile dinî vecibelerinde engellenmeden yaşayacakları “özgür bir toplum” önerisinden hangisini kabûl etmesi gerektiğini onlar adına söyleyemez. Ancak her ikisinin de avantaj ve dezavantajlarını tartışmak sanırım bundan daha anlamlıdır. Bu konuda iki yaklaşımın lehine de aleyhine de tezler ileri sürülebilir ve bunlar, mü'minlerin tercihlerini etkileyebilir. Nitekim ben de bu yazıda zaman zaman Müslümanların dinî vecibelerini baskı görmeden yaşayabilecekleri ve tüm diğer hayat biçimleri ile eşit politik statüde olmayı kabûl etmelerinin daha avantajlı olduğunu ifade eden düşüncelere yer vereceğim. Yine özgür bir İslâm toplumu oluşturma fikrinin özellikle “kurucu bir proje” olması nedeniyle sakıncalı yönlerine temas edeceğim. Buna rağmen bireylerin, nasıl bir toplumda yaşamak istediklerine karar verecek olan kendileridir. Bu ikisinden hangisini tercih edeceklerine Müslümanların kendileri karar vermeleri gerekir. Hangisi daha fazla teveccüh görürse toplum o yönde şekillenecektir.

Buradan hareketle bu çalışmanın ana gayesi, bireylerin özgür bir toplumda yaşamayı tercih etmeleri durumunda ne tür taleplerde bulunabileceklerini, nasıl bir özgürlük ve toplum düşüncesi ile karşı karşıya olduklarını ortaya koymaktır.

Negatif ve Pozitif Talepler

İslâm ve özgürlük sorununun, Müslümanların özgür bir toplumda “yaşama” istekleri ile dinî amaçlarını gerçekleştirebilecekleri bir toplum “inşa etme” istekleri arasındaki tercihlerine bağlı olduğunu ifade etmiştim. Günümüzde Müslümanların birçoğu dinî vecibelerini yerine getirirken herhangi bir müdahaleye mâruz kalmadan mürtedler, farklı inançlar ve hayat biçimleri ile eşit koşullarda buldukları özgür bir toplumda yaşamayı uygun bulurlar ve bunu rızaya dayalı bir birliktelik olarak kabûl ederler. Buna karşı bazı Müslümanlar ise bunun kendilerine yetmeyeceğine, Kur'an ve Sünnet çerçevesinde örgütlenmiş İslâmî bir toplum ve politik yapı inşa etmeden ne Müslümanların özgür ne de gerçek bir İslâmî yaşantının mümkün olacağını düşünürler.

Bu ikisinden birini tercih etmek, Müslümanları (aynı zamanda diğer inanç

biçimlerine sâhip olanları) nasıl etkileyecektir? Bunlardan birini tercih etmek, inananların politik taleplerinin şeklini de değiştirecek, biri negatif diğeri pozitif şeklinde isimlendirebileceğimiz iki farklı talep şekli ortaya çıkaracaktır. Özgür bir toplumda yaşayan mü'minlerin dinî vecibelerini engellenmeden ve baskıya mâruz kalmadan sürdürmeleri yönündeki taleplerine “negatif talepler” adı verilir. Buna “negatif” denmesinin nedeni, taleplerinin sâdece “engellenmeme” beklentisine dayanmasıdır. Kamu otoritesinden ve toplumun diğer kesimlerinden dinî organizasyonları konusunda “engellenmeme” dışında bir beklentileri yoktur. Buna karşı Müslümanlar, dinî vecibelerini engellemeye mâruz kalmadan yerine getirmelerinin ötesinde bu vecibeleri “daha iyi” yerine getirmeleri için bazı kurumlar ve haklar talep edebilirler. Bu kurumları inşa etmeleri ve hakları elde etmeleri yönündeki taleplere de pozitif talepler adı verilir. Buna pozitif denmesinin nedeni ise dinî vecibeleri engellemeye mâruz kalmadan yerine getirme ile yetinilmemesi ve bunların dinî inanç açısından zorunlu olmayan, imtiyaz içeren “ilâve” talepler olmasıdır. Negatif talepler, bireyin kendisi adına “engellenmeme” talebi iken pozitif talepler, İslâm adına veya Müslümanların dinî hayatlarını sürmelerini kolaylaştırmak için yapılan taleplerdir.³ “İslâm toplumu kurulmadan Müslümanlık yaşanamaz” ifadesi, pozitif talep şeklinin ürünüdür.

İslâm ve özgürlük ilişkisi, biri negatif diğeri pozitif bu iki taleple yakından ilgilidir. Bu ikisinin mantıksal sonuçlarını bir izolasyon testi ile ortaya koyabiliriz. Pozitif talepler, bir dinî inancın çoğunlukta olduğu yerlerde diğer inanç sâhiplerini dezavantajlı duruma düşürür. Örneğin pozitif taleplerle şekillenmiş bir Fransız toplumunda Müslümanlar, Hıristiyanlar karşısında dezavantajlı duruma düşer. Fransa'daki başörtüsü takan veya burka giyen Müslüman bir kadının şu tür talepleri negatiftir: Dinî kıyafeti ile eğitim alma, çocuğunu başörtüsü ile Fransa'daki tüm okullarına gönderebilme, kıyafetleri ile bütün mesleklerde çalışabilme ve milletvekili olabilme vs.. Bu Müslüman kadın, Fransa'daki diğer inanç sâhipleri ile eşit olarak bu taleplerde bulunma hakkına sâhipse Fransa, özgür bir toplumdur. Aksi takdirde Fransa, dinî ya da ideolojik saiklerle şekillenmiş, özgürlükleri ihlâl eden bir ülkedir.

Özgür toplumda kişi, Müslüman olduğu için bu türden negatif taleplerde bulunuyor değildir. Başka bir ifade ile bunlar, “Müslümanlık” adına isteniyor değildir. Buradaki talepler Müslüman, Hıristiyan ya da ateist olmanın ve

³ Bu ayrımın birey ve grup hakları ayrımı ile karştırılmaması gerekir. Belirli bir amaç etrafında bir araya gelen bir grup da negatif talepler isteyebilir. Örneğin birkaç kişi, şehir meydanında buluşup Menzil'e, Hacı Bektaş'a ya da Mekke'ye ziyarete gitmek isteyebilir. Burada özgürlük, bu insanların bu amaçlarından alıkonulmaması veya bu ziyaretinden dolayı bir baskıya mâruz kalmamasıdır. Bu ziyareti gerçekleştirmek için kamu kaynaklarından veya diğer insanların sâhip olduğu şeylerden yararlanma isteği ise pozitif bir taleptir. Çünkü bu, başka yerlere yolculuğa çıkacak olan tüm insanlar karşısında bir ayrıcalık talebidir.

bunların gerektirdiği şekilde davranmanın onları toplumsal ve politik haklardan mahrum etmesini gerektirecek türden de değildir. Ancak eğer bir Fransız Hıristiyan veya Fransız etnik kökenine sâhip olduğu için Mağripli bir Fransa vatandaşıdan daha fazla haklara sâhip olduğunu düşünürse özgürlük talepleri de pozitif olacaktır. Ya da Müslüman kadın, bunları İslâm adına isterse veya Müslümanların bunları özel olarak hak ettiğini söylerse aynı talepleri birden pozitif taleplere dönüşür.

Aynı talebin şekline göre pozitif veya negatife dönüşmesi karışık görünebilir. Bu nedenle başka bir örnekle bunu daha açık hâle getirmek gerekir. Bir başörtülünün veya Alevînin genelkurmay başkanı olmak istemesi negatif bir taleptir. Ancak başörtülü ya da Alevî olduğu için (başörtülü olmak veya Alevîlik adına) bunu istemesi, talebi negatiften pozitive dönüştürür. “Türkiye’nin cumhurbaşkanının başı ya da eşinin başı açık olmalıdır” ifadesi, ne kadar pozitif bir değer ifade ediyorsa başörtüsü nedeniyle bu makamı hak ettiğini iddia etmek de aynı oranda pozitif bir değer ifade eder. Bir Alevînin genelkurmay başkanı olması, imtiyaz talebi değildir fakat genelkurmay başkanının Alevî, başörtülü ya da başı açık olmasını istemek (pozitif ayrımcılık adına da olsa) bir imtiyaz talebidir.

Negatif taleplerin tam olarak karşılanmadığı bir ülke olması açısından Fransa örneği, sorunun sâdece Müslümanlarla ilgili olmadığını göstermektedir. Tüm toplumların özgürlük adına neleri talep edip neleri sınırlayabileceklerini gözden geçirmeleri gerektiği açıktır. Tüm dinî inançlar ve ideolojiler için özgür bir toplumda yaşama talebinin farklı inançların çoğunlukta olduğu mekânlar düşünüldüğünde mantıksal tutarlılığı daha açık bir şekilde görülür. Buna karşın İslâm toplumu, Hıristiyan toplumu ya da seküler bir toplum inşa etme talebi, savunulması zor, hesabı verilemez, çatışmacı ve baskıcı sonuçlar ortaya çıkarmaktadır. Üstelik bu, birinci türden taleplerin de yerine getirilmesine engel olur.

Özgür bir toplumda özgürlük taleplerinin genel doğası negatiftir. Ancak bu, asla pozitif taleplerde bulunulamayacağı anlamına gelmez. Meşru politik süreçlerden geçmiş ve politik mâkûllüğü sağlanmış bazı dinsel talepler, kamu otoritesinin tarafsızlık ilkesini zedelemeyecek şekilde karşılanabilir. Örneğin tarihî kilise ve camilerin restorasyonu ya da Müslüman çoğunluğun bulunduğu metropolün merkezî bir yerinde yapılacak bir cami için kamu kaynaklarının yine aynı ilkelerle kullanılması, kültürel değerleri kaybolan dinî bir grubun istemesi hâlinde kamu kaynakları ile desteklenmesi gibi pozitif eylemler, özgür toplum için imkânsız değildir. Yine izolasyon testine başvursak başka bir yerde başka dinî inançlar için aynı süreçlerin kullanılmasının önünde psikolojik, hukukî ya da politik engellerin olmaması kaydıyla bu

tür pozitif talepler, özgür toplumun doğasına aykırı değildir. Devlet okullarında tüm dinî inançların ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde seçmeli çok müfredatlı din dersleri (devlet okulları ile sınırlı olmamak kaydıyla) okutulması da aynı şekilde özgür toplumun doğasına aykırı olmayan negatif bir taleptir.

