

Laikliğin Felsefi Temelleri, Tarihsel Zorunluluğu ve Sınırları¹

Doğan Göçmen

Laiklik ilkesi ülkemizde en çok yanlış anlaşılan ve en eksik kavranan konulardan birisidir. Laiklik inanç özgürlüğünü kısıtlayan, hatta yok eden politik bir ilke olarak görülür genellikle. Bu bağlamda inanç özgürlüğü içerik bakımından genellikle inananın özgürlüğü ile sınırlanır. Oysa inanç özgürlüğü herşeyden önce inanmayanın özgürlüğü ile ilgilidir. Zira aşağılananlar, hor görülenler, dışlananlar onlardır.

Bu kavrayış doğal olarak laikliğin yaygın ve büyük karşıtlıklar içeren tartışmalara konu olmasına yol açmaktadır. Laiklik, hem bir değerdir hem de neredeyse yaşamımızın tüm alanlarını doğrudan ilgilendiren büyük politik bir proje. Bir proje olarak karşımıza insanın düşüncesini ve değerlerini, dolayısıyla bir bütün olarak yaşamını dünyevileştirme çabasının, insanın hayatını dünyevi ilkelere göre örgütleme girişiminin bir parçası olarak; bir değer olarak laiklik karşımıza insanın dünyayı yine dünyaya içkin olarak aklın ilkelerine göre açıklama çabasının bir ürünü olarak çıkar. Kısacası, laiklik, insanın kendisini değerleri üzerinden dünyayla, toplumla, tarihle özgürlük ilkesine dayalı olarak ilişkilendirme ve dolayısıyla hoşgörüyü ve karşılıklı saygıyı temel alan bir yaşam biçimidir.

Bu şekliyle laiklik, kökleri ve kaynakları çok eskilere kadar geri gitse de modern bir kavramdır ve somut bir proje olarak tarihte karşımıza Thomas Hobbes'un *Behemoth* adlı eserinde ortaya koyduğu gibi, İngiliz iç savaşı sırasında egemenin siyasi otoritesinin meşru olup olmadığı, meşru ise, bunun kaynağının ne olduğu, halk mı yoksa Papa'nın temsil ettiği ilahi bir güç mü olduğu ve egemenin otoritesi meşru ise, bunun sınırının ne olduğunun belirlenmesi sorunu olarak çıkar. Bu iç savaş, 1637 yılında İskoç devrimi ile başlayan, ilk büyük İngiliz devrimini de kapsayan ve 1660 yılında son bulan çeyrek yüzyıllık bir süreci kapsar. John Locke, *Hükümet Üzerine Birinci Deneme* adlı eserinde laiklik meselesini, diğer bir deyişle siyasetin ve ahlakın dünyevileşmesini, bir 'kulluk/kölelik mi?, yoksa özgürlük mü?' meselesi olarak ele alır. Locke'un gösterdiği gibi, hangi

¹ Elinizdeki yazı, *Ayrıntı Dergi*'nin 16. sayısında (s. 59-67) yayınlanmıştır. Okura internet ortamında sunmak için yeniden gözden geçirilmiş ve bazı kısa eklerin yanında dil ve üslup bakımından yeniden gözden geçirilmiştir.

şekilde olursa olsun, ilahi bir güce dayandırılan bir siyaset anlayışı sonunda insanları özgürlük gücünden ve yetisinden yoksun, dolayısıyla bir çobana muhtaç ve mahkûm olan uyruklar olarak görmek zorundadır. Thomas Hobbes'un siyaseti dünyevi ilkeler üzerine kurma çabasına saldıran Robert Filmer'i, tozu dumana katıp insanları köreltmeye ve böylelikle köleleştirmeye çalışmakla suçlar. İlahi güce dayanan mutlak monarşi yerine "hükümetler, toplumda birleşmek için akıllarını kullanan insanların onayına (anthropotinė ktisis) ve tasarlmasına dayanan eski yolla kurulmaya bırakılmak zorundadır" ilkesini geçirmeye çalışır.² Böylelikle Locke, siyasette en geç 1689/90 yılında gerçekleşen Muhteşem Devrim'den beri geçerli olmaya başlayan "İlahi Otorite" (*Divine Authority*) yerine "Halkın Rızası" (*Consent of the People*) ilkesini geçirir. Locke'a göre tek yasal ve meşru hükümet biçimi budur, çünkü bu hükümet biçimi, halkın en doğal haklarını korumaya aday tek hükümet biçimidir. Zira gücünü halktan alır. O halde, bir ilk denme olarak, laiklik, siyasi otoritenin meşruluğunu her şeyden önce halka dayandırmasıdır denebilir.

