

MODERN HUKUK PRATIĞİNDE DİNİ ARGÜMANTASYON TARTIŞMALARI*

THE DEBATES ABOUT RELIGIOUS ARGUMENTATION IN THE PRACTICE OF MODERN LAW

Ahmet EKİNCİ**

Özet: Bu çalışmada laik bir liberal sistem içerisinde hukuki süreçte dini gerekçelerin sınırlandırılması gerektiği görüşü ile bu yöndeki girişimleri destekleyen görüşler ele alınmaktadır. Liberal bir laik sistemde devlet, tüm inançlar karşısında tarafsız olmalıdır. Bu tarafsızlık, devletin kararlarında, akıl ve bilim ile tüm toplum tarafından paylaşılan öncüllere dayanmasını gerekli kılar. Çünkü dini iddialar toplumun o dine mensup olmayan ya da dindar olmayan gruplarını ikna edemez, bu iddialar bu kişi grupları bakımından makul karşılanmaz. Bu durumda dini gerekçelerle kabul edilen yasalara bu kişilerin rıza göstermesi mümkün değildir. Rızaya dayanmayan bir yasanın dayatılması ise demokratik değildir. Diğer yandan özellikle semavi dinler günümüzde halen toplumları etkilemektedir. Bu nedenle dini kaideler doğrudan olmasa bile toplum üzerindeki etkileri nedeniyle hukuk ve politika ile ilişki içerisinde kalmaya devam etmektedir. Yasama ve yürütme üyeleri, belirli konulara ilişkin görüşlerini dini hassasiyetleri çerçevesinde şekillendirebilmektedir. Zaman zaman da bu hassasiyetlerini dini argümanlar ile de destekleyebilmektedir. Dindar politikacıların ya da dini gerekçeleri savunanların dini gerekçelerin sınırlandırılmasına yönelik itirazları ise dinin bir bütün olarak akıl ile çelişmediği, dini gerekçelerin dışlanmasının ayrımcılık ortaya çıkardığı, kamusal aklın tek başına kavramsallaştırmada dini gerekçeler kadar güçlü olmadığı, dinin çoğulculuğa katkı sağladığı ve insan haklarının genişlemesinde dindarların da katkısı olduğu şeklindedir.

Anahtar Kelimeler: Laiklik, Devletin Dinler Karşısında Tarafsızlığı, Seküler Argüman, Dini Argüman, Kamusal Akıl

* Çalışmamı hazırlarken sorularıma içtenlikle cevap veren kıymetli hocalarım Prof. Dr. Yaşar Salihpaşaoğlu ve Dr. Arş. Gör. Osman Gazi Ünal'a, makalenin taslak halinde titizlikle okuyarak düşüncelerini benimle paylaşma nezaketi gösteren kürsü arkadaşlarım Arş. Gör. Serkan Nebi Yıldırım, Arş. Gör. Fatih Süngü ve Arş. Gör. İsmail Hatip'e teşekkürü bir borç bilirim.

** Dr. Arş. Gör., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Anayasa Hukuku Anabilim Dalı, ahmet.ekinci@hbv.edu.tr., ORCID: 0000-0003-0803-6449, Makalenin Gönderim Tarihi: 23.04.2021, Kabul Tarihi: 23.04.2021

Abstract: The study aims to evaluate the views which are in favor that the religious arguments have to be restricted in the legal process and that they have to be allowed. In a liberal system, the state have to have an impartiality toward every consciences. The impartiality stipulates the rationale, science and premises which is shared by whole society in terms of the decision-making process of the state. Because these claims are neither able to convince nor accessible in terms of the people which doesn't belong to same religious groups. In that situation, the law which would be enacted by the religious arguments doesn't have a legitimacy for these people. Imposing a law which doesn't rely on the consent on the people doesn't comply with the democracy. On the other side, specially divine religions still have an important potential to affect the society in present. Therefore, even if it is not directly, religious rules are continuing to stay in contact with policy and law making process by virtue of their power on the society. Consequently, the members of parliament or executive branches can form their ideas on the certain issues by their religious sensitiveness. Even, they can support obviously their ideas by religious arguments sometimes. the pious politicians or pious citizens have some objections to the restriction of the religious ideas from the policy such as that the religious arguments doesn't contrary to reason as a whole, that to exclude the religious arguments from the policy causes the discrimination against pious citizens, that the religion have potential for contribution to plurality within the society, that the public reason doesn't have yet powerful and convincing semantic tools as much as the religion and that the content of the human rights were expanded by the religious human right activists.

Keywords: Laicism, Religious Argument, Secular Argument, State Independency Toward The Religions. Public Reason

Giriş

"*Bicentennial Man*" isimli filmde *Andrew* isimli bir robot, insani duygular geliştirir ve insanlara özgü bir fiziksel görünümün yanında insana özgü pek çok biyolojik bütünleyici parça ve organları da temin eder. Sonunda ise devlet tarafından bir "insan" olarak tanınmak için yargıya başvurur. Mahkeme başkanı ile *Andrew* arasında şu diyalog geçer:

"Mahkeme Başkanı: Pozitronik beyin nedeniyle tam anlamıyla ölümsüzsünüz."

Andrew: Evet efendim.

Mahkeme Başkanı: Bu yüzden Andrew, toplum ölümsüz bir robotu hoş görebilir fakat ölümsüz bir insanı asla hoş göremeyiz. Bu durum çok fazla kıs-

kançlık ve çok fazla öfke ortaya çıkarır. Üzgünüm Andrew. Bu mahkeme seni insan olarak onaylayamıyor.¹

Görüldüğü üzere söz konusu filmde mahkeme başkanı bir robotun insan olma talebini reddediyor ancak bunu yaparken açıkça kamu düzeninin ve huzurunun gereklerine atıf yapıyor. Bu atfı aynı zamanda sıradan makul bir insanın anlayacağı bir biçimde gerçekleştiriyor. Oysa çok basit bir şekilde *“Bay Andrew, Bizi insan yapan, ruhtur. Ruh ise yalnızca Tanrı verir. Siz ise bir robotsunuz. Yani sizi Tanrı yaratmadı, bir insan yaptı. Bu nedenle sizi insan olarak onaylamıyorum”²* diyebilirdi. Fakat bu gerekçe, kendisini dindar olarak addetmeyen ya da din ile hukuken bir nesneye insan sıfatı verilmesi arasındaki bağ konusunda ikna olmayan pek çok vatandaşın tatmin olmamasına eden olurdu. Öyleyse, ikna edicilik bakımından, bu filmdeki mahkeme yargıcının tercih ettiği gerekçelerden ve argüman kullanımından çıkarabileceğimiz bazı sonuçlar mevcuttur. Bu çalışmada bu sonuçlar laiklik üzerinden türetilmektedir.

Laiklik, hem çokça tartışılan hem de eskimeyen bir kavramdır. Bu yönüyle de çekiciliğini korumaktadır. Kapsamı itibarıyla devlet ile din arasına mesafe konulmasını gerektiren laiklik, dinin devlet üzerindeki tahakkümünü ortadan kaldırmayı, her bireyin egemenlik bakımından eşit paya sahip olmasını sağlamayı amaç edinir. Bunu yaparken hukuk kurallarının teşekkülünde, bu kuralların icrasında ve devletin örgütlenmesinde dini kaidelerin, dinin dünyaya ilişkin öngörülerinin belirleyici olmaması önemlidir. Yani devlet, yalnızca akla, sağduyuya, ortak kanaatlere ve bilime dayanan, pozitif dayanakları olan hukuk kuralları ortaya koymalı; bu kuralları, dini hassasiyetlerden arınmış

¹ Isaac Asimov tarafından yazılan, Chris Columbus tarafından ve başrollerinde Robin Williams, Embeth Davidtz, Sam Neill’in yer aldığı film için bakınız: *“Robot Adam (1999)”*, <https://www.imdb.com/title/tt0182789/>, (Erişim Tarihi: 8.8.2020).

² Semavi dinlerde insanın Allah tarafından yaratıldığı ve ancak onun tarafından alındığına inanılır. Kur’an-ı Kerim’de söz konusu husus şu şekildedir: *“Yaratan rabbinin adıyla oku! O, insanı alaktan (asılıp tutunan zigottan) yaratmıştır.”* Alak Suresi, 1 ve 2. ayetler. Yahudi ve Hristiyan öğretisi ise bu meselede Tevrat’ta yer alan şu hükümler ile ele almaktadır: *“Tanrı, “Kendi suretimizde, kendimize benzer insan yaratalım” dedi, “Denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, evcil hayvanlara, sürüngenlere, yeryüzünün tümüne egemen olsun. Tanrı insanı kendi suretinde yarattı, onu Tanrı’nın suretinde yarattı. Onları erkek ve dişi olarak yarattı.”* Tekvin, 1-26-27.

bir şekilde uygulamalıdır. Diğer yandan din olgusu gücünü halen muhafaza etmekte, toplum nezdindeki etkisi ve muteberliği dolayısıyla da devlet aygıtının elinde bulundurduğu iktidar araçlarıyla sürekli iç içe bulunmaktadır. Böylece uygulamada pek çok dini kaide ile hukuk kuralı örtüşebilmektedir. Örneğin insan öldürmek hem günah hem suçtur.³ Keza hırsızlık veya yağma da öyle.⁴ Kişinin eşini aldatması boşanma sebebi iken aynı zamanda dinen de ayıplanmakta, hatta cezalandırılmaktadır.⁵ Prensip olarak bu örtüşme; akıl, sağduyu ve bilim ile izah edilebildiği ölçüde mahsurlu değildir. Örneğin söz konusu örnekler, bir eylemin sonucu olarak birinin yaşam hakkını, mülkiyet hakkını ya da insan onurunu zedelemekte, toplumun birlikteliği için temel gereklilik olan karşılıklı güveni yıkmaktadır. Eylemlerin hukuka aykırılığını tek başına ortaya koyan bu gerekçelerden bağımsız olarak dini kaideler de bu eylemleri günah olarak nitelemektedir. Dolayısıyla prensipteki⁶ bu örtüşme bir gerilim ortaya çıkarmamaktadır. Buna karşın alkol kullanımı, fuhuş ya da eşcinsel birliktelikler gibi rızası ile bu eylemlere katılanlar dışındakiler için ilk bakışta bir zarar doğurmayan ya da insan hakları ihlali doğurmayan fakat dini kaideler bakımından ayıplanan, hatta bu eylemlerde bulunanların cezalandırılması öngörülen ahlaki meseleler söz konusudur. Bu durumda üçüncü kişi-

³ Maide Suresi, 32. Ayet: “İşte bundan dolayı İsrâiloğulları’na şöyle yazmıştık: “Bir cana kıymaya veya yeryüzünde fesat çıkarmaya karşılık olması dışında, kim bir kimseyi öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de bir can kurtarırsa bütün insanların hayatını kurtarmış gibi olur.” Şüphesiz peygamberlerimiz onlara apaçık deliller getirdiler. Ama bundan sonra da onların çoğu yeryüzünde taşkınlık göstermektedirler.” Bkz. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/M%C3%A2ide-suresi/701/32-ayet-tefsiri>, (Erişim Tarihi: 9.4.2021).

⁴ Maide Suresi, 38. Ayet: “ Hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah’tan bir ibret olarak ellerini kesin. Allah güçlüdür, hikmet sahibidir.”, <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/M%C3%A2ide-suresi/707/38-ayet-tefsiri>, (Erişim Tarihi: 9.4.2021).

⁵ Nur Suresi, 2. Ayet: “Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun. Allah’a ve ahiret gününe inanıyorsanız, Allah’ın dinini uygulama hususunda o ikisine karşı merhamet duygusuna kapılmayın. Mû’minlerden bir topluluk da onların cezalandırılmasına şahit olsun.” Bkz. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/N%C3%BBr-suresi/2793/2-ayet-tefsiri>, (Erişim Tarihi: 9.4.2021).

⁶ Buradaki prensip, söz konusu eylemlerin yanlışlığına, yani “kötü” olmasına dair uzlaşmadır. Yoksa örneğin İslam dini çerçevesinde öldürme suçunun cezasının kısas olması ya da hırsızlık cezasının uzuv kesme olması gibi cezanın infazına yönelik olarak meydana gelen hukuk ve din arasındaki uzlaşmazlık alanları mevcuttur. Ancak çalışmanın konusu bu suç tiplerinin cezası olmadığından detaya girilmemiştir.

lere yönelmiş maddi ya da manevi bir zarar ya da insan hakları ihlalini tespit etmek her zaman kolay değildir. Dolayısıyla söz konusu eylem alanlarını sınırlamak akıl, bilim, sağduyu ve paylaşılan öncüller ile izah edilebilir olmaktan çıkabilmektedir. Hal böyleyken bu gibi konularda bireyin eylem alanının sınırlandırılmasını konu alan düzenlemelerin dini kaideler ile örtüşmesi, durumu daha karmaşık bir hale sokabilir. İşte bu gerilimden hareketle çalışma, yasa yapımı ve yasaların icrası sırasında dini inanç ve kanaatlerin ne ölçüde yasa yapımına etki etmesi gerektiğini ya da edebileceğini incelemeyi amaçlamaktadır.

Çalışmanın amacı, hukuk kuralları konulurken ve icra edilirken dini inanç ve kanaatlerin etkili olmasının pratikte engellenemeyeceğini fakat -özellikle bireylerin eylem alanının sınırlandırılması söz konusu olduğunda- kurala etki eden motivasyonun ve kuralı meşrulaştıran argümantasyonun en az içinde barındırabileceği dini argüman/motivasyon kadar güçlü, ikna edici ve erişilebilir bir seküler argümantasyon olması gerektiğini ortaya koymaktır. Zira çoğulcu ve seküler bir toplumda yalnızca dini inanç ve kanaatler ile desteklenebilen argümanların pek çok açıdan zararları söz konusudur. Diğer yandan çalışmada ne dindarların ne de dinin bizatihi kendisinin toplumsal alandan dışlanmasının mümkün olmadığı ve dini argümanlar ile hukuk kuralları arasında bir örtüşmenin pekâlâ olabileceği de kabul edilmektedir. Toplumunu şekillendiren dinin hukuk ile etkileşimi kaçınılmazdır. Ancak bu örtüşmenin, özellikle insanın eylem alanını sınırlamaya yönelen düzenlemeler söz konusu olduğunda, en az dini olanlar kadar güçlü seküler argümanlar ile de desteklenmesi zorunludur.

Çalışmada en sık kullanılan kavram "argüman" kelimesidir. Argüman, *başkalarını bir görüşün doğru olduğuna inandırmak, ikna etmek için sunulan önerme yahut önermeler dizisi ve belli bir konuda farklı görüşlerin kullanıldığı tartışma* anlamına gelir. Argümantasyon ise *"düzenli ve mantıki iddiada bulunma anlamını taşıyor. Teori olarak argümantasyon ise, sahip olunan arkaplana ve edinilen felsefi pozisyona bağlı olarak farklı şekillerde tanımlanabilir."*⁷ Bu açıdan çalışmada seküler argümantasyon, bir kişinin düşünce ve kanaatlerini ortaya koyarken dini bir iddiayı esas almaması, iddianın meşruiyetini ispatlayabilmek için bu dünya haya-

⁷ Eveline T Feteris, *Hukuki Argümantasyonun Temelleri*, Çev. Ertuğrul Uzun, İstanbul, Pinhan Kitabevi, 2019, s. 19 (çevirenin notu).

tından sonra verilecek olan bir ödül ve cezanın ya da doğrudan doğaüstü bir “Yüce Varlık” kavramına başvurmanın gerekli olmamasıdır.⁸ Bu tür bir argümanı ileri süren müzakerecinin iddiasının yöneldiği amaç, seküler saiktir. İddiasını ortaya koyarken destek aldığı gerekçe ya da motivasyon ise seküler teşvik ya da motivasyon olarak kabul edilmiştir. Aksi yöndeki iddialar, dini argümantasyon, dini saik ya da dini motivasyon olarak nitelenmiştir.

Çalışmanın bazı sınırlılıkları bulunmaktadır. Öncelikle çalışmanın kapsamını ölçsüz bir şekilde genişletmemek adına, laiklik ve sekülerizm kavramları arasındaki farklılıklara odaklanılmamaktadır.⁹ Bunun yerine çalışmada, devletin dini inanışların ve kanaatlerin dile getirilmesine hoşgörü ile yaklaştığı, dini toplumsal yaşamdan dışlamaya çalışmadığı bir laiklik anlayışı olarak “pasif laiklik” anlayışı temel alınmış,¹⁰ “laik” ve “seküler” kavramları birbiri yerine kullanılmıştır. Diğer yandan ülkemizdeki laiklik ile ilgili tartışmalar, dini yemin, başörtüsü, kimliklerdeki din hanesi gibi “klasikleşmiş” örnekler üzerinden ilerlemektedir. Çalışma ise bu örnekler üzerinden ilerlememekte, bir kavrayış olarak dini inanç ve kanaatlerin insan haklarının sınırlandırılması noktasında bir argüman olarak ileri sürülebilip sürülemediğini incelemektedir. Bunu yaparken de eşcinsel birliktelikler ve kürtaj gibi bazı konular çalışmada ele alınan konuyu izah edecekleri

⁸ Aydınlanma düşünürlerinin doğa yasasını da bu şekilde izah etme yolunu tercih ettikleri görülmektedir. Doğa yasası, “doğanın ışığıyla, yani müspet vahyin yardımı olmadan bilinebilir bir yasa olacaksa bu yasanın geçerliliğinin ölümden sonra hayatı veya ölümden sonra hayata inancı gerektirmeyen kurallardan oluşmalıdır.” Bkz. Leo Strauss, *Doğal Hukuk ve Tarih*, Çev. Murat Eşen, Petek Onur, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s. 246-247.

⁹ “Laik” ve “seküler” kelimeleri arasında farklılıklar bulunmaktadır. Kelime anlamı olarak laiklik, ruhban sınıfından olmama anlamına gelir. Bu bakımdan, Orta Çağ Avrupası’nda kilise mensubu olmayan halk için kullanılan bir tanımlama olarak karşımıza çıkar. Bu tanımlama çerçevesinde bir şeyin “laik” olması, onun bir başka özelliğine bakılmaksızın, dinden etkilenmemiş olması anlamına gelir. Seküler (seacularis) kelimesi ise “yüzyıl, çağ” anlamlarına gelen Latince saeculum kelimesinden türetilmekte olup, sekülerleşme, çağdaşlaşma anlamına gelir. Devletin sekülerleşmesi devletin kurumsal yapısını, çağa uygun olarak yapılandırması olarak anlaşılabilir. Buna karşın her iki kelime de birbirini tanımlar niteliktedir. Zira her ikisinde de temel olan dinden uzaklaşmadır. Benzer yönde Bkz. İonna Kuçuradi, “Laiklik ve İnsan Hakları”, *Laiklik ve Demokrasi*, Der. İbrahim Kaboğlu, İmge Kitabevi, İstanbul, 2001, s. 216-218.

¹⁰ Pasif laiklik ve dışlayıcı laiklik anlayışı arasındaki farklar için Bkz. Ahmet Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik-ABD, Fransa ve Türkiye*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, s. 14 vd.

ölçüde yer almaktadır. Dini inanç ve kanaatlerin bu bağlamda neden ileri sürülmemesi gerektiğine ilişkin görüşler temelde kamusal akla dayanmaktadır. Laiklik ile kamusal akıl kavramları ise çalışmada birbirlerini tamamlayan kavramlar olarak değerlendirilmiştir. Bu görüşe yönelik ise pek çok itiraz ileri sürülmektedir. Çalışmada bu itirazların en dikkat çekicileri olarak şunlar incelenmiştir:

a. Dini argümanlar iddia edilenin aksine bir bütün olarak akıl ile çelişmemektedir.

b. Dini argümanların kullanımını yasaklamak bir bütün olarak dindarların politikaya katılımını yasaklamaktır. Bu ise ayrımcılık demektir.

c. Dindarların çoğulcu olmadığı iddiası yanlıştır.

d. Dini kavramsallaştırmalar seküler kavramlar karşısında anlamsal güç bakımından hala üstündür.

e. İnsan haklarının ilerlemesi dindar insanların çabaları ile mümkün olmuştur.

Zaten çalışmayı anlamlı kılan da bu karşı argümanların neden yetersiz olduklarını ortaya koyma iddiasıdır. Çalışmada yalnızca dini inanış ve kanaatler üzerine temellenen yasaların meşruiyetinin sağlanamayacağı iddiası birçok unsur bakımından ele alınarak ortaya konulmaya çalışılmaktadır. İlâveten çalışma, ülkemizin yaşadığı dönüşümün ne anlam ifade ettiğini ortaya koymak bakımından da bir giriş niteliği taşımaktadır. Zira Türkiye Cumhuriyeti laik bir hukuk devletidir. Buna karşın mahkemeler kararlarında giderek daha fazla dini hüküm ve kaidelere yer vermeye¹¹ başlamış görünmektedir. İlâveten

¹¹ Çalışmanın hazırlanmasındaki temel güdülerden birini basında 29 Temmuz 2020 tarihinde çıkan bir haber oluşturmaktadır. Söz konusu haber, bir hâkimin, bir kilisenin haçını sökerek yere atan kişiye verdiği hapis cezasını temellendirirken Kur'an-ı Kerim'in En'am Suresi'nin 108. Ayeti'ne atıf yapmasını konu edinmektedir. Bu doğrultuda hâkim, Ceza Kanunu'nda yer alan hırsızlık, mala zarar verme vs. konuya ilişkin pek çok düzenlemenin yanı sıra ayrıca hukukun, hele ki laik hukukun kaynağını oluşturmayan hukuk-dışı bir argümana dayanma ihtiyacı duymuştur. İlâveten söz konusu kaynağa atıf yapmanın yargılamanın kapsamı düşünüldüğünde gerekli olmadığı da görülmektedir. Zira kanunlarda söz konusu mala zarar verme ve hırsızlık gibi düzenlemeler yer almasa idi dahi hukukun evrensel prensibi olarak devlet bireyi, bir başkasından gelebilecek her türlü zarara karşı korumayı taahhüt eder. Haber için Bkz. "Laik hukuk devletinde ayet referanslı karar!", Halk TV, <https://halktv.com.tr/ozel-haber/laik-hukuk-devletinde-ayet-referansli-karar-430475h>, (Erişim Tarihi: 23.9.2020).

politik tercihlerin değişmesinde dini inanç ve kanaatler başat bir rol oynamaktadır.¹² Bu nedenle dini iddiaların yasa yapımına ya da bu yasaların icrasına ne ölçüde etki edebileceğinin, bu etkinin nereye kadar mazur görülebileceğinin belirlenmesi gerekmektedir.

Bu nedenle öncelikle çalışmada laiklik ve liberalizm arasındaki ilişki, her ikisinin de ortak unsurları olarak kabul edilebilecek olan *tarafsızlık, akılcılık ve bireycilik* üzerinden kurulmuştur. Akabinde ise dini inanç ve kanaatlerin neden yasa yapımı ve icrasında kullanılmaması gerektiğine ilişkin görüşler özetlenmiştir. Sonrasında ise yukarıda adı geçen karşı argümanlar incelenmiştir.

Çalışma sonuç olarak, dinin bir “bütün” olarak akıl dışı olmadığını, çoğulculuğu teşvik etme potansiyeli olduğunu ve dini bir bütün olarak dışlamanın vatandaşlar arasındaki eşitliği zedeleyeceğini vurgulamakta iken dindar bir devlet görevlisinin, yasama ya da yürütme üyesi olup olmadığı fark etmeksizin, eylemleri için ileri sürdüğü seküler argümanının en az dini olan kadar güçlü ve ikna edici olması gerektiğini ön plana çıkarmaktadır.

I. Devletin Karar Alma Sürecinde Dini Söylemin Engellenmesine Yönelik Görüşler

A. Laiklik ve Liberalizmin Ortak Unsurları: Tarafsızlık, Bireycilik ve Akılcılık

Bireyin ya da kamu görevlisinin, iyiye ve doğruya ilişkin tahayyülünü şekillendirmesi noktasında, dinin zorunlu bir referans kaynağı olmasının engellenmesi,¹³ aydınlanma düşüncesinin olduğu kadar,¹⁴

¹² Örneğin Kadına Karşı Şiddetin Engellenmesi Hakkında İstanbul Sözleşmesi’nden çıkılmasının arkasında yatan saiklerden birisi bu sözleşmenin eşcinselliği meşrulaştırdığı, bunun ise dinen günah olduğudur. Bkz. ‘Anadolu Platformu’dan İstanbul Sözleşmesi raporu: Eşcinsel birliktelikler ve günah olarak tanımlanan eylemler meşrulaştırılıyor’ T24, <https://t24.com.tr/haber/anadolu-platformu-dan-istanbul-sozlesmesi-raporu-escinsel-birliktelikler-ve-gunah-olarak-tanimlanan-eylemler-mesrulasitiriliyor>,89860, (Erişim Tarihi: 13.4.2020).

¹³ Bazı yazarlar laikliği dinden bağımsız düşünme erdemi olarak ele almaktadır. Bkz. Doğu Ergil, “Laiklik Üzerine Düşünceler-Türkiye Örneği”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, C. 44, Sa. 3, 1989, ss. 1, s. 4-6.

¹⁴ Kant, aydınlanmayı, bireyin kendi hatası ile içine düştüğü ergin olmama durumundan kurtulması olarak tanımlar. Düşünürün bu noktada işaret ettiği husus ise şüphesiz, düşünceye kota koyan her türlü araçtır. Zira yazar, bir başkasının

laikliğin de temelini oluşturur. Bu erdemini kapsadığı alanı ve kapsadığı düşünce formlarını belirlemek ise önemli bir uğraş alanı olarak karşımıza çıkar. Laik düşünce yapısı bir medeniyet vazifesi (duty of civility) olarak bireylerden de talep edilebilir fakat nihayetinde bu talep ancak ahlaki bir taleptir. Devletin kurumları olarak yasama, yürütme ve yargı organı mensuplarının ise laik düşünce yapısı etrafında hareket etmesi bir zorunluluktur.¹⁵

1. Tarafsızlık

Laiklik prensibinin temelde taşıdığı özelliklerinden biri devletin dinler karşısındaki tarafsızlığıdır.¹⁶ Devlet herhangi bir dine ya da din karşıtlığına karşı tarafsız bir tutum içinde olmamalıdır. Yani devlet hem dinler karşısında hem de bir bütün olarak din olgusu karşısında tarafsızdır. Öyle ki Kuçuradi'ye göre, devletin örgütlenmesi yapılırken,

aklını kullanmadan düşünememe durumu, kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna bağlama durumu olarak tanımlar. Şüphesiz, dini dogmalara ilişkin durum da bu sözlerden payını alacaktır. Bkz. Immanuel Kant, *Aydınlanma Nedir?*, Çev. A. Kurt, *Özgürlüğün İdeolojisi-Liberalizm*, Ed. Doğan Gürpınar, Liber Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 65-77, s. 68; Özellikle aydınlanma dönemi ile birlikte akılcılık, eylemin, ilahi bilgidense insan aklına dayanmasına geçişi simgeler. Bkz. Hans Daiber "God versus Causality", *Islam and Rationality-The Impact of al-Ghazali*, Ed. Georges Tamer, Leiden, Brill, 2015, 1.

¹⁵ Diğer yandan, yasama ve yürütme organlarını politikacıların oluşturduğu düşünüldüğünde, seçim propagandalarında kullanılan dilin ya da medya organlarının yayınlarının, köşe yazarlarının tercih ettikleri söylemlerin kamusal alan içerisinde değerlendirilebilip değerlendirilemeyeceği de tartışmalıdır. Örneğin Habermas, bu alanların da kamusal alan içerisinde görülmesi gerektiğini ifade etmektedir. Yargı makamları kamusal alanın tecelli ettiği yerlerin başındadır. Buna karşın yargı organı kullandığı yöntem, politikadan bağımsızlığı ve ihtiva ettiği önem nedeniyle ayrı bir incelemeyi gerekli kılmaktadır. John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1995, s. 217; İbrahim Kaboğlu, "Devlet, Hukuk ve Toplum", *Laiklik ve Demokrasi*, Ed. İbrahim Kaboğlu, İmge Kitabevi, 2001, ss. 237-245, s. 240-243; Cristina Lafont, "Religion in the Public Sphere: Remarks on Habermas's Conception of Public Deliberation in Postsecular Constellations", Vol. 14, No. 2, 2007, s. 240-241; Kent Greenawalt, "Religiously Based Judgements and Discourse in Political Life", *Journal of Civil Rights and Economic Development*, Vol. 22, No. 2, 2007, 445-491, s. 455-457; Kaboğlu, (2001), s. 240

¹⁶ Diğer prensipler ise özgürlük ve eşitliktir. Bunlar, özgürlük, eşitlik ve tarafsızlıktır. Özgürlük, bireyin dilediği dine inanması ya da hiçbirine inanmamayı tercih etmesi özgürlüğü ile kamusal alan içerisinde, başkalarının temel hak ve özgürlüklerine ihlal oluşturmadığı sürece dininin emrettiği ibadetlerini yapma özgürlüğüdür. Eşitlik ise devletin herhangi bir dinin/mezhebin mensuplarına, başka bir dinin/mezhebe mensup bireyler karşısında avantaj ya da dezavantaj sağlamaması anlamına gelir. Korkut Kanadoğlu, "Laiklik ve Din Özgürlüğü", *TBB Dergisi*, 2013, C. 109, ss. 353-384, s. 354.

hukuku oluşturulurken ve işletilirken herhangi bir dinin dünya görüşüne, ilke ve kurallarına uyulup uyulmadığına bakılmamalıdır.¹⁷ Aliefendioğlu ise bu durumu, dinin kamu gücüne dayanmaması, ya da kamuda, dinsel kökenli bir düzenleme yapılmaması olarak ifade eder.¹⁸ Bu kriter, devletin tüm vatandaşlarıyla yalnızca “vatandaş” olmaları hasebiyle bağ kurmasını sağlar. Bu sayede eşitlik prensibi sağlanmış olur.¹⁹ Elbette devletin özgürlük, adalet, eğitim ve sağlık konuları gibi doğrudan müdahil olması gerekli olan konularda belirli bir politikayı benimsemesi gerekir. Burada tarafsızlık acil bir ihtiyaç olmayabilir.²⁰ Buna karşın vatandaşların üzerinde uzlaşma sağlayamadığı ve sağlama imkânının da sınırlı olduğu (Hristiyan ya da İslam kültürü, felsefi ya da diğer hayatı kuşatıcı olan görüşler bakımından) belirli bir “iyi” anlayışı devlet tarafından açıkça belirlenmemelidir.²¹ Aksi halde devlet belirli bir yaşam tarzını dikte ediyor demektir.²² Devletin tarafsız kalması, dindar çoğunluğun azınlık karşısında bir baskı unsuru olarak belirmesini engeller. Bu nedenle de devletin tarafsızlığını muhafaza edebilmesinin en temel yollarından biri çoğulculuğu teşvik etmekten geçmektedir.²³ Bu çoğulculuk dini aidiyetlerin çeşitlenmesi şeklinde

¹⁷ Kuçuradi, (2001), s. 217.

