

13. Hafta

Orta Çağ Siyasal Düşüncesi Aquinumlu Thomas

Aquinumlu Thomas (İ.S. 1225 – 1274) skolâstiğin yükseliş döneminin en önemli düşünürlerinden ve din bilimcilerinden biri olmanın yanı sıra bütün Skolâstik Çağ'ın en büyük düşünürüdür. Thomas ile birlikte Augustine'in Kilise üzerindeki etkisi zayıflamıştır. Entelektüel birikim ile ortodoksiyi başarılı bir şekilde bir araya getiren Aquinumlu Thomas'ın öğretisi Katolik Kilisesi'nin resmi felsefesi haline gelmiştir (Gökberk, 2008: 151). Aristotelesçiliği ve Hıristiyanlığı sentezleyen Thomas, dünyevi hükümetler için bağımsız bir otoriteye izin veren yeni bir Hıristiyan siyasal düşünüş tarzı geliştirmiştir (Tannenbaum ve Schultz, 2005: 125) .

Thomas'ın entelektüel birikimi Aristoteles ile sınırlı kalmaz. O, Çiçero gibi Romalı hukukçular ve pek çok Hıristiyan yazar üzerinde de uzmandır. Sonuç olarak Thomas bir yandan Aristoteles'in *telos* düşüncesine yeniden hayat verirken diğer yandan insan aklını yeniden onurlandırmakta ve farklı hükümet türleri üzerine düşünmeye zorlamaktadır. Thomas kilise ve devletin otoritelerinin ayrıştırılması, devletin sınırlandırılması ve hoşgörü gibi pek çok modern siyasal tartışmaya zemin hazırlamıştır (Tannenbaum ve Schultz, 2005: 125). Bu zemin genellikle akıl ile vahyin uzlaştırılması olarak yorumlanır.

Thomas 1225 yılında Aquinum kontlarının tarihsel kenti, Napoli yakınlarındaki Roccasecca'da önemli bir ailenin yedinci çocuğu olarak dünyaya geldi. Beş yaşından itibaren Monte Cassino'da Benedictus tarikatından dokuz yıllık eğitim aldı. Daha sonra eğitimine Napoli Üniversitesi'nde devam eden Thomas, burada fen, tarih ve felsefe dersleri almış, sonrasında ise aynı üniversitede bir teoloji okulu kurarak bir

dilenci tarikatı olan Dominikenler'e katılmıştır. Napoli'den sonra Paris ve Köln üniversitelerine giden Thomas'ın hayatında Paris'te bir Aristoteles uzmanı ve savunucusu olan Albertus Magnus ile tanışması önemli bir dönüm noktası olmuştur.

Paris'ten sonra gittiği Köln'de aldığı dört yıllık eğitimle "bakolarya" derecesi alan Thomas hem öğretmenlik yapmak hem de teoloji "master"ı yapmak için tekrar Paris'e döner. Paris Üniversitesi'nde hocalık yapmaya başlayan Thomas, hızla ün kazanır ve Dominikenlere ayrılmış iki kürsüden birinin başına geçer (Ağaoğulları ve Köker, 1998: 196).

Thomas önce *Hakikat Üstüne* adlı eseri ile skolâstik tartışmalara katılır. Sonrasında ise İbn-i Rüşdcülerin Aristotelesçi yorumlarına ve Augustinusçulara karşı mücadele verir. *Sonsuz Dünya Üstüne* ve *Aklın Birliği Üstüne* eserleri bu döneme ait kitaplarıdır. Thomas siyasal görüşlerini *Prenslük Yönetim Düzeni Üstüne* adlı çalışmasında toplamaya çalışmış ancak ömrü yetmediğinden bu eser öğrencisi Aegidus Romanus tarafından tamamlanmıştır. Thomas 1274 yılında öldükten sonra, 1322 yılında Papalık kendisini aziz ilan etmiştir. 1879'da Thomasçı öğretisi teolojinin gerçek temeli olarak kabul görerek, Katolik Kilisesi'nin resmi görüşü haline gelmiştir. 1914'de Thomas'ın görüşlerine karşı çıkmak günaha girmek sayılmış ve 1917'de yürürlüğe giren Kilise yasası ile Thomas'ın öğretileri Katolikliğin resmi görüşü haline gelmiştir (Ağaoğulları ve Köker, 1998: 197-198).

Bilgi ve İnanç

Skolastiğin ilk döneminde "anlamak, kavramak için inanıyorum" anlayışı hakimdi ve vahyedilmiş doğruları inanarak kabul etmek ve sonra da bunları akılla kavramak anlamına geliyordu. Thomas ise bu anlayışa karşı çıkarak dini doğrularla aklın iki ayrı bilgi kaynağı olduğunu ileri sürmüştür. Her iki bilgi kaynağı bizlere farklı

farklı şeyler öğretir. Dolayısıyla inanma ve bilme kavramları bir ve aynı şey değildir; birbirlerini ancak kısmen karşılayabilirler. İnanç, akla aykırı olmamakla birlikte, aklın sınırlarını ve kavrama gücünü aşmaktadır. Thomas için bilgi, insana sadece en yüksek ışığı benimseyip anlaması için ön koşulları sağlar; onu asıl aydınlatacak ise vahiy (açıklama) olacaktır (Gökberk, 2008: 151). Nitekim Thomas için bilginin yönelip yükselebileceği en yüksek nokta “Tanrıyı bilmek”tir.