Yukarıda Locke'tan aktardıklarımın tarihsel olarak ne anlama geldiğini görmek için Ağustos 1789 İnsan ve Yurttaş Hakları Açıklaması'na bakmak gerekir. 1689'da yayımlanan eserinde Locke, ilahi güce dayandığını iddia ettiği mutlak monarşiyi savunan Robert Filmer'in ilkesini bir cümlede özetliyordu:

*"İnsanlar özgür doğmaz ve bu nedenle hiçbir zaman için ne hükümdarı ne de hükümet biçimini seçme özgürlüğüne sahip olamazdı. Prenslar mutlak güce sahiptir ve bunun kaynağı İlahi Hukuktur, çünkü kölelerin hiçbir zaman için sözleşme yapma veya rıza bakkeı olamaz. Adem mutlak bir Monarktı ve ondan beri de tüm prensler mutlaktır."*³

Burada Locke'un özetlediği Filmer'in bu sözleri, mutlak monarşiye temel oluşturan düşüncedir. Bunun karşısında Locke, insanlığın doğal özgürlüğünün bir hak olduğunu temellendirmeye çalışır ve bu düşünce sonunda Fransız devrimine yansır. Ağustos 1789'da yayınlanan "İnsan ve Yurttaş Hakları Açıklaması"nın 1. maddesi doğrudan mutlak monarşiye temel oluşturan ilkeye saldırır: "İnsanlar, hakları bakımından özgür ve eşit doğar ve kalır." Açıklama 3. maddede de egemenlik sorununa açıklık getirir. "Tüm egemenliğin kaynağı temel olarak halkta yatar, hiçbir yapı, hiçbir birey halktan kaynaklanmayan otoriteyi kullanamaz." Bu ilkeden hareket eden Büyük Fransız Devrimi'nde laiklik, inanç meselesinin, kişinin kendi şahsi hayatını ilgilendiren özel bir mesele olarak düzenlenmesiyle son şeklini alır. 11. madde düşünce ve ifade özgürlüğünü tanımlar: "Düşünce ve kanaat ifadesi, en değerli bir insan hakkıdır: Her yurttaş, özgür konuşabilir, yazabilir ve yayımlayabilir –ki bu özgürlüğün yasa tarafından belirlenmiş durumlarda kötüye kullanılması durumunda sorumluluk kendisine ait olması önkoşulu ile." Türkiye'de cumhuriyetin kuruluşuna öncelikli örnek olarak kaynaklık teşkil eden de İngiliz-İskoç devrimlerinden ve Amerika Bağımsızlık hareketininin zaferle taçlanmasıyla beri birikip gelen tarihsel sürecin üst uğrağı olan bu devrimdir.

Fakat ne yazık ki, soruna bugüne kadar inanç ve düşünce özgürlüğünü gerçek anlamda mümkün kılacak bir şekilde tam olarak kalıcı bir çözüm üretilmemiştir. Bu, Karl Marx'ın 1840'ların ortalarından itibaren Fransız Devrimine ilişkin çalışmalarında konuya ilişkin sunduğu eleştirel çözümlerine yansımıştır. Bu durumda bugün artık laikliğe ilişkin tek yanlı savunmacı bir tutum içinde olunamaz; zorunlu olarak onun tarihsel sınırlarını gösteren eleştirel bir duruş da

² Locke, J., *Two Treatises of Government*, yay. P. Laslett, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, s. 144.

³ Locke, age., s. 143.

sergilemek gerekmektedir. Bu eleştirel duruş elbette inanç ve düşünce özgürlüğünün gerçekleşmesi için yeni arayışları temellendiren, şimdiye kadar olan laiklik pratiğini geliştirici, dönüştürücü yeni biçimler üretmeyi amaçlayan yeni bir yönelim olmak zorundadır. Dolayısıyla bu yazı, bir taraftan laikliğin felsefi temellerini ortaya çıkarmayı amaçlarken, diğer taraftan din ve devlet işlerini birbirinden ayırmakla gerçekleştirilmesi amaçlanan inanç ve düşünce özgürlüğüne dair yeni bir perspektife de işaret edecektir.

Laikliğe Dair Bir Ön Tanım

Türk Dil Kurumu'nun Büyük Türkçe Sözlüğü'nde laiklik, "Devlet ile din işlerinin ayrılığı, devletin, din ve vicdan özgürlüğünün gerçekleşmesi bakımından yansız olması"⁴ olarak tanımlanıyor. Bu kısa ve yaygın tanım bize bazı açıklamaları mümkün kılan belli bir kavramsal çerçeve sunuyor. Fakat bu aynı zamanda çok yaygın olan yanlış bir kanıyı da içeriyor. Bu durum bize bu yanlış kanının düzeltilmesi için bir fırsat sunuyor. Tanımın birinci bölümünde laiklik, günlük bilinçte de yaygın olan biçimiyle "Devlet ve din işlerinin ayrılığı" olarak tanımlanıyor. Bu, laikliğin, siyaset ve dini inanç ile olan ilişkisine ilişkin içinde birçok içermeleri barındıran bir ilke olduğuna işaret ediyor. Bu bakımdan laiklik, devletin kuruluşu, örgütlenmesi ve yönetilmesi, toplumun örgütlenmesi ve idaresi söz konusu olduğunda dini inancın hiçbir şekilde temel ve/veya çıkış noktası olarak alınmamasını öngörüyor. O halde, laiklik her şeyden önce insanın inanç (inanma ve inanmama) ve vicdan özgürlüğüne dair bir arayışın ürünü olarak geliştirilmiştir denebilir.

