Hoşgörü, Vicdan ve Dayanışma: Ahlâk ve Din Eğitiminde Küreselleşen Kavramlar

Oddbjørn LEIRVIK, Dr.

Atıf/©- Leirvik, O. (2004). Hoşgörü, vicdan ve dayanışma: Ahlâk ve din eğitiminde küreselleşen kavramlar. *Değerler Eğitimi Dergisi, 2* (7-8), 147-167.

Özet- *Küreselleşmenin önemli bir yönü de küreselleşen kavramların kültürler arasında serbestçe dolaşmasıdır. Hoşgörü, özgürlük ve demokrasi gibi kavramlar gökten düşüvermiş değildir. Küreselleşmiş kavramların ardında, değişim gündemine sahip insanlar vardır. Fakat, kavramlar bir kez yerleştiklerinde, insanların zihinlerinde ve gerçek dünyada kendi başlarına bir farklılık meydana getirebilirler. Bu makale; hoşgörü, vicdan ve dayanışma kavramlarının okullardaki dinî ve ahlakî eğitimle ilişkisini tartışmaktadır. Bir bütün olarak değerlendirildiklerinde, bu kavramların değerler eğitiminin kişisel, ilişkisel ve siyasî boyutlarını nasıl birleştirdiğini göstermeye çalışacağım. Çalışmanın kapsamı her ne kadar küresel nitelikli olsa da özellikle Mısır bağlamına dikkat çekilecektir.*

Anahtar Kelimeler- *Küreselleşen Kavramlar, Hoşgörü, Eğitimi, Mısır'da Din Eğitimi, Dayanışma.*

Bir kavram (ya da nosyon) sadece bir kelime değildir. Reinhart Koselleck'e göre, bir kelime; "kullanıldığı anlam ve tecrübelerin politik-sosyal bağlamlarının birçoğu kendisinde yoğunlaştırılabildiğinde" kavramlaşır (Koselleck 1985: 5). Hoşgörü, vicdan ve dayanışma gibi kavramların bağlam ve kapsamı, gittikçe, küresel toplumun bağlam ve kapsamı haline geliyor.

(Koselleck tarafından, *Geleceğin Geçmişi- Tarihsel Zamanın Anlambilimi Üzerine* kitabında geliştirildiği gibi) kavramlar, kavramsal tarihin anali-

tik çerçevesi içinde sadece geriye dönük bir şekilde insan zihninin tarihsel ürünleri olarak görülmemelidir. Kavramlar bir kez ortaya çıktıklarında, tarihin şekillendirici bir parçası olabilirler. Bu bakımdan, kavramlar oldukça güçlü olabilirler. Kavramlar, aynı zamanda kökenlerinden az ya da çok bağımsız olarak kendi hayatlarını yaşarlar. Kavramların kendi hayatlarını yaşaması, küreselleşmiş kavramların anlamlarının esnek olması ve toplumsal tarih ve küresel güç dağılımı ile etkileşim içerisinde sürekli biçimde yeniden müzakere edilmeye açık olmaları anlamına gelir.

Hoşgörü

Değerler eğitimi konusundaki küresel tartışmalarda hoşgörü kavramı, UNESCO'nun 1995'te yayımlanan "Hoşgörü İlkeleri Beyannamesi"nde ifade edildiği gibi, en temel başvuru noktalarından biri oldu.[1] UNESCO'nun Beyannamesi, hoşgörüye; bilgi, yani eğitim yoluyla geliştirilmesi gereken ahlakî bir görev olmanın yanı sıra, siyasî ve yasal bir gereksinim olarak değinmektedir. Zaten 1948 Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi'nde de hoşgörünün geliştirilmesi eğitimin en başta gelen görevlerinden biri olarak ifade edilmişti: "Eğitim... bütün uluslar, ırksal ya da dinî guruplar arasında; anlayış, hoşgörü ve dostluğu teşvik etmeli ve Birleşmiş Milletler'in barışın korunmasına yönelik faaliyetlerini desteklemelidir" (Mądde 26.2).

Oslo Din ve İnanç Özgürlüğü Koalisyonu tarafından başlatılan "Hoşgörü Öğretimi" projesi de kültürler ve inançlar arası eğitimle ilgilenen çevrelerde hoşgörünün anahtar bir kelime olarak kullanımının başka bir örneğidir.[2] Mısır'a baktığımızda da, vicdan kelimesinin modern Arapça'daki karşılığı olan *tesamuh*'un, ülkenin gözden geçirilmiş ahlak ve din eğitimi müfredatında önemli bir yere sahip olduğunu görmekteyiz.