Negatif ve pozitif talep düşüncesi, özgürlük literatürüne Isaiah Berlin'le (1909-1997) girmiştir. Ancak onun kökleri John Locke (1632-1704), Benjamin Constant (1767-1830), Wilhelm von Humboldt (1767-1835), Alexis de Tocqueville (1805-1859) ve John Stuart Mill (1806-1873) kadar geri gider. Bunların temel özelliği, özgürlüğü bireysel hayat alanı ile ilgili görmesidir. Bu iki talep şekli, iki tür özgürlük düşüncesi ile yakından ilgilidir. Bu iki özgürlük düşüncesi, klâsik ifadesini Berlin'de bulduğu için onun kavramsallaştırmasını almak yerince olacaktır: Negatif özgürlük ve pozitif özgürlük.

Negatif ve Pozitif Özgürlük

İslâm ve özgürlük konusundaki temel soruyu tekrar hatırlayalım: Müslümanlar, özgür bir toplumun parçası mı olmak istiyorlar yoksa kendi özgür toplumlarını mı kurmak istiyorlar? Bu soru, iki tür özgürlük talebiyle yakından ilgilidir.

Negatif ve pozitif ayrımı, özgürlüğe iki farklı bakışın sonucu olarak ortaya çıkar. Negatif özgürlük, şu soruya cevabı içerir: "Bireyin başkaları tarafından müdahaleye uğramaksızın yapmak istediği ve yapmaya gücü yettiği şeyleri yapabilmesinin sınırı nedir?"⁴ Müdahalesizlik olarak özgürlük de denilen negatif özgürlük, bireylerin sırf kendilerini ilgilendiren özel bir yaşam alanı olduğu ve bu alana dışarıdan bir zorlamanın yapılmaması düşüncesine dayanır. Birey, başkaları tarafından engellenmediği ölçüde özgürdür. Dış müdahaleye mâruz kalmadan davranabildiğimiz alan ne kadar geniş ise özgürlüğümüz de o kadar genişir.⁵ Pozitif özgürlük ise kişinin kendisi ile ilgili kararlar alması ve kendisinin efendisi olma isteğinden çıkar. Buna göre özgürlük, sâdece politik bir anlamı içermez. O aynı zamanda güç ve kabiliyetin yanı sıra ahlâkî, psikolojik, irâdî ve doğâl-fizikî durumlarla da ilgilidir.

Pozitif özgürlük, kişinin kendisi hakkında kararlar alması ve kendisinin efendisi olma isteğinden çıkar. Birey, kendini çevreleyen inanç ve hayat biçimlerinin etkisinde kalıyor, edilgen bir nesne olarak dışarıdan kendini etki-

4 Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty", *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Londra, 1969, s. 121. Negatif özgürlük, özgürlük literatüründe bireysel özgürlük, müdahalesizlik olarak özgürlük ve modern özgürlük gibi isimlerle de ifade edilir. Bkz. Hasan Yücel Başdemir, "Bireysel Özgürlük Düşüncesi ve John Stuart Mill", *Liberal Düşünce*, sayı 24, 2001, ss. 123-137. Pozitif özgürlük de farklı şekillerde ifade edilmektedir. Örneğin Erich Fromm, pozitif özgürlüğü "içsel özgürlük" olarak isimlendirir ve onu kendi benliğimizi geliştirmemize imkân sağlayan bir yetenek olarak tanımlar. Erich Fromm, *Özgürlük Korkusu*, çev.: Roza Hakmen, Yaprak Yayınları, İstanbul, 1991, s. 89.

5 Atilla Yayla, "Liberalizm ve Türkiye", *Liberal Bakışlar*, Liberte Yayınları, 2. baskı, Ankara, 2000, s. 174.

leyen nedenlerle karar veriyorsa özgür değildir. Birey kendi kendinin efendisi olmalıdır. Berlin, bu pozitif tarzı şöyle betimler: “Ben hayatımın ve arzularımın herhangi bir dış zorlama olmaksızın kendime bağlı olmasını isterim. Başka insanların irade ettiği eylemleri değil kendi irademim eylemlerine uyarım. Edilgen bir nesne değil etken bir özne olmayı isterim. Kendi bilinçli isteklerim ve nedenlerimle karar vermeyi isterim. Kendisi için karar veremeyen, insan rolünde güçsüz bir köle gibi değil uygun gördüğüm amaçlarımı gerçekleştirmek isterim... Hepsinden önemlisi, düşünce ve amaçlarıma dayanarak onları açıklamak ve tercihlerim için düşünerek eylemde bulunmayı ve sorumluluk taşıyarak kendim hakkında bilinçli olmayı isterim. Bu, özgürlük, aksi ise köleliktir.”⁶

Berlin, pozitif özgürlüğün insan ruhuyla temellendirildiğini söyler. “İnsan ben’i, bir tarafta ‘baskın bir ben’i, diğer tarafta ise çağrılınca itaat eden ‘alçak ben’i taşır. Baskın ben, akıl ve yüksek şahsiyet taşır, iradeyi memnun edecek amaç ve projeler kurar; gerçek, ideal veya özerk ben’le birlikte tanımlanır. Yüksek ben, akıldışı etkilerden uzaktır. Kontrol edilmemiş arzular ise mevcut, eldeki hazları kovalayan ve bunlarla yetinen ‘alçak ben’in ürünleridir.”⁷ Bu iki ben, birbirinden ayrıdır. Alçak ben, akıldışı arzu ve isteklere temayül ederken yüksek ben, akılî amaç ve isteklere yönelir. İnsanın özgür olması için arzularının kölesi olmaktan kurtulması ve yüksek ben’in çizdiği yoldan yürümesi gerekir.⁸ Burada özgürlük düşüncesi bir kurtuluş ve hidâyet yolu olarak takdim edilir. Berlin’e göre bireyler ‘yüksek ben’in peşinden koşabilir fakat bunlar özgürlüğün konusu değildir. Bu amacı ya da aksini gerçekleştirmekten alıkonulmamak özgürlüğün konusudur. Pozitif özgürlük, politik değil varoluşsal bir sorundur.

Özerklik (otonomluk) düşüncesi, pozitif hürriyetin belirleyici kavramıdır. En genel anlamıyla özerklik, kişinin kendisi ile ilgili bütün koşulların bilincinde olarak kendisini bu koşullardan çıkardığı bir ilkeye ya da bir biriyle tutarlı bir ilkeler dizisine tâbi kılmasıdır. Amaçlarını ve projelerini gerçekleştirirken bu ilkedan başka hiçbir şeyi kılavuz edinmemesidir. Bireyin hem bu ilkeye aykırı olacak şekilde kendi arzularından hem de toplumun diğer üyelerinin gelenek ve göreneklerinden etkilenmemesidir. Özerklik, aynı zamanda bireyin bu unsurlara karşı direnme gücüdür. Özerk insan kendisini yöneten, kendi iradesinin denetiminde olan ve karşı konulmaz korkulara, dürtülere ve tutkulara tâbi olmayan insandır.⁹

6 Berlin, *a.g.m.*, s. 131. Berlin’in bunu politik bir özgürlük türü olarak kabul etmediğini ve eleştirdiğini akıldan çıkarmamak gerekir.

7 Berlin, *a.g.m.*, s. 132.

8 Berlin, *a.g.m.*, s. 132.

9 Melih Yürüşen, *İ ve Siyasî Hoşgörü*, YKY, İstanbul, 1996, ss. 136, 138.

Eğer insan, rasyonel düşünceye sâhipse ve kendisine alternatifleri açan şeyle meşgûl olursa o kişi özgür bir biçimde eylemde bulunuyor denilebilir. Rasyonel olarak kendi kendisini yönetmek şeklinde de tanımlanan pozitif özgürlük anlayışı, gerçekte baskı altında eylemde bulunan bir köle için de mümkündür. Bu köle, bir kısım eylemlerinden alıkonuluyor olsa da sâdece kendi rasyonel kararlarına göre eylemde bulunma bilinç, kudret ve gücüne içsel olarak sâhip olmakla özgür olur.¹⁰ Pozitif anlamıyla özgürlük, eylemlerde değil onu yaptırma karar verdiren bilinçte aranır. Pozitif özgürlük, eylemleri engellemeye mâruz kalmadan yapıyor olmakla değil neler yapacağımıza karar vermemizi sağlayan güç, yetenek, erdem ve bilince sâhip olmakla ilgilidir.

Negatif anlamda özgürlük bir şeylere sâhip olmakla ilgili değildir. Ahlâkî bazı erdemlere ya da kendi başına karar verme yeteneğine sâhip olmak, çağdaş olmak, geleneksel düşünce kalıplarını kırmış olmak, özgün olmak, iyi bir hayat yaşamak için paraya ya da saygın olmak için bilgiye sâhip olmak, zeki ya da uyanık olmak, iyi bir mü'min olmak ya da seküler bir hayat sürmek negatif anlamda özgür olmak için gerekli olan şeyler değildir. Elbette birçok insan bunların bir kısmına sâhip olmak ister ancak bunlar, bizim hayat amaçlarımızdır ve özgürlük bunları elde etmek için engellenmeye mâruz kalmamak, bunlardan alıkonulmamaktır. Sâdece bunları yapmaktan alıkonulmama değil aynı zamanda muhafazakâr bir hayat yaşamaktan, dinî bir cemaatin üyesi olmaktan, geleneksel yaşam biçimini sürdürmekten, ev ve araba sâhibi olmaktan, başörtüsü takmaktan, ateist olmaktan, anadiliyle eğitim almaktan alıkonulmamak da negatif özgürlüktür. Bu açıdan negatif ve pozitif özgürlük arasındaki temel fark, pozitif özgürlüğün bireylerden özgür olmaları için bazı şeylere sâhip olmalarını ve bazı nitelikleri taşımalarını bekliyor olmasıdır.