¹⁸ Yılmaz Aliefendioğlu, “Laiklik ve Laik Devlet”, Laiklik ve Demokrasi, Der. İbrahim Kaboğlu, İmge Kitabevi, 2001, ss. 73-128, s. 76.

¹⁹ Robert Audi, *Religious Commitment and Secular Reason*, New York, Cambridge University Press, 2000, s. 33; Robert Audi, “The Separation of Church and State and the Obligations of Citizenship”, *Philosophy and Public Affairs*, 1989, Vol. 18, No. 3, pp. 259-196, s. 262-265; Hakan Mertcan, “Karşılaştırmalı Olarak Türkiye’de Laiklik”, *Atatürk Dil Kültür ve Tarih Kurumu*, <https://www.ayk.gov.tr/wp-content/uploads/2015/01/Mertcan-Hakan-Kar%c5%9eILA%c5%9etirnalı-olarak-T%c3%9cRK%c4%b0YE%e2%80%99DE-LA%c4%b0KL%c4%b0K.pdf>, (Erişim Tarihi: 27.10.2020), ss. 305-327, s. 311.

²⁰ Hatta pek çok liberal demokraside devletin resmi olarak benimsediği din veya mezhepler de bulunmaktadır. Örneğin İngiltere bunlardan bir tanesidir. Kraliçe resmi olarak kilisenin başıdır. Bununla birlikte bu tür tercihlerin açıkça belirli bir din ya da mezhebe ayrıcalık tanımak mı yoksa bir geleneğin devamı mı olduğu belirleyici olacaktır. İlki liberal demokrasi için kabul edilemez iken ikinci hususu doğrudan reddetmemek gerekir. Eğer devletin eylem ve işlemlerinde diğer mezheplerden ya da dinlerden olan vatandaşlara karşı bir ayrımcılık söz konusu değil ve devlet açıkça liberal demokratik değerlere bağlı ise tarafsızlık kriteri sağlanabiliyor demektir. Dolayısıyla devletin açıkça bir dini benimsemesi doğrudan eşitlik prensibinin ihlali anlamına gelmez. Michael Perry, *Religion in Politics*, Oxford University Press, New York, 1997, s. 17; Audi, (2000), s. 37-38.

²¹ Bkz. Strauss, (2011), s. 223.

²² Audi, (2000), s. 59-63.

²³ Audi, (2000), s. 39-40.

olabileceği gibi diğer felsefi düşüncelerin de yaygınlaşmasına rıza gösterilmesi ile de sağlanabilecektir.²⁴

2. Bireycilik ve Akılcılık

Laikliğin liberal demokrasi ile doğrudan ilişkili iki yönü daha bulunmaktadır: bireycilik ve akılcılık.²⁵

Liberal demokrasi anlayışında birey, dışardan bir baskı görmeksizin ve kendisine belirli bir hayat anlayışı dayatılmaksızın, kendi hayatı ile ilgili gerçekleri, doğruları, inançlarını kendi keşfetmeli, kendi doğruları ile yaşayabilmelidir. Bu anlayış, liberalizmin bireycilik anlayışını ifade eder. Kişi kendisi için neyin iyi olduğuna karar verme yetkisine ve yetisine sahip olmalıdır. Bu noktada, John Stuart Mill'in şu ifadeleri önem kazanmaktadır:

*"Bireye, maddi ya da manevi olsun, kendi hayrı için müdahale yeterli bir gerekçe değildir. Hiçbir kimse, bir şeyi yapmaya veya buna katlanmaya, sırf böyle yapması onun için hayırlı olacaktır diye, onu daha mesut kılacaktır diye, başkalarının düşüncelerine göre böyle yapması akıllıca yahut doğru olacak diye mecbur edilemez."*²⁶

Öyleyse devletin birey üzerinde bir tahakkümü kabul edilemez. Çünkü devletin vazifesi "iyi insan" yetiştirmek değildir. Vatandaşlar için devletin sağlaması gereken şey herkesin yaşamını korumasını ve geliştirmesini sağlayacak araçlara ulaşma imkânıdır. Kişinin kendi hayatını belirleme yönündeki bu özerkliğine devletin iyi insan yetiştirmek amacıyla, hele ki bu tahakkümünün kaynağı dini olarak, müdahalede bulunması devletin tarafsızlığını doğrudan ihlal edecektir.²⁷

Akılcılık, devlet görevlilerinin eylemlerinde belirli ölçüde anlaşılabilirlik, kabul edilebilirlik, akıl ile kuşatılabilirlik bulunmasıdır. Bir argümanın akıl ile kuşatılabilir olması için belirli bir şablon vardır. Rawls'a göre bunlar; muhakeme, anlamlandırma ve delillendirme.

²⁴ David Hollenbach, "Contexts of the Political Role of Religion: Civil Society and Culture", *San Diego Law Review*, 1993, Vol. 30, No. 4, 877-901, s. 878-879.

²⁵ Kent Greenawalt, "Religious Convictions and Political Choice", Oxford University Press, New York, 1988, s. 21.

²⁶ John Stuart Mill, *Hürriyet Üzerine*, Çev. Osman Dostel, Sadeleştiren Ömer Çaha, Liberte Yayınları, 2009, s. 56; Strauss, (2011), s. 217-218, 262-263.

²⁷ Audi, (2000), s.83-84; Greenawalt, (1988), s. 22-23; Aliefendioğlu, (2001), s. 84.

Ancak bu unsurları barındıran bir argüman üzerine konuşulabilir bir argüman olarak ortaya çıkabilir. Bunlar olmaksızın ortaya atılan her argüman ancak söylev olarak kalacaktır.²⁸

Pozitif bilimin tüm yönleri ile ispatlayarak ortaya koyabileceği bir husus üzerinde herhangi bir belirsizlik bulunmamaktadır.²⁹ Bu noktada doğruluğu ya da yanlışlığı ortaya konulacak bir mesele bulunmamaktadır. Fakat pozitif bilimin doğrudan sonuçlar üretmediği durumlarda bir argümanın anlaşılabilir ve erişilebilir olması için halkın geneli tarafından kabul edilen ve sağduyu (common sense) ile tespit edilebilen, müzakerecilerin her biri tarafından paylaşılan öncüller (shared premises) önemli bir yer tutmaktadır.³⁰ Bunun anlamı, sosyal hayatın gerektirdiği diğer toplumsal ilişkilerin düzenlenmesi bakımından müzakerecilerin demokratik bir tartışmada tüm vatandaşların ikna olacağı bir argüman ortaya koyması isteniyorsa, bu argümanın özel bir öğrenim ya da yetkinlik gerektirmeksizin makul her vatandaş tarafından anlaşılabilir bir formda sunulması gerektirir.³¹ Örneğin insan

²⁸ John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1995, s. 220.

²⁹ Örneğin Covid-19 hastalığının nefes yoluyla bulaştığının ve hızla yayılarak olumsuz sonuçlara yol açtığı bilim adamları tarafından ispat edilmesi sonrasında tüm vatandaşlara diğer vatandaşların yaşam hakkını tehlikeye atmamaları için maske takma zorunluluğunun getirilmesi böyle bir durumdur. Bilim insanları meselenin tıbbi yönünü ortaya koymuşlardır. Bu nedenle konunun hukuki veçhesi ayrı bir müzakereyi gerektirmeyecek bir açıklıktadır. Bu anlamda AİHM'in yakın zamanlarda vermiş olduğu ve çocukların bulaşıcı hastalıklardan korunması amacıyla zorunlu aşı öngörülmesinin, ailelerinin bu aşığı reddetmesi durumunda ise çocukların okul öncesi eğitime kaydedilemeyeceklerinin hukuken düzenlenmesinin özel hayatın gizliliği hakkını ihlal etmediğine yönelik kararı da bu tür bir akıl yürütmeye dayanmaktadır. Kararında AİHM zorunlu aşının bulaşıcı hastalıklar karşısındaki önleyiciliğine değinen bilim insanlarının değerlendirmelerine de doğrudan göndermede bulunmuştur. Bkz. *Case of Vavřička and Others v. The Czech Republic*, Applications nos. 47621/13 and 5 others, 8/4/2014, parag. 306-311.

³⁰ Rawls, (1995), s. 224; Kent Greenawalt, "Religious Convictions and Political Choice: Some Further Thoughts", *DepPaul Law Review*, 1990, pp. 1019-1045, s. 1022; Greenawalt, (2007), s. 447; Andras Sajó, "Preliminaries to a Concept of Constitutional Secularism", *I Con*, 2008, Vol. 6, No. 3, pp. 605-629, s. 610-611.

³¹ Zira sağduyu (common sense) özel bir yetenek gerektirmeyen, herkes tarafından tatbik edilen muhakeme yeteneği olarak tanımlanmaktadır. Düz, sıradan iyi muhakemedir. Bkz. *Free Dictionary*, <https://www.thefreedictionary.com/Common+Sense>, (Erişim Tarihi: 10.4.2021). Ayrıca şeyler üzerinde pratik bir şekilde düşünme anlaşılabilir kararlar verme kabiliyeti olarak da tanımlanmaktadır. Bkz. *Oxford Learned Dictionaries*, <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/common-sense?q=common+sense>, (Erişim Tarihi:

haklarına, yani insanın eylem alanına bir sınırlandırma getirebilmek için ya bu eylemin bireyin bizatihi kendisine veyahut başkalarına zarar vereceği ortaya konulmalıdır. Örneğin hiç kimse yaralanmak ya da öldürülmek istemez, malı çalınсын ya da hasta olsun da istemez. Ayrıca yanlış bilgilendirildiği bir eylemin sonucu olarak akıl sağlığını kaybetmek ya da delirmek de insanların sağlıklı iken tercihleri arasında pek bulunmaz.³² Öyleyse bir eylemin bu tür kötü sonuçlar üreteceği ya da üretme ihtimalinin kuvvetli olduğu ortaya konulabilirse insan eylemlerine sınır getirilebilir. Bu durumda bireyler hiçbir çaba harcamaksızın bu eylemin neden sınırlandırıldığını anlar. Ayrıca bu şekildeki paylaşılan öncüllere başvurmanın önemli bir yönü de tartışma ortamına katkı sağlamasıdır. Zira bu argümanların yanlış olduğunu düşünen muhalif grup, kullanılan argümanı kolayca anlayabildiği için yanlışlığını da farklı sorular vasıtasıyla sınavabilir ya da karşıt bir argüman sunabilir.³³ Örneğin sigara içmenin kişinin sağlığına zararlı olduğunu, dolayısıyla yasaklanması gerektiğini öne süren bir politikacı paylaşılan öncüllere dayanıyordu. Çünkü insan sağlığının önemi ve korunması gerekliliği herkesçe kabul edilir. Buna karşın karşıt bir politikacı da sokak lezzetlerinin pek çoğunun da sağlığa zararlı olduğu bilinmesine karşın yasaklanmıyor, yasaklanması dahi düşünülüyor oluşu karşısında sigaranın tek başına ve tamamen yasaklanmasının kişilerin özgür tercihlerine orantısız bir sınırlandırma olduğunu ileri sürebilir. Böylece tüm müzakerecilerin birbirlerine karşı yönlendirdikleri argümanlar ortak, paylaşılan öncüllere dayanmaktadır.

Öyleyse akılcılık; mantık, sağduyu ve bilime dayanmayı şart koşar. Bağlılık ve inanca dayanan kişisel sezgilere, vicdana, hislere, tahhütlere, gelenek ve otorite gibi olgulara dayanmayı reddeder.³⁴ Zira kişisel inancını ya da sezgilerini öne süren bir kişinin muhatabından bekleyebileceği tek şey anlaşılma değil, “inanılmaktır”. Politik bir

10.4.2021); Türk Dil Kurumu ise sağduyu kavramını “doğru, akla uygun yargılar verme yeteneği, akliselim, hisselim” şeklinde tanımlamaktadır. Türk Dil Kurumu, <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim Tarihi: 10.4.2021).

³² Thomas Nagel, “Moral Conflict and Political Legitimacy”, *Philosophy & Public Affairs*, 1987, Vol. 16, No. 3, 215-240, 224.

³³ Nagel, (1987), s. 232.

³⁴ Greenawalt, (1988), s. 24; Aliefendioğlu, (2001), s. 84; Ergun Özbudun, “Atatürk ve Laiklik”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 1992, C. 8, Sa. 24, 429-438, s. 437; Ergil, (2001), s. 6; Strauss, (2011), s. 257-258.

müzakerede ise beklenti kişinin argümanını güçlendirmek için sunduğu delillerin doğruluğunun kabul edilmesi ya da en azından yanlışlanmamasıdır.³⁵

Yasaların akla uygunluğunun en önemli sonucu bireylerin huzursuz olmaksızın devlet tarafından alınan kararlara itaat etmeleridir. Özellikle bireyin temel hak ve özgürlüklerini sınırlamaya yönelik kararlar, bireyi ikna edecek ölçüde açık ve ikna edici olmalıdır.³⁶ Aksi halde devletin bireye belirli bir yönde davranmayı dayatması söz konusu olur.³⁷ O zaman hükümet, gündelik yaşamı düzenleyen ve icrai niteliği olan hukuk normları ihdas ederken ve uygularken, bu kuralın kendisine uygulanacak kişiler tarafından kabul edilebilir ve meşru olarak görülmesini sağlamalıdır.³⁸ Bu durum, liberal demokratik teoride “kamusal akıl” kavramı ile karşılanmaktadır.³⁹

B. Dini Argüman Kullanılmasına Karşı Görüşler

Bu başlık altında, liberal anayasal bir düzen içerisinde yasama ve yürütme görevlilerinin kanun ve kararlarını meşrulaştırmak noktasında neden dini argümanları kullanmamaları gerektiği incelenmektedir. Görüleceği üzere bu çıkarımların büyük bir kısmı yukarıda ele alınan tarafsızlık, bireycilik ve akılcılık unsurlarından türetilmektedir. Bu görüşler çalışmanın geri kalanında, her bir başlık altında incelenen aksi yöndeki görüşlerin yorumlanması bakımından da temel teşkil etmektedir.

³⁵ Nagel, (1987), s. 232.

³⁶ Ancak bu siyasi bakımdan kişisel hırs ve menfaatlerin takip edilmesini ortadan kaldırmak demek değildir. Elbette bireyler kişisel menfaatleri çerçevesinde eyleyebilir. Fakat akılcılık, bireylerin, özellikle de politikacı ve kamu görevlilerinin, kişisel hırs ve menfaatlerini elde etmek için alacakları kararları diğer bireylere dayatmalarına engel oluşturur. Yani birey için menfaat söz konusu olsa da alınan kararların toplum açısından akla uygun ve kabul edilebilir olması önemlidir. Robert Audi, “The Place of Religious Argument in a Free and Democratic Society” *San Diego Law Review*, 1993, Vol. 30, No. 4, pp. 677-702, s. 689-690.

³⁷ Greenawalt, (1988), s. 24.

³⁸ Derek H Davis, “Religion and the Abuse of Judicial Power” , *Journal of Church and State*, 1997, Vol. 39, No. 2, 203-214, s. 211; Jürgen Habermas, “Religion in the Public Sphere” , *European Journal of Philosophy*, 2006, Vol. 14, No. 1, s. 4.

³⁹ Detaylı bilgi için Bkz. Jonathan Quong, “Public Reason” , *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2017, <https://plato.stanford.edu/entries/public-reason/>, (Erişim Tarihi: 3.3.2021).

1. Dini İddialar Çoğulcu Bir Toplumda Herkes İçin İkna Edici Değildir

Günümüzün liberal demokrasileri önemli ölçüde çoğulcu yapıdadır. Öyle ki belirli bir dini görüşün toplumun ezici çoğunluğunu oluşturması güçtür.⁴⁰ Bu nedenle belirli bir dinin ya da dini topluluğun sahibi olduğu “iyi” anlayışının ve belirli bir kalıp içerisinde yaşamayı gerektiren anlayışlarının toplumun geri kalanı için de aynı ölçüde anlamlı olması güçtür. Çünkü inanç olgusu temelde kişisel tecrübeye dayanmaktadır.⁴¹

Bir tecrübenin politik alanda savunulabilir bir iddiaya dönüşebilmesi için, o tecrübenin başkasına aktarıldığında, bu kişinin söz konusu tecrübenin doğruluğundan şüphe etmeyeceği açık olmalıdır. Ayrıca kişisel tecrübe kendisine aktarılan kişi, kendisi ile iletişim kuran kişinin dürüstlüğüne güvenebilir fakat bu tecrübeyi kendisi bizzat müşahede etmediğinden doğruluğu ya da en azından tamamen doğruluğu hakkında tecrübeyi yaşayan kadar emin olamaz.⁴² Yani kişisel tecrübe, aktarılan kişi açısından aynı etkiyi doğuramaz. Kendi tecrübesini ileri sürecek olan kişi, bu tecrübeye, bu tecrübeyi yaşamamış olan kişilerin atfedeceğinden daha fazla anlam yüklememelidir. Çünkü bir kişinin öznel tecrübesi nihayetinde yalnızca bu kişilerin yaşamlarını etkilemektedir.⁴³ Elbette bu tecrübe, belirli metotlar vasıtasıyla inanmayan-

⁴⁰ Amerika’daki inanç çeşitliliği için Bkz. Ömer Anayurt, *Anayasa Hukuku Genel Kısım*, 2. Baskı, Seçkin Kitabevi, 2019, s. 317 (dipnot 645).

⁴¹ Greenawalt’a göre dindarlar genel olarak dini görüşlerinin inanmayanlar tarafından da erişilebilir olduğunu kabul eder. Bunu ispatlamak için temelde üç görüş ileri sürülmektedir. Bunlar evrenin mükemmel bir nizama sahip olmasından dolayı bir yaratıcının var olması gerektiği, peygamberler tarafından Allah’ın yardımıyla gerçekleştirilen mucizelerin varlığı ve dine uygun yaşayan insanların yaşantılarının inanmayanlar tarafından da tasdik edilmesidir. Kabaca ifade edilen bu varsayımlar inanmayan kişilere aktarıldığında karşılaçacakları tepkiler bir kenara, pek çok dindar insan dahi kabul etmektedir ki tam anlamıyla dini bir bakış açısına sahip olabilmek için, yani kâmil bir mü’min olabilmek için daha kişisel seviyede bir tecrübeye ihtiyaç duyulmaktadır. Dini tecrübenin aktarılması ise ağırlıklı olarak aklın ve rasyonalitenin araçlarından ziyade, sanat, metafor, mistik dil ve ritüellere dayanmaktadır. Bkz. Kent Greenawalt, “Grounds for Political Judgement: The Status of Personal Experience and the Autonomy and Generality of Principles of Restraint”, *San Diego Law Review*, 1993, Vol. 30, No. 4, pp. 647-675, 650-652; Frederick Mark Gedicks, Roger Hendrix, “Democracy, Autonomy, and Values: Some Thoughts on Religion and Law in Modern America”, *Southern California Law Review*, 1987, Vol. 60, pp. 1579-1619, s. 1604.

⁴² Greenawalt, (1993), s. 656-657.

⁴³ Greenawalt, (1993), s. 659.

lara aktarılabilir. Hatta bir ölçüde, akıl ile bütünüyle kavranamasa da, bu tecrübeye sahip olmayanlar tarafından anlaşılabilir. ⁴⁴ Ancak argümanlarını bu tecrübeye dayandıran kimselere yaptığı etki ve inandırıcılığın aynı kuvvetle bu tecrübeye sahip olmayanlara da ulaştığı söylenemez. ⁴⁵ İşte dini iddialar da Greenawalt'a göre kişisel tecrübeye dayanır ve bu tecrübe tekrar edilebilir değildir.

Bu noktada Jeremy Waldron'un karşı tarafa izah edilemez bir husus olarak verdiği örneği konuyu açıklayıcı görünmektedir. Yazar, işkencenin devlet tarafından kullanımına karşı olunması ile ilgili olarak ortaya çıkan "*İşkence Karşıtı Bir Evanjelist Bildirge (An Evangelical Declaration Against Torture)*" içerisinde yer alan şu cümleleri incelemektedir:

"Dirilme (incarnation), (...) yaratımın kırıkları vasıtasıyla hareket eden bir Tanrı ortaya çıkarır. (...) (Bu) Tanrı ve insanlık arasındaki boşluğun mucizevi bir şekilde giderilmesidir. Bu andan itibaren, zevkleri ve kederleri ile insan tecrübesi Tanrı Kişisi (The Person of God) üzerine yazılmıştır. ...Bu Kutsal Ruh (The Holy Spirit), kelimelerle anlatılamayacak kadar derin görgüler ve inlemeler ile de insanın acılarına (human pathos) katılır. İşkence görenin çılgınlıkları çok gerçek bir hissiyat içerisinde (...) (aynı zamanda) bu Ruh'un çılgınlığıdır." ⁴⁶

Waldron'a göre, biz eğer yalnızca bu metni esas alarak işkence karşıtı bir tutum sergileyecek isek, Kutsal Ruh inancını benimsemeyen Müslümanlar ile Yahudiler bu açıklamadan yeterince tatmin olmayacaktır. Ayrıca dindar olmayan sekülerler için bu açıklama bir "kuru gürültü" gibi gelecektir. Çünkü aklen ispatlanamaz. ⁴⁷ Açıktır

⁴⁴ Nagel aksi yönde düşünmektedir. Ona göre bir kamusal tartışmada taraflardan birinin sunduğu gerekçeler, karşı tarafındakilerin onun sunduğu gerekçeleri anlayabilmesine imkân tanıyabilmelidir. Fakat dini inanç ya da vahye dayanan gerekçeler ileri süren bireyin gerçekte bu gerekçelerden ne hissettiği ya da bunların doğruluğuna ilişkin inancı, karşı tarafa aktarılabilir değildir. Çünkü inancın kişiselliği bunu aktarılabilir kılmayı engellemektedir. Bkz. Nagel (1987), s. 232.

⁴⁵ Jeremy Waldron, "Two Way Translation The Ethics of Engaging With Religious Contributions in Public Deliberation", Public Law and Legal Theory Research Paper Series Working PaperNo: 10-84, 2010, 5; Greenawalt, (1993), s. 656.

⁴⁶ Waldron, (2010), s. 5

⁴⁷ Waldron, (2010), s. 5; Strauss'a göre dini iddiaların herkes açısından ikna edici olmamasının bir yönü bu iddiaların ispatlanamaz niteliğindedir. İlahi emirler, vahiy, ispatlanabilir nitelikte değildir. Benzer şekilde peygamber mucizeleri de kanıtlanabilir olmadığı gibi kehanetler de sorgulanabilir. Bu nedenledir ki yaratıcı, ispatlanmayı değil iman edilmeyi beklemektedir. Hukuk normları ve bu normların pratikleri ise ancak gün ışığında herkes tarafından tecrübe edilmiş olanlar

ki kutsal ruhun varlığı bir inanç meselesidir. Dolayısıyla kişisel tecrübeğe dayalıdır ve karşı tarafa aktarılabilir değildir. O zaman da politik alanda kullanılabilir bir argüman olmaktan çıkar. Müzakerecinin ilahi bir kaynağa dayanan ve kendisinin öznel tecrübesi dolayısıyla benimsediği bir davranış normunu, bu tecrübe ne kadar kuvvetli olursa olsun sadece bu yönüyle, başkasının da kabul edeceğinden yola çıkarak dayatması bu nedenle açıkça yanlıştır.⁴⁸ Yani dini tecrübeğe dayanan bir gerekçelendirme ile alınan bir karar veya kanunun neden kabul edildiği ancak bu dini tecrübe ile izah edilebiliyor ise burada makul bir şekilde gerekçelendirilmiş bir karar ya da kanun söz konusu değildir.⁴⁹

Greenawalt yine de rasyonalite ile inanç arasında sınır çizmenin kolay olmadığını da farkındadır. Bu hususta toplumun içerisinde bulunduğu şartlar ya da kişisel tecrübenin niteliği de önemlidir. Belirli bir toplumun geneli, ortak sezgiler vasıtasıyla akla yatkın gördüğü inanca ve tecrübeğe dayalı argümanları rasyonel olarak kabul edebilir.⁵⁰ Bu değerlendirmeler, sağduyu ya da paylaşılan öncüller kavramları ile de uyumludur. Dindar bir toplumda din, insan eylemini ve toplumsal davranışları etkiler. İşte tam da bu noktada bir dengeleme söz konusu olacaktır ve devletin tarafsızlığı, hukuki olarak sosyal yapıyı düzenlerken karşılaştığı toplumsal olgular karşısında tekrar test edilecektir. Özellikle semavi dinler, toplumsal yapıyı köklü bir şekilde etkilemiştir ve bu yönüyle sosyal gerçeklikleri vardır. Bu gerçeklik, toplumun ahlak anlayışını etkiler.⁵¹ Bu sosyal gerçekliklerin, hukuki düzenlemeler yapılırken ya da bu düzenlemeler icra edilirken doğrudan olmasa bile

üzerine inşa edilebilir. Strauss, Sezar ve Brütüs örneğini vermektedir. Hem lehe hem de aleyhe tavır almış kişiler Brütüs'ün Sezar'a ihanetini ortaya koyabilmektedir. Buna karşın vahyin ilahi olarak gelmiş emirler olduğu ispat edilebilir bir olgu değildir. Benzer şekilde düşünürü göre vahiy ile ilgili olarak "sözde vahiy" nitelemesi yapılabilirken somut bir olgu olan savaşlar ile ilgili olarak "sözde savaş" gibi bir niteleme yapılamamaktadır. Leo Strauss, "The Mutual Influence of Theology and Philosophy", *The Independent Journal of Philosophy*, 1979, Vol. 3, pp. 111-117, s. 114-116.

⁴⁸ Greenawalt, (1993), s. 656-659.

⁴⁹ Greenawalt, (1990), s. 1031.

⁵⁰ Kent Greenawalt, *From the Bottom Up-Selected Articles*, Oxford University Press, New York, 2016, s. 20-22; Greenawalt, (1993), s. 661.

⁵¹ İzzet Özgenç, *Türk Ceza Hukuku Genel Hükümler*, 15. Baskı, Seçkin Kitabevi, 2019, s. 28 (dipnot 23).

dolaylı olarak etki edebileceğini kabul etmek gerekir.⁵² Çünkü devlet, dini olgular ile her daim karşılaşmak durumunda kalır. Bakırcı'nın ifadesiyle "hukuk düzeni ile dini sistemler arasında, yer yer, açık ya da örtülü birbirine karışmalar görülür. Sosyal kültürde var olan dini değerler, hukuk düzenlerini, hukuk politikalarını da etkiler."⁵³ Yani bir hukuk kuralının dini meşrulaştırılması yapılamaz, ancak dini kaidelerin ve özellikle vatandaşların önem attığı dini normların göz ardı edilmesi de çoğu zaman mümkün olmamaktadır.^{54_55}

Her şeye rağmen din toplumu şekillendiren ve kültürün çoğulcu yapısına katkı sağlayan değerler arasında yer alsa da, dini argümanlar söz konusu dinin inananları dışındakileri ikna etme gücüne sahip değildir.⁵⁶ Hele ki farklı dini gruplar arasındaki uzlaşmanın zayıf olduğu bir toplumda, dini gerekçeler kullanılarak karar alınması ve politikalar üretilmesi, var olan birlikteliğin ahenginin bozulmasına ve dinin kendisinin çatışma unsuru haline gelmesine sebep olacaktır. Bu nedenle özellikle dinin kullanımı açısından karar alım yöntemlerine bazı sınırlandırmaların getirilmesi bu çatışma ve huzursuzluğu asgariye indirecektir.⁵⁷

⁵² Örneğin Yargıtay tarafından İslam hukukunun bir kurumu olan "mehir" olgusunun hukuken "bağış" kapsamında meşru kabul edilmesi, dinin, toplumsal yönü itibarıyla hukuka olan etkilerinden biridir. Dikkat edilirse söz konusu uygulama dine uygunluğu çerçevesinde değil, sıklıkla tatbik edilen toplumsal bir gerçekliği olması ve pratiği itibarıyla bağış ile örtüşmesi dolayısıyla meşru kabul edilmektedir. Bu yöndeki etkileşim ise oldukça doğaldır. Aksi gerçekçi olmayacağı gibi, dinin belirgin bir şekilde etkilediği bir toplumsal gerçeklikten kopuk bir hukuk anlayışının dayatılması, devletin laiklik adı altında ama laiklik aleyhine tarafsızlığını ihlal etmesi anlamına dahi gelecektir. Özgenç (2019), s. 32; Ayşe Nur Kılınc, Ahmet Kılınc, "Mehrin Türk Pozitif Hukuku Açısından Yeniden Değerlendirilmesi Gerekliği", *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2019, C. 10 Sa. 1, ss. 103-118, s. 104-109; Mustafa Erdoğan, "1982 Anayasasında Din Özgürlüğü", *Liberal Düşünce Dergisi*, <http://www.liberal.org.tr/sayfa/1982-anayasasında-din-ozgur-lugu-mustafa-erdogan,189.php>, (Erişim Tarihi: 27.10.2020), 2000, C. 18, s. 109.

⁵³ Bakır Çağlar, 'Türkiye'de Laikliğin "Büyük Problem"i Laiklik ve Farklı Anlamları Üzerine', *Cogito (Laiklik)*, 2018, ss. 111-119, s. 114-115.

⁵⁴ Mertcan, (tarihsiz), s. 311.

⁵⁵ Bu husus aşağıda "6. İnsan Hakları Soyut Kavramlarla Sınırlanamaz" ve "E. İnsan Hakları ve Demokrasi Düşüncesi ile Dini Argümanların Uyuşabiliyor Oluşu" başlıkları altında detaylıca incelenecektir.

⁵⁶ Greenawalt, (2007), s. 447; Benzer yönde Lawrence B. Solum, "Faith and Justice", *DePaul Law Review*, 1989, Vol. 39, 1083-1105, s. 1093.

⁵⁷ Greenawalt, (1993), s. 674-675.