Az önce Thomas’a göre iki tür bilgi kaynağı olduğundan ve bunlardan aklın ancak inanca gidecek koşulları sağlayabileceğinden bahsettik. Thomas’a göre bilginin çıkış noktası ise deneydir. Duyulardan edinilen görüntülerin genel kavramlar olarak belirmeleri için anlık tarafından işlenmeleri gerekmektedir. Kavramlar sayesinde nesnelerin genel özlerini kavrarız. Cisimsel olmayan varlıklar ise ancak analogi yoluyla anlayabiliriz. “Bilmek objenin özsel ve nesnel yapısını düşüncede yansıtmak demektir”; düşüncedeki bu yansı gerçekle uyumlu ise bilgimiz doğru demektir (Gökberk, 2008: 152). Thomas’a göre direkt olarak her şeyi kavrayan yüksek bir bilgi formu insanlar için mümkün değildir. Aslında Thomas’ın önerdiği yöntem bir çeşit soyutlamadır ve bu işlem de bizi varlık kavramına götürür.

Thomas’a göre her nesnenin bir özü ve varoluşu vardır. Fakat bu ayrım sadece Tanrı ve sonlu varlıklar arasında geçerlidir. Tanrı’da ise öz ve varoluş ayrılamaz. Buradan hareketle Thomas bir ilk hareket ettiriciden, bir ilk nedenden yola çıkarak Tanrı’nın varlığını tanıtlamaya girişir: Hareketin var olmasından ilk hareket ettiriciye, görece iyiden ise mutlak iyiye gider.

Tümel kavramlar, Thomas için özsel formlar olup, nesnelere o nesne yapan zorunlu belirlenimlerdir. Formlar, maddede gizli bir potansiyel gibi yerleşiktirler ve gerçekte olup biten de nesnedeki bu özsel formların açılması, bir çeşit evrimidir

(Gökberk, 2008: 153). Buradan da anlaşılabilceği gibi madde içinde yer alan bu gizli güç (potensia) ona bir ereksellik kazandırır. Dünyadaki oluş teleolojiktir; Tanrı tarafından başlatılır ve yine “en yüksek iyi” olan Tanrı’ya yönelir. Thomas’ta karşımıza ruh – beden ikiliği çıkar. Madde aynı cinsin çeşitli örneklerinin ortaya çıkmasına olanak verirken, ruh nesneye biçimini veren güçtür, maddesi olmayan salt formdur (Gökberk, 2008: 153). Aşağıdaki şekil Thomas’ın evrendeki hiyerarşiyi açıklamasını göstermektedir.



Tanrı’da düşünme ile varlık bir bütün olmuş durumdadır. Thomas söz konusu basamaklandırma ile hayatın basamaklarını temsil eder ve bilginin üst basamağa doğru olgunlaştığını ileri sürer. Meleklerin de bilmek için kendi özlerinden doğan bir anlayışa sahip olmaları söz konusudur, yani onlar bilmek için duyuma ihtiyaç duymazlar. İnsan kendisini ve ne yaptığını bilir ve ruhu kendisine yönelmiştir. Hayvanlarda algı ve ilgili tepkiler belirirken, bitkiler ise sadece beslenme-üreme çemberi içinde kapalıdır. Bu basamaklandırmanın en altında ise görüldüğü gibi cansız varlıklar bulunur.

Ahlak Öğretisi

Thomas'ın en önemli eseri *Toplu Dinbilim'dir*. Thomas, pagan felsefesi ile Hıristiyanlığı birleştirmeye, bir senteze varmaya çalışmıştır. Augustine ile ilk günah konusunda benzer bir görüş paylaşırsa da ondan ayrıldığı nokta insan doğasına ilişkin kötümser bir yaklaşım sergilememesidir; aksine Thomas'ın insan doğasına ilişkin görüşü iyimserdir. İnsanın ilksel doğası, fiziksel ve zihinsel yetenekleri cennetten düşüş ile lekelenmiş olsa da tamamen kaybolmamıştır; İsa'nın sunduğu 'yeni varlık' insanın başlangıçtaki statüsünü kısmen onarmakla birlikte tanrısal onurla dolu yeni bir yaşamı da içerir (Black, 2001: 81). İlk günaha rağmen bu onurlu yaşamı sağlayacak olan şey ise insanı diğer hayvanlardan ayıran en önemli özelliği olan akıldır. Emek ve yeteneğini kullanarak yaşaması için gerekli araç gereçleri yine kendisi yapar. Dolayısıyla insan, doğası gereği toplumsal ve siyasal bir varlıktır. Buradaki Aristotelesçi vurgu açıktır. İnsanı doğal olarak toplumsal ve siyasal bir varlık olarak gören Thomas dünyevi hayatı olumlar ve Augustine'den net bir şekilde farklılaştırır.

Thomas'ın ahlak öğretisi akılcıdır. İnsanlar ilk günaha rağmen, gerçekliği bilme ve erdemi uygulama yeteneğine sahip olacak şekilde akıllarını kullanmaya devam ederler. Nitekim paganlar da akılları sayesinde adalet, cesaret, ölçülülük ve basiret gibi doğal erdemleri yaşama geçirebilmişlerdir. Thomas akıllı bütün insanların sahip olduğu bir özellik olarak ortaya koyar ve bu şekilde sadece Yunanlılara ait olan bir özellik olmaktan çıkararak genelleştirir. Bununla birlikte Thomas, ruh – beden arasında bir ayırım yapmaz. Ona göre ruh ve beden ayrıştırılmaz, birbirine bağımlı iki varlıktır (Black, 2001: 82).