Doğal güçsüzlük, bilgi veya kapasitenin olmaması, müdahalesizlik (non-interference) anlamında özgürlüğün de olmadığı anlamına gelmez. Bir insan havada uçamıyor, âmâ olduğu için okuyamıyor veya Hegel'in muğlâk metinlerini anlamıyorsa bunlar onun baskı gördüğü veya özgür olmadığı anlamına gelmez. Bireysel bir amacı gerçekleştirmekten, örneğin Hegel'in kitabını okumaktan alıkonulmak, özgürlüğün eksikliği demektir ancak bir amacı gerçekleştirme gücünün olmaması, politik (negatif) özgürlüğün eksikliği değildir. Aşırı fakir bir insanın, kanunî bir engel olmaksızın bir ekmeği almak, dünyayı gezmek, pahalı kıyafetler giymek için parasının yetmediğini düşünelim. Bu kişi, ona kanunların yasakladığından daha az (pozitif) özgürlüğe sâhiptir. Ancak bu yetersizlikler (ya da pozitif özgürlüğünün olmaması) politik (negatif) özgürlüğün eksikliği olarak tanımlanamaz.¹¹

10 John Gray, "Mill's Conception of Happiness and the Theory of Individuality", *John Stuart Mill on Liberty in Focus*, edit.: John Gray ve G. W. Smith, Routledge Press, , New York, 1991, s. 193.

11 Berlin, a.g.m., s. 123.

Özgürlük, bir şeyi yapmak için (freedom to/for) sosyal statü, kabiliyet, güç, inanç veya bazı “üstün” değerlere sâhip olmak da değildir. Tam olarak özgür olmak tüm sınırlamalardan, müdahaleden ve kontrolden özgür (freedom from) olmaktır. Benim kim olduğum, nelere inandığım, hangi dili konuştuğum, nelere giymek istediğim veya nelerden hoşlandığım konusunda “doğru” ve “iyi” kararlar almak için nelere sâhip olmam gerektiği özgürlüğün konusu değildir. Bir düşünce veya eylemin toplumun veya kamu otoritesinin baskısından korunmasının nedeni, onun “doğru” olması değildir, sâdece bireyin onu yapmak istemesi ile toplumun bu düşünceyi duyabilmesi ve bu eylemi görebilmesi içindir.

Stuart Mill, ifade özgürlüğünün negatif bir özgürlük olduğunu ve engellemeye mâruz kalmasının hiçbir şekilde meşru olamayacağını savunur. “Tartışmayı her susturma, bir yanılmazlık taslamadır.”¹² Ona göre toplumdaki yaygın görüşe baskı yapmak ne kadar haksız ve zararlı ise bireye baskı da o derece zararlı ve haksızdır. “Bir kişi hâriç bütün insanlar aynı düşüncede olsa ve bu kişinin elinde kuvvet olsa bu bir kişinin tüm toplumu susturmaya hakkı olamayacağı gibi tüm toplumun da bu tek kişiyi susturmaya hakkı yoktur.” Bir düşünceyi susturmak hem yaşayan nesle hem de gelecek nesle karşı haydutluktur. Çünkü bununla çeşitlilikten doğacak ilerleme engellenmiş olacaktır. Ayrıca “eğer fikir doğru ise insanlar yanlış olanı doğru olan ile değiştirme imkânından mahrum edilirler: Eğer yanlış ise onlar hemen hemen aynı derecede faydayı yani hakikâtin bâtil ile çarpışması sonucunda onun daha açık olarak anlaşılmasını ve daha canlı tesir yaratmasını elden kaçırmış olurlar... Boğmaya çalıştığımız düşüncenin yanlış bir düşünce olduğundan asla emin olamayız. Bundan emin dahi olsaydık onu boğmak yine de kötülük olurdu.”¹³

Mill, ifade özgürlüğü örneğinde özgürlüğün bir hakikât iddiasına, üstün, doğru veya iyi düşüncesine dayandırılmayacağını ileri sürer. “Bireyler yanılmaz değildir ancak bireyler kadar çağlar da yanılmaz değildir. Bir zamanlar genel olan birçok düşünceyi çağımız nasıl reddediyorsa şimdinin genel düşüncelerini de gelecek çağların kabûl etmeyeceği aynı derecede muhakkaktır.” diyerek ifade özgürlüğünün bir doğruluk iddiasına dayandırılmasını reddeder.

Nelerin özgürlük olduğunu sayarak özgürlüğü anlayamayız. Bir özgürlük dâiresi çizelim ve nelerin özgürlük olduğunu sayalım: Mısır’a tâtile gitmek, sokakta elimizi cebimize atarak yürümek, sevdiğimiz kızla evlenmek, bir ev satın almak vs. Şimdi ev satın alma örneğini düşünelim. Ev satın almak özgürlük değildir. Ev satın alacak olan kişinin bundan alıkonulmaması özgür-

12 John Stuart Mill, *Hürriyet Üzerine*, Liberal Düşünce Topluluğu, çev.: Osman Dostel, Sâdeleştiren: Ömer Çaha, Ankara, 2003, ss. 58-61.

13 Mill, *a.g.e.*, ss. 56-7.

lûktür. Eğer ev satın almak özgürlük olsaydı parası olmadığı için ev alamayanlara, daha iyi ev almak için kararını erteleyenlere veya ev satın almak istemeyenlere özgür değil dememiz gerekecekti ki bu, oldukça anlamsızdır. Bu nedenle özgürlük bazı niteliklere ve araçlara sâhip olmakla tanımlanamaz.

Negatif özgürlük açısından iki tür insan eylemi vardır. Biri, insanın kendisini ilgilendiren, sâdece kendisi ile ilgili davranışlar (self-regarding conducts), diğeri ise toplumsal varlık olan insanın, beraber yaşadığı insanlarla olan ilişkilerinde sergilediği, başkası ile ilgili olan davranışlardır (others-regarding conducts). İnsanın sırf kendisini ilgilendiren davranışları, başkasının arzu ve taleplerini etkilemez. Başkalarına (veya başkalarının menfaatlerine) zarar verilmediği müddetçe insanların bireysel hayat alanına müdahale edilmez. Bu, negatif özgürlük anlayışının dayandığı temeldir. Başkalarını etkilemeyen eylemlerinde bireyin her türlü müdahaleden uzak olması. “Eğer ben, yapacağım veya yapmayacağım bir şey konusunda başkaları tarafından baskı görür veya engellenirsem özgür değilimdir ve eğer bu sınır, belirli bir asgarî miktarın ötesinde başka insanlar tarafından ihlâl edilmişse o zaman bastırılmış veya tutsak edilmiş bir kişi olarak tanımlanabilirim.”¹⁴

Pozitif özgürlük, bireylere özgür olmaları için bazı şeylere sâhip olmaları gerektiği şeklinde bir misyon yükler. O şeylere sâhip olmadan özgür olmanız mümkün değildir. İfade özgürlüğü, doğru fikirlere sâhip olmanıza; seyahat özgürlüğü paranız olmasına ve sağlıklı olmanıza; din özgürlüğü doğru bir şekilde inanmanıza; kıyafet özgürlüğü çağdaş olmanıza ya da estetik zevk sâhibi olmanıza vs. bağlıdır. Bu nedenle özgürlük, bireyin bir misyon yüklenmesini gerektirir.

Negatif özgürlük ise bunların hiçbirini özgürlüğün koşulu kabûl etmez. Negatif özgürlüğün önkoşulu, eylemlerimizin başkaları üzerinde meydana getireceği olumsuz etkileri hesaba katmaktır. Eylemlerimizin ahlâkî sınırı, başkalarının yaşama biçimlerini, dinî veya seküler amaçlarını yerine getirmelerini engellediği yerdedir. Mill’in ifadesi ile bu konudaki ‘basit ilke’, insanların birey veya toplum olarak bir kimsenin eylemlerine müdahalesini meşru kılacak tek gerekçe, ‘nefsi (kendini) koruma’ olabilir. Başka ifade ile bir birey üzerinde engellemenin haklı olarak kullanılmasının tek gerekçesi, başkalarına gelecek olan zararı önlemektir.¹⁵

14 Berlin, *a.g.m.*, s. 122.

15 Mill, *a.g.e.*, s. 23. Toplumda farklı amaçlara sâhip bireyler, maddî kazançlarını artırma ve dinî vecibelerini yerine getirme de dâhil olmak üzere başkalarını dezavantajlı duruma düşürmeden kendi amaç ve menfaatlerini yerine getirmelerini sağlayan bir sınır oluştururlar. Bu sınır, sürekli değişeceği için buna optimum sınırı adı verilir. Bir toplumda bireylerin özgürlüklerinin sınırı, bu optimum ilkesine göre belirir. Bu sınır, bireyler arasındaki karmaşık ilişkiler ağının bir sonucu olarak kendiliğinden ortaya çıkar. Bu nedenle “zarar” kelimesi, bireylerin eylemlerine müdahale etmenin

Negatif özgürlük, bireysel veya evrensel bir amacın gerçekleştirilmesinde bir araç değildir. Özgürlük, amaçları gerçekleştirme aracı olmadığı gibi gö-reli bir kavram da değildir, kendinde bir değere sâhiptir. Onun tanımı amaç, hak, vazife, kendini gerçekleştirme gibi kavramlarla ilişki kurularak yapılmaz. Birey kendisi ile baş başa bırakılır. O, herhangi bir dış engel, onu yapmak istediği şeyi yapmaktan alıkoymadığı ölçüde özgürdür.¹⁶ Berlin, negatif özgürlüğün bu yönünü şöyle ifade eder: “Özgürlük eşitlik, tarafsızlık, uygarlık, insanî mutluluk veya kendinde bir bilinç değil özgürlüktür.”¹⁷

Bu iki özgürlük arasındaki farkı, daha önceki genelkurmay başkanı olmak isteyen başörtülü ve Alevî örnekleri ile gösterelim. Negatif özgürlük, genelkurmay başkanı olmak değil bunun için önümüzde hukukî, politik ya da fiilî bir engelin bulunmamasıdır. Pozitif özgürlük ise genelkurmay başkanı olabilmemizdir. Burada genelkurmay başkanı olma talebi, negatif talepken başörtülü ya da Alevî olduğumuz için genelkurmay başkanı olma talebi de pozitif taleptir. Negatif özgürlük, nelerin özgürlük olduğu konusunda bir içeriğe sâhip değildir.