2. Din Alternatif Kabul Etmez, Tüm Hayatı Kuşatıcıdır

Din tüm hayatı kuşatıcıdır. Bu açıdan din, bireyin hayatının tüm safhasında nasıl davranması gerektiğine ilişkin bir şablon çizer. Devletin bir dini rehber edinmesi durumunda bu şablonu tüm vatandaşlarına dikte etmesi gerekecektir. Bu durumda devletin bireye neyi yemesi, içmesi, giymesi gerektiği, kiminle aşk yaşayabileceği ya da yaşayamayacağı, neleri söyleyebileceği ya da bunlardan hangilerini yapamayacağını belirlemesi gerekecektir. Liberal devlet ise bireyin özerkliğini koruma altına almalıdır. Bu nedenle de devlet, özel hayata müdahale niteliğindeki kararlardan kaçınmalıdır. Birey, özel hayatını yalnızca *karşılıklı saygıya* dayalı *sosyal ilişkileri* çerçevesinde geliştirmelidir. Yani bireyi kısıtlayan tek ahlakilik, başkalarının haklarına saygı duymak şeklindeki adalet prensibi olmalıdır.⁵⁸ Bu noktada devlet elbette bazı ahlaki sorunlar ile ilgilenmek durumundadır. Ancak bunu yaparken dahi temel öncülü asla belirli bir ahlaki davranışı ya da spesifik bir *iyi görüşünü* bireye dikte etmek değildir. Aksine devletin tercih ettiği ahlakilik, kişiler arasında cereyan eden tüm sorunların *adalet* ve *karşılıklı saygı* çerçevesinde ele alınması gerekliliğidir. Bu noktada da başvuracağı kaynakların kamusal akla, yani akıl, bilim ve sağduyuya, uygun olması önemlidir.⁵⁹

Dinin tüm hayatı kuşatıcı olmasının kendi içerisinde ürettiği bir başka sonuç olarak da dinin açık fikirliliği içermediği ifade edilmektedir. Özellikle semavi dinler, inananlarına belirli bir “iyi yaşam” kültürünü benimsemeyi ve bu “iyi yaşamı” yaymayı emretmektedir.⁶⁰ Buna

⁵⁸ Strauss, Hobbes tarafından öne sürülen ahlakiliğin de bu şekilde olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Strauss, (2011), s. 219 vd

⁵⁹ Greenawalt, (2007), s. 459-460.

⁶⁰ İslam öğretilerinde söz konusu prensip “iyiliği emretmek kötülükten men etmek” (emr-i bil ma’ruf, nehy-i anil münker) olarak yer alır. Al-i İmran Suresi, 104. ayet şu hükme yer vermektedir: “İçinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir.” Diyanet İşleri Başkanlığı Kur’an Meali, <<https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/%C3%82l-i%20%C4%B0mr%C3%A2n-suresi/397/104-ayet-tefsiri>> (Erişim Tarihi: 13 Nisan 2021; Hristiyanlık öğretilerinde ise bu olgu Hz. İsa’ya atfedilen bir ayet ile izah edilmektedir. Matta 28:18-20 “İsa yanlarına gelip kendilerine şunları söyledi: “Gökte ve yeryüzünde bütün yetki bana verildi. Bu nedenle gidin, bütün ulusları öğrencilerim olarak yetiştirin. Onları Baba, Oğul ve Kutsal Ruh’un adıyla vaftiz edin. Size buyurduğum her şeye uymayı onlara öğretin. İşte ben, dünyanın sonuna dek her an sizinle birlikteyim.” İncil Meali, <https://incil.info/kitap/Matta/28>, (Erişim Tarihi: 13.4.2021).

göre dindar vatandaşlar, kamusal tartışmalara katılırken yalnızca ikna etmek amacı taşımakta, tartışmanın ulaştığı sonucun kendi inançlarına uymaması durumunda bu sonuçtan ikna olma ihtimalini yadsırmaktadır. Bunun nedeni dinin dindar birinin tüm hayatını dine uygun olarak yaşamasını gerektirmesidir. Bu toplumsal yaşamında böyle olduğu gibi siyasi yaşamında da böyledir. Onun için politika, dinin tatbik edildiği alanlardan yalnızca biridir. Karar alma ve icra mekanizmalarındaki dindarlar, yetkilerini kullanırken kendi “iyi” anlayışlarını kararlarına yansıtacaklardır zira tâbi oldukları din onlara tüm işlerinde dine uygun hareket etmeyi öğütlemektedir.⁶¹ Belirli bir din ya da mezhebi tercih eden devletin diğerlerini dışlaması kaçınılmazken bu durum, bireyler arasında yaşanması muhtemel dini görüş ayrılıkları ile kıyaslandığında daha yıkıcıdır. Çünkü birey, eşiti ile dini konuda anlaşamadığında bir başkası ile uzlaşması pekâlâ mümkündür. Fakat birey, devleti ile inancı konusunda uzlaşmadığında, artık devlet ile aynı dini eğilimde olan vatandaşlar ile kendisi arasında vatandaşlık bakımından bir “eşitlik” ilişkisi söz konusu olamaz.⁶² Bu açıdan bakıldığında kamusal alan içerisindeki müzakere yapısı da ortadan kalkar. Zaten buradan hareketle Fish, “*dini görüşlere sahip biri fikirlerin pazar yerine girmek istemez, aksine onu kapatmak ister...Dindar bir kimse liberalizm ile uzlaşmak istemez; alandan kökünü kazımayı ve onu tüm yönleriyle def etmeyi arar*”⁶³ demektedir.

Bu tutum açıkça anlaşmamak üzerine kurulu bir siyasi düzen oluşturur. Bu yıkıcı etkilen kaçınmak için çözüm arayan Audi, kamusal aklın kapsamını daraltır ve yalnızca seküler gerekçenin kullanılması gerekliliğini ifade eder.⁶⁴ Bu noktada yazar, tartışmaya katılan tarafların ileri sürecekleri argümanların ikna edici ve rasyonel seküler argümanlara dayanması ve bu çerçevede değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Şöyle ki dindarlar kendi görüşlerini dikte edebilmek

⁶¹ Mark Modak-Truran, ‘The Religious Dimension of Judicial Decision Making and the De Facto Disestablishment’, *Marquette Law Review*, 1998, Vol. 81, No. 2, pp. 255-288, s. 263; Franklin Gamwell, ‘Religion and Reason in American Politics’, *Journal of Law and Religion*, 1984, Vol. 2, No. 2, pp. 325-342, s. 327-328; Audi, (2000), s. 68.

⁶² Perry, (1997), s. 19; Solum, (1989), s. 1093.

⁶³ Bkz. Stanley Fish, ‘Why We Can’t All Just Along’, *First Things*, Şubat 1996, <https://www.firstthings.com/article/1996/02/001-why-we-cant-all-just-get-along>, (Erişim Tarihi: 16.9.2020).

⁶⁴ Audi, (2000), s. 69.

için doğrudan dine dayanmayan seküler gerekçeler bulabilirler. Ancak sadece seküler bir argüman ileri sürebiliyor olmaları onların dini bir temele dayanan görüşlerini dikte etmelerini sağlamamalıdır. İlave-ten söz konusu seküler argüman ikna edici, tek başına ortalama eğitim almış kişiler tarafından erişilebilir ve rasyonel bulunabilmelidir. Audi bunu bir adım daha ileri taşır. Ona göre seküler argümanları ileri süren dindarlar, dini argümanlarının kendilerini motive ettiğinden daha fazla bu görüşü savunmak için motive olmuş olmalıdır. Aksi halde tartışmacı, kendi dini görüşünü dikte edebilmek için sözde bir seküler argüman kullanıyor, bir anlamda tartışmanın taraflarını aldatıyor olabilir.⁶⁵⁻⁶⁶ Bununla birlikte Audi'nin motivasyonun dahi seküler olmasını gerektiren bu görüşünün karar alıcıların ve uygulayıcıların niyetlerini okumaya kadar genişleme tehlikesini barındırdığı açıktır.

3. Alınan Kararların Dini Argümanlara Dayanması Vatandaşlar Arasında Zoraki Birliktelik Oluşturur

Karar alma sürecinde dini argümanların kullanılması sonucunda ortaya çıkan eşitsizlik vatandaşlar arasında suni bir birliktelik oluşturur. Dost vatandaşlık olgusuyla uyuşmayan bu ilişki “zoraki birliktelik” (modus vivendi) olarak adlandırılmaktadır. Onun yerine Rawls, örtüşen konsensüs (overlapping consensus) fikrini teklif etmektedir.

⁶⁵ Yazar bu noktada hangi tür argümanların dini olabileceğine ilişkin olarak kürtaj meselesi üzerinden zigotun durumunu ele almaktadır. Dindarlar, zigot anne karnına düşer düşmez onun canlı olduğunu, dolayısıyla kürtajın masum bir insanın öldürülmesi anlamına geldiğini, dolayısıyla da yasaklanması gerektiğini savunmaktadır. Ancak hiçbir bilimsel veri zigotun hangi aşamada canlı olarak kabul edilebileceğini ortaya koymuş değildir. Dolayısıyla dindarlar bu noktada, argüman olarak dine atıf yapmamakta ise de ilahi kaynaklarından aldıkları ilhamla gerekçelendirmede bulunmaktadır. Yani argüman kanıt olmak bakımından seküler değil dini bir argüman olarak kabul edilmelidir. Diğer yandan yazara göre dindarlar, eğer dinleri bu yönde bir emri dikte etmese idi aynı motivasyonla bu yönde bir gerekçelendirme yapmayacaklardı. Oysaki seküler argümantasyon, ileri sürülen seküler argümanın ikna edici olmasının yanında argümanı ileri süreni tek başına bu yönde bir savunuyu yapmak noktasında motive etmelidir. Bkz. Audi, (1993), s. 689-692; Audi, (2000), s.71-75, 96-100.

⁶⁶ Kaldı ki ABD Yüksek Mahkemesi de Lemon v. Kurtzman kararında bir hukuki düzenlemenin ancak seküler bir amacı olduğu durumda anayasal olabileceğini kabul etmiştir. Bu karara göre bir kanun ayrıca, herhangi bir din ya da mezhebin diğerleri karşısında avantajlı ya da dezavantajlı durumda bırakılmaması ve devlet ile dinin aşırı derecede birbirine karışmasının sağlanmaması durumunda anayasaya uygun olacağı kabul etmektedir. Bkz. Sajo, (2008), s.624.

Buna göre radikal olanlar elendiğinde, geriye kalan makul gruplar, kendi dünya görüşleri çerçevesinde dini ve felsefi terimlere başvurma zorunluluğu hissetmeksizin, ortak terimler vasıtasıyla birbirlerini ikna edebilirler. Bu sayede belirli adalet ilkelerini rasyonel yollarla destekleyebilirler.⁶⁷ Aksi halde, devletin koyduğu kurallardan hoşnut olmayan kesimin bu kurallara rıza göstermeksizin, zoraki uyması, uygun bir fırsatını bulduğunda ise kendi dünya görüşünü dayatmaya çalışması gibi bir durumu ortaya çıkarır. Modern anayasal demokrasilerde elbette görüş ayrılıkları olacaktır. Zaten farklı ideolojilere mensup partilerin nedeni de budur. Fakat politikanın farklı partiler elinde bölünmesi ve çeşitlenmesi zenginlik anlamına gelirken dini gruplar arasındaki siyasi bölünme ise anayasanın koruduğu değerlere zarar veren en büyük şeytanlardan biridir.⁶⁸ Hatta Solum, bu anlaşmazlık durumunun derinleşmesi durumunda, 16. ve 17. yüzyıllarda görülen din savaşlarının benzerinin yaşanmasının dahi muhtemel olduğunu ifade etmektedir.⁶⁹

4. Laik Bir Devlette Egemenlik İlahi Bir Kaynağa Ait Değildir

Modern devletin egemenliği ilahi bir kaynağa dayanmaz. Egemenliğin sahibi halkın kendisidir.⁷⁰ Yani gücün kaynağı “yaratıcı” değildir. Bu durum, 1794 Fransız Ulusal Konvansiyonu’nda “Fransız halkı Tanrı’nın varlığını kabul eder.” hükmünü içeren kararname ile de ortaya konulmuştur. Yani Tanrı sayesinde devlet yoktur fakat halk iradesi sayesinde Tanrı’nın varlığı kabul edilmektedir.⁷¹ Bu nedenle halk egemenliği ile laiklik arasında, en azından Fransız tecrübesi bakımından, bir yakınlık söz konusudur. Halk egemenliği, birey ile devlet arasında mevcut bulunan diğer aracı kurumları da ortadan kaldırmış olması nedeniyle laikliğin temelinde yer alan bireyin özerkleşmesine de hizmet etmiştir.⁷² İlk bakışta, din özgürlüğünün, bireyin kendi dini

⁶⁷ Rawls, (1995), s. 135 vd.

⁶⁸ Lemon v. Kutzman, 403 U.S. 602, 612 (1971). Michael W. McConnell, “Five Reasons to Reject the Claim That Religious Arguments Should Be Excluded From Democratic Deliberation” *Utah Law Review*, 1999, No. 3, pp. 639-658, s. 641.

⁶⁹ Solum, (1989), s. 1095-1096.

⁷⁰ Aliefendioğlu, (2001), s. 75-76.

⁷¹ Sajo, (2008), s. 627.

⁷² Sajo, (2008), s. 628.

inançlarını özgürce açıklayabilmesi olduğu düşünülürken,⁷³ halkın çoğunluğunu oluşturan dine mensup olanların sayısal üstünlükleri sayesinde halk egemenliğinin kullanılmasında öncü oldukları düşünülebilir. Buna karşın bu durumda çoğunluk dinine mensup olanların dini kaideleri belirli bir formda da olsa diğer azınlıklara dayatması da söz konusu olabilir ki laikliğin amacının değişik kesimlerinin birlikte uzlaşma içinde yaşaması olduğu düşünülürken,⁷⁴ söz konusu dayatmanın halk egemenliği ile de çoğulculuk ile de bağdaşmadığı açıktır. Kaldı ki günümüzde basit bir çoğunluğun iradesi, yani parlamentonun iradesi, azınlıkların da haklarını koruma altına alan anayasalara uygun olduğu ölçüde halk egemenliğinin kullanılması anlamına gelmektedir.⁷⁵ Yani halk egemenliği ile çoğunluğun dini arasında olduğundan ziyade halk egemenliği ile laiklik prensibi arasında daha yakın bir ilişkinin bulunduğu söylenebilir.

5. İnsan Hakları Soyut Kavramlarla Sınırlandırılmaz

Halkın oyları ile göreve gelen yasama ve yürütme üyeleri kaçınılmaz olarak toplumun ahlakiliğinden etkilenir.⁷⁶ Her toplumun içinde bulunduğu şartların ürettiği bir ahlakilik vardır ve ahlaki olan davranışın toplumsal alana yansımaları arzu edilen bir olgudur.⁷⁷ Toplumsal düzeni sağlama amacı taşıyan ve bireylerin karşılıklı eylemlerini düzenleyen hukuk da bu tür ahlaki tercihlerden yararlanır. Bu noktada

⁷³ AYM, Tuğba Arslan Kararı, B. No: 2014/256, Karar Tarihi: 25/6/2014, parag. 56-58.

⁷⁴ AYM, Tuğba Arslan Kararı, B. No: 2014/256, Karar Tarihi: 25/6/2014, parag. 60.

⁷⁵ Anayurt, (2019), s. 659-661.

⁷⁶ Kelime anlamı itibarıyla seciye, huy, karakter anlamına gelir. Yani bir insanın kalıtsal olarak taşıdığı var sayılan kodları, o kişinin ahlakını oluşturur. Varsayımsal olarak her insanın taşıdığı ahlaki kodlar yaradılışı gereği aynıdır. Bu doğrultuda belirli bir toplumun ahlaki kodları bu toplumda kabul gören belirli davranış kuralları ile reddedilen, hoş görülmeven davranışlara işaret eder. Türk Dil Kurumu'na göre ahlâk, "bir toplum içinde kişilerin uymak zorunda oldukları davranış biçimleri ve kuralları, aktöre, sağıtöre" anlamına gelir. Bkz. Türk Dil Kurumu Sözlüğü, <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim Tarihi: 7.9.2020).

⁷⁷ Ahlak alanında iç eylem ön olana çıkar. Bu nedenle ahlaksal değerlendirme de içten dışa doğrudur. Bu nedenle bir eylemin ahlaki olup olmadığının muhakemesi kişinin vicdanı tarafından yapılır. Yani ahlaki alanda eylemin belirleyicisi bireydir. Yine de bireyin evrensel üstün ahlaki prensipler ile bağlı olduğu düşünülür. Buna karşın dış dünyaya yansıyan eylemleri hukuk ile sınırlanan birey bu alanda daha az özgürdür. Bkz. Yasemin Işıktaş, Hukuk Felsefesi, İstanbul Filiz Kitabevi, 2006, s. 506.

hukuk, ahlaki olanı korurken ahlak da hukuka saygı gösterilmesi ve itaat edilmesini temin eder. Yani hukuk ve ahlak arasında yakın bir ilişki vardır.⁷⁸ Din, etkili olduğu toplumları şekillendirir. Bu nedenle inananlarına yüklediği emir ve yasaklar, bir bütün olarak toplumun davranış şekillerini belirler. Dolayısıyla dinden kaynaklı bir ahlak anlayışı gelişmesi doğaldır.⁷⁹⁻⁸⁰ O zaman din, toplumun ahlak anlayışı vasıtasıyla hukuku etkileyebilir. Bu noktada temel hak ve özgürlüklerin ne ölçüde sınırlandırılabilceği meselesi, özellikle ele alınmalıdır.

Toplumsal ahlak denilen olgu bir eylemin sınırlandırılabilmesi için gerekli ise de yeterli bir meşruiyet kaynağı değildir.⁸¹ Bir kere bu noktada yalnızca seküler argümanlar kullanılmalıdır. Kullanılabilecek seküler argümanlar ise söz konusu eylemden dolayı ortaya bir zararın çıktığını ya da bir başkasının hakkının ihlal edildiğini ispat edebilmelidir.⁸² Yoksa insan eylemini sınırlandırmanın gerekçesi bu eylemin sadece ahlaken yanlış olması ya da toplumun ahlakının korunması gibi soyut gerekçeler olamaz. Soyut bir ahlak anlayışı, yasaklayıcı bir hukuk kuralı için meşrulaştırıcı bir argüman değildir.⁸³ Örneğin küçük yaş-takiler ile evlilik, ergin olmayan ve tek başına doğru ve yanlış ayırt edemeyen küçüğü korumak için yasaklanabilir iken fuhuş ise ancak kamu sağlığını etkilediği ölçüde ya da taraflardan birinin rızasının olmadığı durumlarda sınırlandırılmalıdır. Eşlerin cinsel münasebetleri yasak değilken örneğin parkta bunu icra etmeleri, bu birlikteliğe tanık

⁷⁸ Özgenç, (2019), s. 32; Işıktaş, (2006), s. 504-505; Audi, (1989), s. 293.

⁷⁹ Özellikle semavi dinler bakımından bu iddianın daha da ileri taşındığı görülmektedir. Zira semavi dinler, evrensellik iddiası taşımaktadır. Bu bağlamda Hristiyan ve İslam geleneği, evrensel ahlak ilkelerinden bahsetmekte, evrensel ahlak ilkelerinin tek kaynağının da İlahi Risalet olduğu vurgulanmaktadır. Bu evrensel ahlak ilkeleri, hukuka öngelen prensiplerdir ve hukuku etkiler. Bu görüşü savunanlara göre bir devlet, bu evrensel ahlak ilkelerinin işaret ettiği davranış normlarını yasalastırdığı ölçüde hukuk devletidir. Bkz. Özgenç, (2019), s. 28 (dipnot 23).

⁸⁰ Bu bağlamda İngiltere gibi Hristiyan toplumun ahlak anlayışının Hristiyan geleneklerinin, İran ya da Türkiye gibi müslüman nüfusun yoğun olduğu bir toplumda ise İslami ahlak anlayışının gelişmesi olasıdır. Benzer yönde Bkz. T. A. Roberts, "Law, Morality and Religion in a Christian Society", *Religious Studies*, 1984, Vol. 20, No. 1, ss. 79-98, s. 80.

⁸¹ Bu yöndeki ABD Yüksek Mahkemesi kararları için Bkz. Daniel F. Piar, "Morality as a Legitimate Government Interest", *Penn State Law Review*, 2012, Vol. 117, No. 1, pp. 139-169, s. 142-147,

⁸² Mill (2009) 56; H.L.A Hart, *Hukuk, Özgürlük ve Ahlak*, 3. Baskı, Dost Kitabevi, Ankara, 2014, s. 38-39, 48-49; Özgenç, (2019), s. 33-34.

⁸³ Hart, (2014), s. 27-28.

olmak istemeyen, özellikle küçük yaştakilerin, tanık olmak zorunda bırakılmaları nedeniyle zarar ortaya çıkardığı gerekçesiyle yasaklanabilir. Ancak dini ya da dinin etkilediği bir toplumsal ahlakilik anlayışı dolayısıyla bireyin eylem alanının sınırlandırılması, doğruyu ve yanlışlığı kendi başına ayırt edebilen bir vatandaşın, arzu etmediği bir hayat anlayışı doğrultusunda yaşamaya zorlanması olacaktır.

Belirli bir eylemin dinden bağımsız da olsa ahlakiliğinin tespit edilebiliyor oluşu bu eylemin doğrudan yasaklanabilir olması gerektiği anlamına gelmez. Zira davranış normuna aykırı her davranış, ahlâka aykırılık teşkil ederken bu eylemin aynı zamanda hukuka aykırı olabilmesi için toplumdaki hâkim düzeni bozucu nitelik taşıması gerekmektedir.⁸⁴ Yani sadece ahlaka aykırılığı öne süren hiçbir gerekçe, bir eylemi hukuken yasaklamak için yeterli değildir.⁸⁵ *Hukuki zorlamanın bizatihi kötü bir şey olduğu düşünüldüğünde, bu zorlamayı meşru kılacak ve onu dengeleyebilecek bir iyiliğin (ya da hakkın) tespit edilebilmesi gerekir.*⁸⁶ Bunun yerine somut olarak bireylerin yaşayacağı zarar ya da

⁸⁴ Örneğin yalan söylemek ahlaki bir davranış değildir fakat hukuk alanında bu yalanın yasaklanabilmesi için bir başkasının hukukuna etki ediyor olması gerekir. Bu kapsamda iftira, suç tasnii, yalan şahitlik, hile, sahtekârlık ve dolandırıcılık gibi fiiller suç olarak düzenlenmektedir. Bkz. Özgenç, (2019), s. 33-34.

⁸⁵ Elbette bu yöndeki görüş, çalışmamızda temel alınan görüştür. Yoksa söz konusu çıkarım, hukuk felsefesinin temel problemlerinden birini oluşturmaktadır. Örneğin Lord Devlin, nasıl ki vatana ihanet başlı başına bir suç ve cezalandırılması gerekiyor ise ahlaka aykırı eylemin de aynı şekilde başlı başına toplumun ortak ahlak bilinci karşısında cezalandırılması gerektiğini öne sürer. Zira Devlin toplumun kendi ahlakiliğini devam ettirmek gibi bir sorumluluğu olduğunu öne sürmektedir. Bu nedenle de örneğin evlilik dışı birliktelik, zina ya da homoseksüel ilişki gibi, tarafların rızasına dayanan ve toplumun geri kalanına karşı doğrudan bir zararın oluşmadığı eylemlerin sadece toplumun ahlak anlayışına aykırı olması nedeniyle cezalandırılması gerektiğini savunur. Bu haliyle düşünür, ahlak bakımından bir kamusal ya da özel alan ayırımına karşıdır. Benzer şekilde John Finnis de Aquino’lu Thomas ve Blackstone’dan hareketle yasanın ahlaka uygun olması gerektiğini kabul eder. Yazar, yasa koyucunun, normatif düzenleme yaparken temel iyi olarak belirlediği ahlak kriterlerine uygunluğun gözetilmesi gerektiğini dile getirir. Bu temel iyiler, başlı başına iyidir. Temel iyileri göz ardı eden ve ahlaka aykırı bir yasa, halen yasa gücündedir ancak bu yönüyle, vatandaş nezdinde, ahlâka uygun olan bir yasa kadar etkililiği söz konusu değildir. Dolayısıyla yasa koyucudan irat olunan yasa, ahlaka uygunluğu gözetmelidir. Bkz. Roberts (1984), s. 79-80.

⁸⁶ Ertuğrul Uzun, “Ahlâksızlığın Cezalandırılması: Devlin-Hart Tartışması”, H.L.A. Hart ve Hukuk-Ahlak Ayrımı, Ed. Serdar Gürler, İstanbul, Tekin Yayınevi, 2015, s. 88.

manevi ıstırabın ortaya konulması gerekecektir.⁸⁷ Bu yöndeki bir seküler gerekçelendirme şablonu, ABD Yüksek Mahkemesinin *Obergefell v. Hodges* davası üzerinden incelenebilir.⁸⁸ Bu dava evlilik hakkından eşcinsel çiftlerin yararlanmasını yasaklayan düzenlemeler ile ilgilidir. Söz konusu kanuni düzenlemelerinin anayasaya aykırı bulunduğu davada, bireyin aile kurmak istediği kişiyi seçmesinin hakkın kullanımı bakımından bireyin özerk alanı içerisinde kaldığını ve bireyin kendisini tanımlamasının bir türü olduğunu ifade eden Yüksek Mahkeme, eşcinsel evliliklerden rahatsızlık duyan ve toplumun geleneksel yanını oluşturan çoğunluğun bu duygusunun dini kaynaklı bir iddiaya dayandığına dikkat çekilmiştir.⁸⁹ Dini gerekçelerle ortaya çıkan rahatsızlığın, halk üzerinde negatif bir etkisi olacağından bahisle toplumun bir zarara uğrayacağı iddiası ise zarar olgusunun aşırı derecede hassas bir yorumunu gerektirmektedir. Kaldı ki Yüksek Mahkeme de mevcut kararlarının evlilik hakkının temelini dine dayandırılanların görüşlerini hor görmediğine, asıl aksi yöndeki kişisel tercihin yasalaşmasının devletin bu dini görüşü tasdik etmesi anlamına geleceğine dikkat çekmektedir.⁹⁰ Ayrıca kararın çoğunluk görüşünü kaleme alan hâkim Keneddy, eşcinsel çiftlerin mevcut kanunlar vasıtasıyla eşitlikten ve saygılıktan mahrum ve ikinci sınıf vatandaş gibi muamele gördüklerinden bahsetmekte, tüm vatandaşların eşit ve özgür bir şekilde

⁸⁷ Bu noktada aleniyet, ahlaksızlığın zarar meydana getirmesinde önemli bir belirleyici olarak karşımıza çıkar. Diğer yandan hukuk paternalizm ekseninde ya da dolaylı bir zararın ortaya çıkma ihtimali olan durumlarda da ahlaki olarak görülmeyen bir eylemi hukuken yasaklayabilir. Her iki örnekte de ana olgu ahlaka aykırılığın aynı zamanda zarar ortaya çıkaracağı düşüncesidir. Hart (2014) s. 38-39, 48-49; Scott C. Idleman, "The Limits of pp.Religious Values in Judicial Decision-making" *Marquette Law Review*, 1998, Vol. 81 No. 2, pp. 537-657, s. 557-559.

⁸⁸ ABD Yüksek Mahkemesi Kararı, *Obergefell v. Hodges*, No. 14-556, 26/7/2015, s. 13 (Opinion of the Court).

⁸⁹ Bu iddia, hem çoğunluk görüşünü kaleme alan hâkim Kennedy'nin hem de görüşe muhalif kalan hâkim Scalia, Roberts, Alito ve Thomas'ın görüşleri içerisinde yer almaktadır. Ayrıca Mahkeme bu davada 1952-1973 yılları arasında Amerikan Psikiyatrik Birliği tarafından eşcinselliğin akıl hastalığı olarak kabul edildiğine, 1974'den sonra ise cinsel yönelimin insan cinselliğinin normal bir ifadesi olarak kabul edilmeye başlandığına dikkat çekilmektedir. Bkz. *Obergefell v. Hodges*, No. 14-556, 26/7/2015, s. 7-8 (Opinion of the Court); Stephen M. Feldman, "(Same) Sex, Lies, And Democracy: Tradition, Religion, and Substantive Due Process (With as Emphasis on *Obergefell v. Hodges*)", *William & Mary Bill of Rights Journal*, Vol. 24, No. 2-3, 2015, ss. 341-368, s. 341.

⁹⁰ ABD Yüksek Mahkemesi Kararı, *Obergefell v. Hodges*, No. 14-556, 26/7/2015, s. 19 (Opinion of the Court).

haklarını⁹¹ kullanabilmelerinin anayasanın gereği olduğu düşünüldüğünde bu bireylerin de diğer vatandaşlardan ayrı olmalarını gösterecek haklı bir sebep olmadığından bahsetmektedir.⁹² Diğer yandan Feldman, gelenekçi ve dindar bireylerin de demokratik süreçte eşit ve özgür biçimde rol alabileceklerine dikkat çekerken bunun toplumun bir kesiminin ötekileştirilmesi için bir araç olamayacağını da önemle belirtir.⁹³ Kennedy, eşcinsel evliliklerin hukuken korunuyor olmasının

⁹¹ Keneddy'nin burada "hak" olarak vurguladığı husus evlenme hakkıdır. Hâkim, evliliğin kökenini araştırmakta, dinler tarafından kutsal kılınan bu hakkın, Konfüçyüs ya da Cicero gibi düşünürler tarafından toplumun temeli olarak işaret edildiğine dikkat çekmektedir. Geleneksel olarak evlilik, dinlerde, geleneklerde ve hatta edebiyatta bir erkek ve bir kadına özgü bir eylem olarak dikkat çeker. Fakat bir hakkın, onu geçmişte uygulayanlar tarafından tanımlandığı şekliyle kabul edilse idi yeni ortaya çıkan gruplar tarafından kullanılamaz hale geleceğinden bahsetmektedir. Örneğin önceden kadın ve erkeğin evliliği ailelerinin ayarlamaları vasıtasıyla gelişirken sonradan kadın ve erkeğin özgür iradeleri ile evlilikleri anlaşılır hale gelmiş, kadının toplumdaki yerinin genişlemesi ile birlikte kadının kendi özerk hayatı olduğu kabul edilerek kocasının himayesinden kurtulmuştur. İlaveten ırklar arası evliliğin yasak olduğu bir dönemde Zablocki v. Redhail kararı ile Yüksek Mahkeme, özgür tüm insanların kendi mutluluklarını arama hakkının mahkeme tarafından korunduğunu ve ırklar arası evliliğin evlilik hakkı kapsamında korunduğunu ortaya koymuştur. Bu gelişmeler ise iddia edilen aksine, evlilik kurumunu zayıflatmamış güçlendirmiştir. Yani toplum değişmektedir ve evlilik de bundan nasibini almaktadır. Burada kastedilen ise evlilik hakkının genel olarak "bir erkek" ve "bir kadın" arasında olduğuna ilişkin olarak mevcut bulunan yaygın inanışın değişmekte olduğudur. Yüksek Mahkemeye göre evlilik, aşkın, sadakatin, adanmanın, fedakârlığın ve aile idealinin en yüksek cisimleşmiş hâlidir. Evlilik birliği kurmak durumunda iki kişi daha önce olduklarından daha büyük bir şey oluştururlar. Evlilik, ölüm geldiğinde bile devam etme ihtimali olan bir aşkı teşekkül ettirir. Eşcinsel çiftler de, mahkeme tarafından evlilik kurumuna eşit bir şekilde ulaşmayı talep ederken, yalnızlık içerisinde yaşamaya lanetlenmiş olmayı istemeyen kişiler olarak görülmektedir. Bkz. ABD Yüksek Mahkemesi Kararı, Obergefell v. Hodges, No. 14-556, 26/7/2015, s. 3-7, 11 (Opinion of the Court); Donald H. J. Herman, 'Extending the Fundamental Right to Marriage to Same-Sex Couples: The United States Supreme Court Decision in Obergefell v. Hodged' *Indiana Law Review*, 2016, Vol. 49, No. 2, 367-396, s. 368, 382.