Thomas'a göre akıl ve istenç ruh yetileri arasında en üst konumda bulunan yetilerdir, fakat akıl değerleri bilerek, hedefler ve amaçlar koyarak istence yön verir. Fakat istenç tamamen aklın belirleniminde, zorunlu olarak belirlenmiş değildir; özgür olarak seçme yeteneği vardır. Bu seçme yeteneği ise ahlakın ön koşulunu oluşturur (Gökberk, 2008: 153). Özgür olan ve akla dayanan eylemler iyidir; fakat bunların aynı zamanda Tanrı'nın yarattığı nesnelere değer düzenine uygun olması da gerekmektedir. Buradan hareketle ise Thomas erdemi, iyiyi gerçekleştirme bakımından kazanılmış olan eğilimler olarak tanımlar ve dört ana erdemi benimser: yiğitlik, ölçülülük, bilgelik, adalet. Bu ana erdemlerin yanına "alçakgönüllülükle inanmak", "yakınını sevmek" ve "Tanrı devletinin geleceğini ummak" olmak üzere üç Hıristiyan erdemini de ekler.

Burada Thomas'ın iyi ahlaklı olmaktan ne anladığına değinmemiz yerinde olabilir. Thomas için mutlak ve her koşulda sabit bir iyi ve doğrudan bahsetmek söz konusu değildir. 'Öldürmemelisin' veya 'çalmamalısın' gibi kaideler genel olarak bağlayıcı olsa da koşullara göre değiştirilmeleri söz konusu olabilir. Örneğin savaşta öldürmek, hayatta kalmak için gerekli olabilir veya açlıktan ölmek üzere olan birisinin, ihtiyacı olanları zenginlerden almaya hakkı vardır. Bu örneklerden de görülebileceği gibi Thomas'a göre iyi ahlak, "doğru adına, doğru için, ilahi bir sezgiyle değil, deneyim, düşünme ve sezgiyle keşfedilen gerçek mutluluğa göre ayarlanan insan etkinliği" anlamına gelir (Black, 2001: 85).

Thomas, insanın en son amacının sonsuz mutluluk (dünyevi ve ilahi mutluluk) olduğu düşüncesinden hareketle ahlak görüşlerini ortaya koyar. İnsan bu mutluluğa ancak Tanrı'nın inayeti sayesinde ulaşabilir. İsa Mesih, Thomas için insan olmuş Tanrı'dır ve bu inayet de ancak onun kurduğu ve başkanı olduğu Kilise aracılığıyla gerçek kılınabilir (Gökberk, 2008: 153). Burada daha önce Aziz Augustine'i anlatırken

bahsettiğimiz gibi, Thomas'ın düşüncelerinin Kilise'nin resmi felsefesi haline gelmesi söz konusudur.

Siyasal Düşüncesi ve Hukuk Anlayışı

Thomas, yaşadığı dönemde hızla gelişen İtalyan şehir devletlerinden haberdar olmanın yanı sıra kuzey Avrupa'daki feodal monarşilerin siyaseti hakkında da bilgi sahibidir. Siyasal düşüncelerine, *Toplu Dinbilim*, *Prenslik Yönetim Düzeni Üstüne* adlı eserlerinde ve Aristoteles'in *Ahlak* ve *Politika* eserleri üzerine yaptığı fakat tamamlanmamış yorumlarında rastlamamız mümkündür. İnsan mutluluğunu esas alan Thomas, hukuk anlayışını da bu zemin üzerine inşa eder. Bir anlamda Tanrı'nın yaratılışla olan ilişkisi üzerine kavrayışı, insana doğal olarak yerleştirilmiş ahlak kurallarının var olduğu düşüncesi onun doğal hukuk anlayışını şekillendirir. Nitekim bu tip kurallarının varlığının başka şekilde haklılaştırılması çok zordur.

Ona göre hukuk, genel olarak eylemin, insan mutluluğunu gerçekleştirmek amacıyla bir halk ya da halkın temsilcisi tarafından kamusal bildirim aracılığıyla rasyonel bir şekilde düzenlenmesidir (Black, 2001: 84). Tanrı evreni ebedi bir yasa ile yönetirken, insan gibi rasyonel bir varlık kendisinin ve diğerlerinin yaşamında ilahi takdiri paylaştığı için daha mükemmel bir şekilde ilahi takdire bağımlıdır. Daha önce bahsedilen evren hiyerarşisi içinde insan, diğer canlılarla kendisini korumak, üremek gibi amaçları paylaşır ve bunları kendiliğinden gerçekleştirmeye çalışır. Bununla birlikte toplum içinde yaşamak, Tanrı hakkındaki gerçeği bilmek gibi amaçlar sadece insana özgüdür ve bunların gerçekleştirilmesi zihinsel ve ahlaki çabayı gerektirir. İşte Thomas'ın doğal hukuk öğretisi bu temel üzerinde yükselir.