Şu üç temel unsur, negatif özgürlüğün mahiyetini ortaya koyar:

1. Kendini Belirleme (self-determination): Kişinin neler yapacağına ve nasıl bir hayat biçimi süreceğine kendisi karar verir. Seçtiği şeyin içeriğinin hiç önemi yoktur. Dindarca bir hayat sürmek, bir cemaate mensup olmak, gece boyu ibadet etmek, bir polis, asker, akademisyen, çiftçi, din adamı ya da aşçı olmak, seküler bir hayat sürmek, geceleri barlarda eğlenmek vs.. Bireylerin hangi gerekçelere dayanarak ne tür kararlar aldığı değil bir baskı ve tehdit altında olmadan karar alması, negatif özgürlüğün birinci unsurudur. Kendi muhakemesi ile koşulların zorlaması sonucu baskı altında aldığı kararlar da kişinin kendi kararları sayılır. Burada bir özerklik düşüncesi göze çarpar ancak bu, pozitif özgürlükte olduğu gibi bireyin dış dünyadan soyutlanarak kendisi için yetkin kararlar almasını ifade etmez.
2. Sorumluluk (responsibility): Kişinin aldığı karar başkaları üzerinde hangi etkileri meydana getiriyor? İnsan hakları hiyerarşisi içinde başkalarının hangi haklarına zarar veriyor? Beni kamu otoritesi açısından imtiyazlı duruma getiriyor mu, başkalarını da dezavantajlı duruma dü-

gerekçesi olarak bazen yeterli açıklama sağlayamaz. Çünkü bireylerin zarar vermemek için geri çekilmesi gerektiği gibi bazen de zarar görmemek için geri çekilmesi gerekebilir. Daha önceki bir makalede “zarar”ın sınırının nasıl belirlendiğini ve bu çekilmenin meşru gerekçelerini “optimum değer” adını verdiğim yaklaşımla ortaya koymaya çalıştım. Geniş bilgi için bkz. Hasan Yücel Başdemir, “Optimum Değerler Olarak Laiklik ve Din Özgürlüğü”, *Liberal Düşünce*, sayı 55, 2009, ss. 23-40.

16 Yürüşen, a.g.e., s. 194.

17 Berlin, a.g.m., s. 125.

şürüyor mu? Liberal demokraside insan hakları, bir haklar hiyerarşisine dayanır. Yaşama hakkı, mülkiyet hakkı, sağlık hakkı, düşünce özgürlüğü, vicdan özgürlüğü, din özgürlüğü, ifade özgürlüğü, eğitim özgürlüğü, kıyafet özgürlüğü, seyahat özgürlüğü, çalışma özgürlüğü, istenmeyen mesleklere zorlanmama, teşkilâtlanma özgürlüğü şeklinde bireyler için (kategorik olmasa bile) önem sırasına göre belirlenmiş hak ve özgürlükler vardır. Kişi, aldığı kararların başkaları üzerinde ne türden etkileri olduğunu, bu hak ve özgürlükler hiyerarşisi içerisinde başkalarının menfaatlerini ne oranda etkilediğini hesaba katmak zorundadır. Eğer başkaları üzerinde engelleyici olmayacak kararlar alınmışsa bu karar, özgürlüğün konusudur.

3. Müdahalesizlik (non-interference): Eğer sorumluluk ilkesine uygunsuzsa bireyin amaçlarını gerçekleştirmelerinin, iyi hayat biçimlerine uygun eylemde bulunmalarının önündeki tüm engeller kalkar. Kişi davranışından alıkonulamaz.

Pozitif özgürlükte bu üç unsur, kişisel hakikâte uygun bir şekilde karar alma, toplumu nasıl etkilediğini kontrol etme ve kararı yerine getirme şeklinde sıralanır.

Pozitif Özgürlük, İnşacılık ve Aydınlanmış Toplum

Pozitif anlamda özgürlüğe sâhip olmak için aydınlanmış bireyler ve bu bireylerden oluşan bir toplum inşa etmek gerekir. Bireylerin aydınlanmasının anlamı, toplumda baskın olan değerlere veya iktidardaki güce göre değişir. Bazen din bir aydınlanma aracı olarak görülürken bazen de dinden arınma aydınlanma biçimi olarak tanımlanır. İnşa edilmek istenen toplumun niteliğine göre dine biçilen “rol” değişir. Geçtiğimiz yüzyılda İslâm dünyasında devlet kontrolünde din ve dinden kısmî arınma şeklinde modeller uygulanmıştır. Bu modellerin hepsinin ortak özelliği özgürlüğü bir toplumu dönüştürme projesi olarak kullanmasıdır.

Özgürlüğün bu şekilde bir istismar, dayatma ve aydınlanma aracı olarak kullanılması, onun pozitif yorumunun bir sonucudur. Biz, çoğu zaman Türkiye’de de müşahade edebileceğimiz gibi özgür birey olmanın bazen çağdaşlıkla bazen de dinî değerlerin gevşetilmesi ile özdeşleştirildiğini görürüz. Aslında pozitif özgürlük, din ve özgürlük ilişkisi açısından iki şekilde tezâhür eder. Birincisinde tam ya da kısmî seküler bir hayat sürme, dinî değerleri insanî bilincin dışına çıkarma, bireyin kendisini tüm aidiyetlerinden soyutlaması vs. özgürlüğün göstergesi olarak görülür. Pozitif özgürlüğün bu tarzı “başörtülü bir kadın özgür olamaz” cümlesinde ifadesini bulur. Bu birinci tür yorumun da

farklı türlerinden bahsedilebilir. Pozitif özgürlüğün komüniteryen yorumu genel olarak akıl, bilim ve çağdaşlığın yolundan gitmeyi özgürlük olarak tanımlarken liberteryen yorumu, bireyin kendisini kuşatan bütün aidiyetlerden sıyrılması ve soyut bir ben olarak hayatını sürmesi özgürlük olarak yorumlanır.

İkincisinde ise hayatın amacını kavrama ve buna uygun yaşama, Tanrısal iradenin peşinden gitme, üstün idealler etrafında hayatı şekillendirme, beyhude bir hayat sürmeme, nefsanî arzuların kölesi olmama, Berlin'in ifadesi ile "alçak ben" in taşıyıcısı olmama ve yüksek şahsiyet taşıma vs. özgürlüğün göstergesi olarak görülür. Pozitif özgürlüğün bu tarzı, "Amaçsız bir hayat, özgürlükten uzaktır" şeklinde ifadesini bulur.¹⁸ Yine onun iki türünden bahsedilebilir. Pozitif özgürlüğün dinî yorumu, "gerçek" özgürlüğün iman etmekle ve ümmetin parçası olmakla mümkün olacağını söyler: "Gerçek özgürlük, sâdece Tanrı'dan gelenlere iman ve itaat etmektir." Onun idealist yorumları ise üstün/ideal bir amaç ve toplum menfaatleri etrafında şekillenmemiş bir hayatta özgürlüğün olamayacağını ve onun burjuvanın, emperyalistlerin ya da kapitalizmin elinde bir sömürü aracı hâline geleceğini ileri sürer: "Özgürlük, direniş ve tam bağımsızlıktır."

Bu farklı pozitif özgürlük düşüncelerini ortak bir noktada bir araya getiren özellik, hepsinin bireylerden özgür olmaları için bir şeylere sâhip olmalarını ya da onlardan bazı şeyleri başarmış olmalarını istemesidir. Bu nedenle pozitif özgürlük "inşacı" bir yapıya sâhiptir. Onlar, özgürlüğün var olması için ideal bir toplum ve bu ideal topluma yakışan makbul bir "birey prototipi" çizerler. Bu görüntü bazen komüniteryenizm bazen Liberteryenizm bazen İslâm bazen Hıristiyanlık bazen de çağdaş bilim veya aydınlanma görüntüsü altında ortaya çıkar. Yakın dönemde bu düşünce kendisini Türkiye, Malezya, Endonezya, Mısır, Tunus ve Cezayir gibi İslâm coğrafyasının büyük bir bölümünde "laiklik" adı altında gösterdi. Bunların her biri, özgürlüğü toplumsal ya da bireysel bir "proje" olarak görür. Bu "proje" gerçekleştirilmeden, ideal bir toplum "inşa" edilmeden ve özgür olmayı hak eden bir "birey prototipi" yaratılmadan özgürlükten bahsedilemez.

İsaiah Berlin, bu türden pozitif özgürlük düşüncesinin Yeni Çağ'da "Aydınlanmacı rasyonalizm" in bir ürünü olarak ortaya çıktığını söyler. Birey, kendisini çevreleyen geleneksel kalıplardan çıkarak özgürlüğe adım atar. Akıl ve bilim, onun için en büyük rehberdir. Birey, bilimin ve aklın ışığında bilgi, yetenek ve kabiliyetini ne kadar geliştirirse o kadar özgür olur. Burada insan akıllı, sosyal düzenin tesisinde tek yetkin kaynak olarak görülür. Bu nedenle

18 Bu ifade farklı şekillerle ifadesini bulur: "İnançsız bir hayat, özgürlükten uzaktır." "Arzularının kölesi bir insan asla özgür olamaz." "Özgürlük, dinden ve Tanrı'dan özgür olmaktır." "Özgürlük, Tanrı'ya dir." Bu ifadelerin her biri, özgürlüğün pozitif yorumunun bir sonucudur.