Tanımın ikinci kısmında laiklik, farklı inanç ve yaşam biçimleri karşısında devlete karşı bir talebi dile getirmektedir. Buna göre, devletin "din ve vicdan özgürlüğünün gerçekleşmesi bakımından yansız olması" gerekmektedir. Ne var ki bu, yanlış, eksik ve yanıltıcı bir tanımdır. Zira laiklik ilkesi, devlet ve din işlerinin birbirinden ayrılmasını talep ederken, bununla aslında aynı zamanda devletten inanç ve vicdan özgürlüğünün gerçekleştirilmesi için aktif bir tavır sergilemesini talep etmektedir. Bu konuda devletin tarafsız olması, inanç ve vicdan özgürlüğünün gerçekleşmesi konusunda kaygısız olmasına sebep olacaktır ki, bu durumda devlet, laiklik ilkesinin içermelerine aykırı bir duruş ve davranış sergilemiş olur; çünkü din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasıyla devletten "din ve vicdan özgürlüğünün gerçekleşmesi bakımından yansız olması" değil, tam tersine "din ve vicdan özgürlüğünün gerçekleşmesi" konusunda taraf olması beklenmektedir. Bu bakımdan laiklik, insanın, özgürce inanma ve inanmama ve özgürlükçü düşünme ve yaşama biçimine dair genel bir arayışın din ve siyaset bağlamında somut talebe dönüşmüş bir biçimi olarak tanımlanabilir. O halde, laiklik, hem bir değer ve ilke olarak hem de bir yaşam projesi ve tarzı olarak yaygın sanının aksine inanç ve düşünce özgürlüğünü mümkün kılmayı amaçlayan bir yönelimdir. Yukarıda aktardığım İnsan ve Yurttaş Hakları Açıklaması'nın 10. maddesi doğrudan dini inanç ile ilişkilidir: "Hiç kimse görüşlerinden dolayı, dini tarzda bile olsa, dava edilmemelidir, onların ifade edilmesi, yasa tarafından temellendirilmiş kamusal düzeni rahatsız etmediği sürece."

⁴ Bkz:

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5738af2caed787.92156875
(indirme tarihi 15 Mayıs 2016).

Dünyevileşme ve Laiklik Kavramları

Büyük Türkçe Sözlük'ün sunmuş olduğu laiklik tanımının özellikle ikinci kısmı, yukarıda da işaret edildiği gibi, laikliğin insanın çok daha geniş bir yöneliminin bir parçası olduğunun görülmesini engelleyen son derece indirgemeci ve eksik bir tanımdır. Oysa laikliği çok daha kapsamlı bir dünya görüşünün ve yaşam biçiminin parçası olarak almak gerekmektedir. Ahmet Cevizci'nin Felsefe Sözlüğü'ne göre, "Din ve dünya işlerinin birbirinden ayrılması anlamında dünyevileşmenin, politik ya da siyasî alandaki özel hâli laiklik olarak bilinir. Laiklik işte bu çerçeve içinde, siyasetle dinin, devletle kilise ya da diyanetin birbirinden ayrılması, siyasî otoritenin yönettiği insanların inancına müdahale etmemesi anlamına gelir."⁵ Görüldüğü gibi burada laiklik, "dünyevileşmenin, politik ya da siyasî alandaki özel hâli" olarak tanımlanıyor. O halde, laiklik, çok daha kapsamlı olan dünyevileşme kavramının insan yaşamının özel bir alanı olan din ve siyaset ilişkisinin düzenlenmesine uyarlanmasından başka bir şey değildir.

Bu durumda dünyevileşme kavramına yakından bakmamız gerekiyor. Nedir o halde dünyevileşme? Cevizci dünyevileşmeyi ise şöyle tanımlanıyor:

"Dünyevileşme, siyasî ve felsefî temelleri olmakla birlikte, insana, belli bir yaşam biçimi ve eylem anlayışı sunmayı amaçladığı için, özü itibarıyla ahlâkî, fakat sunduğu yaşam tarzı ve eylem anlayışında, Tanrı düşüncesine, ölümsüzlük fikrine ya da öte dünya kavramına başvurmadığı için, dini hiçbir şekilde karıştırmadığı için, dinden bağımsız olmak durumunda olan bir hareketi ifade eder."⁶

Cevizci dünyevileşmeyi burada özü itibarıyla ahlaki bir hareket olarak tanımlıyor. Bu ahlaki hareketin siyasi ve felsefî temelleri vardır ve içinde belli bir yaşam tarzı ve eylem anlayışı barındırmaktadır. Bunların açığa çıkarılması, laiklik kavramının felsefî temellerinin görülmesine, içermiş olduğu siyasi projenin kavranmasına, buna uygun eylem ve yaşam tarzının ne olduğunun açıklanmasına yardımcı olacaktır.

Leibniz, Wolff, Çelişki ve Yeter Neden İlkesi

Hobbes, İngiliz iç savaşından sonra inanç meseleleri konusunda özgür ve kilise ve Papa'dan bağımsız olduğu bilinen çok az insan olduğunu, fakat olaylardan "kısa süre sonra dinde bir özgürlükten yana olduklarını açıkladıklarını" ve bunlara "*bağımsızlar*" dendiğini belirtiyor.⁷ İnanç meselesinde görülen özgürlük ve bağımsızlaşma hareketinin, Cevizci'nin işaret ettiği gibi felsefî bir temeli ve toplumun siyasi olarak örgütlenmesine ilişkin bir dizi içermeleri vardır. Bilindiği üzere Rönesans ve Reformasyon, insanın yüzünü doğaya ve kendisine dönme hareketidir. Böylelikle insan, dünyaya, doğaya ve kendine olan yabancılaşmışlığından kurtulmak ister. Bundan böyle insan doğayı araştırmak, yasalarını ortaya çıkarmak ve bunları, kutsal kitaplarda anlatılanlardan farklı olarak asıl Tanrı yasaları olarak ortaya koymak istemektedir. Bütün bu yönelimlerin hepsinin

⁵ Cevizci, A., Felsefe Sözlüğü (genişletilmiş ikinci basım), "Dünyevileşme" maddesi, Ekin Yayınları, Ankara, 1997.