Thomas'a göre rasyonel bir varlığın ebedi yasaya uyması doğal hukuktur (Black, 2001: 84). İnsanın gerek bireysel gerekse toplumsal olarak mutluluğa

ulaşmak için doğru eylemi takip etmesi yeterlidir. Doğal hukuk ise insana mutluluğa nasıl ulaşacağını gösterir. Doğal hukukun temel ilkeleri kendiliğinden açıktır ve şu şekilde karşımıza çıkar: Bilgisizliği engellemek, ilişki içinde olduklarımızı tehdit etmemek ve hiç kimseye zarar vermemek. Bu ilkeler bütün insanlar tarafından uyulması gereken, herkes için geçerli ilkelerdir. Her ne kadar pratik akıl aracılığıyla doğru ve yanlış birbirinden ayırt edilebiliyor olsa da pratik aklın doğru sonuçları her zaman sabit değildir ve herkes tarafından biliniyor olmayabilir. Dolayısıyla koşullar da ahlaki değerlendirmede önemli bir rol oynar.

Thomas, doğal hukuk düşüncesiyle doğası gereği siyasal ve toplumsal bir varlık olan insan düşüncesini birleştirerek ahlaki yaşam – devlet arasında ilişki kurar ve aile, devlet gibi kurumların da doğal olduğunu savunur. Oluşturduğu doğal hukuka dayalı devlet kuramı ise XVIII. Yüzyıl'a değin Avrupa felsefesi ve yargı sisteminde egemen olmuştur (Black, 2001: 85).

Burada özellikle vurgulanması gereken husus doğal hukuk ile insan yasası (pozitif hukuk) arasındaki ilişkidir. Thomas doğal hukukun iki şekilde işlediğini bildirir. Birincisi doğal hukuk bireysel davranışa bir rehber olarak hizmet eder. Kişi aklını kullanarak belirli bir durumda neyin doğru olduğunu bilebilir. Ama birinci yoldan daha önemli olan doğal hukukun insan yasası aracılığıyla işlemesidir. Bu da ikinci yoldur. İnsan yasasının amacı akli kullanarak adaleti ve Tanrı'nın iradesini gerçekleştirmeye çalışmaktır. Dolayısıyla doğal hukuk pozitif hukukun denetleyicisi gibi çalışarak onun yoldan çıkmasını engeller. İnsan yasasının doğru yasa olabilmesi için doğal hukuku takip etmesi gerekmektedir. Bu sebeple pozitif hukuk kişinin rasyonel bir birey olarak kendini gerçekleştirmesine ve Tanrı'nın vizyonunu arayıp bulmak için her bir kişinin *telosunu* yerine getirmesine yardımcı olur (Tannenbaum ve Schultz, 2005: 127). Burada Thomas'ın yine Aristotelesçi bir kavram olan *telos'u* kullandığı görülmektedir.

Her bireyin kendi içindeki amacını akıl yoluyla bulması ve bu sayede hidayete ermesi “telos” kavramı ile sembolize edilmektedir.

Devlet Anlayışı

Thomas’ın devlete dair düşünceleri insanın toplumsal ve siyasal bir varlık olduğu düşüncesiyle yakından ilgilidir. Nitekim Thomas, Aristoteles’in siyasal örgütlenmenin nihai amacının refah değil, erdem olduğu görüşünü benimser (Black, 2001: 87). Devlet, uyruklarının erdeme ulaşmasına yardım edebilir. Thomas’a göre, toplum yönlendirici bir otoriteye ihtiyaç duyar ve aile, köy gibi kurumlar insanın yaşamasını sağlarken, devlet “iyi” yaşamasını sağlar (Black, 2001: 83). Efendilerin köleleri üzerindeki ve yöneticilerin de özgür uyruklar üzerindeki otoritesi ayırımından yola çıkarak siyasal otoritenin konumunu açıklamaya çalışan Thomas, ancak yöneticinin uyruklarını gerçek iyiye yönlendirebileceği görüşündedir.

İnsan ancak siyasal toplum içinde zihinsel ve ahlaki gelişimini sağlar. Devlet Thomas için Tanrı’nın istediği bir kurum niteliğindedir; ereği, erdemli bir yaşam için insanların yetiştirilmesi ve insanın sonunda Tanrı’yla birleşmeye hazırlanmasıdır. Devlete yüklenen bu ödevler düşünüldüğünde Thomas’ın devleti doğal bir zorunluluk olarak ele aldığını söylemek mümkündür. Fakat Augustine’den ayrıldığı bir nokta, devleti ya da siyasal otoriteyi günah karşısında bir düzeltici veya güç arzusunun bir sonucu olarak görmemesidir; siyasal otorite insan açısından doğaldır ve günah öncesi masumiyet durumunda da varlığından söz edilebilmektedir. Dolayısıyla devletin başındakilere itaat edilmesi gerekmektedir. Bununla birlikte Augustine’den farklı olarak Thomas, Kilise’yi dünya devletinden üstün görür, çünkü Kilise insanın Tanrı’yla birleşmesinde aracılık edecek kurum durumundadır. Devlet, hiçbir zaman her şeyi kapsayan ve düzenleyen bir kurum olmamalıdır. Çünkü ona göre ahlaki

değerlerin kaynağı veya birincil koruyucusu devlet değildir. Bu tavrı bir anlamda “Sezar’ın hakkı Sezar’a” şiarının önünü açmış, kurtuluşla ilgili konularda dinsel otoritelerin, sivil refahı ilgilendiren konularda ise dünyevi otoritelerin takip edilmesi gerektiğini dile getirmiştir. Yasalara ilişkin görüşleri de bu bağlamda ele alınabilir.