⁹² Feldman, (2015), s. 356.

⁹³ Feldman bu hususu, Dahl'ın çoğulcu demokrasiler için öngördüğü perspektiften cevaplamaktadır. Yazar, 19. yüzyılda köleliği meşrulaştırmak için dini bir söylemin geliştirildiğine fakat günümüzde köleliğin yanlışlığının tartışma konusu bile edilmediğine dikkat çeker. Yazar, dini inançlar vasıtasıyla belirli bir gruba yönelen baskıların demokratik kanallar vasıtasıyla da yapılabileceğinden bahisle demokrasinin aynı zamanda azınlık haklarının korunması anlamına gelmesi gerektiğine vurgu yapar. Bu nedenle iyi işleyen bir demokrasi için bazı konular masada bile olmamalıdır. Oysaki Obergefell v. Hodges davasında muhalif hâkimler bu tür bir kararın demokrasi vasıtasıyla, yani parlamenta vasıtasıyla alınmasının gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Bkz. Feldman, (2015), s. 351-359, özellikle 356 vd; Benzer yönde Bkz. Herman (2016), s. 379-380.

evlilik kurumunu anlamsızlaştıracağı iddiaları karşısında,⁹⁴ kararın dini hassasiyetleri olanların bu yöndeki birlikteliklere ilişkin görüşlerini dile getirmelerini engellemediğini, onların ifade özgürlüklerinin de korunduğunu ve dini inanışları çerçevesinde yaşamaya devam edebileceklerini önemle vurgulayarak dini hassasiyetlere ilişkin bir saldırı olmadığına dikkat çekmeye çalışmıştır.⁹⁵ Buradan hareketle denilebilir ki insan haklarının sınırlandırılması, yalnızca toplumsal ahlak anlayışına, hele ki dini inanışların etkilediği bir toplumsal ahlak anlayışına dayanılarak sınırlandırılmaz.

Buraya kadar, dini argümanların kanunların yapımı ve icrası sırasında neden kullanılmaması gerektiğine ilişkin görüşlere yer verilmiştir. Çalışmanın bundan sonraki kısımları ise aksi yöndeki görüşlere ve bu görüşlerin yorumlanmasına ayrılmıştır.

II. Devlet İşlerinde Dini Argümanların Kullanılmasını Savunanların Görüşleri

A. Bir Bütün Olarak Dinin Akıl ile Çelişmediği İddiası

1. Genel Olarak Dini Argüman-Akıl İlişkisi

Dini argümanların hukuk alanında geçerliliği sorunu, öncelikle dini argümanların akla uygunluğunun tespit edilmesi ile ilintilidir. Yukarda ele alındığı üzere dini argümantasyonun kullanımına yönelik eleştirilerden biri, bu yöndeki argümanların “erişilebilir” olmaması, akıl ile anlaşılabilir olmamasıdır. Buna karşın aklın kullanılması ile dini argümanların şekillenmesi arasında doğrudan ve sanıldığı kadar büyük bir zıtlık olmadığı yönündeki karşı görüşler de önemlidir.

Greenawalt, dini görüşlerin erişilebilir olmadığını savunur. Fakat bu görüşlerin aynı zamanda doğal hukuk anlayışı çerçevesinde desteklenebiliyor olması durumunda da kamusal akla uygun olacağından bahseder.⁹⁶ Bir dini iddianın kamusal akla uygunluğu ise doğal huku-

⁹⁴ Davalı olan eyaletlerin savunuları, evlilik kurumunun kutsallığı karşısında eşcinsellerin evlenmelerine izin verilmesinin bu kurumun içini boşaltacağı yönündedir.

⁹⁵ ABD Yüksek Mahkemesi Kararı, Obergefell v. Hodges, No. 14-556, 26/7/2015, s. 27 (Opinion of the Court); Feldman (2015), s. 345; Herman (2016), s. 381.

⁹⁶ Bkz. Greenawalt, (2016), s. 85-87; Greenawalt, (2007), s. 449-450; Diğer yandan Strauss dini yasaların “en iyi yasa” olduğu, yani onun rasyonel olduğu, iddiası

kun, akla uygunluk, insanların doğası gereği evrensel fitrata sahip olması ve belirli olgulara verdikleri ortak tepkilerden hareketle ortak bir ahlakiliğin ortaya çıkarılabileceği, bu ortak evrensel ahlakiliğin de akıl ile keşfedilebilir olduğu, yani akıl ile de çatışmadığı, akla uygun olmayan ve dolaylı yoldan da gayr-ı ahlaki olan insan yapımı yasanın ise geçersiz olduğu yönündeki ölçütlere dayandırır.⁹⁷ Yani Greenawalt'a göre bir dini argüman, bu argümanın Allah'ın emri olmasından bağımsız, aynı zamanda tüm insanlık açısından geçerli kabul edilen öncüllerle de dayanabiliyor ise kamusal akıl ile de uyumludur. Greenawalt'un bu görüşlerine benzer iddiaların Orta Çağ İslam ve Hristiyan düşünürlerince de ileri sürüldüğü görülmektedir.

2. Farabi, İbn Rüşd ve Aquino'lu Thomas'ta Din-Felsefe İlişkisi

Orta Çağ İslam düşünürleri, din ile felsefe arasında bir çatışmanın olmayacağından bahseder.⁹⁸ Örneğin Farabi, akli kullanarak sonuçlara ulaşma, bilinen olgulardan, kesin öncüller kullanarak kesin sonuçlara ulaşmak anlamında (demonstrative knowledge, burhanî kıyas ve istidlal/delillendirme)⁹⁹ felsefenin dinden daha eski olduğunu ortaya koyar¹⁰⁰. Ona göre, zaman içerisinde ortaya çıkan hatabî (söylev) ve cedelî (diyalektik) yöntemlerinin hakiki bilgiye ulaşmakta yetersiz

karşısında mademki bir yasa akla uygundur, o halde Tanrı'nın değil de insan aklının üretimi midir?" sorusunu ortaya atmaktadır. Strauss, (1979), s. 115.

⁹⁷ Raymond Wacks, Hukuk Kuramını Anlamak, Çev. Fatma Süzgün Şahin Ünver, Serdar Ünver, Astana Yayınları, Ankara, 2016, s. 41; Zira Greenawalt'a göre doğal hukuk; (1) insan yaşamının tamamıyla varlığın tamamıyla ilişkili olması, (2) insanın doğasının evrensel oluşu, (3) insan olgusunun karakteristik tanımlamasının onun akli ve rasyonallitesi olması, (4) insan olgusu içsel bir amaca ya da kendinden bir kanıtla sahip bir iyi anlayışına sahip oluşu, (5) bu amaçların ve iyilerin, tecrübeyle de içine katacak bir şekilde akıl ile keşfedilebilir oluşu, (6) ahlakiliğin objektif, evrensel ve akıl ile keşfedilebilir oluşu, (7) insanların ahlaki yükümlülüklerinin kendi iç amaçları ile veya kendinden kanıtlara sahip bir iyi anlayışı ile ve onların kendi mutluluğu ile uyumlu oluşu (8) en derin manasıyla bireysel iyi ile ortak iyi arasında bir çatışma olmaması, (9) insan yapımı yasanın uygun bir şekilde doğal hukuku yansıtır oluşu ve (10) doğal hukuka uygun olmayan insan yapımı yasanın bazı açılardan gerçekten yasa olmayacak olması olarak sınıflandırılabilir. Greenawalt, (2007), s. 449-450.

⁹⁸ Benzer şekilde İbni Rüşd için de felsefe (hikmet) ve din (şeriat) aynı memeden süt emmiş öz kardeşlerdir." Bkz. İbn Rüşd, Felsefe-Din İlişkileri, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh yayınları, İstanbul, 2019, s. 121-122

⁹⁹ Burhanî kıyas ile ilgili Bkz. İbn Rüşd, (2019), s. 75 (dipnot 2).

¹⁰⁰ Farabi, Harfler Kitabı, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 69 (On Dokuzuncu Fesil).

kalması ile felsefe, kesin sonuçlara ulaştıracak bilimlerin bilgisi ile olgunlaşmıştır. Olgunlaşan bilimsel bilgi ise ancak bunu anlama yetisine sahip özel bir gruba ve ancak bilimsel argümantasyon araçları vasıtasıyla öğretilbilir iken söylev ve diyalektik, felsefe ile keşfedilen hakikatin topluma aktarılabilmesi için ikincil bir öğretim yolu olarak ele alınmıştır.¹⁰¹ Bu noktada, Farabî'ye göre, felsefeyle ulaşılan kesin bilgilerin ve yasaların halka öğretilmesi, halkın bu gerçeklikler için ikna edilebilmesi ve bu sayede halkın mutlak mutluluğa ulaşmasını sağlayacak bir araç olarak da din meydana gelecektir.¹⁰² Bununla birlikte din, varlıklar hakkında bilgi sahibi olmayı, aklen nazar etmeyi, keşfetmeyi emretmektedir. Bu ise ancak akli kıyaslar ile mümkündür.¹⁰³ Yani Farabî'ye göre din, yüksek ilmî hakikatlerin, burhanî yollarla (yani bilimlerin herkes tarafından anlaşılamayacak olan yöntemleri ile) anlayamayacak halka izah edilebilmesi için, hikâyeleri, mecazları ve diyalektiği kullanan bir araçtır.¹⁰⁴ Hakiki bir din, burhanî delillere

¹⁰¹ Farabi, (2008), s. 86-87 (Yirmi Üçüncü Fası).
¹⁰² Farabi, (2008), s. 86-87 (Yirmi Üçüncü Fası). Farabî'nin bu izahı pek çok yazar tarafından erdemli, hakiki bir dinin felsefe karşısında ikincil bir konumda olduğunu ima ettiği yönünde yorumlanmaktadır. Bkz. Andreas Martinez-Lorca, *La Filosofía Medieval De al-Farabi a Ockham*, Impresia Iberica, 2015, s. 43. Dinin bu noktadaki misyonu farklı açılardan da ele alınmaktadır. Örneğin Habermas, tarihi bakış açısından meseleye yaklaşıldığında Mezopotamya, Suriye ve Mısır'daki antik imparatorluklardaki gibi organize olmuş bir devlete sahip halklar açısından hiyerarşinin kralın şahsından kademeli bir şekilde kraliyet bürokrasisine kaydığı evrede siyasi otoritenin halk nezdinde meşruiyetini sağlamak için ortaya çıkan karmaşık hukuk ve siyasi güç yeni bir işlevsel araca ihtiyaç duymuştur. Bürokrasinin herkesi bağlayacak kararlarına itaatin sağlanması gerekli idi. Hukuk ve siyasi iktidar arasındaki bu itaat köprüsünü kurabilecek çare ise dini inançlar ve ritüellerdi. Böylece kural koyucular halkların sadakatini elde edebilirlerdi. Böylece devletler dinin kutsal yanından faydalanmaya başlamıştı. Böylece dinde yer alan ödül (cennet) ve ceza (cehennem) olgusu, devlet tarafından devralınmıştır. Zamanla ise dini temsil eden kral ile halk birbirlerini temsil etmeye başlamıştır. Halk kralını, kral ise halkını temsil etmeye ve böylece devlet ve toplum bütünleşmeye başlamıştır. Bkz. Jürgen Habermas, "The Political": The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theory", *The Power of Religion in the Public Squar*, Ed. Eduardo Mendieta, Jonathan Vanantwerpen, Columbia University Press, New York, 2011, s. 17-18.

¹⁰³ Haşir Suresi'nin "Ey basiret sahipleri itibar ediniz (ibret alınız, kıyas ve istidlal yapınız.)" şeklinde mealen çevrilebilecek olan 2. ayetini Rüşd, yalnızca fıkıhçılar için değil aynı zamanda filozoflar açısından da kıyasın zaruri bir bilgi edinme yöntemi olarak okunması gerektiğini öne sürmektedir. İbn Rüşd, (2019), s. 75, 77.

¹⁰⁴ Farabi, (2008), s. 69 vd (On Dokuzuncu Fası); Majid Fakhry, *Al Farabi- Founder of Islamic Neoplatonism*, Oneworld, Glasgow, 2002, s. 13; Benzer şekilde Bkz. Simone Chambers, "How Religion Speaks to Agnostic: Habermas on the Persistent Value of Religion", *Constellations*, 2007, Vol. 14, No. 2, pp. 210-223, s. 210-211.

dayanan bir felsefeye sahip olduğu, yani mantık ve delillendirme ile iddiaları ispatlanabilir olduğu ölçüde, ilahi gücünü barındırabilir.¹⁰⁵ Çünkü gerçekte Allah'ın emirleri ve doğaya ilişkin öngörülleri ile felsefe arasında bir tezat yoktur.¹⁰⁶ Hatta Farabi, ahlak ve siyasetin, fizik ve metafizik, bilgi teorisi ve mantık ile olan ilişkisinin tesadüfi değil hayati ve zorunlu olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁷ İbn Rüşd açısından ise bu olgu daha da açıktır. Ona göre felsefe, dünyevi olguların akıl ile keşfedilmesi suretiyle Allah'a ulaşmanın bir yoludur.¹⁰⁸ Ona göre felsefe, din ile çatışmaz. İkisi de Allah'ın ortaya koyduğu hakikatten bahseder.¹⁰⁹ Tek farkla ki dini hakikatler bir ön hazırlık yapılmaksızın ve bir peygamber vasıtasıyla irat edilirken felsefe, dinin hikâyeler ve mecazlar yoluyla aktardığı bilginin akıl yoluyla keşfini içermektedir.¹¹⁰

¹⁰⁵ Diğer yandan henüz burhanî ilimlerin keşfedilemediği dönemlerde ortaya çıkan dinler eksikler ve yanlışlıklar içerir. Bu dini anlayışı takip eden diğer dinlerin kelimacıları ise, kendinden önceki dinlerin söylev ve diyalektiğine sıkı sıkıya bağlı kaldıkları ölçüde, yanlış içerisindedir. Felsefenin bu dinler ile uyuşmaması ve reddetmesi doğaldır. Bkz. Farabi, (2008), s. 88 vd. (Yirmi Dördüncü Fasal).

¹⁰⁶ Farabi bu noktada, din, burhanî bilgiye dayanan bir felsefeye sahip olsa fakat sonrasında bu felsefe unutulsa ya da bir başka millete bu din benimsetilirken söz konusu felsefe öğretilmese, bu milletin yetiştireceği din bilginlerinin dine ilişkin tasavvurlarının, yani kelimacılık ve fıkıh bilgisinin, tamamen görünüşteki bilgiden ibaret olacağından dolayı, sonradan filozofların bu dinin hakiki felsefesini izah etmek istediklerinde kendilerine düşman olacağını, filozoflar ile kelimacılar/fıkıhçılar arasında bir gerilimin söz konusu olacağından bahsetmektedir. Bkz. Farabi (n 101) 90-91 (Yirmi Dördüncü Fasal).

¹⁰⁷ Ahmet Arslan, "Çevirenin Takdimi-Farabi Hakkında", İdeal Devlet, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Divan Kitap, 2015, s. 12.

¹⁰⁸ İbn Rüşd bunu sanat/sanatçı metaforu ile izah etmektedir. Ona göre; "sanatı bilmeyen sanata konu olan şeyayı ve eseri bilemez, sanat eserini bilemeyen de sanatkarı bilemez." İbn Rüşd, (2019), s. 79.

¹⁰⁹ Farabi bu açıdan meseleye yaklaştığında bir filozof ile belirli bir dinin kelamcısı (*teolog*) ve fıkıhçısı arasında fark olduğunu ortaya koymaktadır. Kelamcı, belirli bir inanç sistemi içerisinde kutsal kitabı yorumlayan kişidir. Kelamcının yapabilecekleri, söz konusu kutsal kitabı yorumlamaktan ibarettir. Bu açıdan bu toplumun seçkinleri arasında yer alabilir. Ancak filozof, doğayı ve bilimsel bilgiler vasıtasıyla Tanrı'ya ulaşır. Ulaştığı izahlar ile din arasında bağ kurar. Kelamcı ise bu bağ vasıtasıyla halka dini öğretileri izah eder. Fıkıhçı da pratik bakımdan filozoflara benzese de fıkıhçı ilkeleri somut olaylara uygulayan bir pratisyen iken filozof ilkeleri bütün insanlar nezdinde meşhur olan öncüller ve tecrübeyle elde ettiği öncüller olarak kullanır. Bu nedenle filozof, hem kelamcıya hem de fıkıhçıya karşı hem üstün hem de onlara göre evrenseldir. Bkz. Farabi, (2008), s. 71-72 (On Dokuzuncu Fasal).

¹¹⁰ Farabi'nin görüşlerini benimseyen İbni Sina da tüm bilginin tek bir kaynaktan, Allah'tan, geldiğini ifade eder. Bu nedenle burhanî delilleri kullanan bir filozofun ortaya koyduğu deliller doğru olmak zorundadır. Vahiy de dahil hiçbir bilgi bu bilgiyle çatışmaz. Diğer yandan peygamberler ahlaki ve hukuki açıdan en yük-

Peki, felsefe vasıtasıyla ulaşılan sonuçlar ile hakiki bir dinin öğretileri arasında bir çatışma çıkarsa ne olur? İbn Rüşd açısından bu iki yönlüdür. Bu durumda filozof, kendisinden ya da kullandığı yöntemden kaynaklanan bir art niyet, eksiklik ya da yanlışlıktan dolayı, ya da kendisine yol gösterecek bir akıl hocası olmamasından veyahut da bunların tamamından dolayı hatalı bir sonuca ulaşmış olabilir. Ancak bu nadir durum karşısında felsefeye tamamen cephe almak makul bir çözüm değildir.¹¹¹ Diğer yandan filozof, tüm felsefi delillere dayanarak kesin bir sonuca ulaşmış, bu kesin sonuç da dini öğreti ile çatışmış ise burada gerçek bir çatışma söz konusu değildir. Alanında uzman olanlar tarafından ilgili öğreti ve vahiy *te'vil edilir*.¹¹² Yani vahiy, açıkça yer alan zahir anlamından koparılarak mecazi ve derin anlamı çerçevesinde yorumlanır.¹¹³ Tabir-i caiz ise modern gerçeklik olgusu karşısında dini hükümlerin yorumu *güncellenir*, akla uygun hale getirilir.

İbn Rüşd'ün dini iddiaların izahı için akla başvurma yönündeki görüşleri Avrupalı düşünürleri önemli ölçüde etkilemiştir. Bunlardan biri de Aquino'lu Thomas'tır. Thomas, dini iddiaların felsefe ile çatışma içerisinde olamayacağını kabul eder. Thomas da felsefe ile ispat edilen bilginin iman ile de bilinebileceğini kabul eder. Şu farkla ki İbn Rüşd bir uyumdan bahsederken Thomas felsefenin dini iddiaları haklılaştır-

sek yasa koyucu olmaları ve bu hakikatin bilgisine sahip olmaları dolayısıyla esasen filozofturlar. Fakat şu fark vardır ki peygamberin yasayı koyarken bu yasayı keşfetmek için bir hazırlık yapmasına gerek yokken filozof bu hakikatleri akıl ile keşfetmektedir. Filozoflar ise ahlaki-hukuki yasalar koymak noktasında peygamberler ile karşılaştırıldıklarında ehliyetsizdirler. Bkz. Rahim Acar, "Possibility of Equation Between Reason and Revelation: Was Ibn Sina A Deist?", *Uluslararası Din & Felsefe Araştırmaları Dergisi*, 2018, Vol. 1, No. 1, pp. 6-19, s. 8-11.

¹¹¹ İbn Rüşd bu durumu, uzun süre susuz kalmış kimselere, kendilerine verilen su boğazlarına durdu da pek çok kimse susuzluktan öldü diye susuz kalmış bir kimseyi tatlı ve soğuk su içmekten, susuzluktan ölene kadar menetmeye benzemektedir. Bkz. İbn Rüşd, (2019), s. 82-83.

¹¹² Bu noktada Mu'tezile Okulu'nun görüşleri önemli hale gelmektedir. Zira Mu'tezile Okulu, Kur'an ve hadis hükümlerinin somut olaya uygulanmasına karşı değildir. Buna karşın bu okula mensup olanlara göre hem ayetlerin hem de hadislerin güncel şartlara uygunluğu, akıl yoluyla keşfedilmelidir. Bu noktada Mu'tezile Okulu, Kur'anın yaratılmışlığını savunmaktadır. Zira böyle olduğunda ayetlerin yorumlanması mümkün hale gelecektir. Mu'tezile mensupları için insan önce anlamalı, sonra itaat etmelidir. Bu görüşün karşısında ise gelenekselci görüş yer almaktadır. Bu görüş, hükümlere doğrudan itaat edilmesi gerektiğini savunur. Bkz. Richard Martin, Mark Woodward, Dwi S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam*, Oneworld Publication, Oxford, 1997, s. 15.

¹¹³ İbn Rüşd, (2019), s. 85-87.

ması gerektiğini öne sürer. Ancak İlâveten düşünür İbn Rüşd'den ayrı olarak bazı ilahi iddiaların akıl ile kanıtlanmasının mümkün olmadığını, bu öğretiye ancak iman edilmesi gerektiğini ileri sürer.¹¹⁴ Yine de Thomas da vahyi felsefe gibi kanıtlar ile uğraşan bilgililer dışında kalan gençler, felsefe öğrenecek boş vakti olmayanlar ve cahiller için bir gereklilik olarak görür.¹¹⁵ Yani bir anlamda akli önceler.

3. Dini İddialar Tek Başına İleri Sürülmemelidir

İslam ve Hristiyan filozoflarının görüşleri ile birlikte değerlendirildiğinde dini iddiaların "bütün olarak" akıl ile kuşatılabilir olmadıkları, erişilebilir ve anlaşılabilir olmadıkları iddiası ön yargılı görünmektedir. Ancak bu düşünürler de dini iddianın yalnızca dini olduğu için kabul edilmesinin yanıltıcı olabileceğini kabul eder. Bu iddiaların ikna edici, erişilebilir ve akla uygun yollar ile muhataplarına (inananlara ya da günümüzde vatandaşlara) izah edilmesi gerekir. Akla uygun bir gerekçenin hatalı olduğunu ileri sürebilmek için, müzakerecinin dayanağının sadece vahiy, resmi öğreti ya da mezhep/din kurucusunun sözleri olmaması, bu sözlerin altında yatan temel felsefi prensiplerin de aynı şekilde ortaya konulması gerekir. Aksi halde burada yalnızca ilkel bir ikna etme metodu ya da "dayatma" söz konusudur.¹¹⁶ İbn Rüşd'ün ifadeleri ile bu tür bir müzakereci yalnızca diyalektiğe ve söylevin gücüne dayanmaktadır. Bunun gerekçesi ise bu kişilerin "*soyut iddialarının gerçekten tutarlı ya da geçerli olup olmadığı ile meşgul olmaksızın yalnızca ikna edici fakat yapay inançlara ve hatalı öğretilere dayanmakta olan bir gerekçe arıyor oluşudur.*"¹¹⁷⁻¹¹⁸ Benzer şekilde Thomas da her ne

¹¹⁴ Vatikan'ın resmi görüşü olan ve iman dogmaları olan hususlar bunlardandır. Örneğin teslis inancının bir insan olan Hz. İsa'yı tanrılaştırması noktası, felsefe tarafından izah edilememiş, Thomas bu durumda felsefeye değil inanç esaslarına başvurmayı ön plana çıkarmıştır. Bertrand Russell, "Batı Felsefesi Tarihi 2. Cilt Katolik Felsefesi, Çev. Ahmet Fethi, Alfa, 2. Baskı, 2017, s. 259-260; Süleyman Dönmez, "İbn Rüşd ve Thomas Aquinas Bağlamında Hristiyanlığın Rasyonel Yorumuna İslam Felsefesinin Etkisi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, C. 7, Sa. 2, ss. 21-38, s. 33-34.

¹¹⁵ Russell, (2017), s. 260.

¹¹⁶ Felsefeden uzaklaşan bir din, aynı ölçüde gerçeklikten de uzaklaşır. Bkz. Fakhry, (2002), s. 14.

¹¹⁷ Martinez-Lorca, (2015), s. 73.

¹¹⁸ Benzer şekilde Farabi de, tasarladığı cahil devletteki dinin de bu türden, akla dayanmayan bir "ikna aracı" olarak kullanıldığını ifade eder. Yalnızca duygulara, ödül (cennet) ve cezalara (cehennem) dayanan gerekçelendirmelere başvurarak

kadar dini iddiaların akıl ile ispat edilebilir olduğunu iddia etmekte ise de doğrudan vahiy ile akıl arasında ilişki kurmaz. Çalışmalarında önce bir iddia ortaya atar (*çok eşliliğin yanlışlığı*), akabinde bu iddiayı rasyonel gerekçelerle destekler (*çok-karılılığın kadınlara haksızlık olduğu, çok-kocalılığın babalığı belirsizleştirdiği*). İddiasını ispatlayana kadar ise dini argümanlara başvurmaz.¹¹⁹ Buradan hareketle Thomas'ın da zımnen rasyonel gerekçeleri ikna edicilik bakımından öncelediği söylenebilir. Kaldı ki yalnızca vahyin bile içerdiği anlamın zamana, mekâna ve yorumlayana göre değişmesi pekâlâ mümkünken¹²⁰ dini gerekçeye dayanan bir iddianın o dinin inananları tarafından bile ikna edici bulunmama ihtimali her zaman mevcuttur. Hatta söylenilebilir ki insanın her an hata yapmaya meyilli oluşu göz önünde bulundurulduğunda, bireyin (ahlakî) iyiliği konusunda iddiayı destekleyici, akla ve bilime uygun, ikna edici bir seküler argümanın bulunamaması, bu yöndeki

ikna etmeye ve yanına çekmeye çalışan, eylemsel olarak ise, ikna ediciliğini pekiştirmek amacıyla, dünyevi nimetler karşısında kayıtsız ve isteksiz bir yaşayışı tercih eden kişilerin ise bu eylemlerini hile ve aldatmalardan, sahtekârlıklardan başka bir şey olarak görmez.

Bu kişilerin görülen ve gizli niyetleri ise ona göre şu şekildedir;

“Onların bu fikir ve tuzakları, diğerlerini (inananları) korkutmak, onlara boyun eğdirmek içindir. Bundan da amaç, diğerlerinin bu (dünyevi) nimetlerin tümünü veya bir kısmını bırakmaları, onları açıkça savaşıarak, zorla elde etmek için yeterli güce sahip olmayan kendilerinin ise böylece onları ellerine geçirmeleridir. Gerçekten bu şeyleri arzu eden kişinin, aslında yanlış olarak bu şeylerin peşinden koşmadığı zannedilir, onun hakkında iyi şeyler düşünülür, ona karşı tedbir alınmaz, ondan korkulmaz, kimse onu itham etmez. Tersine onun maksadı gizli kalır ve hayat tarzı ilahî bir tarzı olarak nitelendirilir.” Farabi, *İdeal Devlet*, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Divan Kitap, 2015, s. 128-130; Fakhry, (2002), s. 115-116.

¹¹⁹ Russell, (2017), s. 268-269.

¹²⁰ İslam ve devlet arasındaki ilişki bakımından Berkes bu meseleyi şu şekilde ifade etmektedir;

“Demek ki İslamlık'ta hukuku din yapan dinin kendisi değil ya da Hıristiyanlık'ta olduğu gibi- çoğu kez- devletten güçlü olan Kilise değil, Devletin kendisidir. Bir “asır” da bir “çağ” da gelişen, yerleşen bir kural geçmişi temsil ettiği daha sonraki bir dönemde “din kuralı” oluş, “zaman”, “asır” geçmesiyle inananların (ümme-tin) değişmez kuralı olmuş, Şeriat ise yerleşik kuralların toplamı olarak ortaya çıkmıştır. Devletin düzeni sağlaması açısından önemli olan, toplumsal sistemin değişmez kurallar içinde hapsedilmesi olayı, Müslüman toplumlar büyük değişikliklere karşı karşıya kalınca birtakım önemli değişiklikler doğurmuştur. Fıkıh'ın oluşturduğu kurallar içinde devletin desteğini almayan şeriat kuralları uygulamanın dışında bırakılmıştır.” Bkz. Niyazi Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2020, 15.

Bunun en açık örneklerinden biri İslam içerisinde Dar'ül İslam ve Dar'ül Harp terimlerine yüklenen anlamlardaki değişiklikte yer almaktadır. Bkz. Bernard Lewis, *İslam ve Batı*, Çev. Sümer Ç., Akılçelen Kitapları, 2. Baskı, 2017, s. 90 vd.

bir iddianın temeli, vahye dayansa bile, söz konusu vahye ilişkin yorumun yine böyle hatalı bir meylin sonucu olabileceği gerçeğini ortaya koymaktadır.¹²¹

Görüldüğü üzere bu düşünürler için ya ulaşılacak sonuç önceden belirlenmiştir ve akıl dini doğrulayan bir araçtır¹²² ya da aklın ispatladığı şey zaten din ile çelişebilir değildir. Yani çoğulcu, demokratik bir uzlaşmacı zeminden bahsetmek güçtür. Yine de bu düşünürler akli öncelemiş, yalnızca dini iddialara dayalı gerekçeleri tercih etmeyi reddetmişler, bu yöndeki tercihi “cahil”, “cahil devlet”, “yapay inançlara, hatalı öğretilere dayanmak” olarak nitelendirmişlerdir.

B. Dindarların Politik Konularda Dini Gerekçelerden Vazgeçmek Zorunda Oluşunun Din Özgürlüğünü İhlal Ettiği İddiası

1. İddia

Dinin tüm hayatı kuşatıcı olmasının onu dayatmacı hale getirdiği iddia edilmektedir. Diğer yandan bu gerekçeyle dini argümanların politikadan tamamen dışlanması da dindarların politikadan dışlanmasına sebebiyet vereceği ileri sürülmektedir.