Her ne kadar hoşgörü kavramı kültürler arası bir referans noktası haline gelmiş olsa da hoşgörülü olduğunu dile getiren herkesin bu kavramı aynı şekilde anladığı söylenemez. Küreselleşmiş kavramların ger-

[1] http://www.unesco.org/tolerance/declaeng.htm

[2] Proje'nin web sitesine bk. http://www.oslocoalition.org/html/project_school_education/index.html.

çek anlamları her zaman tartışmalıdır ve popüler kavramlar kolaylıkla siyasî retoriğe gömülebilir.

Siyasallaşmış Bir Kavram Olarak Hoşgörü

"Hoşgörü", yeni dünya düzeninde siyasî olarak doğru yerde bulunma tutkusundaki herkesin; "özgürlük", "insan hakları" ve "demokrasi"yle birlikte kabul ettiğini vurgulaması gereken değerlerden biri haline gelmiştir. Ayrıca, herkes hoşgörüyü kendi kültür ve dininin en temel değeri olarak övüyor gibi görünüyor. "İslam'da Hoşgörünün Ruhu" konusunda bir süre önce yayınlanan fetvada, Amerikalı Müslüman lider Müzemmil Sıddıkî hoşgörüden tipik bir Müslüman erdemi olarak söz etmektedir: "Müslümanlar genellikle oldukça hoşgörülü insanlardır."[3] Müslüman liderlerle Beyaz Saray'da 2002 yılındaki buluşmasında Başkan George W. Bush, hoşgörünün; "Amerika'nın bağlılık duyduğu en kesin" ve "ilerleme" ve "çoğulculuk"la birlikte, terörizmle savaş yoluyla savunulması gereken değerlerden biri olduğunu ifade etmiştir.[4]

Hoşgörünün *tartışmalı* tabiatı konusunda, İslâmî hareketler karşısında ABD politikaları hakkında 2003 yılında hazırlanan bir strateji belgesi iyi bir örnek oluşturmaktadır. Rand Kurumu'nun Ulusal Güvenlik Araştırma Bölümü tarafından hazırlanan "Sivil Demokratik İslâm" belgesi, hoşgörü kavramının, aslında Amerikan çıkarlarını tehdit edebilecek aşırı liberal kullanımına karşı uyarıda bulunmaktadır. Belgede söylendiği şekliyle; "İslâmî kamptan saldırgan seslerin, insan haklarının evrenselliği gibi medeniyetimizin temelinde yer alan kavramlara meydan okuduğu" bir zamanda, "karşılıklı hoşgörüyü sağlamak ümidiyle temel modern değerleri askıya almak, sadece düşmanın cesaretini arttıran riskli bir yaklaşım olacaktır" (Benard 2003: 36). Diğer taraftan, aynı belgede; Halid Ebu el-Fadl[5], Muhammed Şahrur, Fethullah Gülen

[3] http://www.islamonline.net/fatwa/english/FatwaDisplay.asp?hFatwaID=50979 (Erişim tarihi: 12.11.04).

[4] ABD web sitesi "Hoşgörü Köprüleri" (Bridges of Tolerance)nden alınmıştır. http://www.usinfo.pl/krakow/tolerance.

[5] 2002'de, Halid Ebu el-Fadl (Tariq Ali, Milton Viorst, John Esposito vd. ile birlikte) *İslâm'da Hoşgörünün Yeri (The Place of Tolerance in Islam)* konulu bir makale yayınladı (Fadl and Tariq Ali 2002).

ve Bassam Tibi gibi modernist/liberal yönelimli Müslüman aydınlara stratejik destek verilmesi önerilmektedir (age: 38f). Mezkûr aydınlar, kendilerine önerilen ABD hoşgörü politikalarına destek vermek konusunda muhtemelen karışık duygular içinde olacaklardır.

Bununla birlikte, hoşgörü kavramının farklı yorumlarının varlığı, kavramın kendisinin işe yarar olmadığı anlamına gelmemektedir. Aksine, hoşgörünün tartışmalı tabiatı, aslında kavramın küresel toplumda ortak bir referans noktası haline geldiğini gösteriyor.