⁶ Cevizci, age.

⁷ Hobbes, T., Behemoth or The Long Parliament (Behemoth veya Uzun Parlamento), Oxford University Press, Oxford, 2014, s. 109.

temelinde insan aklının doğası gereği soruşturmacı ve eleştirel oluşunu tatmin etmek isteyen felsefi bir duruş vardır. Bu duruş, bilebildiğim kadarıyla ilk olarak büyük Alman filozofu G. W. Leibniz tarafından formüle edilmiştir ve ifadesini A. Kadir Çüçen’in birçok mantıkçıya karşın hala ısrarla mantığın bir ilkesi olarak kabul ettiği ‘yeter neden ilkesi’nde dile getirilmiştir (İng. *the principle of sufficient reason*).⁸

Türkçe’ye bazen “yeter neden ilkesi” bazen de “yeter sebep ilkesi” olarak aktarılan kavram, Leibniz tarafından Monadoloji kuramı çerçevesinde kavramlaştırılıp felsefeye kazandırılmıştır. Kavramın düşünsel kökeni Eskiçağ Yunan felsefesidir. Fakat Christian Wolff’un işaret ettiği gibi ilke, Eskiçağ Çin felsefesinde de farklı biçimde işlenmiştir. Örneğin Konfüçyüs yeter neden ilkesini evrensel bir ilke olarak kavrar ve bunu ahlakın dünyevi ilkelere dayalı olarak temellendirilmesi için temel edinir. Wolff, Eskiçağ Çin felsefesini temel alarak, dünyevi bir ahlak öğretisi ortaya koyulabileceğini göstermeye çalışmıştır. O halde, yeter neden ilkesi sadece eskiçağ Yunan felsefesine, dolayısıyla Avrupa ve Batı felsefesine has bir ilke değildir. Hem “Doğu felsefesi”nde hem de “Batı felsefesi”nde farklı zamanlarda ve farklı biçimlerde ele alınıp işlenmiş ve temel edinilmiş bir ilkedir.

Leibniz kavramı ilk defa 1710 yılında Fransızca olarak yayımladığı *Tanrının İyiliği, İnsanın Özgürlüğü ve Kötünün Kökeni Üzerine Teodise Denemesi* adlı eserinde tanımlar. *Teodise*’nin 44. paragrafında Leibniz, akli kullanımın iki temel ilkeye dayandığını ileri sürer. Bunlar *çelişki ilkesi* ve *yeter neden ilkesi*dir. Çelişki ilkesine göre iki karşıt iddiadan birisinin gerçek, diğerinin ise yanlış olması gerekmektedir. Yeter neden ilkesi, genel geçer, yani evrensel bir ilkedir, olan her şeye temel oluşturur. Buna göre, olan hiçbir şeyin hiçbir zaman sebepsiz ya da en azından belli bir nedeni olmadan olması mümkün değildir. Diğer bir deyişle eğer bir şey olmamak yerine var oluyorsa ve her hangi başka bir şekilde var olmak yerine var olduğu şekilde var oluyorsa, bunun *apriori* (oluşumuna ön gelen, oluşumuna temel oluşturan) bir nedeninin olması gerekir. Leibniz evrende nedensiz hiçbir şeyin var olamayacağından o kadar emindir -ki bu ilkenin evrensel geçerliliğine karşı tek bir örneğin dahi ileri sürülemeyeceğinden hareket eder. Zira buna göre olan ve var olan her şeyin, olan her şeyin olduğu şeklin ve var olan her şeyin var olma biçiminin bir nedeni vardır. O halde, bu nedenle olan ve var olan her şeyin bilinmesi ve bilimsel olarak açıklanması mümkündür.

Leibniz, çelişki ve yeter neden ilkesini, *rastlantısallağ* tartıştığı bağlamda tanımlar. Bunu yaparken amacı, ereksel perspektifi esnetmek ve geleceğe dair bakışın birden çok olası ereği hesaba katarak düşünülmesi gerektiğini göstermektir. Tam olarak şöyle der Leibniz:

“Etki oluşmasa dahi, şeyin kendisi çelişki içermez: *rastlantısallık* tam da bu demektir. Bunu tam olarak anlamak için akli kullanmanın iki temel ilkesi arasında ayırım yapmak gerekir: ilk olarak *çelişki ilkesi*. Buna göre, iki karşıt iddiadan birisinin gerçek, diğerinin yanlış olması gerekir. Sonra *yeter neden ilkesi*: bir şey hiçbir zaman bir var eden nedeni olmadan veya en azından belli bir (taşıyıcı –DG) nedeni olmadan olamaz; diğer bir deyişle bir şey var olmamaktan çok var oluyorsa ve herhangi başka bir biçimden daha çok olduğu biçimde oluyorsa, (bu –DG), belli bir apriori nedensiz (olamaz –DG). Bu önemli ilke, tüm olan şeyler için geçerlidir ve buna karşı bir örnek ileri sürmek mümkün değildir: genel olarak bu yeter