Rawls'ın anladığı şekliyle kamusal akıl, yalnızca dini görüşlerin değil kapsayıcı olan tüm görüşlerin dışlanmasını öngörmektedir. Bu sayede bir faydacı, Kant'çı, Planton'cu görüşler de bir bütün olarak tasavvur ettikleri “iyi” görüşleri nedeniyle kamusal alanda yer alamazlar. Ancak bu dışlanma, dini görüşlerin dışlanması ile aynı etkiyi doğurmaz.¹²³

Bu görüşe göre dindarın hayata dokunan, sosyal hayat içerisinde kendisini var ettiği görüşleri –ki bu noktada temel adalet prensiplerine yönelik görüşler veya anayasal nitelikteki diğer ilkeler de dâhildir– dini görüşleri üzerine inşa edilir. Dindar bir kimse açısından bu şekilde davranmak basitçe bir “seçenek” değildir. Aksine, zaten dinin hayatı kuşatıcı olduğu iddiası dolayısıyla dini görüş, tamlık ve bir bütünlük

¹²¹ Perry, (1997), s. 75.

¹²² Russell, (2017), s. 273.

¹²³ Detaylı bilgi için Bkz. Greenawalt, (2016), s. 24-25.

iddiasındadır. Din, bireyi sosyal alanda olduğu kadar politik düşünceleri çerçevesinde de etkilemektedir.¹²⁴ Wolterstorff'a göre dindarların dini görüşleri, dindarlar açısından, sosyal ve politik varoluşlarının dışında ele alınabilecek bir şey ile ilgili değil, sosyal ve politik varoluşları ile de ilgili bir olgudur.¹²⁵ Bu açıdan bakıldığında, dini görüşleri dışlamak, bir bütün olarak, kendi politik görüşlerine bir başka kıyafet giydiremeyecek olan,¹²⁶ yapabilecek olsalar bile görüşlerini seküler alana taşıyabilmek için ekstra ve yoğun bir çaba harcamak zorunda kalan, dindarların dışlanması anlamına gelmektedir ki din özgürlüğünün bir parçasının da bireyin görüşlerini serbestçe ifade edebilmesi olduğu düşünüldüğünde dindarlara yönelik bu muamelenin haklarına yönelik ölçsüz bir sınırlama olduğu savunulmaktadır.¹²⁷ Hele ki bu yönde katı bir baskının icra edilmesi, devletin laiklik planında taşıması gereken tarafsızlığını da ihlal edecektir.¹²⁸ Buradaki sorun, dindarların dine dayanarak ileri sürdükleri görüşlerin açık ve anlaşılır olmamasıdır. Dindarların kendi görüşlerini karşı tarafa dikte ediyor oldukları, dolayısıyla da karşı tarafı kendilerinin bir eşiti olarak görmedikleri varsayımından hareketle dini argümanların bir bütün olarak dışlandı-

¹²⁴ Nicholas Wolterstorff, "The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues", *Religion in the Public Square*, Ed. Robert Audi, Nicholas Wolterstorff, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland, 1997, s. 105; Lafont, (2007), s. 243.

¹²⁵ Wolterstorff, (1997), s. 105.

¹²⁶ Gedicks ve Hendrix'e göre,
"Dinin politikadan dışlanması, modern toplumda geliştiği haliyle, liberalizmin temel kusurunu ortaya çıkarır ki bu kusur, "ahlaki ve siyasi yaşamın temel birliğinin tahrip edilmesidir". Liberal düşüncede, birey, bir adet kamusal bir adet de özel olarak ikiye ayrılır. Bununla birlikte dindar insan için ise "kamusal" ve "özel" kesin bir şekilde ayrılmaz. (...) Kendi dini ahlakiliğini sekülerizmin argümanları ile donatmaksızın siyasal arena ona (dindarlara) kapanır. Siyasal sistemin bireyin bir bütün olarak öznel ve bağıntısız olarak kişisel dini tecrübelerini reddettiği bilgisi dışlanmış, gayr-ı meşru ve ikincil olarak hissettirir." Gedicks/Hendrix, (1987), s. 1599. Benzer yönde Bkz. Stephen L Carter, "Religiously Devout Judge", *Notre Dam Law Review*, 1989, Vol. 64, pp. 932-944, s. 940; Solum, (1989), s. 1085-1087.

¹²⁷ McConnell, (1999), s. 643; Jürgen Habermas, "Faith and Knowledge", *The Future of Human Nature*, Ed. Jürgen Habermas, Polity Press, Cambridge, 2003, 109; Habermas, (2006), s. 13; Perry, (1997), s. 32; Wolterstorff, (1997), s. 105; Andrew F March, "Rethinking Religious Reasons in Public Justification", *The American Political Science Review*, 2013, Vol. 107, No. 3, pp. 523-539, s.524; Maeve Cooke, "A Secular State for a Postsecular Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion" *Constellations*, Vol. 14, No. 2, pp. 224-238, s. 231; Lafont, (2007), s. 243.

¹²⁸ Erdoğan, (2000), s. 109-118.

ğı iddiası söz konusudur.¹²⁹ Diğer yandan Wolterstorff'a göre bireyler arasında kamusal akla dayanan tartışmalarda dahi yaşanan görüş ayrılıkları sonucunda iki tarafın da kendi görüşlerinde ısrar etmesi durumunda bu taraflar birbirlerinin görüşlerini eşit olarak görmemekte, kendilerinininde ısrar etmektedir. Yani müzakerenin doğasında, kendi görüşünün doğru olduğunda ısrar etmek bakımından bir eşitsizlik bulunmaktadır.¹³⁰ Perry ise dini söylemin ve dindarların içerisinde sabit fikirlerin ya da sabit fikirli kişilerin bulunuyor olmasının tüm dindarlara mal edilemeyeceğini ifade etmektedir. Ona göre tartışmalı ahlaki konular bakımından, tek yönlü fikirler kamusal tartışmalara katkı sağlayamamakta iken, dini görüşler bu alanı zenginleştirmektedir.¹³¹

Bu yöndeki diğer bir iddia da bu dışlamanın sonucu olarak dindarların politik alanda var olabilmek için hazırladıkları "seküler" gerekçelerin onların kendi görüşlerini bire bir yansıtmadığıdır. Wolterstorff'a göre dindarların asıl iddia ve amaçları ile o anki muhataplarını¹³² ikna etmek için ileri sürdükleri iddia ve amaç arasındaki bu uyumsuzluk, hem dindarların kendilerini gerçekte motive etmeyen bir gerekçeye başvurmaları nedeniyle motivasyonlarını kırarak ve onların dindar bir birey olarak varoluşlarını etkileyecek¹³³ hem de müzakere içerisindeki muhataplarının bu iddialara kuşku ile yaklaşması sonucunu doğuracaktır.¹³⁴ Benzer görüşleri paylaşan Perry, konuyu eşinsel birlikteliklerin hukuki statüsü üzerinden ele almaktadır. Politik arenada kendisini dindar olarak gören bir kesim mutlaka bu yöndeki davranış kalıplarının gayri ahlakiliğini dini görüşleri çerçevesinde ortaya koymak isteyecektir.¹³⁵ Dini argümantasyonun engellenmesi durumunda

¹²⁹ Wolterstorff, (1997), s. 106.

¹³⁰ Wolterstorff, (1997), s. 107-108.

¹³¹ Michael J Perry, *Under the God- Religious Faith and Liberal Democracy*, Cambridge University Press, New York, 2003, s. 41-43.

¹³² Wolterstorff burada, bir müzakerecinin, bir diğerinin kabul edeceğini ve makul olduğunu düşüneceğini tahmin ettiği bir iddiayı öne sürmesi ile aynı müzakerecinin bir başka müzakerecinin daha farklı açılardan kabul edeceğini ve makul olduğunu düşüneceğini tahmin ettiği bir iddiayı öne sürmesi durumunda açıkça birbiri ile çelişen iddiaların aynı müzakereci tarafından savunulabileceğini, bunun da inandırıcılığa etki edeceğini düşünmektedir. Wolterstorff, (1997), s. 107.

¹³³ Lafont, (2007), s. 246.

¹³⁴ Wolterstorff, (1997), s. 106-107.

¹³⁵ Bu yönde örneğin Kur'an-ı Kerim'de çok açık ayetler bulunmaktadır. A'raf Suresi 80 ve 81. ayetleri şu şekildedir: Lût'u da (peygamber gönderdik). Kavmine dedi ki: "Sizden önce insanlardan hiçbirinin yapmadığı fuhşu mu yapıyorsunuz"

ise dindarlar bu siyasal seçimi destekleyen herhangi bir seküler gerekçeyi, sadece kendi lehine sonuç üreteceği için destekleyecektir.¹³⁶ Örneğin eşcinsel ilişki biçiminin tıpkı alkolizm gibi patolojik bir durum olduğu gerekçesiyle teşvik edilmemesi gerektiği ya da eşcinsel evliliklere imkân tanınması durumunda geleneksel aile yapısının çökeceği iddiası bu politikacılarca benimsenebilir. Ancak bu iddialar çoğu zaman söz konusu politikacılar ve muhataplarınca, doğrudan dine dayanmıyor olsalar bile, ikna ediciliği bakımından dini iddialardan daha güçlü iddialar değildirler.¹³⁷ Ancak dindarlar, sırf dini argümanları özürce ileri süremediklerinden bu görüşleri öne çıkarmak zorunda kalacaklardır ki bu noktada kamusal akıl kullanımı ile dini ahlak anlayışı iç içedir. Bu iddiaların yersiz iddialar olduğu da söylenemez. O zaman bu eşitsizlik, demokrasi içerisinde nasıl çözülecektir?

2. İddiayı Öne Sürenlerin Çözüm Önerileri ve Eleştirisi

Demokrasinin katı bir yorumu şüphesiz kararların demokratik bir süreç içerisinde alınmasını gerektirir. Yani çoğunluk olanın desteklediği görüş galip gelir.¹³⁸ Wolterstorff da buna benzer bir demokrasi anlayışına sahip görünmektedir. Yazara göre örneğin parlamentoda

nuz? Çünkü siz, kadınları bırakıp da cinsel tatmin için erkeklerle yaşıyorsunuz. Doğrusu siz haddi aşan bir topluluksunuz.” şeklindedir. Bkz. Diyanet İşleri Başkanlığı Kur’an-ı Kerim,, [https://www.kuranayetleri.net/araf-suresi/ayet-80#:~:text=\(80%2D81\)%20L%C3%BBt',a%C5%9F%C4%B1r%C4%B1%20giden%20bir%20kavimsiniz%C2%BB%20demi%C5%9Fti](https://www.kuranayetleri.net/araf-suresi/ayet-80#:~:text=(80%2D81)%20L%C3%BBt',a%C5%9F%C4%B1r%C4%B1%20giden%20bir%20kavimsiniz%C2%BB%20demi%C5%9Fti), (Erişim Tarihi: 13.4.2021; Ayrıca Hûd Suresi’nin 79 ve 80. ayetleri şu şekildedir: “Sen de biliyorsun ki bizim senin kızlarında gözümüz yok. Bizim ne istediğimizi pekâlâ biliyorsun” dediler. Lût, “Keşke benim size karşı koyacak bir gücüm olsaydı veya güçlü bir desteğe dayanabilseydim!” dedi. Diyanet İşleri Başkanlığı Kur’an-ı Kerim, <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/H%C3%BBd-suresi/1552/79-80-ayet-tefsiri>, (Erişim Tarihi: 13.4.2021).

¹³⁶ Bu noktada Greenawalt da Perry ile benzeşmektedir. Greenawalt, bilişsel olarak dini görüşlere önem veren bireyin dini görüşleri ile uyumlu kamusal gerekçelendirmeleri, bu görüşlerin karşıtlarına göre daha çok benimseyeceğini ifade etmektedir. Bu nedenle yazar, kişisel sezgiler ile dini temellendirmenin birbirinden ayrıştırılabilsinin kolay olmadığını ifade etmektedir. Greenawalt, (1988), s. 152.

¹³⁷ Yazar bu noktada, hukuken cezalandırılabilir olmaktan ziyade bu bireylere evlilik hakkı tanınması olgusuna odaklanmaktadır. Bu durumda politikacıların, bu bireylerin patolojik olarak hasta olduklarını ileri süren seküler yöndeki ahlaki anlayışlardansa bu davranışların gayri ahlaki olduğunu ileri süren dini görüşlerin daha ikna edici olduklarını, bu yönüyle de politik alanda ileri sürülebilir olduklarını ifade etmektedir. Bkz. Perry, (2003), s. 39; Perry, (1997), s. 45.

¹³⁸ Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy*, New York, Harper, 1947, s. 269.

çoğunluğun oluşturduğu bir karar alım süreci yaşanmalıdır. Bu karar alım sürecinde her ne kadar dindarların da peşinen kendi argümanları karşısında en az onlarınki kadar meşru, ikna edici görüşler ileri sürüleceğini, bu görüşlerin samimi olarak dinlenilmesi gerektiğini, bu “dinleme” eyleminin basit bir söz hakkı vermek şeklinde tezahür etmeyip, ikna edici olduğuna ve kendilerinininkinden daha güçlü alt-yapısı olduğuna inandıkları görüşleri kabul etmeye, en azından anlamaya hazır olmayı da kabul etmeleri gerektirdiğini ileri sürmekte ise de Wolterstorff, tartışmalı konular da dâhil olmak üzere, eğer adil bir şekilde kazanılmış ve adil bir şekilde idare edilmiş bir çoğunluk anlaşması (örneğin parlamentoda vekillerin çoğunluğu gibi) söz konusu ise, bunun alınan kararın icrası için yeterli olması gerektiğini savunur.¹³⁹ Yani yazar kamusal alanda müzakere edilen tartışmalı konuların vatandaşların üzerinde anlaşmaya vardığı bir dizi ilkeler üzerine temellenmesini gerekli görmez. Ona göre böyle bir konsensüsün sağlanması da mümkün değildir. Öyleyse dindarların karşı tarafın argümanlarını anlaması, ikna olması durumunda fikirlerini değiştirmesi ile ilgili sözler, temenniden öte geçememektedir. Üstü kapalı olarak ifade etmektedir ki dindarlar çoğunlukta ise onların argümanları geçerli olacaktır.

İleri sürülen dini argümanların, inanmayanların ya da bu iddialardan ikna olmayanların ileri sürecekleri argümanlar vasıtasıyla kamusal forumda test edilmesinin dini argümanların aşırıya kaçmasını engelleyeceği ileri sürülmektedir. Bu görüşe göre alenen test edilecek bir görüşün sahibi olacak olan dindarlar, bunun mümkün olduğunca ikna edici olması için gerekli hazırlığı da yapacaktır. Bu noktada, özgür ve eşitlikçi bir ortamda yapılan adil bir tartışma süreci, alınan kararın hatalı olmasını ve baskıcı görüşlerin dışlanmasını sonuç verebilir.¹⁴⁰ Bu sınırlar içerisinde Wolterstorff, dini argümanın sınırsız bir şekilde ileri sürülmesi gerektiğini, böylece dindarların seküler akıl/dini akıl arasında bir tercihe zorlanmayacağını ifade eder. Fakat demokrasi yalnızca usul şartlarına riayet etmek demek değildir. Aynı zamanda anayasanın öngördüğü insan haklarının korunmasını da amaç edinmesi gerekir. Eğer anayasanın koruduğu insan hakları, alınan kararların sınırını oluşturmazsa dini iddiaların baskıcı ve hatalı

¹³⁹ Wolterstorff, (1997), s. 112-114.

¹⁴⁰ Gamwell, (1984), s. 331-333, 338.

olanlarının dışlanması beklemek yanlıştır.¹⁴¹ Ancak Sterba'nın açıkça vurguladığı üzere, eğer böyle bir demokratik süreç sonunda alınan kararların muhalifi olan azınlığı, bu kararların arkasında yatan akli anlayamamak ile itham etmek istiyorsak meşru izahat ile kararları gerekçelendirmemiz gerekir. Aksi halde azınlığın alınan karara direnmek için ahlaki bir meşruluğu olacaktır. Azınlıkların da itaatini arzu eden bir dindar çoğunluk, liberal bir demokraside, alınan kararlardan dolayı azınlığı ikna etmeyi ihmal etmemelidir.¹⁴² Öyleyse Wolterstoff'un "çoğunluğun argümanı kazanır" olarak kabaca özetlenebilecek iddiası çoğulcu bir demokraside geçerli olmamalıdır. O zaman dini iddiaların konumu bakımından, demokrasinin çoğulculuğu kucaklayan yorumunu tekrar yapmak gerekmektedir.

3. Laik Bir Liberal Devlette Çözüm(süzlük): Kurumsal Değil Toplumsal Temelde Eşitlik

Demokrasiyi vatandaşlar arasında eşitliğe dayalı bir süreç olarak yorumlamak daha akılcıdır. Çünkü her vatandaş, ikna olduğu ve rıza gösterdiği hukuki düzenlemeler ile muamele görmek ister.¹⁴³ Bu durumda dini argümanların karar alım sürecini domine etmesi de bu süreçten dışlanması da eşitlik prensibi ile bağdaşmamaktadır. O zaman yapılması gereken demokratik süreci baskılayacak, müzakereye kapalı ve dayatmacı olan görüşlerin süreçten dışlanması olmalıdır. Bu radikal seküler görüşler için de radikal dini görüşler için de geçerlidir. O zaman, dini argümanlar açısından, dogmatik bir düşünceye dayanan ya da sabit fikirli/dayatmacı bir dini düşüncenin kamusal alanda yeri olmamalıdır.¹⁴⁴ Peki, dogmatik olmayan dini argümanlar kullanan kişilerin temel politik tutumu nasıl olacaktır? Bu sorunun cevabı yine dindar vatandaşların herkesin eşit vatandaşlar olduğunu peşinen kabul ettiği bir vatandaşlık bilinci geliştirmesi ile ilgilidir. Bu çerçevede dindar vatandaşlar da karşı argümanları samimiyetle ele almalı, daha güçlü argümanlar karşısında ikna olmayı peşinen kabul etmelidir.

¹⁴¹ James P. Sterba, "Rawls and Religion", *The Idea of a Political Liberalism Essays on Rawls*, Ed. Victoria Davion and Clark Wolf, Rowman & Littlefield Publishers, New York, 2000, s. 38-39.

¹⁴² Sterba, (2000), s. 40-41.

¹⁴³ Rawls, (1995), s. 213 vd.

¹⁴⁴ Perry, (1997), s. 49; Gamwell, (1984), s. 339.

Bunu ise kendilerinin söz konusu devletin sahibi değil, diğer bireyleri ile birlikte yalnızca tamamlayıcı parçalarından biri olduğunu unutmuyarak sağlayabileceklerdir.¹⁴⁵ Yukarıda görüldüğü üzere, din olgusu yaşayan bir olgudur ve aklın ikna ediciliği karşısında dinin yeniden yorumlanması her zaman mümkündür.¹⁴⁶ O halde yenilik düşüncesi ekseninde, açık fikirli dini görüşlerin kamusal alanda kabul edilmesi ve sabit fikirli dini görüşlerin dışlanması, liberal düzen açısından tezat oluşturmayacaktır.

Peki 21. yüzyılın modern seküler devlet yapısı içerisinde, sabit bir dini argüman, ya da genel olarak bu dini argümanları demokratik süreçte ileri süren çoğulcu bir dini topluluk nasıl teşekkül eder? Bu sorunun cevabının Habermas tarafından verildiğini görmekteyiz. Habermas, bu noktada dindarlara ve sekülerlere birer ödev yüklemektedir. Bir kere yazara göre *“liberal devlet perspektifinden, inananlarını manipüle ederek onları intihar eylemlerine teşvik etmek şöyle dursun, kendi inançlarını yaymak ve bu inançları inananlarına dayatmak bakımından şiddetten kaçınan dini topluluklar “makul” olarak isnat edilmeyi hak etmektedir.*¹⁴⁷ Yani dini gruplar, dini kaidelere uymak yönünde bireye telkinde bulunmalı ancak uyup uymamak konusunda onu özgür bırakmalıdır. Habermas için bir dini topluluğun seküler bir sistem içerisinde demokratik tartışmalarda yer alabilmesi için şu ilave şartları karşılaması gerekir: (1) *Bilişsel açıdan sahibi olduğu dini bilinç ile uyumsuz olan diğer dinler ya da diğer paydaşlar ile yüzleşmeli,* (2) *seküler bilginin toplumsal monopollü tekelinde tutan bilim olduğunu kabul etmelidir.*¹⁴⁸ Elbette bu kabul potansiyel olarak insan haklarını mümkün kılan ahlaki öncüller (insanın özerkliği gibi) ile uyumlu bir bilişsel tavır geliştirmeyi de gerekli kılmaktadır.¹⁴⁹ Son olarak dini topluluklar (3) *dine dayanmayan (profane) bir ahlak anlayışının anayasal devlet tarafından benimsendiğini öncül olarak kabul etmelidir.*¹⁵⁰ Yani bir dini topluluk, baskıcı olmamak, çoğulculuğu

¹⁴⁵ Wolterstorff, (1997), s. 112-114.

¹⁴⁶ Berkes, (2020), s. 15. Lewis, İslam ve Batı (2017), s. 90 vd.

¹⁴⁷ Habermas, (2003), s. 104.

¹⁴⁸ Yani Habermas’a göre dindarlar kutsalın bilgisi ile seküler bilgiyi ayırt edebilecekleri bir epistemik tavır geliştirebilmelidir. Bunu ise yalnızca seküler bilginin dini anlayışlarından özerk bir şekilde ilerleyebildiğini, bunun ise inançları ile çatışma halinde olmadığını başarabilirler ise mümkün kılabilirler. Bkz. Habermas, (2006), s. 14.

¹⁴⁹ Habermas, (2011), s. 26.

¹⁵⁰ Habermas, (2003), s. 104; Habermas, (2006), s. 14.

kabul etmek, diğerleri ile bir arada yaşamayı benimsemek, devletin seküler yapısını kabul etmek koşuluyla sistem içerisinde “makul” bir grup olarak nitelenecektir.¹⁵¹ Dindarlar, bu öğrenme süreci içerisinde, siyasal arenada seküler gerekçenin geçerli olduğunu ve devletin tarafsızlığına dayalı çoğulcu bir liberal düzenin gereği olarak uygulanacak kuralın ikna edici bir arka plana sahip olmasının önemini kavrayacaktır. Bu süreç ise dışardan değil ancak içerden bir reform ile mümkün olabilir.¹⁵²

Benzer şekilde sekülerler de dindar iddialara peşinen önyargılı olmamalı, bu iddiaların seküler alana taşınması noktasında işbirliği gerçekleştirmelidir. Sekülerler, dini iddiaların modern-öncesi iddialar olduğu konusunda ısrar ettikleri sürece bu kaynaşma mümkün olamamaktadır. Aydınlanma ile başlayan süreçte dini iddiaların etkisini kaybedeceği beklenilmiş ise de bu mümkün olmamış, din toplumun genelini etkilemeye devam etmiştir. Demek ki bu *post-seküler* toplum içerisinde bir birlikte yaşama söz konusu olacaktır. Liberal düzenin devam etmesi isteniyor ise sekülerlerin dindarlara, küçümseyici bir hoşgörüden daha fazlasını sunması, onların iddialarının seküler alana transferini sağlaması gerekmektedir.¹⁵³

Ancak unutulmamalıdır ki Habermas’ın bu görüşleri, devlet kurumları içerisinde ileri sürülebilecek görüşler değildir. Habermas’ın kendisi de bunu kabul eder. Yazar, yasama, yürütme ve yargı organları gibi kararları tüm bireyler üzerinde etki doğuran devletin erkleri söz konusu olduğunda, ancak seküler dönüşümü tamamlanmış argü-

¹⁵¹ Diğer yandan çoğulculuk fikri ile uyumsuzluk bakımından oklar yalnızca dini gruplara yönelmemelidir. Özellikle 20. yüzyıl, faşizm, aşırı milliyetçilik ve komünizm gibi, seküler görüşlerin de bölücü ve dayatmacı olabileceğini ortaya koymuştur. Yani seküler görüşlerin kesinlikle birleştirici ve müzakereci olduklarını iddia etmek pek mümkün görünmüyor. Perry, (2003), s. 44; Waldron, (2010), s. 21 vd; Maimon Schwarzschild, “Religion and Public Debate in a Liberal Society: Always Oil and Water or Sometimes More Like Rum and Coca-Cola”, *San Diego Law Review*, 1993, Vol. 30, pp. 903-915, s. 911 vd; Gedicks/Hendrix, (1987), s. 1591.

¹⁵² Habermas, (2006), s. 14.

¹⁵³ Habermas, (2006), s. 15; Lafont, seküler iddialar öne sürenlerin zaten dini iddialar karşısında bir argüman geliştirerek bu iddiaları ciddiye aldıklarını gösterdiklerini, bir de dini iddiaların seküler alana taşınması için yardımcı olmak görevinin sekülerler açısından orantısız bir sorumluluk olacağını ifade eder. Kaldı ki seküler iddialar öne sürenlerin birçoğu dini iddialara peşinen karşı olan kimselerdir. Bkz. Lafont, (2007), s. 249 vd.

manların kullanımına rıza gösterebilmektedir. Aksinin ise devletin tarafsızlığını ortadan kaldıracığının farkındadır.¹⁵⁴⁻¹⁵⁵

Sonuç olarak, dini argümanların bir bütün olarak dışlanması, dindarlar için eşitsiz bir tartışma ortamı oluşturur. Bunun yerine dindarların dogmatik olmayan görüşlerini ileri sürmelerine izin verilmelidir. Bunun için de dini grupların baştan kabul etmesi gereken bazı şartlar vardır. İlâveten devlet erklerinin alacağı kararlar herkes için etki doğuracağından dindarlar bu görüşlerini herkesin anlayacağı şekilde formüle etmedikleri sürece dini argümanların devlet kurumlarının kararlarına etki etmesine müsaade edilmemesi eşitlik prensibine aykırı değildir. Zira dindarlar devletin sahibi değil, diğer bireyleri ile birlikte yalnızca tamamlayıcı parçalarından biri olduğunu ancak bu şekilde hatırlayabilir.

C. Dini Görüşlerin Çoğulculuğa Katkı Sağladığı, Sabit Fikirli Olmadığı ve Günümüzde Savlarının Dayatmacı Olmadığı İddiası

Yukarıda ele alınan görüşlerden biri de dini argümanların çoğulcu bir toplum için olumsuz olduğu ve açık fikirli olmadığıdır. Buna karşın dini görüşlerin çoğulculuğa katkı sağladığı ve dayatmacı olmadığı da ileri sürülmektedir.

1. İddia

Özellikle aydınlanma düşünürleri din ile çoğulculuk arasında negatif bir ilişki kurmuşlardır. Bu noktada oklar hoşgörü ve çoğulculuk gibi erdemleri geliştiremeyen Kiliseye yönelmektedir.¹⁵⁶ Özellikle 11.

¹⁵⁴ Habermas, (2006), s. 10-11; Lafont açısından bu da Habermas'ın açmazıdır. Vatandaş iken dini argümantasyona başvurabilen birinin parlamentoya seçildikten sonra dini argümana başvuramayacak olması tezat oluşturur. Diğer yandan Rawls'ü kamusal akıl teorisi ile kıyaslandığında vatandaşlar açısından bu sınırın kaldırılması da elbette bir genişleme olarak görülebilir. Lafont, (2007), s. 245.

¹⁵⁵ Ancak Habermas'ın bu değerlendirmeleri aşağıda ele alınacağı için burada tekrara düşmemek adına ayrıntıya girilmemiştir.

¹⁵⁶ Kilise, Roma İmparatorluğu içerisinde kabul görmesinden itibaren Pagan kültürü ile Yunan ve Latin medeniyetinin din ile bağdaşan yanlarını benimsemiştir. Fakat bu benimseme, sanat, zanaat, değerler veya klasik medeniyetlere ait düşünce dünyası söz konusu olduğunda sınırlı kalmıştır. Bu ise daha sonra modern Avrupa'nın köklerini oluşturacak olan Aristo, Arşimet, Öklit ya da devlet yapısına ilişkin Greko-Romen görüşleri gibi hususları dışlamıştır. Kaldı ki kilise asla kendisini tama-

yy ile birlikte Kilise'nin, Papa VII. Gregory (1073-1085) döneminde, seküler (dünyevi) otorite karşısında üstün olduğunu¹⁵⁷ iddia etmesi ile birlikte din ve devlet arasındaki ayrılık belirginleşmiştir.¹⁵⁸ Kilise, ilahi olana ait olduğunu ve bunun sonucu olarak dünyevi otoriteden üstün olduğunu iddia etmiştir. Bu üstünlük nedeniyledir ki kendi içerisinde çoğulculuğun ortaya çıkması fikrini de reddetmiştir. Zira onun krallığı bu dünyaya ait değildir. Rönesans ile birlikte yükselen açık fikirlilik, hoşgörü, bilime/kanıtı açık olma gibi etik değerler, Kilise tarafından kendi iddialarına birer sorgulama olarak görüldüğünden reddedilmiş, bu değerler pagan kültürü ve antik Yunan medeniyetini "keşfeden" seküler dünya içerisinde yükselmiş¹⁵⁹ aydınlanmacı düşünürler bu çoğulculuk ve hoşgörü kültürünü benimsemiştir. Din savaşlarının da etkisi¹⁶⁰ ile birlikte Kilise baskı altında kalmıştır.¹⁶¹

men dünyevi otorite ile kaynaştırmaya yanaşmamıştır. Schwarzschild, (1993), s. 904-907; Joseph R Strayer, Modern Devletin Kökenleri, Çev. Eraslan Candan, Say Yayınları, İstanbul, 2020, s. 44-45.

¹⁵⁷ Bilindiği üzere Hristiyanlık yayılmaya başladığı andan itibaren kendisini devletten bağımsız bir noktada konumlamıştır. "Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrının hakkı Tanrı'ya verin" anlayışı buna dayanır. Ayrıca 5. yüzyılda Augustinus tarafından ayrımlı yapılan Tanrı Devleti ve Yeryüzü Devleti tanımlamaları da Kilise ile dünyevi iktidar arasındaki ayrımı teorik olarak sağlamıştır. Hatta zamanla pratikte sonraki Papaların söylem ve eylemleri ile Kilise, dünyevi otorite üzerinde kontrol ve denetim merci olarak kendini sunmuştur. Detaylı bilgi için Bkz. Yaşar Salihpaşaoğlu, Din ve Devlet Arasındaki İktidar Mücadelesi: Avrupa Örneği, 4. Baskı, Adalet Yayınevi, Ankara, 2018, s. 60-62, 75 vd. Papa VII. Gregory'nin iddiası ise bu teorilerin üzerinden ilerleyerek uhrevi otoritenin, Tanrı Devleti'nin, dünyevi otoritenin üstünde olduğu iddiasına dayanır.