Berlin'in de ifade ettiği gibi pozitif özgürlüğe inanç, monist bir sosyal felsefeyi gerektirir. Bunun aksine negatif özgürlük, temelini akıl ve bilime karşı bu denli güçlü olan inancı eleştiren ve negatif özgürlük düşüncesine kaynaklık eden İskoç aydınlanma geleneğinden alır.¹⁹

İskoç Aydınlanması, bireylerin hayat amaçlarını belirlerken akıl ve bilim kadar toplumsal alışkanlıkların, inançların, geleneğin, kişisel beklenti ve menfaatlerin etkili olduğunu ve toplumsal hayatın farklı amaçların peşinden koşan bireylerin oluşturduğu karmaşık ilişkiler bütününe bir sonucu olarak ortaya çıktığını kabul eder. Ahlâk ve hukuk kuralları, politik araçlar, ticarî ve bürokratik kurumlar, okullar, bunların hepsi, bireylerin kişisel menfaatlerinin peşinden koşarken plânlamadıkları ve düşünmedikleri bir şekilde var ettikleri ve hizmet ettikleri toplumsal bir bütününe unsurları olarak ortaya çıkar. Buna göre insanların inandıkları değerleri tek bir üstün ilke altında bir hiyerarşiye bağlamak imkânsızdır. Tüm bu değerlerin ve menfaatlerin çeşitliliğinden kendi başına bir düzen doğar. Kendiliğinden doğan bu düzen, kişisel menfaatleri ortak yarara dönüştürür.²⁰

Adam Smith'ten Friedrich von Hayek ve Isaiah Berlin'e kadar birçok düşünür, kendiliğinden doğan düzenin bireylerin arz, talep ve beklentilerinin hiç farkında olmadan karşılıklı dengelenmesi ile ortaya çıktığını savunur. Fırıncı ya da terzi can havliyle ailesinin iâşesini ve çocuklarının eğitim masraflarını karşılamak için çalışır. Ancak belki hiç farkında olmadan diğer bireylerin hayatlarını kolaylaştıran ve onları soğuktan ve açlıktan koruyan işler yaparlar. Bu süreçte başarılı olmayan, istenmeyen, iş görmeyen, özgürlükleri sınırlayan kurallar ve yapılar yok olup gider. İtibar gören, düzeni devam ettiren, işe yarayan, insanları mutlu eden şeyler ise toplumda kökleşir. Ancak iyi bir toplumun nelere sâhip olması gerektiğini, bizim için en iyi toplumun hangisi olduğunu düşünmeye başlar ve gücü elimizde bulduğumuzda toplumu, bu standartlara göre plânlamaya kalktığımızda toplumdaki doğal işleyiş yerini çatışmaya, karmaşaya ve belirsizliğe bırakır. Bu çatışmayı engellemek için baskıya başvuruldukça toplum bu düzenini kaybeder. Düzeni tekrar sağlamak için yeni plânlar yapılır. Bu şekilde toplumun doğal akışı sürekli bozulur. Aksine baskılar artar, çatışmalar çoğalır.

Bireylerin amaçlarının peşinden gitmesinin engellenmesi, onların karşılıklı ilişkilerinden doğan bu düzeni bozar. Negatif anlamıyla özgürlük direniş, tam bağımsızlık, Tanrı'dan gelene iman ve itaat, proleter toplumu kurma, başörtüsü

19 Atilla Yayla, "Kurucu Rasyonalizm, Adalet ve Sosyalizm", *Liberal Bakışlar*, Liberte Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2000, s. 121. Berlin, a.g.m., ss. 131-2, 142.

20 Mustafa Erdoğan, "Siyasal Düşüncede Liberal Gelenek", *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, Siyasal Kitapevi, 2. Baskı, Ankara, 1998, s. 24. Hasan Yücel Başdemir, "İskoç Aydınlanma Etiği: Hutcheson, Hume ve Smith", *Liberal Düşünce*, Sayı 37, 2005, ss. 27-44.

takma ya da takmama ile ilgili değildir. Bunlardan herhangi birini, şiddete başvurmadan veya başkaları üzerinde dezavantaj meydana getirmeden gerçekleştirmekten alikonulmamak özgürlüktür. Özgürlük tercih edilen şeyin içeriği ile ilgilenmez. Bu açıdan dinî ve din karşıtı toplum modellerinin özgürlüğü bir içlikle ilişkilendirmeleri, onları özgürlük konusunda aynı bakış altında birleştirir.

Özgür bir İslâm toplumu kurma isteği, pozitif bir taleptir ve bu toplumdaki özgürlüğün niteliği pozitifdir. Bu nedenle özgür bir İslâm toplumu inşacı bir toplum projesidir. Onun en yakın dönemdeki benzerleri, Aydınlanmacı ulus-devlet modelleridir.

Özgür Bir İslâm Toplumu ya da İslâm Medeniyeti Projesi

Özgür bir İslâm toplumu projesi, pozitif özgürlük düşüncesinin bütün özelliklerini içinde barındırır. O bir projedir, inşacıdır ve muteber bir birey prototipini hedefler. Bu yönüyle tarihteki tüm toplum projelerinin karşı karşıya kaldığı zaafı içinde taşır. Sovyetler Birliği'nde komünizmin, Türkiye'de kemalizmin, Tunus'ta burgibaizmin, İran'da İslâmizmin, Suriye'de baasçılık ve esadizmin ortaya çıkardığı bütün sonuçlar, bir İslâm toplumu projesi için de muhtemeldir.

Yakın dönemde İslâm coğrafyasında fiilî olarak inşa edilmiş iki belirgin İslâmî toplum projesi vardır: İran ve Pakistan. Bunların bir özgürlük vizyonu olmadığı açıktır. Ancak onların çıkış noktası, bir "İslâm devleti" söylemiydi ve bu söylem 20. Yüzyıl boyunca İslâm coğrafyasında güçlü bir şekilde dillendirildi. Geçtiğimiz on yıl içerisinde bu söylem, yerini yavaş yavaş "İslâm Medeniyeti" söylemine bırakmaya başladı. Her ikisi de aslında bir toplum projesi olmakla birlikte İslâm devleti söylemi, daha çok 20. Yüzyıl'ın baskın devlet söylemi olan ulus-devletin İslâmî bir versiyonu olarak ortaya çıktı. İslâm medeniyeti projesi ise sınırları daha geniş olan, Müslümanların yaşadığı her yeri kapsayan hatta coğrafi bir anlamdan ziyâde bilim, teknoloji, ahlâk ve politikada ilerlemiş düşünce biçimini ifade etmektedir. İslâm devleti, daha ziyâde Kur'an ve Sünnete göre şekillenmiş politik bir söylemin adı iken İslâm medeniyeti, ilhamını İslâmdan, başarısını azim ve çalışmadan alan bir dünya görüşü söylemidir. Bu nedenle medeniyet projesi, devlet projesine göre daha özgürlükçü bir karaktere sâhiptir ancak bütün mahsurları içinde barındırır.

Geçen yüzyılın baskın söylemi olan İslâm devleti projesi, ulus-devlet düşüncesinin İslâmileşmiş şeyliydi. O kesin sınırları, bayrağı, millî marşı ve para birimi olan bir devletti. İslâm devleti, referansını Kur'an ve Sünnetten alan, ortak amaçlar etrafında bir araya gelmiş ve devlete din bağıyla bağlı vatandaşlardan oluşuyordu. Burada Müslümanlar, özel ayrıcalıklara sâhip olacak, gayri Müslimler ise zimmî hukukuna tâbi olacaktı.

İslâm devleti projesi, İslâm düşüncesinin kendini yeniden üretebilme kabiliyetini ve geleneksel düşünme biçimlerini kaybettiğinin açık örneği idi. Bunun sonucu olarak Müslüman aydınlar, çağın baskın söylem ve düşünce tarzlarının etkisi altında kalıyorlar fakat bunun özgün İslâmî tarz olduğu konusunda ısrar ediyorlardı. Bununla da yetinmeyip çoğu zaman politik düşüncelerin İslâmın uhrevî talepleri olduğunu ve hatta bunun diğer uhrevî taleplere göre mantıksal önceliği bulunduğunu savunuyorlardı. Bunu şu politik söylemle ifade ediyorlardı: “Daru’l-harpte (İslâm devletinin olmadığı yerde), İslâmı ancak “kâfirlerin” size müsaade ettiği kadar yaşarsınız.”

Bunun yanılığ olduğu açıktır. Çünkü Müslümanların bugün kendini İslâm devleti olarak niteleyen İran ve Pakistan’daki durumları, İslâm devleti olmayan hatta İslâm coğrafyası dışındaki birçok ülkedekinden hem dinî vecibelerini yerine getirmeleri hem de güvenlikleri açısından daha kötüdür. Bangladeş dışında İslâm coğrafyasındaki Müslümanların özgürlükler açısından durumu, ya İslâmî olma iddiasındaki yönetimler ya da çağdaşlaşma dayatmaları yüzünden içler acısıdır. Bangladeş ise İslâm devleti olma iddiasında değildir; Pakistan’ın aksine tarihî Hindistan tecrübesinin de etkisi ile ekonomik sıkıntılara rağmen özgür bir toplum inşa etmeyi başarmıştır.

21. Yüzyıl’da İslâm devleti söylemi, yerini İslâm medeniyeti kurma söylemine bırakmıştır. Daha önce söylediğimiz gibi bu toplum projesi, bulunduğu yerdekiler için özgürlük, dışarıda kalanlar içinse medeniyetler ittifakı söylemine dayanmaktadır. O kendisini “Batı medeniyetine” ve Batılı hayat biçimine karşı bir alternatif olarak sunar. İslâm ülkeleri bu medeniyetin parçasıdır. İslâm coğrafyası dışında yaşayan Müslümanlar ise ya medeniyetler ittifakı çerçevesinde bir pazarlığın konusudur ya da kendi kaderlerine terk edilmiştir.

Bu medeniyet algısı, İslâmın temel referanslarına dayanan bir toplum inşa etme fikrine dayanır. Bu fikri şu şekilde betimlemek mümkün: İslâm coğrafyası, yüzyıllardır Batı medeniyetinin baskısı, fikrî ve fiilî sömürüsü altında yaşamaktadır. Müslümanların bu sömürülerden kurtulması, kendi özgün tarzlarını oluşturmalarına bağlıdır. Bunun için onların geleneksel düşünceye geri dönerek İslâmî bilgi üretme biçimleri icat etmeleri gerekir. Batı’nın ve İslâmın temel referansları ve bilgi üretme biçimleri birbirinden tamamen farklıdır. Onların ortak referanslara sâhip olduğunu söylemek, İslâmın tarihî başarısını inkâr etmek ve rolünü daraltmaktır.