⁸ Bkz. Çüçen, A. K., Mantık, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2012, s. 27-28.

nedenler tarafımızdan yeterince bilinmese de, bu nedenlerin her zaman var olduğunu kabul etmemiz gerekir.”⁹

Leibniz burada çelişki ilkesini sadece önerme mantığı çerçevesinde ele almaktadır. Bu nedenle “iki karşıt iddiadan birisinin gerçek, diğerinin yanlış olması gerekir” der. Fakat geç metafizik kuramının ifadesini bulduğu *Monadoloji*’de çelişki ilkesini sadece formal bir kavram olarak değil, aynı zamanda doğaya içkin ontolojik bir kavram olarak ele alır. Bu nedenle Leibniz, çelişkiyi maddi dünyayı hareket ettiren ilke olarak varlığın temelinde işaret eden yeter neden ilkesinin yanına koyar. Bu iki ilkenin varlığın en temelinde aynı zamanda bulunduğundan hareket etmek gerekmektedir. Tabii çelişki ilkesinin geçerli olabilmesi için yeter nedenin olmuş olması gerekir. Kısaca özetleyecek olursak; Leibniz’e göre, çelişki ve yeter neden ilkesini temel almak demek, olan her şeyin mekânda bir başlangıcı, bu başlangıcın bir temeli ve bir de bu temeli hareket ettiren kendine içkin bir ilkenin olduğundan hareket etmek gerektiği anlamına gelmektedir. Hareket ettiren, her şeyin kendine içkin çelişkili yapısından veya çelişkili ontolojik kuruluşundan başka bir şey değildir. Bu kendini hareket ettiren ilke ve taşıyan temel neden her zaman yeterince bilinmese de vardır ve er veya geç bilimsel olarak bilinebilir ve açıklanabilir. Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi*’ni ‘mekan’ ve ‘zaman’ kavramıyla başlatmasının arkasında Leibniz’in bu düşünümü yatmaktadır. Kant’tan sonra herşey ya mekâna içkin kavranır ya da hiç kavranmaz. Rousseau, *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kökeni ve Temelleri* başlıklı ikinci denemesinde her iki ilkeyi de son derece yaratıcı bir şekilde doğa ve toplum tarihine uyarlamaya ve tarihte olup biten hiçbir şeyin keyfi olmadığını, tersine her şeyin, birtakım yasalara dayandığını göstermeye çalışır. Bu bakımdan Rousseau’nun daha çok pratik felsefenin derin teorik felsefi temelleri daha keşfedilmeyi bekliyor denebilir.

Mitos ve Efsane Dünyası mı, Yoksa Gerçek ve Maddi Dünya mı?

Wolff, yeter neden ilkesinin, çelişki ilkesiyle beraber bir bütün olarak felsefeye, bilimlere ve tüm toplumsal yaşama aynı anda temel edinilip edinilmemesini, son derece dramatik bir sorun olarak ortaya koyar. Antikçağda Thales’in başlattığı mitostan logosa geçiş, modern çağda bu şekilde karşımıza çıkmaktadır ve hala devam etmektedir. Antikçağ felsefe tarihi uzmanı Wilhelm Capelle, Thales’i “şeyleri doğal bir *nedene* dayandırma” çabasına ilk girişen insanlardan saymaktadır haklı olarak.¹⁰ Bu nedenle bilimlerin, felsefenin ve bilimsel düşünmenin başlangıcına hep Thales konur. Zira Thales, örneğin Hesiodos’un *Theogonia*’da mitosa ve tanrılara dayalı köken açıklamasının karşısına dünyevi bir bakış ve doğanın kendi iç işleyişini koyar. Yaşamın kökeni olarak tanrılara gönderme yapmak yerine son derece doğal bir maddeye, suya işaret eder. Doğanın kendi kendini nasıl hareket ettirdiğinin açıklanması çabası buradan doğar. Herakleitos, çelişki ilkesini, böylelikle aynı zamanda yeter neden ilkesini birer evrensel ilke olarak logos kavramı altında doğaya, ikinci doğa olarak da kavramlaştırılan topluma ve düşünceye uyarlamıştır. Bundan böyle her şey nedenleriyle, sonuçlarıyla ve süreçleriyle içkin açıklanmak zorundadır. Felsefede ve bilimlerde bundan geri düşmek, bilimsellikten vaz geçmek anlamına gelir. Bu nedenle Wolff’a göre çelişki ilkesini ve yeter neden ilkesini dünyayı anlamak, açıklamak ve sistematik bir kuram çerçevesinde tasarlamak; doğayı, insanı ve toplumu açıklayıp kavramlaştırmak için temel edinmek, felsefeyi,

⁹ Leibniz, G.W., Versuch in der Theodicee über die Gründe Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels (Tanrının İyiliği, İnsanın Özgürlüğü ve Kötünün Kökeni Üzerine Teodise Denemesi), Philosophische Werke in vier Bänden (Dört Ciltte Felsefi Eserler), c. 4 içinde, yay. Ernst Cassirer ve Artur Buchenau, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1996, s. 119.