Thomas’a göre yasa erdeme yönelten her eylemi değil, yalnızca ortak iyiye hizmet eden eylemleri emreder. İnsana ait hukuk benzer şekilde bütün kötülükleri değil, yalnızca toplumun büyük bir bölümünün sakınabileceği ve özellikle diğerlerine zararlı olan kötülükleri cezalandırır (Black, 2001: 87). Kötü olan her şeyi yasaklamakla iyi olan birçok şeyi de olanaksız kılmak söz konusu olabilmektedir. Dolayısıyla hukuk ortak iyi üzerinden işlemektedir. Thomas’ın burada kullandığı ‘ortak iyi’ kavramı savunmayı ve maddi refahı içermektedir. Fakat burada belirtmek gerekir ki, aslında ortak iyi bu içeriğiyle erdemli yaşamın geliştirilmesi anlamına da gelir ve yukarıda bahsettiğimiz ‘yöneticinin uyruklarını iyiye yönlendirmesi’ yani hem maddi hem de ahlaki gelişmeyle ilgilenmesi hususuyla ilişkilidir.

Thomas’da Kilise ile devletin otorite alanlarının farklılaşmaya başladığını görmekte birlikte bu tam olarak modern bir kilise-devlet ayrışması değildir. Thomas hâlâ Kilise’nin sivil hükümetten üstün olduğu görüşündedir. Ancak Thomas klasik anlayışı eleştirerek devletin sadece kilisenin bir devamı niteliğinde olmadığını ortaya koyar. Yukarıda ele alındığı üzere, o, kişinin ahlaki ve maddi gelişimi için devlete pek çok aktif rol biçer (Tannenbaum ve Schultz, 2005: 130).

Hoşgörü¹

Thomascı sentez modern hoşgörü anlayışının da izlerini taşımaktadır. Hıristiyanlığı yaymak için devletin zor gücünü kullanması hususunda Thomas, farklı bireylere farklı uygulamalar önerir. Hıristiyanlığı açıkça duymamış ve onan inananlar, itaat etmeye zorlanmamalıdır. Fakat inananlar Hıristiyanca yaşama zorlanabilirler. Thomas'ın üzerinde durduğu diğer bir konu ise inananların inananları asla yönetemeyeceğidir. Sonuçta devlet Tanrı'nın buyruğunu yerine getirmek üzere vardır. Yine de Augustine ile karşılaştırıldığında Hıristiyan olmayanları da içine alan ve onlara belirli ölçüde hoşgörü gösteren bir devlet o dönem için son derece yeni bir anlayıştır. Bu "hoşgörü" şüphesiz Aristoteles'in Thomas üzerindeki bir diğer etkisidir (Tannenbaum ve Schultz, 2005: 130).

Thomas'ın Önemi

Thomas'ın en önemli katkısı, siyasetin dini ve hukuki açıdan ele alındığı bir dönemde insanın siyasal bir varlık olduğu düşüncesini Avrupa'da kabul ettirmiş olmasıdır (Black, 2001: 79). Thomas'ın düşüncesinin dinsel dogma ve hukuka dayalı gelenekçiliğin Avrupa siyaseti üzerindeki egemenliğinin azalmasına katkı sağlaması söz konusudur.

İnsanın Tanrı imgesinde yaratıldığına dair Yahudi – Hıristiyan doktrinini, bütün insanların akıl sahibi oldukları şeklinde yorumlayan Thomas, Augustine'den farklı olarak Hıristiyan olmayanların da gerçek bilgiye veya erdeme ulaşabileceği düşüncesinin önünü açarak hümanist devrime katkıda bulunmuştur.

¹ Hoşgörü konusu ile ilgili olarak ayrıca bakınız metnin sonundaki Okuma Metni.

Thomas, insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğu yönündeki Stoacı – Hıristiyan anlayışa, insanın doğasını gerçekleştirmesinin siyasal toplumda mümkün olduğuna dair Aristotelesçi görüşü eklemiştir. Thomas insanın aynı zamanda yurttaş olarak da görülmesini sağlayarak bireylerin toplumsal ve siyasal kararlara katılımının önünü açmıştır. Böylece gelecek dört yüz yıl boyunca Batı Avrupa’da yaşanacak olan siyasal dönüşümün kelime dağarcığının oluşumuna öncülük etmiştir. Sona ermekte olan Orta Çağ temalarını yeniden yorumlayarak modern çağa aktarılabilir pek çok kavram ve tartışma konusu bırakmıştır.

Kaynakça

- Ağaoğulları, Mehmet Ali, Levent Köker. (1998). **İmparatorluktan Tanrı Devletine**. Ankara: İmge Kitabevi.
- Black, Anthony. (2001). “St Thomas Aquinas: Devlet ve Ahlak”. içinde **Siyasal Düşüncenin Temelleri**. der. Brian Redhead. İstanbul: Alfa Yayınları. s. 77-95.
- Gökberk, Macit. (2008). **Felsefe Tarihi**. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Tannenbaum, Donald, David Schultz. (2008). **Siyasi Düşünce Tarihi: Filozoflar ve Fikirleri**. çev. F. Demir. Ankara: Adres Yayınları.

Ek Okumalar

- Akyol, Faruk. (2005). **Thomas Aquinas Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi**. İstanbul: Homer Kitabevi.
- Aquinas, Thomas. (2007). **Varlık ve Öz**. İstanbul: Say Yayınları.
- Arnhart, Larry. (1995). **Plato’dan Rawls’a Siyasî Düşünce Tarihi**. Ankara: Adres Yayınları.

Dönmez, Süleyman. (2004). **Aziz Thomas'ta Felsefe-Teoloji İlişkisi**. Ankara: Karahan Kitabevi.