¹⁵⁸ Papa VII. Gregory ve İmparator arasındaki gerilim, Papa'nın 27 maddeden oluşan ve İmparator'un yetki alanı içerisindeki piskoposların atanması, görevden alınması, imparatorların Papa tarafından azledilebilmesi fakat Papa'nın Tanrı dışında kimse karşısında sorumlu olmaması ve Kilise'ye karşı çıkan kimsenin Katolik olarak kabul edilememesi gibi hükümleri içeren Dictatus Papae'yi (Papa'nın Emirleri) yayımlaması ile birlikte iyice artmıştır. Bunun karşısında İmparator Heinrich, yönetim işlerine müdahil olan Papa VII. Gregory'yi görevden aldığını açıklamasından sonra Papa'nın Heinrich'i aforoz etmesi de gerilimi iyice artırmıştır. Sonuç olarak İmparator geri adım atmış ve Papa'nın ayağına giderek af dilemiştir. Akabinde ise Roma'ya sefer düzenleyen İmparator, Papa'yı Roma'dan sürmüştür. Konu ile ilgili Bkz. Salihpaşaoğlu, (2018), s. 98-102.

¹⁵⁹ Man Yee Karen Lee, "Religion, Human Rights and the Role of Culture" *The International Journal of Human Rights*, 2011, Vol. 1, No. 6, pp. 887-903, s. 890.

¹⁶⁰ Yaşar Salihpaşaoğlu, Özgem Gümüş Boyacı, Bir Modern Devlet ve Egemenlik Miti: Westphalia Barışı" *Erciyes Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2020, C. 15, Sa. 1, s. 191-224.

¹⁶¹ Schwarzschild, (1993), s. 904-907; Strayer, (2020), s. 44-45.

Meseleye bir başka açıdan bakıldığında, aydınlanma düşüncülerinin çoğulculuğa katkı sağlayacak tüm görüşlere hoşgörülü olunmasını tavsiye etmekle birlikte, hoşgörülerine de bir sınır çektikleri görülmektedir. Bu sınır, bağnazlıktır. Zira onlar dinin iktidarlarını kurmak ve pekiştirmek isteyen din adamlarının elinde, dogmalarla, gizemlerle, boş inançlarla donatıldığını ileri sürmüş ve bunun cehalet ürettiğine işaret etmiştir.¹⁶² Politik alanda var olmayı ve hoşgörüden yararlanmayı arzulayan bir kimsenin öncelikle bağnazlığı terk etmesi gerektiği ileri sürülmüştür.¹⁶³ Bağnazlığın ise dini inanışları ile politik alanda var olmayı amaç edinenleri tanımladığı ima edilmektedir.¹⁶⁴ Bu düşünce ise zaman zaman dindarların tamamının “bağnaz” ve “boş inanç” sahibi olarak nitelenmesine yol açabilmektedir. Bu durum da daha en baştan politik alandan dindarların dışlanması ve çoğulculuk iddiasıyla hareket edenlerin çoğulculuğu kendi elleri ile daraltmaları anlamına gelmektedir. Öyleyse yalnızca dindarlar dışlayıcı değildir, seküler düşünceye sahip olanlar arasından da dışlayıcı görüşlere sahip olanların çıkması olasıdır. McConnell’in ifadesi ile:

*“Dini olarak motive olmuş siyasi aktivizmin bazen uzlaşmaya uzak ve çatışmacı olduğu inkâr edilemez. Fakat “dini” ve “seküler” gibi kategoriler büyük ölçüde ve savunulamayacak şekilde ya aşırı kapsayıcı ya da kapsayıcı olmaktan uzaktır. Bazı dini siyasi aktivizm (örnekleri) şüphesiz rahatsız edici, bölücü ve uzlaşmazdır; fakat çoğu dini şekilde motive olmuş siyasi hareket de sevgi dolu, zarif ve alçakgönüllüdür. Ayrıca seküler siyasi hareketin –özellikle bugünün kimlik politikaları söz konusu olduğunda- hattın dini tarafında görüldüğü kadar bölücü, hoşgörüsüz ve uzlaşmaz olanları az değildir.”*¹⁶⁵

Sonuç olarak iddia, dindarlar kadar sekülerlerin de hoşgörüsüz olabileceği, diğer yandan ise dindarların da en az sekülerler kadar çoğulcu olabileceğidir.

¹⁶² Mehmet Ali Ağaoğulları, “Dördüncü Bölüm: Halk: Devrim”, Sokratesten Jakobenlere Batıda Siyasal Düşünceler, Ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, 5. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 528-539.

¹⁶³ Salihpaşaoğulları, (2018), s. 161-163; Ağaoğulları, (2014), s. 529.

¹⁶⁴ Detaylı bilgi için Bkz. Salihpaşaoğlu, (2018), s. 161-163.

¹⁶⁵ McConnell, (1999), s. 648-649; Benzer yönde Felsefe Sözlüğü’nde Romilly’nin görüşleri laik bir sistemde sivil topluma ters düşen dogmaların hoşgörü ile karşılanmaması gerektiğine dikkat çekmektedir. Bkz. Salihpaşaoğlu, (2018), s. 162.

2. Dini Hoşgörüyü Bir Örnek: Türk-İslam Pratiği

İslamiyet *-ve Yahudilik-*, daha en baştan dini ve dünyevi otoriteyi birlikte ele almış, ilahi olanın dışında kalan alanda da kuşatıcı bir iddiaya sahip olmuştur.¹⁶⁶ Bu nedenle İslamiyet, yalnızca din adamları ve mistik kişilikleri değil aynı zamanda devlet adamları, hukukçuları, bürokratlar, sanatkârlar ile bilim adamları ve şairleri kapsayan geniş bir grubu dini figürler olarak kapsayabilmıştır. Bu ise belirli bir çoğulculuğa, karşıt düşüncelere ve bilime yer açmaksızın başarılabilecek bir olgu değildir. Örneğin Lewis, İslam medeniyeti ile Avrupa medeniyeti arasında hoşgörü açısından bir karşılaştırma yapar ve şu sonuca ulaşır;

*"On sekizinci yüzyıla kadar hoşgörü, Avrupalılar tarafından ne tecrübe ne de takdir edilen bir şeydi. Türkleri öğretilerini zor kullanarak dayattıkları için değil (başka nasıl dayatılabilir ki) yanlış, yani Hristiyan olmayan, öğretileri dayattıkları için ayıplıyorlardı. Fakat aslında Türkler Müslümanların üstünlüğüne saygı gösterdikleri ve vergilerini ödedikleri sürece dinlerini zorla dayatmaz ve tebaalarını kendi dinleri uyarınca yaşamalarına izin verirlerdi. Bunun sonucunda 17. yüzyılda Türk başkenti, muhtemelen Avrupa'da her mezhep ve inançtan Hristiyan'ın oldukça güvenli bir şekilde yaşayabildiği ve çeşitli hizipleşmelerini ve sapkınlıklarını savunabildiği tek şehirdi. Bu Hristiyan coğrafyasının hiçbir yerinde mümkün değildi."*¹⁶⁷

İslam'ın birlikte yaşamayı teşvik edici bu yönü Osmanlı tarafından kullanılan bir yöntem olan *millet sistemi* ile tatbik edilmiştir. Buna göre Osmanlı'da etnik kökene ve dine dayalı olarak ayrıştırılan gruplar (*Rum-Ortodoks, Ermeni Ortodoks ve Yahudiler*) birer özyönetim oluşturmaktaydı. Devletin neresinde yaşarsa yaşasın, merkezi İstanbul'da olan bu milletlerden birine dâhil olan bir tebaa, hukuki ve sosyal ilişkilerini bu millet vasıtasıyla yürütebilmekteydi. Bu milletin başındaki dini şef, vergi toplama, üyelerin mallarını idare etme ve belirli konularda cezalandırma yetkisine sahipti.¹⁶⁸ Millet sistemi bu haliyle

¹⁶⁶ Schwarzschild, (1993), s. 907-908; Bernard Lewis, İnanç ve İktidar-Ortadoğu'da Din ve Siyaset, Akılçelen Kitabevi, Ankara, 2017, xi.

¹⁶⁷ Lewis, İslam ve Batı (2017), s. 145-146; genel olarak 138-151.

¹⁶⁸ Bu milletlere mensup olanlar ile bir Müslüman arasında ortaya çıkan uyuşmazlıklarda İslam hukukunun uygulanması ve İslam mahkemelerinde davanın görülmesi zorunlu idi. Bu zorunluluk Müslüman egemenliğinin bir işaretidir. Bkz. Taylan Barın, "Çokkültürcülük Teorisi ve Ulus-Devlet Anlayışına Etkileri" Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2011, s. 44.

hoşgörülüdür fakat çoğulculuğu desteklemez. Çünkü kendi içerisinde belirli bir hiyerarşi ve otoriteyi öngörmesi nedeniyle günümüzdeki liberal devlet ile kıyaslandığında bireyi yeterince koruyan bir mekanizma oluşturmamaktadır. Çünkü bireyin kendi hayatının gidişatını kendisinin belirlemesine müsaade edilmez, onu yalnızca mensubu olduğu din üzerinden tanımlar ve din değiştirme, dini sorgulama ya da gözden geçirme özgürlükleri korunmaz. Dolayısıyla da seküler bir sistem içerisinde desteklenebilir değildir. Çünkü 17. yüzyılın hukuk ve politika anlayışı ile günümüzdeki anlayış farklıdır. Bir kere laiklik prensibi gereği belirli bir dinin bir devlette hâkim din olması söz konusu olamaz. Ayrıca günümüzde laik bir demokratik devlet, dini hoşgörüyü değil çoğulculuğa önem atfetmektedir. Dinsel hoşgörü ile laiklik çerçevesinde çoğulculuk birbirinden farklıdır. Çoğulculuk çerçevesinde tüm bireyler eşittir ve aynı haklara sahiptir. Osmanlı'da görünen dinsel hoşgöründe ise bu yönde bir eşitlik görülmemektedir.¹⁶⁹ Ayrıca liberal demokraside bireylerin fikirlerini özgürce savunabilme hakları, yalnızca belirli bir dine ya da mezhebe mensup olanlara değil inanmayanlara ve diğer azınlık gruplarına da tanınmaktadır. Bu karşılaştırmalar içerisinde dini liderlerin oynadığı önemli bir işlev dikkat çekmektedir. Zira dini liderler aynı zamanda dini iddialarını bu dinin inananlarına doğrudan dayatma gücüne sahip olmaktadır. Bu ise hem dinin kendisini hem de daha önemlisi dini şeylerin kararlarını sorgulamaz ve kararlarına itiraz edilemez bir konuma oturtmaktadır. Yani aşağıda görüleceği şekilde birer “pratik otoriteye” dönüştürmektedir.

Sonuç olarak bir din ya da o dinin mensupları farklı kültürler karşısında ne kadar hoşgörülü olurlarsa olsunlar bu çoğulculuk demek değildir. Fakat egemen medeniyet olarak ortaya çıkan İslam'ın azınlık gruplarına baskısını yoğunlaştırmaması ve ötekileştirmemesi, çoğulculuk yönünde önemli bir işaret de ihtiva etmektedir.¹⁷⁰ Dini argüman kullanan dindarların yaşadığı modern toplumla entegre olabilmeleri bakımından, zaten egemeni oldukları bir toplumda gösterebildikleri hoşgörü kültüründen daha fazlasını ortaya koyabileceklerine inanmak için bir sebep de yoktur.¹⁷¹ O halde dini görüşlerin çoğulculuğa

¹⁶⁹ Bu yöndeki ilk adımlar Islahat Fermanı ile birlikte görülmektedir. Özbudun, (1992), s. 432.

¹⁷⁰ Barın, (2011), s. 45-46.

¹⁷¹ Carter, (1989), s. 939; Habermas, (2011), s. 24-25.

katkı sağlayabilmesi ve bu görüşlerin hoşgörü ile muamele görebilmesi bakımından bu iddiaların otorite iddialarının türünü doğru tespit etmek önemli hale gelmektedir.

3. Modern Laik Sistemlerde Çoğulculuk Sorununa Bir Çözüm Önerisi: Teorik Otorite-Pratik Otorite Ayrımı

Meseleye bir başka açıdan yaklaşan Waldron, dini öğretinin günümüzdeki *teorik otorite* olma vasfına dikkat çekmektedir. Ona göre teorik otorite bir uzmanlık konusudur. Teoride uzman olanın görüşlerini pratiğe dökme ya da başkasına dikte etme vasfına sahip olması zorunlu değildir. Pratiğe dökme ve başkalarına dayatma, *pratik otoritenin* vasfıdır. Her hukuk hocası alanında teorik otoritedir. Fakat görüşleri devlet erklerince kabul edilmek zorunda değildir. Dini otorite de -Hristiyanlık bakımından Kilise ya da İslam açısından din âlimleri/ Diyanet İşleri Başkanlığı¹⁷²- ileri sürdüğü görüşleri bakımından eyleme ya da kendi ahlakiliğini bireylere dikte etme gücüne ve yetkisine sahip değildir.¹⁷³ Buna karşın din, insanların karşılaştığı sosyal problemlere yüzyıllar boyunca çözümler sunmuştur. Bu çözümlerin önemli bir kısmı ise, kürtaj, eşcinsel birliktelik, zina, kök hücre, alkolizm, kumar gibi konularda halen tartışılmaktadır. Bu açıdan laik bir devlette teorik otorite olan fakat pratik otoriteye sahip olmayan dini otoriteler tarafından ortaya konulan görüşler de ilgili alanda uzman kişilerce ileri sürülen ve tartışmaya "renk katan" görüşler olarak görülebilir.¹⁷⁴ Örneğin yakın zamanda Diyanet İşleri Başkanı tarafından bir Cuma hutbesinde eşcinsel ve/veya evlilik dışı birlikteliklerin günah olduğuna ilişkin şu açıklama yapılmıştır:

"İslam zinayı en büyük haramlardan kabul ediyor. Lûtîliği, Eşcinselliği lanetliyor. Nedir bunun hikmeti. Hastalıkları beraberinde getirmesi ve nesli çürütmesidir, bunun hikmeti. Yılda yüzbinlerce insan gayri meşru ve nikah-

¹⁷² Elbette Diyanet İşleri Başkanlığı, yürütmenin bir parçası olmasından dolayı devlet erkinin bir parçasıdır. Bu yönüyle kuruma yöneltilebilecek pek çok eleştiri bulunmaktadır. Fakat söz konusu kurum hakkında burada ifade edilen görüşler yalnızca konu ile ilgili olduğu ölçüdedir. Yani bireyleri bağlayıcı, onlara yük yükleyici kararlar almak bakımından doğrudan bir gücü olmaması yönüyledir. Zira kurumun görüşleri devlet başkanını ya da daha da dolaylı bir yoldan TBMM'yi ancak dolaylı yoldan etkiler.

¹⁷³ Waldron, (2010), s. 8.

¹⁷⁴ March, (2013), s. 526; Waldron, (2010), s. 9-10.

sız hayatın İslami literatürdeki ismi zina olan bu büyük haramın sebep olduğu Hiv virüsüne maruz kalıyor."¹⁷⁵

Bu hutbede ileri sürülen argümanlar ele alındığında iki farklı yol izlenmiştir. Bunlardan ilki söz konusu eylemlerin "haram olma" ve "lanetlenmiş olma" yönleridir. Bu argümanlar hukuki argümanlar değildir. Müslüman olmayanlar açısından bu yöndeki iddiaların pek kıymeti de yoktur. Bu nedenle bu iddiaların bir kanunun, yürütme işleminin ya da mahkeme kararının gerekçesi olması mümkün değildir. Çünkü "haram" ya da "lanetlenmiş" olmak hukukun konusu değildir; ispatlanabilir değildir. İkinci argüman ise bu eylemlerin hastalık sebebi olmasına, yani kamu sağlığını tehdit ettiğine yöneliktir. Bu argüman iddianın kamusallaşmasına imkân tanımaktadır. Çünkü bu savların (*hastalık yayma vs*) farklı bilimsel veriler ya da raporlar vasıtasıyla teste tabi tutulabilmesi ve bu sayede olumlanması ya da yanlışlanması pekâlâ mümkündür.¹⁷⁶ Yani rasyonalite ve ikna edicilik temelinde test edilmesi ve böylece dindarlar ile sekülerler arasındaki etkileşimin sağlanması da mümkün hale gelir.¹⁷⁷ Ancak burada tartışılması gerekli olan bu iki argümanın hiçbiri değildir.

Konu bakımından asıl husus bu sözlerden dolayı eşcinselliğin ya da zinanın Türkiye Cumhuriyeti tarafından suç olarak düzenlenmemiş olmasıdır. Çünkü bu görüşlerin devlet başkanı ya da TBMM üyelerinin kararları üzerinde doğrudan bir bağlayıcılığı yoktur. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın görevi, toplumu dini konular konusunda aydınlatmaktan ibaret olup¹⁷⁸ görüşlerini bireylere de devlete de dikte edemez.¹⁷⁹ O

¹⁷⁵ İlgili haberler için Bkz. "Diyanet'ten cuma hutbesi: Eşcinsellik ve nikâhsız yaşama hastalıkları beraberinde getiriyor", Cumhuriyet Gazetesi, <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/diyanetten-cuma-hutbesi-escinsellik-ve-nikahsiz-yasama-hastalıkları-beraberinde-getiriyor-1734976>, (Erişim Tarihi: 26.8.2020).

¹⁷⁶ Örneğin Dünya Sağlık Örgütü, eşcinselliğin bir hastalık olarak kabul edilemeyeceğini, normal bir insan davranışı olduğunu ilan etmiştir. Bkz. "Homosexuality is not a disease", Development and Cooperation <https://www.dandc.eu/en/article/world-health-organization-considers-homosexuality-normal-behaviour>, (Erişim Tarihi: 19.4.2021).

¹⁷⁷ Greenawalt, (1990), s. 1028; Perry, (2003), s. 43.

¹⁷⁸ Zira 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun'un 1. maddesine göre "İslam Dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek üzere; Cumhurbaşkanlığına bağlı Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur."

¹⁷⁹ Yine de burada Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bu görüş açıklamalarını bir devlet kurumu olarak yapıyor oluşunun doğurduğu sakıncalar bulunmaktadır. Bu ise

halde söz konusu görüşler en fazla “Sünni İslam anlayışı dikkate alındığında, kamusal tartışmalara katkımız bu yöndedir” şeklinde okunabilir.¹⁸⁰ Yani çoğulculuğun sağlanabilmesi bakımından sınır, görüş açıklayan bu dini otoritelerin aynı zamanda pratik otorite, yani görüşlerini dikte eden merci, olmamasıdır. Bu durumda doğrudan bir hayat görüşü dayatma söz konusu olacaktır. Yasama, yürütme ve yargı mensupları elbette tartışmalı *ve* meselenin açık bir cevabının olmadığı konularda diğer rasyonel görüşlerin yanında, dini otoritelerin somut örnekteki gibi rasyonel ve makul olma ihtimali taşıyan görüşlerinden de ilham alabilir. Bu ise sözü söyleyen kurumdan bağımsız, söylenen sözlerin akıl ile kuşatılabilir, ispatlanabilir olması, sağduyulu olması ile ilgilidir. Yani bu yöndeki tasarruf, dikte edilmiş bir ilhamdan ziyade müzakereci bir tartışma ortamından beslenmek olduğu sürece sorun teşkil etmemelidir.

D. Dinin Kavramsallaştırma Gücünün Kamusal Akıl Karşısında Üstün Olduğu İddiası

1. İddia

Modernitenin ve bilimin gelişmesi, pek çok eski çatışmanın kamusal akıl vasıtasıyla çözülmesine imkân tanımıştır. Fakat hala pek çok sorun kamusal aklın araçları vasıtasıyla çözülememektedir. Öyle ki üretilen çözümler az ya da çok yetersiz kalmakta ya da aynı anda birbiri ile çatışan farklı değerlerin çatışması sonucu birden fazla ikna edici çözüm ortaya çıkabilmektedir. Böylece soruna ilişkin tek bir çözüm oluşturulamamaktadır (*underdeterminacy*).¹⁸¹ Örneğin kadınlara yönelik pozitif ayrımcılık, seçim çevrelerine ilişkin *gerrymandering* uygulamaları, insan klonlama, fahişeliğin yasal olarak yönetimi, pornografi, ötenazi ya da ölme hakkını da içeren temel liberal adalet iddiaları

meselenin farklı bir boyutu olduğundan burada ele alınmamıştır.
¹⁸⁰ Benzer şekilde yorumlar için Bkz. Wladron, (2010), s. 10; bu konudaki etkileşim açıktır ki yukarıda ele alınan “B. Dindarların Politik Konularda Dini Gerekçelerden Vazgeçmek Zorunda Oluşunun Din Özgürlüğünü İhlal Ettiği İddiası” başlığı ile doğrudan ilişkilidir.

¹⁸¹ Greenawalt, (1988), s.144-147; Perry, (1997), s. 57; Andrew Williams, “The Alleged Incompleteness of Public Reason”, *Res Publica*, 2000, Vol. 6, pp. 199-211, s. 202; David A Reidy, “Rawls’s Wide View of Public Reason: Not Wide Enough”, *Res Publica*, 2000, Vol. 6, pp. 49-72, s. 64.

bunlar arasında yer alır. Reidy'e göre, bazıları, bu konular hakkında kendilerince ikna edici cevaplar getirebilir ya da konuya özgü tartışma yaratan politik değerler arasında bir üstünlük sıralaması yaparak sorunu çözebilir: Fakat geri kalan çoğunluğun yalnızca akla dayanan ikna edici gerekçeler ile sorunu çözmesi güçtür.¹⁸² Bu iddialar karşısında ise dini iddiaların halen insanları manevi anlamda tatmin eden bir yönünün bulunduğu açıktır.

Örneğin, Habermas meseleye çok farklı bir açıdan yaklaşmaktadır. Yazar, aydınlanma sürecinin başında seküler düşüncenin dini düşünce karşısındaki açık üstünlüğü nedeniyle, dini iddiaların büyümesini ve mistik yanını kaybetmesini olumlar.¹⁸³ Bununla birlikte yazar, yukarıda ifade edildiği üzere, zamanla toplumun kendi sorunlarına yaklaşım tarzında da dini düşüncenin yerini tamamen seküler felsefeye bırakacağını tahmin edildiğini ancak günümüzde halen dinin önemli bir figür olarak devamlılığını koruduğunu ifade etmektedir. Yazara göre bu tür toplum, sekülerleşmenin gerçekleştiği ancak din olgusunun ortadan kaybolmadığı post-seküler toplumdur.¹⁸⁴ İnsan doğasının metalaşmasına yol açabilecek ve bizim kendimizi "insan türü" olarak algılayışımıza zarar verebilecek bir tehdit olan *insan klonlama* gibi genetik biliminin konuları da dahil olmak üzere teknolojideki gelişmeler karşısında seküler düşüncenin çözüm üretememesi ya da *11 Eylül saldırıları* karşısında batı medeniyetinin diğer medeniyetleri modernleştirmedeki başarısızlığının ortaya çıkması, düşünürü *dini anlatıları* farklı bir gözle ele almaya itmiştir.¹⁸⁵ Ona göre dinin muhtevasındaki hikâyeler, sorunlara yaklaşım tarzları ve özellikle iyi olana ve kötü olana dair imgeleri kavramlaştırma (semantic) gücü güncel seküler felsefi yaklaşımlar ile karşılaştırıldığında hala üstündür.¹⁸⁶ Yani din, belirli meselelere yaklaşımı itibarıyla konunun içeriğini doldurabiliyor ve zihinde bir form canlandırabiliyor iken aynı konunun seküler yönden izahı

¹⁸² Reidy, (2000), s. 64

¹⁸³ Maeve Cooke, "Salvaging and Secularizing the Semantic Contents of Religion: The Limitations of Habermas's Postmetaphysical Proposal", *Int. J. Philos. Relig.*, 2006, Vol. 60, pp. 187-207, s. 188.

¹⁸⁴ Habermas, (2006), s. 15; Habermas, (2011), s. 24-25.

¹⁸⁵ Cooke, (2007), s. 225; Cooke, (2006), s. 188-189.

¹⁸⁶ Hatta Habermas, aydınlanma geleneğinin moderniteye ilişkin içeriklerini anlamlandırmak ve muhafaza etmek noktasında yeterli motivasyona sahip olduğunun şüpheli olduğundan bahsetmektedir. Bkz. Habermas, (2011), s. 17.

her daim mümkün olamıyor.¹⁸⁷ Özellikle dini bir kavram olan günah ile seküler bir kavram olan cezalandırılabilirlik arasındaki farka dikkat çeken Habermas için;

*“Günah, cezalandırılabilirliğe dönüştürüldüğünde ve insan yapımı kanunlara karşı bir saldırı durumunda ilahi emirlerden vazgeçildiğinde bir şeyler kayboldu. Affedilme ümidi, hala diğerlerine etki eden zararları telafi etme ümidine bağlıdır. Çok daha şaşırtıcı olan ise – insan gücü ile tamiri mümkün olmayacak şekilde istismar edilen, haysiyeti elinden alınan, öldürülen, masum bir insana etki eden adaletsizlik gibi- geçmiş acıların geri döndürülemezliğidir. Kaybolan yeniden diriliş umudu, şiddetli bir boşluk olarak hissedilmektedir.”*¹⁸⁸

2. İddianın Değerlendirilmesi

Mademki dinin kavramlara yüklediği anlam hala kamusal akıl araçları karşısında güçlüdür, o halde dinin kamusal aklın yerini alabileceği söylenebilir mi? Bu soruya derhal “hayır” cevabı verilmelidir. Ancak bu “hayır” cevabının niteliği farklı yazarlara göre değişebilmekte, hatta zamanla “evet” yönünde seyretmektedir. Bir kere kamusal aklın savunucuları, kamusal aklın başlı başına sonuçsuz olmadığı-

¹⁸⁷ Örneğin insan klonlamanın ahlaki açıdan yanlışlığını ele alalım. Dindarlar açısından insan Allah tarafından yaratılmış olması nedeniyle kutsaldır. Eşrefi mahlûkattır. Bu nedenle de “insan onuru” denilen olgu insana yakıştır. Diğer yandan, insan, Allah’ın ruh vermesi suretiyle insandır. Ruhu olmayan, bu ruhu Tanrı’nın vermediği varlık insan olamaz. İnsan klonlama ise bu nedenle yanlıştır. Diğer yandan seküler akıl klonlama meselesine, “rahim dışında döllenmiş cinsel hücre” (gamete fertilized ex utero) olarak yaklaştığında hem tanımlama sorunu ile karşı karşıya kalmakta hem de insana atfedilen kutsallığın ortadan kalkıyor olmasından mütevellit klonlamadan kaynaklanan ahlaki sorunlara cevap üretmek zorlaşmaktadır. Zira burada açıkça anlam kaybolmaktadır. Bkz. Habermas, (2003), s. 109; Chambers, (2007), s. 214.

¹⁸⁸ Habermas, (2003), s. 110-111. Benzer yönde Bkz. Habermas, (2011), s. 17; Benzer şekilde Gedicks ve Hendrix’e göre; “Aşkın idealler dini olabileceği gibi lâdini olarak da tahayyül edilebilirken lâdini görüşler dini görüşün ev sahibi olduğu psikolojik önemden yoksundur. Dinler bir ölçüde taahhütlere ve sık sık seküler ideolojilere bağlı olanlar tarafından karşılanamayacak olan fedakârlıklara yol açarlar. Gerçekten de pek çok batı dinini etkisi altına alan ilahi yargulama kavramı, aşkın gerçeklikteki din algısının olgusal olarak insan davranışları üzerinde seküler olanlardan daha kuşatıcı olabileceği yönünde fikir vermektedir. İnananlar Tanrı karşısında hesap vermekte zorunda iken (eğer şimdi değilse bile öldükten sonra), seküler olanlar için nihai yaptırım ise sıklıkla gerçekleşmeyen ve liberal demokrasilerde hiçbir zaman kadir-i mutlak olmayan akranları tarafından uygulanır.” Gedicks/Hendrix, (1987), s. 1592.

nı ileri sürmektedir. Yukarıda sözü edilen kilitlenmeler bazı yazarlara göre kamusal aklın sonuçsuz olduğunun değil, kapsamının genişletilmesi gerekliliğinin bir göstergesi olabilir. Örneğin Greenawalt temelde kamusal aklın yeterli olduğu noktada dini argümanların dışlanması gerektiğini savunur. Tartışmalı sorunlara ilişkin kamusal aklın ürettiği çözümlerin yetersiz kalması durumunun ise iki şekilde aşılabileceğini ifade etmektedir. Bunlardan ilki, dini görüşleri spesifik olarak ele almamaktır. Bir soruna değil de bir bütün olarak tüm sorunlara yönelik olarak, kapsayıcı bir görüşün (felsefe ya da dini fark etmeksizin) ortaya sunduğu görüşlerin karşılaştırılması sonucunda hangisi liberal politik felsefeye en uygun olanı ise onun tercih edilmesidir.¹⁸⁹ İkinci ise, belirli bir zaman aralığında kamusal akla dayanılarak çözülemeyen bir sorunun belki gelecek bir tarihte çözülebileceğinden bahisle üzerinde yeterince kafa yorulması sonucunda kamusal aklın tüm kamusal sorunlara çözüm üretebileceğini kabul etmektir. Yani dini iddiaları tartışmaya dâhil etmeksizin kamusal akıl araçlarının niteliğinin geliştirilmesi için yeteri kadar çaba harcanır ise sorun yine kamusal akıl araçları ile çözülebilir. Greenawalt, kölelik ile ilgili tartışmaların da bir çırpıda değil fakat zaman içerisinde, eşitlik fikrinin güçlenmesi ile nihayete erdirildiğini bu iddiasına örnek olarak gösterir.¹⁹⁰ Fakat yazar eklemektedir ki bir sorunun gelecekte çözülebilir olması ihtimali, o soruna ilişkin bugünkü tartışmalarda dinin konumu için pek yardımcı olmuyor. Bu nedenle söz konusu sorunlara felsefeciler tarafından üretilen soyut ve karmaşık çözüm önerileri üzerinde dahi uzlaşamadığı bir noktada bireyin ya da politikacının açık bir biçimde kendi dini görüşlerinden soyutlanmasını ve bu görüşlerden kendisine daha akla yatkın olduğunu düşündüğü birini seçmesini beklemek akli aşırı ön plana çıkararak bir talep olurdu. Özellikle ahlakilik boyutunun ön plana çıktığı ve soyut değerlendirmeler vasıtasıyla meselenin karmaşıklaştığı bir durumda bireye ve politikacılara da kendini yakın his-

¹⁸⁹ Elbette söz konusu kapsayıcı görüşlerin kendi içerisinde tutarsızlıkları olması da muhtemeldir. Örneğin kürtaj konusunda faydacılık görüşünü değerlendiren Greenawalt, yaşamaya değer olan potansiyel fetüs ile zaten yaşamakta olan bireyi karşılaştırmakta ve bireye öncelik vermektedir. Fakat bu görüş, fetüsün daha küçük olmasından bahisle potansiyel kişiliğe sahip olmasını öne çıkarır. Fakat bu durumda küçük yaştaki bebeklerin de yetişkinler karşısında daha az kişiliğe sahip oldukları ve büyüklerin daha fazla değere sahip oldukları sonucu çıkmaktadır. Bkz. Greenawalt, (1988), s. 150.