¹⁰ Capelle, W., Die Vorsokratiker, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1963, s. 4 (vurgu bana ait).

bilimleri ve toplumsal yaşamı, dünyevi ve bilimsel bir temel üzerine kurmak anlamına gelmektedir. Yeter neden ilkesi dünyanın taşıyıcı ilkesi; çelişki ilkesi ise dünyanın hareket ettirici ilkesidir. Bu iki ilkenin her şeyin kurucu ögesi olarak ret edilmesi ise, Wolff'a göre logos ilkesinden vaz geçmek ve bunun yerine mitos ve efsaneyi temel edinmek anlamına gelmektedir. Buna karşın çelişki ve yeter neden ilkesi dünyanın açıklanması için, felsefenin ve bilimlerin kuruluşunda temel edinilirse, dünyada insanın istek ve arzularından bağımsız olarak işleyen nesnel gerçekleri ve yasaları keşfedip ortaya çıkarmak, böylelikle toplumsal yaşam için yararlı kılmak ve sonunda insanın istek ve arzularını gerçekleştirme için verimli hale getirmek mümkün olacaktır. Fakat eğer bu ilkeler ret edilirse, nesnel gerçekler de ret edilmiş olacaktır. Bu durumda geriye sadece istek, tasavvur ve arzu kalır -ki bu, Wolff'a göre bilimsel çabamızda gerçek dünyanın yerine masallar dünyasını koymak anlamına gelecektir. Şöyle diyor Wolff:

“Eğer çelişki ilkesi genel geçer ve yeter neden ilkesi kabul edilirse, gerçek dünya, yani yaşadığımız dünya kabul edilir; ama eğer çelişki ilkesi genel geçer ilke olarak kaldırılırsa ve sadece tekil durumlarda uygulanırsa ve eğer yeter neden ilkesi tamamıyla kaldırılırsa, sonunda ne maddi dünyada ne de insan tininde ona ayrılan bir yer var ise, masallar dünyası kabul edilir –ki masallar dünyasında, olanın nedeni yerine insanın istenci konur...”¹¹

Biraz aşağıda Wolff sorunu başka bir açıdan tanımlar:

“...bu ilkeler temel alınır, şeylerin gerçekliği temel alınmış olur; fakat eğer onlar kaldırılırsa, gerçek, rüyaya dönüşür; devamında, gerçek ile rüya arasındaki farkı kabul eden, genel geçer çelişki ilkesini ve yeter neden ilkesini sınır koymadan kabul etmek zorundadır.”¹²

Yaşanılan dünyada yeter neden ilkesine ters düşen, onun geçersizliğini kanıtlayan hiçbir şey bulunmamaktadır. Dünyada olan her şeyin bir *yaratıcı nedeni* ve bir de *taşıyıcı nedeni* vardır. O halde, felsefe ve bilimlerde çelişki ilkesi ile beraber yeter neden ilkesi temel alınarak dünyada olanın ve var olanın, isteklere, arzulara ve tasavvurlara göre değil, gerçek nedenlere dayalı olarak bilimsel açıklanması gerekmektedir. Zira dünyada olanlar ve var olanlar, yaratıcı ve taşıyıcı nesnel nedenlere dayanmaktadırlar –ki bunlar, insanın isteklerinden, arzularından ve tasavvurlarından bağımsız olarak hüküm sürmektedirler; onlar, ister algılandıkları ister algılanmasınlar, ister bilinsinler ister bilinmesinler, hep vardır. Bu nedendir ki, onların er veya geç bilinmeleri ve bilimsel olarak açıklanmaları mümkündür.

Thomas Hobbes, Jean Jaques Rousseau:

¹¹ Wolff, Chr., Erste Philosophie oder Ontologie (İlk Felsefe ya da Ontoloji (Latince-Almanca)), yay. Dirk Effertz, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2005, s. 189.

¹² Wolff, age., s. 189.