Ebenstein, William. (2001). **Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri**. İstanbul: Şule Yayınları.

Küken, A. Gülnihal. (1996). **Doğu-Batı Felsefesi Etkileşiminde İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas**. İstanbul: Alfa Basım Yayın.

Şenel, Alaaddin. (1996). **Siyasal Düşünceler Tarihi**. Ankara: Bilim ve Sanat.

Tarakçı, Muhammet. (2006). **St. Thomas Aquinas**. İstanbul: İz Yayıncılık

Thomson, David (2006) **Siyasi Düşünce Tarihi**, İstanbul: Metropol Yayınları.

Tunçay, Mete. (2010). **Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi 1 (Seçilmiş Yazılar Eski ve Orta Çağlar)**. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Okuma Metni:

Hoşgörü

Türkçedeki tolerans ve İngilizcedeki *tolerance* ve *toleration* kelimelerinin etimolojik kökü Latincedeki *tolerantia* kelimesidir. Preston King'e (1976: 12) göre, ilk ortaya çıktığı dönemlerde bu kelime ve onun türevleri, çeşitli şeylere karşı genel bir dayanma, katlanma, tahammül etme nosyonuna karşılık gelmekteydiler. Günümüz Türkçesinde toleransla eş anlamlı olarak kullanılan sözcük "hoşgörü"dür.

Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy'de (2000: 895), hoşgörü, bir kimsenin, onaylamadığı bir şeyi yasaklamaktan, engellemekten veya güç kullanarak müdahale etmekten, onu değiştirme gücüne sahip olmasına karşın kendisini ilkel bir kararla alıkoyması olarak tanımlanmaktadır. Bu tutumu bir cümleyle şu şekilde özetleyebiliriz: "Önem verdiğim bu meselede senden farklı düşünüyorum, ancak senin pozisyonunu değiştirmen için sana karşı güç kullanmayacağım" (Langerak 1997: 116).

Hoşgörü kavramını ana unsurları arasında, her biri bir birey, bir grup, bir örgüt veya bir kurum olabilecek olan, bir hoşgören ve bir de hoşgörülen özne; bir eylem, bir inanç veya pratik olabilecek olan hoşgörü nesnesi; hoşgören özne tarafından hoşgörü nesnesine yönelik olarak onaylamama ve/veya hoşlanmama şeklinde bir olumsuz tutum; ve hoşgörü nesnesine karşı eyleme geçmeyi önleyen önemli derecede itidal bulunmaktadır.

Bir özneyi hoşgören özne olarak belirlemekteki kriter, onun eylemde bulunma yetkinliğine (*agency*) sahip olup olmamasında yatar. Diğer bir ifadeyle, hoşgörebilmek için bir öznenin bir şey yapabilme, eylemde bulunabilme yetisine sahip olması gerekir. Nitekim, bir nesneye karşı hoşgörüsüz olmak ona karşı eylemde bulunabilmeyi gerektirir. Bu husus, tüm grupların eylemde bulunabilme yeteneğine sahip olmadıklarını hatırladığımızda açıklık kazanır. Bununla birlikte, hoşgörülme için bir varlığın eylemde bulunma yetisine sahip olması gerekmez.

Böylece, potansiyel olarak hoşgörenden daha fazla sayıda hoşgörülen özne bulunmaktadır. Bu nokta cinsel tercih alanından alacağımız bir örnekle daha iyi resmedilebilir. Bir grup olarak, gaylar ve lezbiyenler hoşgörülme anlamında bir hoşgörü öznesi olabilirler. Yani, onlar yaşam biçimlerini onaylamayanların hoşgörüsüz davranışlarının hedefi olabilirler. Bununla birlikte, onlar hoşgören özne olamazlar. Bunun nedeni, onların hoşgörülen pozisyonunda olan bir hoşgörü öznesine karşı eylemde bulunabilmelerine imkân sağlayacak yapıya (*structure*) sahip olmamalarıdır (Oberdiek, 2001: 40-41).

Oberdiek'e (2001: 46-47) göre, her nerede farklılık, özellikle de derin farklılık varsa, orada potansiyel bir hoşgörü nesnesinin bulunmasından ötürü, potansiyel hoşgörülen özne bulmak çok zor değildir. Hoşgörünün ne türden farklılıklara uygulanmasının meşru olduğuna ilişkin fikirlere bakarak, hoşgörü kavramı bağlamında ikili bir ayırım yapabiliriz: dar ve geniş perspektifler. Dar perspektife göre, hoşgörü nesnesini oluşturan farklılıklar önemli ahlaki meseleleri içermelidir (Weale, 1985: 18). Bir diğer ifadeyle, bu perspektiften, hoşgörülü olmak, bizim için gerçekten önemli olan farklılıkları kabul etmemizi gerektirir. Dini inanış ve pratiklerdeki, cinsel tercihlerdeki ve siyasi inanışlardaki farklılıklar potansiyel olarak ahlaki reddetmeyi beraberinde getirebilecek türden farklılıklardandır. Bu anlamda, zevklerdeki farklılıklar hoşgörü için uygun nesnelere oluşturmazlar. Buna göre, bir kimseyi elbise rengi tercihinden ötürü hoşgörmekten bahsetmek saçmalaktır.