¹⁹⁰ Greenawalt, (1988), s. 151.

settiği kapsayıcı görüşlere/dine dayanma imkânının tanınması daha makul olacaktır.¹⁹¹ Böyle durumlarda insan tecrübesi, kendi öğrendiği ve değişmesi zor ahlaki yargılarına güvenir. Soyut ahlakilik iddiaları, ne kadar açık bir şekilde gösterilirse gösterilsin birey, bu izahat sırf soyut bir temele dayandığı için bile buna inanmaya zorlanamaz.¹⁹² Yazar bu noktada fetüsün ahlaki statüsünün tespiti noktasındaki farklı ve keskin görüşlere dikkat çekmektedir. Bu durumda bilim, bize fetüsün anne karnındaki tüm evrelerini ve gelişimini aktarabilmektedir.¹⁹³ Fakat şimdiye kadarki hiçbir bilimsel veri bize fetüsün taşıdığı ahlaki değeri (ne zaman insan olarak kabul edilmesi gerektiği gibi) verememektedir.¹⁹⁴ Benzer şekilde, medikal amaçlarla kullanılmak için satın

¹⁹¹ Greenawalt, (1988), s. 144-155; Reidy, (2000), s. 65.

¹⁹² Greenawalt, (1988), s. 150-151.

¹⁹³ Greenawalt, (1988), s. 121 vd., 126.

¹⁹⁴ Fetüsün içsel olarak insani değer taşıdığı kabul edilmesi, kürtajın masum bir insanın öldürülmesi sonucunu doğurmaktadır. Bu ise resmi olarak Roma Katolik Kilisesi'nin tavrıdır. Onlara göre kürtaj insan yaşamının değerini azaltmaktadır çünkü bu eylem ile birinin yaşamı sona erdirilmektedir. Diğer yandan fetüsün içsel bir ahlaki değeri olmadığı sonucuna ulaşılması durumunda ise kürtajın bu yönde "gayri-ahlaki" bir yanının olması sonucuna ulaşılması ihtimali de azalmaktadır. Görüldüğü üzere konu, birbirine zıt ve keskin görüşler ayrılmaktadır. Bu durumda fetüsün hangi aşamada ahlaki açıdan korunmaya değer olarak ortaya çıktığı sorunsalı öne çıkmaktadır. Bir taraf, bu değer "zigot" gibi hamileliğin çok erken safhalarında edinildiğini kabul ederken bir taraf ise bunun doğum sonrasında elde edilebilen bir değer olduğunu savunmaktadır. Diğer yandan kürtaj savunucuları için bir diğer argüman ise bir kadının kendi vücudunun kullanımının kendi iradesi dışında bir başkasının hayatı için baskılanmasının kadının birey olarak özerkliğine aykırı olmasıdır. İlâveten tecavüz sonucu hamile kalmış bir kadının da doğum sonuçlanıncaya kadar fetüsü taşımak için zorlanmaması gerektiği bir diğer gerektir. Buna karşın, fetüsün içsel anlamda insani değere sahip olduğu savunulduğunda, özellikle çocuğun sağlıklı ve bilinçli bir cinsel birliktelik sonucu doğması sonucunda, kadının fetüs karşısında kendi bedeni hakkında karar alma özerkliği zayıflar. Fetüs insani değere sahip olsa bile bu durumda konunun muhatabı olan kadınların yeterince bilgilendirilmiş ve ikna edilmiş olmaları da gerekir. Aksi halde kadınların kanun aksini emretse dahi, kürtajı meşru hakları olarak görmeleri durumunda bunu merdiven altı yöntemleri ile çözümlenmeye girişecekler ve fetüs ile beraber kendi hayatlarını da riske atacaklardır. Bu durumda kürtajı gayri ahlaki olarak kabul edilse bile bunun sınırlı da olsa serbest bırakılması gerekliliği ortaya çıkabilir. Yine de bu sorunlar başlı başına fetüsün ahlaki olarak insani değere sahip olduğunu düşünenleri ikna edememektedir. Örneğin teknolojinin gelişmesi ile birlikte fetüsün anneden bağımsız bir ortamda gelişimini tamamlaması mümkün hale geldiğinde buna izin verilmeli midir? Bu konuda bilime güvenmek de yetersiz kalmaktadır. Bu tartışmada bir üçüncü kesim ise ilk üç ayından itibaren fetüsün yaşama hakkı sahibi olduğunu fakat bundan öncesi için net bir yargıya varmanın mümkün olmamasından bahisle kürtaj hakkının tanınması gerektiğini savunmaktadır. Greenawalt, (1988), s. 121-137; Rawls, (1995),

alınan hayvanlara, üzerinde yapılacak bazı deneylerin zalimane yönü nedeniyle devlet tarafından el konulması hususu da özel mülkiyet ile hayvan hakları arasında bir gerilime sebep olur. Bu noktada tıpkı fetüsün statüsü gibi hayvanların da ahlaki açıdan korunmaya değer bir varlık olup olmadıkları meselesini kamusal akla dayanarak çözmek şu an için mümkün değildir. Burada konuya ilişkin bireylerin kişisel sezgilerine veya tecrübelerine, dini oryantasyonlarına ya da ahlak anlayışlarına başvurmaktan başka çözüm bulmak güçtür.¹⁹⁵ Bu durumda Greenawalt, tartışma içerisindeki diğer tarafların kamusal olmayan ve herkesi ikna edici olmayan görüşlere başvurması durumunda dini argümanların da kullanılabileceğini ifade etmektedir.¹⁹⁶ Diğer yandan Williams, hayvan hakları ile ilgili örneği temel alarak kamusal aklın yetersiz olup olmadığını inceler. Yazara göre günümüzde hayvan haklarının ahlaki değeri karşısında, tıpkı kölelik konusunda olduğu gibi, bireyler giderek bilinçlenmekte ve hayvanları korumaya değer bulmaktadır. Dolayısıyla kamusal aklın ikna edici sonuçlar ortaya koymak bakımından elverişsiz olduğu iddiası, her ne kadar sorunun tartışıldığı an itibarıyla öyle olsa bile,¹⁹⁷ sanıldığı kadar güçlü değil-

s. 243 (dipnot 32); Reidy, (2000), s. 70-71; Williams, (2000), s. 208.

¹⁹⁵ Reidy, (2000), s. 69.

¹⁹⁶ Greenawalt, (1988), s. 144-145; Yine de vurgulanmalıdır ki yazar, dini yargılar ile kişisel sezgiler arasında bir ayırım yapmaktadır. Kişisel sezgiler dine dayanmak zorunda değildir. Örneğin bir vejetaryen et yiyebilmek için hayvan kesiminin yanlışlığı noktasında dine dayanmaz. Fakat onun hayvanların öldürülmesi noktasındaki tutumu, inekleri kutsal sayan bir dini inanışın mensuplarının inek kesimine olan tavrı kadar sert olmaz. Buradan hareketle denilebilir ki bir dindarın kişisel sezgileri ile dini görüşleri arasında bu kadar net bir ayırım yoktur. Bu nedenle de kamusal alanda kişisel sezgilere, ikna edilebilir olmaları nedeniyle dini görüşlere kıyasla daha çok yer verilmelidir. Greenawalt, (1988), s. 157-159, Robert Audi, "Religion and the Ethics of Political Participation", *Ethics*, 1990, Vol. 100, No. 2, pp. 386-397, s. 395; Reidy ise bu örneklerden hareketle, kamusal aklın yetersizliğine dikkat çekmekte ve siyasi değerler arasından yapılacak bir tercih için kapsayıcı görüşlere ya da kişisel sezgi veya ahlak anlayışına başvurulmasına imkân tanımamasını önermektedir. Şüphesiz din de bu araçlar arasındadır. Bkz. Reidy, (2000), s. 70-71.

¹⁹⁷ Greenawalt, gelecekte kamusal aklın meseleye yeteri kadar yoğunlaşması durumunda soruna bir açıklık getirebileceği savını ele almaktadır. Hatta kölelik mefhumunun zamanla eşitlik prensibi lehine çözümlenmiş olmasını da buna örnek olarak göstermektedir. Bununla birlikte sorun kesin olarak çözümlenmeden önceki dönemde soruna kamusal akıl ile açık bir biçimde çözüm üretmek kolay değildi. Buradan hareketle Greenawalt'a göre günümüzün tartışmalı konularında bireyin kendi inançlarına dayanmaktan vazgeçmesini beklemek de aynı şekilde açık ve anlaşılır bir beklenti değildir. Greenawalt, (1988), s. 151.

dir.¹⁹⁸ Audi de benzer şekilde düşünen yazarlar arasındadır. Yazara göre kamusal aklın an itibarıyla sonuçsuz kaldığı her tartışmada dine başvurmaya başlanırsa kamusal akıl çoraklaşır. Yazara göre, özellikle bireyin davranışlarını sınırlayan kararların alınması söz konusu olduğunda, dindar bir müzakereci kamusal aklın araçlarına başvurmaksızın, prematüre bir şekilde sorunun tartışmalı olduğunu ve kamusal aklın yetersiz kaldığını ileri sürerek doğrudan dini argümanlara başvurabilir.¹⁹⁹ Ayrıca yazar, Greenawalt'un da seküler gerekçelendirmeyi öne çıkardığını, bu gerekçelendirmelerin yetersiz kalması durumunda başvurulabilecek olan dini argümanların ise yine seküler argüman zorunluluğu içerisinde, yeni seküler argümanlar tespit etmeye yardımcı olacakları ölçüde kullanılmasını savunduğunu ifade etmektedir.²⁰⁰ Greenawalt, dini görüşlere başvuruyu ancak müzakeredeki herkes kamusal olmayan görüşlere başvuruyorsa mümkün görmektedir. Aksi halde, Audi'ye göre, belirli bir çoğunluk dininin olduğu sistemlerde, dini görüş politikayı baskılayabilir ve sosyal uyum bu çoğunluğun görüşleri vasıtasıyla baskılanabilir.²⁰¹ Bu nedenle Audi, özellikle ahlakiliğin ön plana çıktığı tartışmalı konular bakımından, karar alım sürecine dini görüşlerin etkisini yadsıyamaz ise de son tahlilde seküler bir kamusal aklın yardımıyla kararların şekillenmesini (principle of secular resolution) teşvik etmektedir.²⁰² Parlamento tartışmalarının kapsamı ve yürütmenin kararlarını gerekçelendirmesi bakımından bu görüşün seküler sistem açısından daha uyumlu olduğu kanaatindeyiz.

Rawls'ın görüşü ise daha belirsizdir. Yazara göre bu durumda müzakereci akla dayanarak izah edebileceği ve diğer vatandaşlar için de ikna edici bulunabilecek olduğu sürece tartışmalı konularda kapsayıcı görüşlerine başvurabilir. Fakat siyasi değerlerin kamusal dengesini bozan, insan haklarını (kürtaj konusunda kadının eşitliğinin reddedilmesi gibi) reddeden kapsayıcı görüşler bu onayın dışındadır.²⁰³

¹⁹⁸ Williams, (2000), s. 207.

¹⁹⁹ Audi, (1989), s. 294.

²⁰⁰ Audi, (1990), s. 391; Sajo, (2008), s.623.

²⁰¹ Audi, (1990), s. 395.

²⁰² Audi, (1990), s. 396.

²⁰³ Rawls için bu sınır, kapsayıcı görüşlerin kendi inançlarını dayatmaları ile ilişkilidir. Örneğin kürtaj konusundan hareketle, kadınların eşit bireyler olarak hamileliğin ilk üç ayında kürtaj hakkı bulunmalıdır. Kürtaj sorunundaki denge yaşam hakkı, toplumun çoğalmas ve kadının eşitliği dengesine dayanır. Rawls ise bu sonucu değer reddederek dengeyi bozan kapsayıcı görüşleri reddeder. Rawls,

Bu noktada Rawls, yine de kapsayıcı görüşlere başvurulurken dahi karşılıklılık prensibini göz önünde bulundurmamayı ve kişinin kendisini kapsayıcı görüşlerinden sıyrarak samimi bir şekilde en makul olanın hangisi olduğu üzerine yoğunlaşmasını gerekli görür.²⁰⁴ Yani yazar, insan haklarını sınırlandıran ya da mevcut anayasal sistem ile çelişen kapsayıcı görüşleri desteklemez. Bu görüş ise soruna çözüm üretmemektedir. Zaten tartışma, insan eyleminin sınırlanması söz konusu olduğunda sonuçsuz kalmaktadır. Örneğin fetüsün anne karnında ne zaman insan olarak sayılması gerektiği halen tartışmalı bir sorun iken bu tartışmalı alan Rawls için din gibi kapsayıcı görüşlerin dâhil olamayacağı bir alandır.²⁰⁵

3. Soruna Alternatif Çözüm Arayışı: Habermas ve Dini Kavramları Seküler Alana Transfer Etmek

Bu çıkmaz konusunda Habermas'ın dini iddialara devlet kurumları içerisinde değil, devlet kurumlarından hemen önce alan açan görüşü, bu belirsizliği gidermek açısından önemli bir alternatiftir. Bu nedenle, dinin *aydınlatma (illumination)* ve *ilham olma (inspiration)* gücü olmaksızın post-metafizik düşünce çoraklaşacaktır.²⁰⁶ Bu durumda,

(1995), s. 243 (dipnot 32).

²⁰⁴ Rawls bu durumda dahi en doğru sonuca kesinlikle ulaşabileceğini garanti etmez. Ancak bu sürecin karşılıklılık prensibine dayanıyor oluşu ve makulün aranması dolayısıyla, süreçten mağlup ayrılanların kurumlar ve sonuçlar karşısında yıkıcı bir muhalefete başvurmayacaklarını ifade etmektedir. John Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited", *The University of Chicago Law Review*, 1997, Vol. 64, No. 3, 765-807, s. 797-799.

²⁰⁵ Rawls bu noktada kadının bir birey olarak eşitliğinin ön plana çıktığından bahsetmektedir. Bilim fetüsün tüm evrelerini açıkça ortaya koyabilmektedir. Fetüsün bir canlı olduğu da ortadadır. İlk üç ayını tamamlamış bir fetüsün ne ölçüde insana benzediği üzerinde bir tartışma da yoktur. Ayrıca düşük tehlikesinin de bu süreçten sonra azalıyor olması, doğum ihtimalini artırmaktadır. Ancak bu noktada dahi fetüsün taşıdığı ahlaki değere bilim cevap üretmemektedir. Bkz. Rawls, (1995), s. 243 (dipnot 32).

²⁰⁶ Habermas, sekülerleşmenin de ilk olarak dini kurumların mülkiyetine el konulması ile başladığını ve dini düşünme yollarının ve yaşam tarzlarının rasyonel ve daha üstün olan denkleri ile değiştirildiğini ifade etmektedir. Bu konunun bir diğer yandan okunması ise, seküler kurumların, dini kurumlar ve hayat formlarını "çalması" şeklinde idi. Sekülerlerin meseleye yaklaşımındaki ölçsüzlük, modern teknoloji ve bilim sayesinde kapitalist bir şekilde elde edilen ölçsüz üreticilik ile dinin ve dini kurumların temsil ettiği muhafazakarlık arasındaki ilişkinin bir sıfır toplam oyunu olarak algılanması idi. Yani biri yalnızca diğeri pahasına kazanabilirdi. Bu ise bir düşmanlık getiriyordu. Bkz. Habermas, (2003), s. 104; Co-oke, (2007), s. 225-226.

kamusal tartışmalarda (Habermas için bu alan resmi olmayan kamusal alandır) dini anlatıların kullanılmasına izin verilmelidir. Böylece tartışmalı konularda ileri sürülen dini görüşler seküler zihinli vatandaşlar tarafından eleştirel bir gözle incelenebilir. Bu görüşler arasından, kamusal/seküler akla, kendi sezgilerine ve inanışlarına uygun düştüğünü gören post-metafizik düşünceye sahip vatandaşlar/politikacılar/düşünürler tarafından sekülerleştirilebilir ve dini kavramların, açık ve anlaşılır bir biçimde yeniden formüle edilerek seküler alana transferi sağlanabilir.²⁰⁷ Böylece, belirli bir dine mensup kişiler tarafından öne sürülen bir iddianın, yalnızca bu dine mensup olan ya da sempati duyanlarca kabul edilmesinden önce herkes tarafından erişilebilir ve kabul edilebilir bir şekilde yeniden formüle edilmesi sağlanabilir.²⁰⁸ Kaldı ki modern demokratik kurumların pek çoğu zaten dini olan kavramların sekülerleştirilmiş versiyonlarından başka bir şey değildir.²⁰⁹ Örneğin Habermas için;

*“Hristiyanlık sadece bir öncü ya da katalizörden daha fazlası olarak işledi. Özgürlük fikirlerinden türeyen evrensel eşitlik, dayanışma içerisindeki toplu yaşam, hayatın özerk davranışı ve özgürleşme, bireysel inanç ahlakı, temel haklar ve demokrasi, doğrudan Yahudi adalet etiğinin ve Hristiyan sevgi etiğinin mirasıdır. Esaslı değişime uğramayan bu miras, devamlı eleştiren bir yeniden değerlendirme ve yorumlama unsurudur. Bugüne kadar buna alternatif de olmadı.”*²¹⁰

²⁰⁷ Habermas, (2006), s. 15 vd; Habermas, (2011), s. 27; Cooke, (2007), s. s. 226.

²⁰⁸ Cooke, (2006), s. 195.

²⁰⁹ Bu sav yeni bir sav da değildir. Örneğin Carl Schmitt, Siyasi İlahiyat isimli eserinde bundan açıkça bahsetmektedir. Ona göre modern devlete ilişkin bütün önemli kavramlar dünyevileştirilmiş ilahi kavramlardır. Örneğin kadir-i mutlak Tanrı, kadir-i mutlak yasa koyucuya dönüştürülmüştür. Hatta düşünür, yalnızca kavramların değil bu kavramları anlamamıza yarayan sosyolojik olguların da dünyevileştirildiğini savunur. Buna ilişkin olarak ise modern demokrasilerde hukuki durum olarak bir istisnailik anlamına gelen olağanüstü hâl olarak kabul edilen hukuki durumun esasen doğaüstü anlam taşıyan mucize kavramına karşılık geldiğini ifade eder. Bkz. Carl Schmitt, Siyasi İlahiyat, Dost Kitabevi, Ankara, 5. Baskı, 2015, s. 43-44; Habermas, (2003), s. 111-113.

²¹⁰ Jürgen Habermas, “A Conversation About God and World: Interview with Eduardo Mendieta” Religion and Rationality, Cambridge: Polity Press, 2002, s. 48-149. Benzer şekilde;

“Kralın ilahi hakkına olan inanç doğrudan monarşiye olan inanca yol açtı; sözleşme (covenant) teolojisi sosyal sözleşme teorisinin döl yatağı idi; piskopozluk din bilimi (episcopal ecclesiology) yüksek ölçüde aristokrasi ile uyumlu idi; kilise idaresi konularında cemaatleri bağımsız sayan kilise sistemi (congregationalism)

Düşünürler, sekülerleştirme ameliyesini yaparken, öne sürülen dini iddiaların gerçekliğini de ortaya koymak mücadelesine girişmezler. Zaten bunu yapmak gerekli de değildir. Bunun yerine yöntem dinin kavramsallaştırmadaki yetkinliğinin tarafsız bir dille, seküler alana transfer edilebilir olduğu kadarıyla transfer edilebilmesini sağlamaktır.²¹¹ Habermas için bu yöntem önemlidir çünkü dindarların dini anlatılara yüklediği önem, onların herkes tarafından açık ve anlaşılır bir şekilde izah edilebilecekleri anlamına gelmez. Aksine dini argümanlar, inananları dışındakiler açısından, ikna edici değildir. Bu nedenle dini argümanların yasama, yürütme ve yargı gibi irade-yapıcı veya karar-verici organlardansa henüz fikirlerin olgunlaştığı zayıf kamusal alanda (devlet kurumlarının yer almadığı alanda) ele alınması ve sekülerlerin ilgi çekici gördükleri dini argümanları transfer ederek bir anlamda onları kurtarması (*salvaging*) fikri, Habermas'ın görüşlerini şekillendirir.²¹² Böylece hem dini argümanlar müzakereciler tarafından özgürce ileri sürülmüş olacaktır hem de laik bir devlette yasama ve yürütme gibi aldığı kararlar birey üzerinde etki doğuran kurumlar söz konusu olduğunda kullanılan argümanlar herkes için ulaşılabilir, ikna edici ve dini etkisinden sıyrılmış argümanlar olacaktır.

Sonuç olarak kamusal aklın an itibarıyla bir soruna çözüm üretmiyor oluşu zamanla sorunlara olumlu yönde çözümler üretmeyeceği anlamına gelmez. Dolayısıyla *çatışan değerlerin söz konusu olduğu sorunlar karşısında kamusal aklı desteklemek ve zenginleştirmek için dini argümanlara başvurmak desteklenmelidir. Ancak dini argümanların buradaki rolü, müzakere ortamını baskılamak ve diğer argümanları dışlamak suretiyle*

hem demokrasiye hem de ikincillik ilkesine (subsidiarity) ilham oldu; özgürleşme teolojisi devrime ve radikal eşitliğe olan sadakate yol açmıştır. Hobbes, Locke, Hooker, Rutherford, Harrington, ve Spinoza tamamı teolojiye ve İncil'e dair uzun soluklu tefsirler ürettiler. Liberal politikai teori siyasi teolojiden doğdu." Bkz. McConnell, (1999), s. 644.

²¹¹ Bu yöntem, metodolojik ateizm (methodological atheism) olarak nitelendirilmektedir. Bkz. Habermas, (2006), s. 17; Cooke, (2006), s. 188.

²¹² Cooke, (2006), s. 193 vd; Habermas'ın dinin anlamsal açıdan gücüne ilişkin görüşleri, aynı zamanda zamansal açıdan bir değişkenlik öngörmektedir. Yani felsefenin modern kavramları anlamsal olarak dolduramadığına vurgu yapmaktadır. Ancak gelecek açısından aynı olumsuz tavrını sürdürmez. Yani bir anlamda Habermas için dini anlatıların kurtarılma süreci tamamlandığında bu anlatılara ihtiyaç da kalmayabilir. Yine de Habermas gelecek noktasında emin konuşmamakta, bu noktada felsefecilerin azmine ve şimdiye kadar olandan daha hassas olmasına bağlı olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Habermas, (2002), s. 162-163; Chambers, (2007), s. 219.

dengeyi kendi lehine bozmak değil, çatışan değerler arasındaki dengeyi olumlu yönde bozacak seküler değerlerin üretilmesine katkı sağlamak olmalıdır. Zira devlet kurumları her durumda seküler gerekçeler ve teşvikler ile hareket etmelidir. Bu denge ancak hukuku etkileme gücüne sahip olan dini değerlerin bu yönünün hukuk alanına seküler yollar vasıtasıyla “dönüştürülmesi” ile olacaktır. Aksi durumda, iddianın yalnızca ilahi argüman ile desteklenmesi, bu argüman ile ikna edilemeyen vatandaşların din ile baskılanması sonucunu doğuracaktır.

E. İnsan Hakları Düşüncesi ile Dini Argümanların Uyuşabildiği İddiası

1. Rawls'ın İnsan Haklarının Alanını Genişleten Dini Argümanların Kabul Edilmesi Hakkındaki Görüşü

Son olarak dini argümanların liberal değerler ile uyuşabileceği hususu da incelenmelidir. Yukarıda dini iddiaların, özellikle toplumsal ahlak formunda, insan haklarını sınırlandırmanın gerekçesi olmasının liberal demokratik düşünce ile uyuşmadığı ele alınmıştı²¹³. Fakat bazı yazarlar, liberal değerlerin dini argümanlar ile uyuşabileceğini iddia etmektedir. Rawls, müzakere için olmazsa olmaz olarak nitelediği bazı prensiplerden bahseder. Ona göre tüm konseptleri karakterize eden üç ana özellik şunlardır;

“İlk olarak, belirli temel hakların, özgürlüklerin ve (anayasal rejimlerden aşına olunanlar gibi) imkânların listesi;

İkinci olarak, özellikle genel iyi iddiaları ve mükemmeliyetçi değerler ile ilgili olanlar olmak üzere, bu hak, özgürlük ve imkânlara özel bir öncelik tayin edilmesi ve

Üçüncü olarak, alınan tüm tedbirler, tüm yurttaşların özgürlüklerini etkili bir biçimde kullanmalarını sağlamak amacıyla çok-amaçlı ve uygun araçlar olarak tasarlanmalıdır.”²¹⁴

²¹³ Bkz. Başlık “5. İnsan Hakları Soyut Kavramlarla Sınırlanmaz”

²¹⁴ Rawls, (1997), s. 774.

Rawls, bu şartları sağladığı sürece ortak iyiye ve dayanışmaya ilişkin dini öğretinin kendisine yer bulabileceğinden bahseder.²¹⁵ Bu noktada makul olan dini görüşlerin anayasal hakları ve düzeni korumak ve ilerletmek amacı taşıması hayatidir. Rawls, bunun için iki örnek verir. İlki ABD başkanı Lincoln'ün köleliğin kaldırılmasını savunurken konu ile ilgili olarak sürekli dini kavramlardan yararlanmasıdır. Köleliğin kaldırılması açıkça temel hakların kullanılmasında eşitliğe dayanan anayasal temeli korumak amacı taşır. Bu açıdan Lincoln'ün görüşü en makulü değilse bile karşıtlarının görüşleri karşısında makul olan görüştür.²¹⁶ Benzer şekilde siyahiler için medeni hak taleplerinden biri olan Martin Luther King de özellikle oy hakkı gibi eşitliğe dayalı hak talepleri konusunda sıklıkla dine atıf yapmıştır.²¹⁷ Rawls bu yöndeki savunuları olumlu görür.²¹⁸ Hem Lincoln hem de King tarafından ileri sürülen görüşler, temelde temel hak ve özgürlüklerin gelişimini savunan ve aşırı olmayan, makul görüşlerdir.²¹⁹ Buradan hareketle denilebilir ki müzakerecinin kapsayıcı ama makul bir görüşe dayanıyor olması, bu görüşün sırf kapsayıcı olması dolayısıyla kamusal akıl içerisinde yer alamayacağı anlamına gelmez.

²¹⁵ Rawls, (1997), s. 775.

²¹⁶ Rawls, (1997), s. 802. Örneğin Lincoln'ün konuya ilişkin görüşlerinden biri şudur: "Bir insanı ele geçirmek ve mülk olarak kullanmak karşısında büyük bir argüman şu an aklıma geldi. O, Tanrı'nın ve adaletin nazarında bir mülk olamaz çünkü o akıl, ahlak sahibi, ölümsüz bir varlıktır, çünkü Tanrı'nın suretinde yaratılmıştır ve bundan dolayı en yüksek manada onun çocuğudur, çünkü tanrısal özelliklerini ortaya çıkarmak ve kalbine yazılmış olan İlahi bir Yasa vasıtasıyla kendisini idare etmek ve Tanrı'nın sözlerinde yeniden tekrar neşet ettirmek için yaratılmıştır. Takip ettiği bu doğasından dolayı, onu ele geçirmek onun Yaratıcısına bir hakaret savurmaktır ve ağırlaştırılmış bir sosyal yanlış ile acı vermektir. Her insanın içine, Tanrı dışardaki tüm yaratılmışlardan daha değerli bir ölümsüz bir ruh üfler... Böyle bir varlığı Tanrı, sanki bir ağaç ya da hayvanmış gibi sahiplenilsin diye mi yarattı?" Bkz. Rawls, (1995), s. 249 (dipnot 37).

²¹⁷ Örneğin King için, "adil bir yasa ahlaki bir yasayı ya da Tanrı'nın yasasını kapsayan insan yapımı bir yasadır. Adaletsiz bir yasa ahlak yasaları ile uyumunu kaybetmiş bir yasadır. Saint Aquino'lu Thomas'ın ifadeleri içerisinde bunu yerleştirirsek, adaletsiz bir yasa sonsuz ve doğal yasada kökleri olmayan yasadır. İnsan kişiliğini yücelten tüm yasalar adildir. Ayrıştırıcı tüm yasalar adil değildir çünkü ayrıştırmak ruhları saptırır ve kişiliği zedeler." Bkz. Rawls, (1995), s. 250 (dipnot 39).

²¹⁸ Rawls, (1997), s. 778

²¹⁹ Kaldı ki ABD açısından meseleye yaklaşıldığında dindarların temel haklara yönelik katkısının bu iki örnek ile sınırlı olmadığı ifade edilmektedir. McConnell iş reformu, sosyal refah yasası, henüz doğmamış olanların yaşamını korumak için gösterilen çabaların dini-siyasi aktivistlerin liderliğinde gerçekleştiğini ifade etmektedir. Bkz. McConnell, (1999), s. 647.

Özetle Rawls, dini ya da dini olmayan kapsayıcı doktrinlerin, *uygun bir kamusal gerekçelendirme yardımıyla da desteklenmesi ve yukardaki kriterler çerçevesinde olması koşuluyla* ileri sürülebileceğini ifade eder.²²⁰ Yani Rawls, açıkça dini öğreye başvurulmasını, liberal değerlere destek çıkması ve ancak makul bir kamusal gerekçelendirme ile sunulması şartıyla, mahzurlu görmez.