Medeniyet projesi, baskın bir Müslüman kimliği fikrine dayanır. Bu kimlik, bütün erdemleri içinde barındıran, yüksek şahsiyet sâhibi bir kişiliktir. Akıl dışı etkilerden uzaktır. İradeyi memnun edecek amaç ve projelere sâhipdir. Medeniyetin erdemliliğine uygun bir birey prototipi, Müslümanları

homojen gören bir anlayışa dayanır. Bu birey, dört dörtlüktür ve statik bir kişiliktir. Bu kişilik, büyük bir misyonun taşıyıcısıdır. Bu nedenle ulus-devlet ve İslâm devletinde olduğu gibi içeridekilerle aynılaşan, dışarıdakilerle farklılaşan bir birey tipolojisi çizilir. Temelde bu projede evrensel düşüncelere sâhip bir kişilik oluşturma beklentisi vardır. Ancak Müslümanları Müslüman olanlarla aynılaştıran Müslüman olmayanlarla farklılaştıran, insanları politik açıdan Müslüman ve Müslüman olmayan üst kategorisi içine hapseden bir projenin, evrensel bir kişilikten ziyâde içe dönük asabiyetçi toplumlar ortaya çıkarması daha kuvvetli ihtimâldir. Çünkü bu durum, hayatın ortak alanlarını görmeye ve bazı ortak değerleri birlikte savunmaya engeldir. Oysa bu medeniyet söylemine göre İslâmî praksis birlik, beraberlik ve güç isteyen bir şeydir. Bu nedenle tüm Müslümanları ortak bir amaç etrafında bir araya getirmeyi amaçlar. Bu kültürel izolasyona dayalı düşünce ve hayat tarzı, “medeniyet” ve “özgünlük” ortaya çıkaramaz.

İslâm medeniyetine uygun bir kişiliğin oluşması, onlara önderlik edecek karizmatik insan tipini gerekli kılar. Karizmatik önderler, özden uzaklaşmayı engelleyecek, toplumu örgütleyecek ve toplumun beklentilerini ruhen ve zihnen karşılayacaktır. Bu önderlerin Cumhuriyet elitlerinin hayâl ettiği makbul vatandaştan, kanaât önderinin yerine koymaya çalıştığı imam ve öğretmen-den ne kadar farklı olacaktır?

Ahmet Davutoğlu, M. M. Şerif’in *İslâm Düşüncesi Tarihi* kitabının Türkçe çevirisine yazdığı “Takdim” yazısında bu düşünceleri özet bir şekilde verir. Davutoğlu burada “diğer medeniyetler”den, “Batı medeniyeti ile hesaplaşmak”tan ve “Müslümanların tarihsel ayrışmalarını eleyerek bütüncül bir paradigma oluşturması”ndan bahseder.²¹ Bunların hiçbirinin geleneksel İslâmî zihin yapısına dayanmadığı, “paradigma” (Thomas Kuhn) teriminden de anlaşılacağı gibi çağdaş söylem ve zihinler üzerinden özgürlükçü bir çağdaş İslâmî model tasarlandığı görülür. Davutoğlu’nun yazdıklarına ilâve olarak Türkiye’de İslâmî bir projenin parçası hâline getiren yüzlerce çalışma bulunmaz mümkündür. Bilginin İslâmileştirilmesi, İslâmî şehir, İslâmî çevrecilik üzerine yapılan çalışmalar, bu türden İslâm toplumunu oluşturma projelerinin parçaları gibidir.

Bu çalışmalarda bugünün İslâmî şehir modellerinin Resulullah dönemindeki Mekke’yi örnek alması gerektiği, Müslümanların kendine özgü ve “Batı”ya benzemeyen bilgi üretme tarzlarını ortaya koyması gerektiği gibi düşünceler, ısrarla savunulur. Medeniyet ihdas etme amacının en mahsurlu yönü, geçen yüzyılın baskın dili olan komüniteryen söylemlerden etkilenilmesi ve

²¹ Davutoğlu, a.g.m., s. 10.

bunların da geleneksel İslâmî bir tarz olarak takdim edilmesidir. Bu nedenle çoğu zaman onların hatalarını da İslâmın özsel bir parçası gibi görme yanlışlığını ortaya çıkarmaktadır. Bunu İslâmî çevreci söylemleri örnek vererek açıklamak mümkündür. 2008 yılında İstanbul'da *Çevre ve Din* adıyla düzenlenen bir sempozyumda çoğu İslâmî bir çevrecilik kurma iddiasında olan 33 tebliğ sunuldu. Burada çağdaş Marksist çevreci jargonları alıp onları İslâmî referanslarla sunma çok genel bir yaklaşım olarak göze çarpmaktaydı.²²

Plânlı bir toplum projesi ortaya koyma, bu topluma uygun bir kişilik üretme, bu kişilik için karizmatik önderler tasarlama, bu önderler etrafında örgütlenmiş bir toplumsal yapı kurma sâdece statik kişilikler ve amaçlar ortaya çıkarır. Bu nedenle asabiyetçiliği arttırır. Nitekim Müslümanlar arasında yaygın olan “Batı” algısı, bunun ipuçlarını vermektedir. Müslümanlar, başlarına gelen tüm kötülüklerin defedilmesini “Batı” karşıtı bir söylemle ifade etmektedirler (aynı şeyin Batı'da da özellikle İslâmofobi üzerinden Müslümanlar için yapıldığını akıldan çıkarmamak gerekir). Müslümanlar, İslâm toplumu olmanın başarısını sürekli olarak Batı medeniyetinin çürümüşlüğü, birey merkeziliğin tiksindiriciliği, ontolojik kriz, ahlâkî çöküntü ve paradigmanın iflâs edeceği beklentisi üzerine inşa eder. Bu nedenle her ne kadar “medeniyetler ittifakı” iddiası taşısa da İslâm medeniyeti projesi, çatışmacı bir karakterle ortaya çıkar.

Bu tür projelerin tümü, dünyayı düzene koymak için akılcı bir düzen yaratmanın mümkün olduğu iddiasına dayanır. Proje romantiktir. Kendini var eden üstün ve ayırıcı vasıfların olduğuna inanır. Projeyi kuranlar, toplumdaki tüm bireyler adına karar vererek onları projenin bir parçası olarak düşünürler. Oysa negatif taleplerin şekillendirdiği toplumlarda bireylerin kendi projeleri vardır. Kimliklerini kendileri seçer ve inşa ederler. Birbirlerine benzer endişe ve beklentileri olan bireyler bir araya gelerek özgür toplumun vazgeçilmez unsuru olan sivil toplumu oluştururlar. Bunlar, bazen bir Cami'de bazen spor salonunda bazen müzik grubunda bazen futbol maçında bazen sokak hayvanlarını koruma derneğinde bazen de İslâmî bir irşad derneğinde bir araya ge-

22 Daha sonra bu bildiriler, kitap olarak basıldı. *Çevre ve Din Uluslar Arası Sempozyumu*, Cilt: I ve II, İstanbul Üniversitesi İyâd Fakültesi, Yalın Yayıncılık, İstanbul, 2008. İslâmî bir çevrecilik inşa etme konusunda iki temel yaklaşım göze çarpmaktaydı. Birincisi çevre sorunlarını nüzul sebeplerini ve konularını gözetmeksizin ve hadislerle açıklayan söylemlerdi. Bu yaklaşım, tefsir yöntemi açısından eleştirilebilir. Ancak dikkat çeken ikinci bir yöntem daha vardı. İkinci bir tarz, çevreci jargonları aynen alıp onu İslâma tme ve ayrıca bazı ve hadisleri buna delil gösterme şeklindeydi. Murray Bookchin'in (Toplumu Yeniden Kurmak, Özgürlüğün Ekolojisi: Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı ve Çözülüşü) ve Lynn White'in (The Historical Roots of our Ecological Crisis) çalışmalarındaki “insanlığın doğayı acımasızca tahrip ettiği” söylemine sıklıkla vurgu yapıldı. Bunların ekolojik yaklaşımlarının temelinde mevcut insanî değerleri beğenmememe, insanların çevreye verdiği zararın tarihsel hiyerarşik davranış biçimlerinden kaynaklandığı ve çevre sorunlarının önünü almak için insanların bu alışageldikleri değerleri kökten terk edip yenisini kurmaları gerektiği şeklindedir. Bu geleneksel yıkıcı davranış biçiminin oluşmasında en büyük rol, dinindir. Dinsel alışkanlıklar terk edilmeden çevre korunamaz. Her ne kadar son kısım söylenmemiş olsa da bu Marksist jargon, ziyâdesiyle kullanılmakta idi.

lebilirler. Ancak bunlar tüm toplumu öncelikli amaçlarının parçası hâline getirecek politik araçlara sâhip olduklarında kişisel amaçlarını gerçekleştirmek yerine güç ve baskı grupları oluşturacak taraftarlar bulmaya yönelirler. Bu şekilde asıl amaçları, yerini ikincil bir amaca bırakarak psikolojik ya da fizikî çatışma alanları ortaya çıkarır. Bu açıdan İslâm toplumu projelerinin uhrevî yönlerinin olmadığını gözden kaçırmamak gerekir. İslâmî hayat sürmenin önceliği, İslâmî bir toplum kurmak değil dinî vecibeleri yerine getirmektir. Engellenmeye mâruz kalmamak ise dindarın politik talebidir.