Eğer hoşgörü kavramı "ahlaki bir ideal" olacaksa, hoşgörünün uygun nesnelere önemli ahlaki meseleleri içermesinin gerektiği ileri sürülür (Nicholson, 1985: 160-161). Bu nedenle, hoşgörü, hoşlanmama, haz etmeme, tikslenme gibi duyguları dışlayacak şekilde sadece ahlaki reddetmeyi içerecek meselelerle sınırlandırılır. Nicholson'ın (1985: 160-161) ortaya koyduğu şekliyle, "hoşgörü bir

ahlaki tercihtir ve bizim zevklerimiz ve eğilimlerimizin konuyla bir ilgisi yoktur (...) bu tip duygular, ahlaki olarak temellendirilmezler ve ahlaki bir duruşun da zeminini oluşturamazlar.” Böylece, “hoşgörünün sadece ahlaki onaylamama durumunda ortaya çıktığı iddiası, rasyonel argümantasyona uygun ahlaki olanla, sadece heyecan, duygu ve hisse dayanan ve bu nedenle de rasyonel argümana uymayan ahlakla ilişkisiz (non-moral) arasında açık bir ayırımın yapılabileceği inancına dayanır” (Mendus, 1989: 10).

Bu yaklaşımın bir mantıki sonucu, insanlar arasındaki en bölücü meselelerden biri olan ırkın uygun bir hoşgörü nesnesi olamayacağıdır. Biyolojik bir gerçeklik olarak ırkın ahlaki tercihle bir ilgisi yoktur. Bu düşünce çizgisinin bir başka uzantısı, bizim hoşgörü kavramını sadece hoşgörülen öznelerin, üzerinde değişiklikler yapabilme yeteneğine sahip oldukları nesnelere uygulayabileceğimizdir. Keza, biz ahlaki sorumluluktan sadece seçme özgürlüğünün olduğu bir ortamda bahsedebiliriz. Fiziki zorun yokluğunda, bir kimse alternatif davranış biçimleri içinden kendi davranış tercihini yapabilir ve bu anlamda eğer isterse davranış biçimini değiştirebilir. Ancak bir kimsenin derisinin rengini değiştirmesi mümkün değildir. Bir kimse bir başkasını belli bir inanış veya davranıştan ötürü hoşgördüğünde, bu hoşgörü, hoşgörülen kişinin bir başka biçimde inanması ve davranmasının mümkün olduğu inancını da içerir. Bununla birlikte, hoşgörü aynı zamanda bu değişikliği talep etmemeyi de içerir. Böylece bir kimsenin ırkını değiştirmesinin mümkün olmaması ölçüsünde, ırksal farklılıklara hoşgürsüzlük göstermek akıl dışıdır. Bu nedenle, ırksal farklılıklar hoşgörülmeden ziyade kabul edilmelidir.

Geniş perspektife göre, hoşgörü ahlaki onaylamamanın yanısıra basit hoşlanmama, haz etmeme ve tikslenme durumlarında da ortaya çıkabilir. Geniş perspektifin bir örneğini bize Warnock sunmaktadır (1987). Bu perspektifi

geliştirirken, Warnock ahlaki ile ahlakla ilişkisi olmayan arasında açık bir ayrımın yapılabileceği iddiasını reddeder. Buna karşı olarak, Warnock, ahlaki yargıların kendilerinin güçlü duygular üzerinde temellenebileceğini ileri sürer. David Hume’u takip eden Warnock, “ahlakın muhakeme edilmesinden daha çok hissedilmesinden bahsetmek uygundur ve ahlaki ayrımlar akıl tarafından temellendirilmezler” düşüncesindedir (Mendus, 1989: 11)

Bununla birlikte, Mendus’un (1989: 11-12) işaret ettiği üzere, ahlaki yargıların kendisinin duygular üzerinde temellendiğini ileri sürerken Warnock, bütün hoşgörü durumlarının eşit değerinde olduğu düşüncesinde değildir. Bazı ahlaki yargıların duygular üzerinde temellendiği ve bazı duyguların da önemsiz olması söz konusu olabilir. Ancak, bu tüm ahlaki yargıların sudan şeyler olduğu anlamına gelmez. Bu mülahazalarla, Warnock ahlaki onaylamamayı içeren “güçlü hoşgörü” ile hoşlanmama veya haz etmemeyi içeren “zayıf hoşgörü” arasında bir ayrım yapar. Böylece geniş perspektif, hoşgörü kavramının ırksal farklılıklara da uygulanmasını mümkün kılar. Irksal hoşgörüsüzlük, bir hoşlanmama biçimi üzerine temellenmesi ölçüsünde, hoşgörü kavramının uygulanması için meşru bir adayı oluşturmaktadır.

Belirtilmesi gereken bir başka husus da, bizim umursamadığımız farklılıklara karşı hoşgörü gösterdiğimizden bahsetmemizin doğru olmadığıdır. Biz bu durumlara karşı basitçe kayıtsızızdır. Mendus’un (1989: 8) ifadesiyle, “[b]aşkalarının farklı pratiklerine, onlara karşı gelmeksizin, onaylamamaksızın veya iğrenç bulmaksızın basitçe müsaade etmek onlara hoşgörü göstermek değil, fakat sadece özgürlüğe taraf olmaktır.” Dahası, bir kimseyi veya bir kurumu hoşgören bir özne olarak tanımlamak için, öznenin kendi iradesini hoşgörülen özne üzerine empoze edebilme durumunda olduğunu göstermemiz gerekir (Mendus, 1989: 9). Mendus (1989: 9) bu durumu dini farklılıklar alanından alınan bir örnekle sergiler: “Heterodoks dini

onaylamamıza ve baskı yapmaya gücü olmasına rağmen bizim bundan kaçınmamız halinde hoşgörü göstermemizden bahsedebiliriz.” Weale’nin (1985: 18) sözleriyle, “hoşgörenler isterlerse dediklerini yaptırabilirler. Bu teslimiyet ile hoşgörü arasındaki farktır.” Bu anlamda hoşgörü, bir kimsenin çaresizlik hissiyle onaylamadığı bir şeye karşı koymamasından farklıdır. Hoşgörülü olmak, bir kimsenin, belki de bir yanılısama sonucu, onaylanmayan davranışa müdahale edebileceğine inanmasını ima eder (Langerak 1997: 117).