Yeter Neden İlkesi veya Toplum, Tarih, Din ve Siyaset

Şimdi, Leibniz'in ve Wolff'un yukarıda aktardığım gözlemlerini, Hobbes'a dönerek toplum, din ve siyaset ile ilişkilendirelim ve böylelikle yeter neden ve çelişki ilkesinin laikliğe neden felsefi temel oluşturduğuna bakalım. Hobbes, *Leviathan* adlı eserinin beşinci ve on ikinci bölümünde din ve siyaset ilişkisinin oluşumunun toplum-tarihsel ve epistemolojik bir açıklamasını sunar. Hobbes, insanı, Aristoteles gibi, doğal olarak bilmek isteyen bir varlık olarak tanımlar. Fakat bilme merakı, olguları, olayları, hareketi kaynağıyla, süreçleri yönü ve geleceğiyle bilme çabası, basit bir şekilde boş zamanda ne yapılacağı bilinmediği için oluşan ilgiden kaynaklanmaz. Bunların bilinmesi, insanın, günlük yaşamı da dâhil olmak üzere tüm yaşamını güvenilir ve az çok öngörülür bir şekilde örgütleme çabasından kaynaklanmaktadır. Zira insanın karşılaşmış olduğu olguları ve olayları nedenleriyle bilmesi, onun iyi veya kötü geleceğiyle, mutlu veya mutsuz yaşam sürmesiyle doğrudan ilişkilidir. Bu, onun basit bir olgusal ve salt olaylara dayalı bakışın ötesine geçip, her şeyi her şeyle bir süreç perspektifinde ilişkilendiren ve böylelikle onları bütünsel açıklamaya iten geçmişe ve geleceğe dair tarihsel bir bakışa götürür. Tarihsel bakış, olgulara ve olaylara dayalı bakıştan farklı olarak her şeyi oluşum, olan, var olma ve yok olma bütünselliği içinde bir süreç olarak görmesini sağlar. Olguların ve olayların bilimsel açıklanması, onların süreç içinde bütünsel olarak açıklanmasıyla başlar. Zira orada 'yasa' dediğimiz, yani farklı biçimlerde de olsa her yerde geçerli olan en temel belirleyiciye ulaşmış oluruz. Salt olgusal ve olaylara dayalı bakış, bu bütünselliğe sahip olmadığı için, bilimsellik kistasını tam olarak yerine getiremez. Bilimsellik, nedenlerin, süreçlerin ve sonuçların açıklanmasında kalıcı ve genel geçer yasalar keşfedip ortaya çıkarabildiği oranda oluşur.

İnsan dünyada ilk bakışta olgularla ilişkili olaylarla karşılaşır. Olayların bir başlangıcı vardır. Başlangıcı gözlemek insanı, her başlangıcın onu belirleyen bir nedenin olması gerektiği düşüncesine götürür. Tikel olayların ve nedenlerin birbiriyle ilişkilendirilme zorunluluğu onu nedenlerin nedeni olan ilk nedene götürür. İnsanın bu nedensellik kaygısı, güvenlik kaygısının ve gelecek korkusunun neden olduğu geleceği ön görme çabasından kaynaklanır. Hobbes, bu bağlamda insan ve hayvan arasında bir karşılaştırma da yaptığı ve otorite kavramını da devreye soktuğu bir yerde şöyle diyor:

“...hayvanlar için günlük yemin, kolaylığın ve hazın tadını çıkarmaktan başka bir mutluluk yokken; gözlemden yoksun oldukları için gördükleri şeylerin düzenine, düzenine ve bağımlılığına dair hafızasından, yoksun oldukları için az ön görüye sahipken veya öngörüye sahip değilken; insan bir olayın başka bir olay tarafından nasıl üretildiğini gözlüyor; ve onlarda onlara ön geleni ve onların sonuçlarını hatırlıyor; ve eğer insan, şeylerin gerçek nedenlerinden emin olamazsa (çünkü iyi ve kötü geleceğin nedenleri çoğunlukla görülmezler), ya fantezisinin kendisine önerdiği nedenleri kabul eder ya da arkadaşı ve kendisinden daha iyi bildiğini düşündüğü diğer insanların otoritesine güvenir.”¹³

Herşey, insanın nedenleri ve sonuçları bilme ve böylelikle karanlıkta kalmamak için geleceği ön görme çabasında kendi aklını kullanmak yerine başkalarının otoritesine güvenmekle başlar. Hobbes, dini düşüncenin de, batıl inancın da, yeryüzünde ilahi otoritenin de, siyasi otoritenin de

¹³ Hobbes, *Leviathan*, yay. C. B. Macpherson, Penguin Classics, Londra, 1985, s. 169.

düşünsel kaynağını, insanın, başkasının bilgisinin otoritesine güvenmekle başladığını ileri sürüyor. Şöyle devam ediyor biraz aşağıda:

“...bu çekirdekler (dini inancın oluşmasına sebep olan çekirdekler –DG), iki çeşit insan tarafından yetiştirildi. Bir çeşit insan onları kendi uydurmalarına göre besledi ve düzenledi. Diğer çeşit insan bunu Tanrının emrine ve yönlendirmesine göre yaptı: fakat her iki çeşit insan da bunu kendilerine güvenen insanları daha çok itaat, yasa, barış, yardım ve sivil toplum eğilimli kılmak için yaptı. Öyle ki; ilk tür insanın dini, insanı ilgilendiren politikanın bir parçasıdır; ve dünya krallarının uyruklarından talep ettikleri görevleri öğretmektedir. Ve ikinci tür insanın dini, ilahi politikadır; ve kendilerini Tanrı Krallığının uyrukları yapanların algılarını içerir. İlk türden olanların hepsi devlet kurucuları ve halkların yasa koyucularıdır: ikinci türden olanlar, *İbrahim, Musa, ve bizim Hz. İsamızdır*, bunlar aracılığıyla yukarıdan aşağıya bize Tanrı Krallığının Yasaları getirilir.”¹⁴

İşte, Augustinus’un *Tanrı Devleti* adlı eserinin içeriği, bu iki krallığın, yeryüzü ve Tanrı krallığının birbiriyle hiyerarşik bir ilişki içinde nasıl düzenleneceği üzerinedir. Bazı kültürlerde dünya krallığı doğrudan Tanrının temsilcileri, gölgeleri, yansımaları, sözcüleri olduğunu iddia eden krallar tarafından kuruldu, bazılarında ise Tanrı Krallığının temsilcilerinin onayı ve desteğiyle. Her iki durumda da yeryüzünde kral ve kralın istekleri mutlaktır. Tek fakat önemli fark, birinde kral aynı zamanda hem Tanrının temsilcisidir hem de yeryüzünün kralıdır. Otoritesinin meşruluğu yine kendisinden, yani kendisinin Tanrısından kaynaklanır. İkincisinde ise kralın otoritesinin meşruluk kaynağı, kilise dolayımı ile Tanrıdır. Her iki durumda da kralın ve/veya padişahın yeryüzündeki otoritesi tek ve mutlaktır.