Ayrımcı vasıfların projenin gücünü temsil ettiği düşünülür. Bu nedenle rakiplerle ayrışan yönlere vurgu yapmak gelenek hâlini alır. Bu süreç, kendi mitlerini büyük adamlarını ve hayran oldukları hasletlerini ortaya çıkararak insanları romantizme doğru götürür. Romantizm, başkalarının asla anlayamayacağı şeylerdir ve bir medeniyet romantizm üzerine kurulamaz. Projeler romantik ve karizmatik hatipleri ortaya çıkarır. Bu hatipler, coşkulu ve hayat tutkusuna sâhip kişilerdir. Muhataplarını hakikâte çağırılar, onlara zihinsel bir çabadan ziyâde kalbi bir tatmin sunarlar. Onları büyük yapan sorunlara çözüm üreten zekâları değil büyük topluluklar üzerinde meydana getirdikleri manevî motivasyondur. Bu nedenle dinî ya da ideolojik yapıları olan toplumlar akılcı olmaktan çok duygusaldır.

Projeler, onları kuranların ve yönlendirenlerin hayâl ettiği sonuçlara götürmez. Sovyet tecrübesinde olduğu gibi bir hayâl kırıklığı yaratır. Beklentileri karşılayamadıkça yeni söylemler üretir. Bu *ad hoc* söylemler zaman içinde projenin aslî unsurları hâline dönüşür. Başka bir ifade ile amaca ulaşmamak, ortaya çıkan mevcut adâletsiz durumu meşrulaştırma arayışını başlatır. Büyük projeler arzu ettikleri sonuçları elde edemedikçe iddialarından vazgeçmek yerine ortaya çıkan yanlışları meşrulaştırmak ve bu şekilde baştaki amacın çok ötesinde kendi apolojyasını ya da teolojisini oluşturmaya girişirler. Ayrıca toplum projeleri, insanları sâhip oldukları birikime mahkûm eder ve yeni düşüncelerin önünü keserek onları yaşadıkları şartlara ve döneme hapseder.

İslâm medeniyeti projesi yanlış bir medeniyet algısına dayanır. Medeniyet düşüncesi ne bir mekân ne inanç ne de dünya görüşüne hamledilebilir. İslâma ya da "Batı"ya âit olan bir şeyden medeniyet diye bahsedilemez, ancak kültür diye bahsedilebilir. Kültürün parçası olan şeyler zaman içinde beğenildikçe ve diğer insanlardan teveccüh gördükçe medeniyetin parçası hâline gelir. Bu nedenle medeniyet, insanlığın ortak mirasıdır ve tek bir medeniyet vardır. Çünkü o bir dünya görüşü değildir, birçok dünya görüşünü içinde tutabilen bir atmosferdir. Savaşı, şiddeti, ayrımcılığı sevmez bu nedenle bunların en aza indiği; çoğulculuğun, özgürlüğün ve hoşgörünün olduğu yerleri kendisine geçici mekân edinir. Medeniyet, tüm toplumların el birliği ederek

ortaya çıkardıkları bir büyük mirasın adıdır. Bu nedenle medeniyetin parçası olan şeyleri bir toplumla, dinle ya da dünya görüşü ile özdeşleştirmek mümkün değildir. O artık herkesin sâhip olduğu bir değer hâline gelmiştir.

Gerçekten medeniyet denilebilecek böyle bir yapının olup olmadığı tartışılabilir. Ancak buna benzer bir şeyin olduğu inkâr edilemez. Ortaçağ boyunca İslâm, bunun taşıyıcılığını yapmış, yükü çekemez hâle geldiğinde “medeniyet” Avrupa ve Amerikanın bir bölümünü kendine yurt edinmiştir. Eğer müstakil bir isim olarak bu şekilde tanımlayabileceğimiz bir medeniyet varsa İslâmın buna katkısı çok büyüktür. Antik bilim ve kültürün yeniden üretilip “Batı”ya taşınması, Müslümanlar üzerinden olmuştur. Matematiğe, astronomiye, felsefeye Müslümanların katkıları çok büyük olmuştur.

Bu nedenle “Batı” medeniyeti karşısında İslâm medeniyeti söylemi hatalı bir medeniyet algısına dayanır. Muhtemelen bu dilin ortaya çıkmasında medeniyetler çatışması, medeniyetler ittifakı gibi Marksist diyalektik okumaların büyük etkisi olmuştur. Bunların her biri pozitif karakterli söylemlerdir. Örneğin hiç kimse özgürlüğün negatif karakterli olanı da olsa “Batı” tarafından üretildiğini ileri süremez. Onu kavramsallaştıran İsaiah Berlin’dir. Ancak Berlin’in düşünce dünyasını ortaya çıkaran şeyler, Antik Yunan’a ve daha da ötesinde adı konulmamış bir şekilde çok daha eskilere kadar gider. İslâm dünyası, Antik Yunan’ın mirasını alır, işler, geliştirir ve Endülüs üzerinden Batı’ya aktarır. Bu fikirler Berlin’in zihnini etkiler. Düşünceler, geçerliliklerini kimin ortaya çıkardığından değil rasyonel tutarlılıklarından alır. Bu nedenle özgürlüğün “Batı”ya âit olduğu ve Müslümanların icadı olmadığı gibi söylemler, yanlış medeniyet algısının sonucudur.

Hayrettin Karaman, Müslümanların tarihî tecrübelerine dâir izlenimleri ile bu konuda şunları söylemektedir: “İslâm adı sanı belli herhangi bir siyasî sistem, siyasî model getirmedir. İslâm, siyasî sistemin temel unsurlarını ve amacını ortaya koymuştur... İslâm müçtehitleri, içinde buldukları çağın ihtiyaçlarını dikkate alarak Müslüman toplumun bünyesine en uygun siyasî modeli bu ilke ve amaçlardan çıkarmıştır. İslâmî toplum modeli için İslâm yeni bir kelime getirmemiştir. Adı şudur, özellikleri şudur dememiştir. Mevcut kelimelerden birini kullanmıştır. Bu kelime ümmettir. Ama bunu İslâm icat etmemiştir, geldiği topluma âit olan bir şeyi kullanmaya devam etmiştir... Filan çağda, filan toplum şartlarında oluşmuş detaylarıyla bir toplumu, toplum modeli alıp buna İslâm toplum modeli deyip bunu bütün çağlara dayatmak zorunda değilsiniz. Kur’an’da târif edilen ümmeti, İslâmî bir model olarak almak zorunda değilsiniz.”²³

23 Hayrettin Karaman, “İslâmî Toplum Modeli”, *İmam Hatiplilik Şuuru*, Ensar Neşriyat, 2005, İstanbul, s. 126-9.

Karaman, daha sonra İslâmın indiği dönemde aileyi ve temel toplumsal yapıyı değiştirme yoluna gitmediğini, aileyi, kabileyi ve şaabi (halk) bozucu hükümler getirmeyip onları olduğu gibi muhafaza ettiğini söyler. “Oysa” der, “komünizm böyle bir teklifle geldi ve bir toplum modeli getirdi. O, komünizm öncesi toplumdaki mevcut yapıyı değiştirmeyi hedefledi. Onun aile, toplum ve etnisite ile ilgili teklifleri vardı... İnsanların fitratları icabı oluşturdukları, bozulması gerekmeyen tarafları bozmaya kalktıkları için bizim ömrümüz içinde doğdu ve öldü.”²⁴ Karaman’ın ifadeleri tâkip edilerek İslâm toplumu projesinin İslâmın tarihî tecrübesi ile uyuşmadığını gösteren birçok örnek de ortaya koyulabilir.

Politik araçlarla dinî bir hükmü ortadan kaldırma, dinî reforme etme ya da ılımlaştırma da özgür toplumun doğasına aykırıdır. İslâm dünyasındaki bazı dinî reform hareketleri de “kurucu” bir proje olarak işlev görür. İlimli İslâm ve liberal İslâm türünden çalışmalar, pozitif bakışların ürünüdür. Daha önce de ifade edildiği gibi bu yaklaşımlar, özgür toplumda müdahaleye mâruz kalmadan sürdürülebilir. Fakat onların bir toplum projesine dönüştürülmesi ve politik araçlar maharetiyle savunulması, yıkıcı sonuçlara yol açacaktır. Özellikle bu tür bir çabaya “liberal İslâm” denilmesi, özgür toplum düşüncesinin gelişmesine engeldir. Liberal İslâm düşüncesi, özgürlük bakış açısından yoksun pozitif karakterli bir projedir.²⁵

Kurucu toplum projelerinin en açmaz tarafı, kullanılan yöntemlerin istenilen amaca götürmemesidir. Çizdiğimiz medeniyet projesinin sonucunda bizi neyin beklediğini, inşa ettiğimiz medeniyetin istediğimiz şey olup olmadığını bilmemiz mümkün değildir. Bunun açık örneklerinden biri Sovyet tecrübesidir. Vaat ettikleri ile var ettiği toplum arasında büyük bir uçurum ortaya çıkmış, mevcut durumu da vaat ettikleriyle bir araya getirecek gerekçelendirmelere başvurmuştur. İran örneği ikinci bir örnek olabilir. İslâm devleti bir ulus devlet modeliyle ortaya çıkmış ve devlet kendisine büyük bir misyon yüklemiştir. Projeler, hiç iyi sonuçlar vermemiştir. Bu nedenle İslâm medeniyeti projesi, medeniyetin olduğu yerde kötülüğün olmadığı ve İslâm toplumu inşa edilince onun tüm bireylerinin iyi olacağı yanılığısına düşme tehlikesi taşır.

Medeniyet projesi, cumhuriyetin kendi İslâmını inşa etmesi gibi kendi İslâmını inşa etmekten başka bir şey üretmez. Zihindeki proje ne ise ona uygun bir Kur’an algısı, ona uygun bir vahiy algısı, ona uygun bir tarih okuması, ona

24 Karaman, a.g.e., s. 129.

25 Bu konudaki fikirlerin negatif özgürlük bakış açısından değerlendirmesini yapabilmek için şu kitaba bakılabilir: Leonard Binder, *Liberal İslâm*, Rey Yayıncılık, Çev.: Yusuf Kaplan, Kayseri, 1996. Nitekim bu söylemin Türkiye’deki aktörlerinin de liberal fikirlere sâhip olmadığı, aksine piyasa karşıtı ve devletçi politikaları, daha da vahimi uluslararası politikada kapalı bir toplum modelini destekledikleri açıkça görülür.

uygun bir Müslüman prototipi, kendisine uygun bir tefsir yöntemi, kendisine uygun bir kelâm, kendisine uygun bir İslâmî bilim ya da İslâmî çevrecilik oluşur. Bunu yapanlar çoğu zaman çağın ürettiği değerleri İslâmileştirme ve ardından da geleneksel düşündüğünü iddia etme yanılığına düşerler.