Hoşgörü Paradoksu

Hoşgörü kavramı üzerine düşünen her filozof ‘hoşgörü paradoksu’ ile yüzleşmek zorundadır. Bir diğer ifadeyle, düşünür bir kişinin onaylamadığı şeye neden müdahale etmemesi gerektiği hakkında ikna edici nedenler sunmalıdır. Hoşgörünün, bir kimsenin onaylamadığı bir şeyi yasaklamaktan, engellemekten veya güç kullanarak müdahale etmekten kaçınmasını gerektirmesi bize ‘hoşgörü paradoksu’ olarak adlandırılan olguyu sunar. Denklemin bir tarafında hoşgörü nesnesi, yani, onaylamama, haz etmeme veya tiksitmeye neden olan bir eylem veya bir inanç ve öbür tarafında da hoşgören öznenin vicdanı yatmaktadır. Hoşgören öznenin vicdanı, ona hoşgörü nesnesini bastırmasını kuvvetli bir şekilde söyleyen ahlaki değerleri ile hoşgörü talebi arasındaki çetin mücadelenin geçtiği savaş alanıdır. Hoşgörü talebinin bu mücadeleden zaferle ayrılabilmesi için hoşgören öznenin vicdanına ikna edici gerekçeler sunulmalıdır. İşte hoşgörü paradoksunu aşmak için sunulan bu gerekçeler hoşgörünün farklı meşrulaştırma biçimlerini oluşturur.

Biz burada dört farklı hoşgörü savunusuna değineceğiz: şüphecilik, sağduyu, özerklik ve vicdan özgürlüğü temelli hoşgörü savunuları. Kısaca, şüphecilik temelli hoşgörüde, hoşgören özne hoşgörü nesnesine yönelik hoşgürsüzlüğünü

meşrulaştıracak rasyonel bir temelinin olmadığını düşünebilir. Bu şüpheli tutumdur. Kişi kendi keyfi pozisyonunu başkaları üzerine empoze ederek adaletsizlik yapmak istemiyorsa, farklı yaşam biçimlerine karşı hoşgörülü olmalıdır. Sağduyu temelli hoşgöründe hoşgörüsüz davranmanın maliyeti hesaba katılır. Hoşgörüsüz davranmanın maliyeti hoşgörülü davranmaktan çok daha yüksek olabilir. Bu nedenle, sağduyu hoşlanmadığımız, haz etmediğimiz, onaylamadığımız nesnelere karşı hoşgörülü davranmamızı tavsiye eder. Özerlik, bir kişinin kendi iyi hayat anlayışını kendi akıl süzgecinden geçirdiği tercihler neticesinde geliştirebilme, belirleyebilme durumudur. John Stuart Mill gibi kimi düşünörlere göre bir birey ancak özerk bir hayat sürdürdüğünde mutluluğa ulaşabilir. Bu nedenle, bireyin özerklik temelinde kendi iyi hayat anlayışına ilişkin tercihlerine müdahale edilmeyip hoşgörölmelidir. Son olarak, vicdan özgürlüğü temelinde hoşgörü çağrısında bulunanlar en temel değerin insanın inançları doğrultusunda yaşamasını mümkün kılan vicdan özgürlüğü olduğunu ileri sürmekte ve insanların vicdanlarının sesini dinleyerek yaşamlarının önüne engeller çıkarılmama talep etmektedirler.

Kaynakça

King, Preston. (1976). **Toleration**. London: George Allen & Unwin Ltd.

Langerak, Edward. (1997). "Disagreement: Appreciating the Dark Side of Tolerance". içinde **Philosophy, Religion, and the Question of Intolerance**, Eds. Mehdi Amin Razavi and David Ambuel. Albany: State University of New York Press. s. 111-124.

Nicholson, Peter P. (1985). "Toleration as a Moral Ideal". in **Aspects of Toleration**, ed. John Horton and Susan Mendus. London: Methuen, s. 158-173.

Oberdiek, Hans. (2001). **Tolerance: Between Forbearance and Acceptance**. Lanham: Rowman and Littlefield Pub.

Mendus, Susan. (1989). **Toleration and the Limits of Liberalism**. Atlantic Highlands: Humanities Press International, Inc.

Warnock, Mary. "The Limits of Toleration". içinde *On Toleration*. Ed. S. Mendus and D. Edwards. Oxford: Oxford University Press. cited in Susan Mendus. **Toleration and the Limits of Liberalism**. Atlantic Highlands: Humanities Press International, Inc.

Weale, Albert. (1985). "Toleration, Individual Differences and Respect for Persons" içinde **Aspects of Toleration**. ed. John Horton and Susan Mendus. London: Methuen, s. 16-35.