2. Perry'nin İnsan Onuru ve İyi Yaşam Ayırımı Yapmayı Teklif Eden Görüşü

Benzer bir savunu Perry tarafından da yapılmaktadır. Perry'e göre liberal demokrasi ahlakının kalbinde iki husus bulunmaktadır. Bunlar bireyin dokunulamaz, ihlal edilemez kişiliği ve buradan türetilen, ifade özgürlüğü, mülkiyet hakkı, demokratik olarak kendi kendini yönetebilme çerçevesinde siyasal katılım gibi temel hak ve özgürlüklere sahip olmasıdır.²²¹ Perry, prensip olarak siyasi iradenin ahlaki konulardaki tutumunu temellendirirken dini argümanlara başvurmamasını doğrudan devletin tarafsızlığını ihlal edici bir eylem olarak görmez. Yazara göre dindar bir politikacının, liberal demokrasi ahlakını destekleyici görüşlerini dini argümanları ile açıklıyor oluşu onu liberal olmaktan çıkarmayacaktır.²²² Bununla birlikte seküler argümana başvurma zorunluluğunu, ele alınan ahlaki konunun niteliğine göre tartar. Örneğin ahlakiliğin farklı veçheleri vardır. İnsanın kutsallığı, insan onuru ve değeri ile ilgili hususlar bunların ilkidir. Yazara göre bu alan, temeli itibarıyla safi anlamda dini bir alandır ve insanın biza-tihi insan olmasından dolayı taşıdığı değere işaret eder.²²³ Kaldı ki söz

²²⁰ Rawls, (1997), s. 778.

²²¹ Perry, (2003), s. 36.

²²² Perry, (2003), s. 37.

²²³ Yazara göre bu kavramların kökeni ilahidir. Hristiyan geleneğine atıfla Hillary Putnam şuna dikkat çekmektedir; Hz. İsa'nın bizlere söylediği gibi: "Amen, size söylüyorum, erkek ve kız kardeşlerimden hangisi için bir şey yapmış olursanız, benim için yapmış olursunuz." Buradan hareketle tüm insanların mutluluğu arama, yaşama hakkı ve özgürlük gibi devredilemez haklara sahip olduğu önermesi çıkarılmaktadır. Bkz. Perry, (1997), s. 67. Kur'an-ı Kerim'de ise insanın yaratılanların en şerefli olduğu şu şekilde ortaya konulmaktadır: "“Andolsun ki biz, âdemoğullarının üstün bir izzet ve şerefe mazhar kılmışızdır. Onlara karada ve denizde taşıyacak (vasıtalar) verdik. Onlara güzel güzel rızıklar nasib ettik. Onları, yarattığımız şeylerin birçoğundan cidden üstün kıldık” (İsra. 70). Veda Hutbesi'nde ise Hz. Muhammed (S.A.V.), müminlere şöyle hitap etmiştir: "Ey insanlar! Rabbiniz birdir. Babanız da birdir. Hepiniz Adem'in çocuklarısınız, Adem

konusu değerler, günümüzde halen önemli bir dini nitelik taşımakta ise de artık dindar olmayanlar tarafından da açıkça kabul edilen hukuk prensipleridir.²²⁴ Yazara göre bu alanda insanın kutsiyetini değerlendirmek için herhangi bir seküler gerekçenin bulunamamış olması durumunda, devletin insanın değerini yüceltmek için dini argümana başvurmasını engellemek aptallık olacaktır.²²⁵ Örneğin başka bir dine inanan vatandaşların inanç özgürlüklerinin korunması ve herhangi bir saldırı karşısında devlet tarafından maddi ve manevi bütünlüklerinin korunacağına garanti edilecek olması, laiklik prensibi çerçevesinde korunan bir ilke olmasaydı bile dinin öngördüğü hoşgörü prensipleri çerçevesinde üretilmesi durumunda,²²⁶ buna karşı sadece dini nitelikli olması nedeniyle aleyhe bir tutumun geliştirilmesi laikliğin, laiklik adına ihlal edilmesi olurdu.

Ahlakiliğin diğer bir vechesi ise insanın iyiliğidir. Yani “iyi bir yaşam” sürmek için gerekli olan davranış normlarının belirlenmesidir. Bu alana getirilen en ufak bir kayıt dahi insan eyleminin sınırlandırılmasını öngörür ve seküler bir gerekçe olmaksızın yalnızca dine başvurulması durumunda devletin belirli bir dinin öngördüğü yaşam tarzını dayatması anlamına gelecektir.²²⁷ Perry’nin bu konudaki görüşleri temelde yukarıda detaylı bir şekilde yapılan görüşler ile uyumlu olduğundan tekrara düşmemek adına burada detaya girilmeyecektir.²²⁸

Hem Rawls’ın hem de Perry’nin görüşleri insan haklarının geliştirilmesi söz konusu olduğunda dini argümanların kullanılabilceği

ise topraktandır. Arabın Arap olmayana, Arap olmayanın da Arap üzerine üstünlüğü olmadığı gibi; kırmızı tenlinin siyah üzerine, siyahın da kırmızı tenli üzerinde bir üstünlüğü yoktur. Üstünlük ancak takvada, Allah’tan korkmaktır.” Bkz. “Veda Hutbesi”, (Diyanet İşleri Başkanlığı) <https://www.diyamet.be/Portals/0/VEDA%20HUTBESI.pdf> (Erişim Tarihi: 13.4.2021).

²²⁴ Perry, (1997), s. 69.

²²⁵ Yazar, özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında uluslararası düzende insanın kutsallığı, insan onuru, insanın şerefi gibi kavramlardan hareketle sahip olduğu insan haklarının bu perspektiften hareketle ortaya konulduğuna işaret etmektedir. Perry, (1997), s. 66-72.

²²⁶ Bu yöndeki prensip En’am Suresi 108. ayetindeki şu hükümden türetilir: “Allah’tan başkasına tapanlara hakaret etmeyin; sonra onlar da bilgisizlik yüzünden sınırı aşarak Allah’a hakaret ederler. Böylece biz her ümmete kendi işlerini güzel gösterdik. Sonunda dönüşleri rablerinedir. Artık O, ne yaptıklarını kendilerine bildirecektir.” Bkz. Diyanet İşleri Başkanlığı, <https://kuran.diyamet.gov.tr/tefsir/En%20C3%A2m-suresi/897/108-ayet-tefsiri>, (Erişim Tarihi: 13.4.2021).

²²⁷ Perry, (1997), s. 66, 72 vd.

²²⁸ Bkz. Başlık: “5. İnsan Hakları Soyut Kavramlarla Sınırlanmaz”

yönündedir. Fakat hem Rawls hem de Perry insan onuru, eşitlik, irade serbestisi, maddi ve manevi varlığın geliştirilmesi gibi günümüzde pozitif insan hakları metinleri ve anayasalar vasıtasıyla korunan mekanizmalar bulunmakta iken neden dini argümanlara referans vermenin gerekli olduğunu ifade etmemektedir. Diğer yandan her iki yazar da ayrıca insan haklarının sınırlandırılması söz konusu olduğunda ise dini argümanların kullanılmasını mahzurlu görmektedir. Bu noktada dini argümanların seküler argümanlar karşısında süs niteliğinde kullanılmasına razı oldukları açıktır. Madem seküler argümanlar insan haklarının geliştirilmesi için yeterlidir ve insan haklarının sınırlandırılması için ise tek kaynaktır, o halde insan hakları ile ilgili konular açısından dini argümanlara başvurmak acil bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmamaktadır.

III. Sonuç Yerine: İki Görüşü Uzlaştırmak Mümkün Mü?

Görüldüğü üzere demokratik süreçten dini argümanların dışlanmasını savunanların olduğu kadar muhafaza edilmesini ileri süren görüşlerin de kendi içerisinde ağırlığı bulunmaktadır. Dindar vatandaşlar da seküler vatandaşlar ile eşittirler. Diğer yandan devlet tüm vatandaşlara aynı ölçüde eşit davranmak ile vazifeli ise ne dindarların görüşlerini benimsemeli ne de bu görüşleri ileri sürenler dindar oldukları için sistemden dışlanmalıdır. Buradan hareketle çalışmanın birbiri ile zıt gibi görünen fakat birbirini tamamlayan üç çıkarımı, bu çıkarımlardan ortaya çıkan ise bir temel sonucu bulunmaktadır.

Birinci çıkarım: Habermas'ın post-seküler toplum olarak ifade ettiği 21. yüzyılın toplumsal yapısında din olgusu halen mevcudiyetini korumakta ve halen toplumu etkilemektedir. Devlet organlarının karar alımı toplumu etkileyen normatif kurallardan etkilenirken din ise bunların başında gelmektedir. Halkın oyları ile seçilen vekiller ve yürütme üyeleri de bu nedenle dindar insanlar olabilirler. Parlamentoda kullandıkları oyları ya da kanunların icrası sırasında dinin emirlerini yerine getirme içgüdüğü ile hareket etmeleri de hem olasıdır hem de doğaldır.

İkinci çıkarım: Din, bir "bütün" olarak akıl ile çelişmek ya da tüm vatandaşlara dayatılan bir dogma olmak zorunda değildir. Hatta modern hukuku etkileyen ve gelişmesini sağlayan pek çok ilke ve pren-

sibin dini kaynakları olduğu da kabul edilen bir gerçektir. İlaveten, en azından İslami anlamda, dini hoşgörünün çoğulculuğa evrilmeye müsait olduğu kabul edilebilir.

Üçüncü çıkarım: Laiklik, devlet organlarının karar alımında eylemin meşrulaştırıcısı olarak dinin yerini aklın, bilimin, paylaşılan öncül-lerin ve sağduyunun almasını temel alır. Ancak bu şekilde vatandaşlar kendilerini bağlayacak kararlara gönüllü bir şekilde itaat edebilmek için imkân bulabilir. Aksi halde alınan kararlar vatandaşlar açısından yalnızca bir dayatmaya dönüşür. Bu dayatma ise nihayetinde dindar olmayan vatandaşların itirazını ya da bir anlamda isyanını meşrulaştırıcı bir unsur olacaktır. Bu bağlamda dini argümanlar meşrulaştırma da “tek başına” etkili olamaz.

Çalışmanın ulaştığı *sonuç* da bu çıkarımların bağdaştırılması ile ortaya çıkmaktadır. Dindar bir devlet görevlisinin – ki bu kişinin yasama ya da yürütme organı üyesi olması fark etmeksizin- *eylemleri için tespit ettiği bir dini görüşü olabilir. Fakat en az bu dini görüşü kadar kuvvetli ve herkesi ikna edici bir seküler argümanı da ileri sürmek zorundadır.*

Dürüst siyasetçiler kararlarının arkasındaki motivasyonu vatandaşlara izah etmek isteyecektir. Bu durumda dini bir saik ile hareket eden parlamenterin ya da yürütme görevlisinin bu motivasyonunu izah etmesinde bir beis olmamalıdır. Buna karşın politikacıyı bir yönde karar almaya yönelten motivasyon ile bu kararın anayasal olarak temellendirilmesini sağlayan gerekçe birbirinden farklıdır. Laik bir devlette gerekçe, anayasaya uygun olmalıdır. Bu anlamda kararın gerekçesi, tüm vatandaşlar tarafından kolayca erişilebilir ve anlaşılabilir, tüm vatandaşlar için ikna edici olmak mecburiyetindedir. Bu mecburiyet, insan haklarının geliştirilmesi, vatandaşlar arasındaki eşitlik prensibinin sağlanması, çoğulculuğun teşviki gibi insanın eylem alanını genişletmeyi amaç ediniyor ise o kadar kuvvetli olmayabilir. Bu nedenle politikacının bu yönde aldığı bir kararı “Tanrı’nın emri” ile vatandaşlara ilan etmesi doğrudan anayasal devlet açısından olmazsa olmaz bir prensibin ihlali anlamına gelmez. Çünkü aslolan zaten serbestidir. Yani vatandaşların zaten sahibi oldukları bir özgürlüğün neye dayanılarak verildiğini izah etmek pek de acil ihtiyaç değildir. Kaldı ki modern anayasal sistemlerde insan haklarının geliştirilmesi ya da genişletilmesi bakımından dine atıf yapmayı gerekli kılan alan-

lar sınırlıdır. Yani modern anayasal sistemlerde dini argümanlara müraaat ederek insan haklarını genişletmek lüzumsuzdur. Bu konuda dini argümanlara başvurmak olsa olsa gerekçeyi “süslemek” anlamı taşıyacaktır. Dolayısıyla laik bir sistemde politikacının bu tür kavramlara başvurması arzu edilen bir tutum değildir. Ancak şablon olarak yasaklanması da elzem değildir.

Diğer yandan toplumsal ahlakiliğin gerekli kıldığı bazı eylem tiplerine ilişkin ön anlayışın bulunduğu, bireyin eylem alanını sınırlandıran, bireyin özgürlüğüne müdahale niteliği taşıyan ve bireye belirli kalıplara sahip bir hayat anlayışını dikte etme anlamı taşıyan alanlarda, hem kanunların gerekçelendirilmesi ve meşrulaştırılması konusunda hem de bu kanunların icrası konusunda –en az dini argümanlar kadar güçlü olan- ikna edici ve erişilebilir seküler argümanların ileri sürülmüş olması önemlidir. Bu durumda yasa koyucu ya da yürütme, bu eylemden dolayı bireylere yönelik bir zararın ortaya çıkacağını bilimsel verilere dayanarak ya da herkesin herhangi bir yetkinliğe sahip olmaksızın kolayca anlayabileceği paylaşılan öncüllere dayanarak bu iddiayı ispat edebilmelidir. *Yalnızca dini saikin bulunduğu, dini argümanların seküler argümanlardan daha güçlü olduğu ya da seküler argümanın tamamen dini saike bir “kılıf” teşkil ettiğinin açıkça anlaşılabilirdiği durumlarda eylem veya kanun doğrudan laikliğe aykırılık teşkil edecektir.* Yani bu durumda vatandaşlar açısından erişilebilir, anlaşılabilir ve ikna edici seküler argümanlar ile kararın gerekçelendirilmiş olması laik bir anayasal devlet açısından olmazsa olmazdır.

Kaynakça

Kitap ve Makaleler

- Acar Rahim, “Possibility of Equation Between Reason and Revelation: Was Ibn Sina A Deist?”, *Uluslararası Din & Felsefe Araştırmaları Dergisi*, C. 1, Sa. 1, ss. 6-18, 2018.
- Ağaoğulları Mehmet Ali, “Dördüncü Bölüm: Halk: Devrim”, *Sokratesten Jakobenlere Batıda Siyasal Düşünceler*, Ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, 5. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014
- Aliefendioğlu Yılmaz, *Laiklik ve Laik Devlet*, Laiklik ve Demokrasi, Der. Kaboğlu İbrahim, İmge Kitabevi, İstanbul, 2001, ss. 73-128.
- Anayurt Ömer, *Anayasa Hukuku Genel Kısım*, 2. Baskı, Seçkin Kitabevi, Ankara, 2019.
- Arslan Ahmet, “Çevirenin Takdimi-Farabi Hakkında”, *İdeal Devlet*, (Farabi), İstanbul-Divan Kitap, 2015.

- Audi Robert, "The Separation of Church and State and the Obligations of Citizenship", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 18, No. 3, 1989, pp. 259-296.
- Audi Robert, "Religion and the Ethics of Political Participation", *Ethics*, Vol. 100, No. 2, 1990, pp. 386-397.
- Audi Robert, "The Place of Religious Argument in a Free and Democratic Society", *San Diego Law Review*, Vol. 30, Issue. 4, 1993, pp. 677-702.
- Audi Robert, *Religious Commitment and Secular Reason*, New York: Cambridge University Press, 2000. Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, (Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2020).
- Barın Taylan, "Çokkültürcülük Teorisi ve Ulus-Devlet Anlayışına Etkileri", *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2011.
- Berkes Niyazi, *Teokrasi ve Laiklik*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2020.
- Chambers Simone, "How Religion Speaks to Agnostic: Habermas on the Persistent Value of Religion", *Constellations*, Vol. 14, No. 2, p. 210-223, 2007.
- Carter Stephen L, "Religiously Devout Judge", *Notre Dam Law Review*, Vol. 64, 1989, pp. 932-944.
- Cooke Maeve, "Salvaging and Secularizing the Semantic Contents of Religion: The Limitations of Habermas's Postmetaphysical Proposal", *Int. J. Philos. Relig.* Vol. 60, 2006, pp. 187-207.
- Cooke Maeve, "A Secular State for a Postsecular Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion", *Constellation*, Vol. 14, No. 2, pp. 224-238.
- Çağlar Bakır, "Türkiye'de Laikliğin "Büyük Problem"i Laiklik ve Farklı Anlamları Üzerine", *Cogito (Laiklik)*, 2018, ss. 111-119.
- Daiber Hans, "God versus Causality", *Islam and Rationality-The Impact of al-Ghazali*, Ed. Tamer G., Leiden: Brill, 2015.
- Davis Derek H, "Religion and the Abuse of Judicial Power", *Journal of Church and State*, Vol. 39, No. 2, 1997, pp. 203-214.
- Dönmez Süleyman, "İbn Rüşd ve Thomas Aquinas Bağlamında Hıristiyanlığın Rasyonel Yorumuna İslam Felsefesinin Etkisi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 7, Sa. 2, pp. 21-38, 2007.
- Erdoğan Mustafa, "1982 Anayasasında Din Özgürlüğü", *Liberal Düşünce Dergisi*, Sa. 18, 2000, ss. 109-117, <http://www.liberal.org.tr/sayfa/1982-anayasasında-din-ozgurlugu-mustafa-erdogan,189.php>. (Erişim Tarihi: 27.10.2020).
- Ergil Doğu, "Laiklik Üzerine Düşünceler-Türkiye Örneği", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 1989, C. 44, Sa. 3.
- Fakhry Majid, *Al Farabi- Founder of Islamic Neoplatonism*, Oneworld, Glasgow, 2002.
- Farabi, *Harfler Kitabı*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008.
- Farabi, *İdeal Devlet*, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul-Divan Kitap, 2015.
- Feldman Stephen M, "(Same) Sex, Lies, And Democracy: Tradition, Religion, and Substantive Due Process (With as Emphasis on Obergefell v. Hodges)", *William & Mary Bill of Rights Journal*, Vol. 24, No. 2-3, 2015, ss. 341-368.

- Feteris E. T, Hukuki Argümantasyonun Temelleri, Çev. Ertuğrul Uzun, İstanbul, Pinhan Kitabevi, 2019.
- Fish Stanley, "Why We Can't All Just Along", *First Things*, Şubat 1996, <https://www.firstthings.com/article/1996/02/001-why-we-cant-all-just-get-along>, (Erişim Tarihi: 16.9.2020).
- Gamwell Franklin, "Religion and Reason in American Politics", *Journal of Law and Religion*, Vol. 2, No. 2, 1984, pp. 325-342.
- Gedicks F. M, Hendrix R, "Democracy, Autonomy, and Values: Some Thoughts on Religion and Law in Modern America", *Southern California Law Review*. Vol. 60, 1987, ss. 1579-1619.
- Greenawalt Kent, *Religious Convictions and Political Choice*, Oxford University Press, New York, 1988.
- Greenawalt Kent, "Religious Convictions and Political Choice: Some Further Thoughts", *DepPaul Law Review*, 1990, p. 1019-1045.
- Greenawalt Kent, "Grounds for Political Judgement: The Status of Personel Experience and the Autonomy and Generality of Principles of Restraint", *San Diego Law Review*, Vol. 30, No. 4, 1993, pp. 647-675.
- Greenawalt Kent, "Religiously Based Judgements and Discoursein Political Life", *Journal of Civil Rights and Economic Development*, Vol. 22, Is. 2, 2007, pp. 445-491.
- Greenawalt Kent, *From the Bottom Up-Selected Articles*, Oxford University Press, New York, 2016.
- Habermas Jürgen, *A Conversation About God and World: Interview with Eduardo Mendieta' in Religion and Rationality*, Cambrdige: Polity Press, 2002.
- Habermas Jürgen, "Faith and Knowledge", *The Future of Human Nature*, Ed. Jürgen Habermas, Polity Press, Cambridge, 2003, pp. 101-114.
- Habermas Jürgen, "Religion in the Public Sphere", *European Journal of Philosophy*, 2006, Vol. 14, No. 1.
- Habermas Jürgen, "'The Political': The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theory", *The Power of Religion in the Public Squar*, Ed. Eduardo Mendieta, Jonathan Vanantwerpen, Columbia University Press, New York, 2011.
- Hart H. L. A, *Hukuk, Özgürlük ve Ahlak*, 3. Baskı, Dost Kitabevi, Ankara, 2014.
- Herman Donald H. J., 'Extending the Fundamental Right to Marriage to Same-Sex Couples: The United States Supreme Court Decision in Obergefell v. Hodged' *Indiana Law Review*, 2016, Vol. 49, No. 2, 367-396.
- Hollenbach David, "Contxts of the Political Role of Religion: Civil Society and Culture", *San Diego Law Review*, 1993, Vol. 30, No. 4, 877-901.
- İşıktaş Yasemin, *Hukuk Felsefesi*, İstanbul Filiz Kitabevi, 2006.
- Idleman Scott C. 'The Limits of pp.Religious Values in Judicial Decisionmaking" *Marquette Law Review*, 1998, Vol. 81 No. 2, pp. 537-657.
- İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh yayınları, İstanbul, 2019.
- Kaboğlu İbrahim, "Devlet, Hukuk ve Toplum", *Laiklik ve Demokrasi*, Ed. İbrahim Kaboğlu, İmge Kitabevi, 2001, ss. 237-245.

- Kanadoğlu Korkut, "Laiklik ve Din Özgürlüğü": *TBB Dergisi*, C. 109, 2013, ss. 353-384.
- Kant Immanuel, *Aydınlanma Nedir?*, Çev. A. Kurt, Özgürlüğün İdeolojisi-Liberalizm, Ed. Doğan Gürpınar, Liber Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 65-77.
- Karen Lee Man Yee, "Religion, Human Rights and the Role of Culture", *The International Journal of Human Rights*, Vol. 15, No. 6, 2011, pp. 887-903.
- Kılınc Ayşe Nur, Kılınc Ahmet, "Mehrin Türk Pozitif Hukuku Açısından Yeniden Değerlendirilmesi Gerekliği", *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2019, C 10, Sa. 1, ss. 103-118.
- Kuçuradi İonna, "Laiklik ve İnsan Hakları", *Laiklik ve Demokrasi*, Der. Kaboğlu İbrahim, İmge Kitabevi, İstanbul, 2001, ss. 211-220.
- Lafont Cristina, "Religion in the Public Sphere: Remarks on Habermas's Conception of Public Deliberation in Postsecular Societies", *Concellations*, 2007, Vol. 14, No. 2.
- Lewis Bernard, *İslam ve Batı*, Çev. Sümer, Çağdaş, 2. baskı, Akılçelen Kitabevi, Ankara, 2017.
- Lewis Bernard, *İnanç ve İktidar-Ortadoğu'da Din ve Siyaset*, Akılçelen Kitabevi, Ankara, 2017.
- March Andrew F, "Rethinking Religious Reasons in Public Justification", *The American Political Science Review*, Vol. 107, No. 3, 2013, pp. 523-539.
- Martin Richard, Woodward Mark, Atmaja Dwi S, *Defenders of Reason in Islam*, One-world Publication, Oxford, 1997.
- Martinez-Lorca, *La Filosofia Medieval De al-Farabi a Ockham*, Impresia Iberica, 2015.
- McConnell M. W, "Five Reasons to Reject the Claim That Religious Arguments Should Be Excluded From Democratic Deliberation". *Utah Law Review*, 1999(3), pp. 639-658.
- Mertcan Hakan, "Karşılaştırmalı Olarak Türkiye'de Laiklik", *Atatürk Dil Kültür ve Tarih Kurumu*, <https://www.ayk.gov.tr/wp-content/uploads/2015/01/Mertcan-Hakan-Kar% c5 % 9eILA % c5 % 9etırmalı-olarak-T % c3 % 9cRK % c4 % b0YE % e2 % 80 % 99DE-LA % c4 % b0KL % c4 % b0K.pdf>, ((Erişim Tarihi: 27.10.2020)), ss. 305-327.
- Mill John Stuart, *Hürriyet Üzerine*, Çev. Osman Dostel, Sadeleştiren Ömer Çaha, Liberte Yayınları, 2009.
- Modak-Truran Mark, "The Religious Dimension of Judicial Decision Making and the De Facto Disestablishment", *Marquette Law Review*, 1998, Vol. 81, No. 2, pp. 255-288, s. 263;
- Nagel Thomas, "Moral Conflict and Political Legitimacy", *Philosophy & Public Affairs*, 1987, Vol. 16, No. 3, 215-240.
- Özbudun Ergun, "Atatürk ve Laiklik", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, C. 8, Sa. 24, 1992, ss. 429-438.
- Özgenç İzzet, *Türk Ceza Hukuku Genel Hükümler*, 15. Baskı, Seçkin Kitabevi, 2019.
- Perry Michael, *Religion in Politics*, Oxford University Press, New York, 1997.
- Perry Michael, *Under the God- Religious Faith and Liberal Democracy*, Cambridge University Press, New York, 2003.

- Piar Daniel F., "Morality as a Legitimate Government Interest", *Penn State Law Review*, 2012, Vol. 117, No. 1, pp. 139-169.
- Rawls John, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1995.
- Rawls John, "The Idea of Public Reason Revisited", *The University of Chicago Law Review*, Vol. 64, No. 3, 1997, pp. 765-807.
- Reidy David A., "Rawls's Wide View of Public Reason: Not Wide Enough", *Res Publica*, 2000, Vol. 6, pp. 49-72.
- Roberts T. A., "Law, Morality and Religion in a Christian Society", *Religious Studies*, 1984, Vol. 20, No. 1, ss. 79-98.
- Russell Bertrand, "Batı Felsefesi Tarihi 2. Cilt Katolik Felsefesi, Çev. Ahmet Fethi, Alfa, 2. Baskı, 2017.
- Quong J, "Public Reason", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2017, <https://plato.stanford.edu/entries/public-reason/>, (Erişim Tarihi: 3.3.2021).
- Salihpaşaoğlu Salih, *Din ve Devlet Arasındaki İktidar Mücadelesi: Avrupa Örneği*, 4. Baskı, Adalet Yayınevi, Ankara, 2018.
- Salihpaşaoğlu Salih, Gümüş Boyacı Özgem, "Bir Modern Devlet ve Egemenlik Miti: Westphalia Barışı", *Erciyes Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. XV, S. 1, 2020, ss. 191- 224.
- Schmitt Carl, *Siyasi İlahiyat*, Dost Kitabevi, Ankara, 5. Baskı, 2015.
- Schumpeter J, *Capitalism, Socialism, and Democracy*, New York, Harper, 1947.
- Schwarzschild Maimon, "Religion and Public Debate in a Liberal Society: Always Oil and Water or Sometimes More Like Rum and Coca-Cola", *San Diego Law Review*, 1993, Vol. 30, pp. 903-915.
- Solum Lawrence B, "Faith and Justice", *DePaul Law Review*, Vol. 39, 1989, pp. 1083-1105.
- Sterba J. P, 'Rawls and Religion' *The Idea of a Political Liberalism Essays on Rawls*, Ed. Victoria Davion and Clark Wolf, Rowman & Littlefield Publishers, New York, 2000.
- Strauss Leo, "The Mutual Influence of Theology and Philosophy", *The Independent Journal of Philosophy*, 1979, Vol. 3, pp. 111-117.
- Strauss Leo, *Doğal Hukuk ve Tarih*, Çev. Murat Eşen, Petek Onur, Say Yayınları, İstanbul, 2011.
- Strayer J. R, *Modern Devletin Kökenleri* Çev. Eraslan Candan, Say Yayınları, İstanbul, 2020.
- Uzun Ertuğrul, "Ahlâksızlığın Cezalandırılması: Devlin-Hart Tartışması", H.L.A. Hart ve Hukuk-Ahlak Ayırımı, Ed. Serdar Gürler, İstanbul, Tekin Yayınevi, 2015.
- Wacks Raymond, *Hukuk Kuramını Anlamak*, Çev. Fatma Süzgül Şahin Ünver, Serdar Ünver, Astana Yayınları, Ankara, 2016.
- Waldron Jeremy, "Two Way Translation The Ethics of Engaging With Religious Contributions in Public Deliberation", *Public Law and Legal Theory Research Paper Series Working Paper*, No: 10-84, 2010.
- Williams Andrew, "The Alleged Incompleteness of Public Reason", *Res Publica*, Vol.

6, 2000, pp. 199-211.

Wolterstorff Nicholas, "The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues", Religion in the Public Square, Ed. Robert Audi, Nicholas Wolterstorff, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland, 1997.

Web Sitesi Kaynakları

'Anadolu Platformu' dan İstanbul Sözleşmesi raporu: Eşcinsel birliktelikler ve günah olarak tanımlanan eylemler meşrulaştırılıyor' (T24, 23 Ağustos 2020) <<https://t24.com.tr/haber/anadolu-platformu-dan-istanbul-sozlesmesi-raporu-escinsel-birliktelikler-ve-gunah-olarak-tanimlanan-eylemler-mesrulastiriliyor,89860>> erişim tarihi 13 Nisan 2020.

'Ahlak', (Türk Dil Kurumu Sözlüğü, <https://sozluk.gov.tr/>, (Erişim Tarihi: 7.9.2020).

"Common Sense", Free Dictionary, <https://www.thefreedictionary.com/Common+Sense>, (Erişim Tarihi: 10.4.2021).

"Common Sense", Oxford Learned Dictionaries, <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/common-sense?q=common+sense>, (Erişim Tarihi: 10.4.2021).

"Diyanet'ten cuma hutbesi: Eşcinsellik ve nikâhsız yaşama hastalıkları beraberinde getiriyor", Cumhuriyet Gazetesi, <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/diyanetten-cuma-hutbesi-escinsellik-ve-nikahsiz-yasama-hastaliklari-beraberinde-getiriyor-1734976>, (Erişim Tarihi: 26.8.2020).

Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Meali, <<https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/%C3%821-i-%20%C4%B0mr%C3%A2n-suresi/397/104-ayet-tefsiri>> erişim tarihi 13 Nisan 2021.

"Homosexuality is not a disease", Development and Cooperation <https://www.dandc.eu/en/article/world-health-organization-considers-homosexuality-normal-behaviour>, (Erişim Tarihi: 19.4.2021).

İncil Meali, < <https://incil.info/kitap/Matta/28>> erişim tarihi 13 Nisan 2021.

Laik hukuk devletinde ayet referanslı karar!", Halk TV, <https://halktv.com.tr/ozel-haber/laik-hukuk-devletinde-ayet-referansli-karar-430475h>, (Erişim Tarihi: 23.9.2020).

'Common Sense', (Oxford University Press) <<https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/common-sense?q=common+sense>, (Erişim Tarihi: 23.3.2021).

"Robot Adam (1999)", <<https://www.imdb.com/title/tt0182789/>> (Erişim Tarihi: 8.8.2020).

"Sağduyu", Türk Dil Kurumu Sözlüğü, <https://sozluk.gov.tr/>, (Erişim Tarihi: 10.4.2021).

"Veda Hutbesi", (Diyanet İşleri Başkanlığı) <https://www.diyanet.be/Portals/0/VEDA%20HUTBESI.pdf> (Erişim Tarihi: 13 Nisan 2021)