Şimdi tekrar, Leibniz’in temellendirdiği yeter neden ilkesine dönebiliriz. Hobbes, din adamlarının, başlangıcın arkasında saklı olan nedenlerin söz konusu olduğu yerlere Tanrıyı yerleştirdiklerini ve böylelikle de nedenleri, dolayısıyla insanların yaşamlarına dair, siyaset de dâhil hemen herşeyi kendi iradelerine bağladıklarını ileri sürüyor. İşte, Leibniz, yeter neden ilkesiyle, nedenleri doğaya içkin, nesnel bir gerçeklik ve geçerlilik olarak temellendirmekle ve hareketin kaynağı olarak doğaya veya maddeye içkin çelişki ilkesine işaret etmekle herşeyi böyle tersine çevirir. Bundan böyle Tanrının iradesi ne Papa ne de kral tarafından dile getirilmektedir. Onu doğada aramak ve doğa yasalarında temellendirmek gerekmektedir. Doğal din kuramının kaynağı da bu düşüncedir. İnsanın karanlıktan kurtulup yaşamını aydınlatması bunun üzerinden gerçekleşecektir.

Yeter neden ilkesinin bu şekilde dünyevi olarak temellendirilmesiyle, doğal olarak siyasetin, siyasi otoritenin de meşruluk kaynağının zorunlu olarak yeniden düşünülmesini beraberinde getirmiştir. Tüm modern toplum ve siyaset felsefesi, burada söz konusu olan yeni meşruluk kaynağının halk, daha doğrusu halkın iradesi olduğunu göstermek ve temellendirme çabası üzerine kuruludur. Bu dönüşüm aynı zamanda hem düşüncede, hem inançta, hem de siyasi yönelimde teklikten, mutlaklıktan, tek tiplikten kurtulup, çokluk ve zenginliğin de başlangıcıdır. Bu çokluk, tüm zenginliğiyle, aklın dolayımı ve çokluğun zenginliğinin koruyuculuğunu öngören bütünleştiriciliğiyle siyasete ve toplumun idaresine yansımalıdır. İşte, laiklik bu çokluğun özgür birliğinin nasıl mümkün olabileceği sorusuna yanıt arayışının bir sonucu olarak doğmuştur. Bu nedenle Hegel, *Hukuk Felsefesi*’nde 270. paragrafın sonunda “O halde, bir bütün olarak din,

¹⁴ Hobbes, age., s. 173.

hükmeden olmamalıdır” der.¹⁵ Zira din, akıldan farklı olarak bütünleştirici değil, tikelci ve ayrıştırıcıdır ve siyasetin kaynağı olarak bir inancın diğer inanç ve inanmayanların sistemine tek başına hükmetmesine götürmektedir.

Dinin, siyasetin ve siyasi otoritenin meşruluk kaynağı olarak ret edilmesinin arka planında işleyen bilimsel ve felsefi süreç budur. Bu, yaşanan onca din savaşlarına karşı gelişmiş ve dinin özel alana gönderilmesiyle son bulmuştur. Bundan böyle siyaset, dünyevi bir ilke olan halk iradesi üzerine kurulmuştur. “Egemenlik, kayıtsız şartsız milletindir!” sözünün arkasında yatan düşünce ve temel oluşturan bilimsel ve felsefi gelişme budur. Burada aynı zamanda modern bir kavram, değer ve proje olarak laikliğin de sınırına ulaşmış oluyoruz. İnancın kamusal alandan alınıp özel alana gönderilmesiyle, diğer bir deyişle sivil topluma gönderilmesiyle, inanç ve düşünce özgürlüğü ve toplumsal barış için gerekli ilk adım atılmıştır. Fakat, sivil toplum, aynı zamanda özel mülkiyetin hâkim olduğu alandır. Diğer bir deyişle sivil toplum, özel mülkiyete dayalı ve özel mülkiyet üzerinden süren güç ve iktidar kavgalarının olduğu alandır. Bu durumda din, inançlar ve düşünceler kaçınılmaz olarak bu güç ve iktidar kavgalarının bir parçası olacaktır. Karl Marx’ın *Das Kapital*’de geliştirdiği meta, mülkiyet ve sivil toplum eleştirisi, bu bağlamda laiklik ile başlayan düşüncenin ve inancın özgürleşme sürecinin devam ettirilmesi bağlamında okunursa, bu devasa eserin anlamı daha çok anlaşılacaktır.

¹⁵ Hegel, G.W.F., Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke 7 içinde, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Suhrkamp, 1986, Frankfurt a/M., s. 431.