Sonuç

“Müslümanlar özgür bir toplumun parçası olmayı mı kabûl ediyorlar yoksa sâdece sınırlarını kendilerinin belirlediği bir özgür toplum mu kurmak istiyorlar?” Bu soru, Müslümanların önündeki iki alternatifini ortaya koyar. Özgür bir toplumun dindarlıkla uyuşamayacağı ve kendi dindar toplumumuzu inşa etmeden dindarlığın yaşanamayacağı düşüncesi hatalıdır. Fransa’da başörtülü Müslüman bir kadının eğitimini almasına müsaade eden Hıristiyan veya ateist rektörü de İran’da başı açık bir kadının okumasına müsaade eden rektörü de ortak bir şekilde davranmaya sevk edecek olan şey, negatif özgürlük bakış açısıdır.

Özgürlük düşüncesine karşı dindar tepki, genel olarak liberalizm, sekülerizm, bireycilik, kapitalizm gibi terimlerden kaynaklanır. Oysa bunların dinî hayat biçimlerine zarar vermesi, onların negatif ve pozitif karakterlerinden kaynaklanır. Dindarlar, genelde bazı politik düşüncelere olumlu bakarken bazılarının karşı temkinli davranırlar. Demokrasi, özgürlük, insan hakları, adâlet, eşitlik, insan onuru gibi terimlere karşı ılımlı bir bakış olmasına rağmen sekülerizm, çoğulculuk, liberalizm gibi terimler şüphe ile karşılanır. Oysa bu düşüncelerin dinî hayata kısıtlama getirmesi ya da onlara müdahale etmemesi, politik yapının negatif ve pozitif karakterine bağlıdır. Örneğin demokrasi, negatif (özgürlükçü) bir algıya dayanmadıkça azınlığın ve dinî hayat biçimlerinin üzerinde bir zulme dönüşebilir. Sekülerizm,²⁶ negatif bir algıya dayandığında dinî hayatın sürdürülmesini kolaylaştırır. Dindarlar genel olarak seküler bir toplumda inançlarını özgür bir şekilde yaşayamayacakları endişesini duyarlar. Sekülerizmin ideolojik bir baskı ve yasaklama aracı olarak kullanılması, insan hakları ve özgürlük söyleminin dindarlar üzerinde fiilî ve fikrî bir sömürü aracı olarak kullanıldığı endişesi, onların hoşgörü, ifade özgürlüğü, serbest piyasa ve sekülerizm konularında temkinli olmalarına neden olmaktadır. Oysa bunlar, sekülerizmin pozitif (özgürlükçü) yorumlarıdır. Politik araçların özgürlükçü olmaları onların negatif bir bakışla yorumlanmasına bağlıdır.

Dinî taleplerin pozitif karakterli olması, onları politik taleplere dönüştü-

26 Sekülerizmin iki anlamda kullanıldığını gözden kaçırmamak gerekir. Onun birinci anlamı, bireyin dinî referanslara dayanmayan bir hayat sürmesini ifade eder. Ancak bu, dinden tamamen sıyrılmaya, bireyin zihninden dinsel olan her şeyi atması şeklinde olabileceği gibi kısmî sekülerlik de olabilir. Örneğin bireyin mesleğini dinî referanslarla değil de o mesleğin tecrübeleri doğrultusunda yapması da kısmî sekülerliktir. İkincisi ise devletin dinî inançlar karşısında eşit ya da tarafsız davranması anlamındaki sekülerliktir ve bu onun politik ve hukukî anlamıdır. Burada kastedilen ikinci anlamdır.

rür. Özgür bir İslâm toplumu, politik bir taleptir. Oysa özgürlük, herhangi bir din, ideoloji ya da (Batılı) hayat biçiminin parçası değildir. Herkesin kendi inancını müdahaleye uğramadan yaşama isteği tüm insanların ortak duygusudur. Bu açıdan özgürlük, tüm insanlığın ortak mirasıdır.

Özgür topluma duyulan ihtiyaç, elimizde olmayan nedenlerle toplumsal hayatın kozmopolitleşmesinden gelir. Birbiriyle çelişen iyi hayat biçimlerinin yan yana gelmesi, karşılıklı zararı engelleyecek politik söylemlerin geliştirilmesini gerekli kılmaktadır. Bu durum, İslâm ve özgürlük ilişkisinin bu olgusal veri üzerinden tartışılmasını anlamlı kılar. Bu nedenle yapılması gereken şey, özgürlüğe İslâm tarihinden örnekler aramak veya negatif özgürlükle İslâmın uzlaşısını sağlamak değil her inanç için mümkün olan en geniş (optimum) özgürlüğü temin edecek bir politik yapıda uzlaşmaktır.

Özgür toplum düşüncesi, bireylerin dünya görüşlerine rakip, ideal, kuşatıcı bir dünya görüşü ortaya koyma ve bireyleri buna göre dizayn etme iddiasına dayanmaz. Bu anlayış doğa, toplum ya da Tanrı karşısında insanoğlunun imkân ve kabiliyetlerini sorgulayan pozitif özgürlüğün tamamen dışındadır. Negatif özgürlük İslâma veya herhangi bir dinî inanca aykırı ve alternatif bir ilke değildir. Onunla çelişmez. Özgürlük, farklı dinî inançların bir arada barış içinde yaşamasını temin etmek için istenir. Bu nedenle onun değeri, dinî bir inancın değerini aşamaz, dinin üzerinde bir itibarı olamaz, onun saygınlığına zarar veremez. Çünkü çelişmesi için onun bir hükmünü ortadan kaldırması gerekir. Özgür toplumda dindarların bazen dinî vecibelerini askıya alması, ertelemesi gerekebilir. Bu durum, her bireyin anlayabileceği türden âdil, zaruretten kaynaklanan gerekçelere dayanır. İslâm dininde de bu tür zaruretler nedeniyele ibadetler ertelenebilir ya da kolaylaştırılabilir.

İslâm ve özgürlük düşüncesi arasında tarihî tecrübelerle dayalı olarak bir ilişki kurmak mümkündür. Bu türden çalışmalar, toplumsal barışa katkı sağlayacaktır. Fakat bu türden ilişkilendirmeler, bazı teolojik tartışmalara girilmesine ve bunun sonucu olarak da mü'minlerin neye veya nasıl inanmaları gerektiği ile ilgili dinin içeriğine dâir bazı normatif belirlemelerde bulunulmasına yol açabilir. Bu durum, inançların özgürlük perspektifinden yeniden yorumlanması şeklinde ihyacı ya da tecditçi bir modeli çağırıştırır. Bu tür hareketler, Müslümanların bireysel sorumluluklarına tâbidir. Özgür toplum düşüncesi, bunları ne kendisine amaç edinebilir ne de bunları gereksiz ve anlamsız görebilir.

Negatif talepler ve bu taleplerin tam olarak karşılandığı negatif özgürlük düşüncesi, dinî inançların içeriklerine dâir kısıtlama ve bu konudaki politik yorumları özgür toplumun doğasına aykırı bulur. O, sâdece rasyonel nedenlere ve maslahata dayanan ahlâkî bazı yan sınırlamaları özgür toplumun gereği kabûl eder. Müslümanlar, bir İslâm toplumu kurmak isteyebilirler. Özgür top-

lum düşüncesi, birlikte barış içinde yaşama talebini imtiyazlı bir toplum talebine nazaran daha doğru bulur ve inananlardan sâdece bu yönde bir fedakârlık bekler. Bu fedakârlık karşısında özgürce dinî vecibelerin yerine getirilmesini insanî hak olarak kabûl eder. Bu nedenle negatif özgürlük, dindarlara (ve diğer tüm inanç ve ideolojilerle birlikte) sınırlı bazı ahlâkî yan-sınırlamalar getirir. Bu sınırlamalar, dine ya da dinî vecibelere karşı değil toplumsal hayatın birlikte barış içinde sürdürülmesi amacına matuftur. Yine bu sınırlamalar, bireysel hayata ve dinî toplumsal hayata dâir de değildir aksine tüm farklı inanç sâhiplerini eşit olarak etkileyecek olan politik alana dâir sınırlamalardır.

Dindarların toplumsal hayattaki başarılarını göstermelerine ve inançlar arasındaki âdil rekabete dayanan özgür toplum düşüncesinin gerekçelerini şu şekilde vererek bitirebiliriz: 1. Bir toplumda yaşayan farklı inanç biçimleri vardır. 2. Bunların menfaatleri birbiriyle çatışabilir. 3. Bu çatışmayı engellemenin yolu, birbirlerinin faaliyetlerine zarar vermeyecek şekilde davranmalarına bağlıdır. 4. Farklı inanç biçimlerinin birbirlerinin hassasiyetlerini tanıması, özgürlük alanını daha genişletir. 5. Bireylerin diğerlerine zarar verecek davranışlarından kaçınması, onu erteleme ya da uygun mekâna taşıması, politik ahlâkî yan-sınırlamanın gereğidir. 6. İnananları buna motive edecek koşul, her dinî inancın bizimle aynı toplumsal statüye sâhip olarak yaşamasını öngören ahlâkî eşitlik. 7. Ahlâkî eşitlik, buna göre şekillenmiş bir bireysel ve politik haklar sistemini gerektirir. 9. Ahlâkî eşitlik, politik ve bireysel haklar, farklılıkları kabûl eden bir hukuk sistemini gerektirir: hukukî eşitlik. 10. Negatif özgürlük düşüncesine göre şekillenmiş bir politik yapı, tüm dinî inançların sâhipleneceği bir toplum ortaya çıkarır. 11. Bu yapıda politik hatalar, bir dine mâl edilemez. 12. Müslümanların dinî inançlarını engellemeye mâruz kalmadan yerine getirmelerini temin edecek en iyi tercih, özgür bir toplumda yaşama alternatifidir.