Hoşgörünün Kavramsal Geçmişi

Hoşgörüyle ilgili siyasî ideal ve kişisel erdemlere, her ne kadar, kesinlikle modern dönemler öncesinde rastlanabilirse de hoşgörü *kelimesi* bariz biçimde modern bir nitelik taşır. Orjinal olarak; acıya ve zorluğa dayanma yeteneğine işaret eden hoşgörü (tolerance) kelimesinin İngilizce'de; "diğerlerinin fikir ya da eylemlerine göz yumma veya sabretme" anlamıyla kullanımı ancak 18. yüzyıldan itibaren belgelenebilmektedir.[6] Tarihsel olarak hoşgörü kavramı, din savaşlarına ve siyasî baskıya eleştirel bir tepki olarak Avrupa tarihinin belirli bir noktasında şekillenmiştir. Enrique Dussel'in belirttiği gibi; "hoşgörü, Aydınlanma tarafından dinî özgürlük konusundaki siyasî tartışma bağlamında ve vatandaşın şahsî haklarının onaylanması olarak desteklendi" (Dussel 2004: 328).

John Locke'u ele aldığımızda, onun 17. yüzyılın sonlarına ait risalesinin İngilizce metninde kullanılan terim *toleration*'dır (Hoşgörü Üzerine Bir Mektup: A Letter Concerning Toleration, 1689).[7] *Toleration* (müsamaha), genellikle siyasetle ilişkilendirilen tamamen davranışsal bir terim, *tolerance* ise, "hoşgörülü (tolerant) bir kişi" ifadesinde olduğu gibi, daha çok kişisel erdem ve kişilik özelliği olarak görülmektedir (Newman 1982: 5).

Fakat tolerance (hoşgörü) kelimesi için de dar ya da geniş bir tanımlama yapılabilir. Siyasî düşüncede hoşgörü bazen yalnızca kültürel ve dinî farklılıklara müsamaha edilmesi anlamında kullanılmaktadır. Dar anla-

[6] Oxford İngilizce Sözlüğü web sürümü (http://dictionary.oed.com/), "Tolerance" maddesi.

[7] Metnin Latince başlığı *Epistola de Tolerantia*'dır (1685).

mıyla yapılan bu tanımlamaların tehlikesi, hoşgörünün (yalnızca siyasî müsamaha olarak anlaşıldığında) aslında ötekine karşı kayıtsız kalma anlamına gelebilmesidir. Siyasî zorunluluk nedeniyle ötekini hoşgörmeye hazırsınızdır; fakat, sizin toplumsal ya da dinî gurubunuzdan farklı bir guruba mensup olan komşunuzu umursamak zorunda değilsinizdir. UNESCO Beyannamesi daha geniş bir tanım ortaya koymakta ve hoşgörüden, hem siyasî bir gereklilik, hem de "ahlakî bir görev" olarak söz etmektedir. UNESCO'nun açıklama tarzında hoşgörü; "dünyamız kültürlerinin zengin çeşitliliğine saygı göstermek, bu çeşitliliği kabul ve takdir etmek"ten daha aşağı bir çağrışım yapmamaktadır.

Hoşgörünün bu şekilde anlaşılması bazı dillerde hoşgörü için seçilen kelimelerle uyumluluk arz etmektedir. Örneğin, Türkçe'deki *hoşgörü* kelimesi, Farsça'dan alınan *hoş* kelimesi ile Türkçe *görüm* kelimesinin birlemişinden oluşur. Bu tarz bir yorumda, hoşgörü, ötekini en iyi biçimde görmek anlamına gelir.

Hoşgörünün Arapça karşılığı olan tesamuh kelimesi, sabır ve cömertlik gibi kişisel erdemlerin zengin klasik çağrışımlarını akla getirir.[8] *Bununla birlikte, tesamuh kelimesinin siyasî hoşgörü anlamıyla kullanılması modern döneme ait olup 20. yüzyıla kadar görülmemiştir. Siyasî tesamuhun liberal bir yorumu Endonezya'daki geniş Müslüman çevrelerden biri olan Nahdatü'l-Ulema (Ulema Hareketi)'da görülebilir. Bunlara göre, tesamuh; tavassut ("itidal") ve tevazün ("denge") ile ilişkilidir ve yerli kültürlere saygı, değişim karşısında esneklik ve insanlığa saygı gibi pratiklerle tezahür etmesi beklenir.*[9]

Ancak, tesamuhun, Müslüman kültürlerin ahlakî ve dinî çoğulculuk konusunda koydukları geleneksel sınırları aşıp aşmadığı her zaman açık değildir. Hem doğuda, hem de batıda hoşgörüye övgüler yağdırılırken, şu sorunun cevabı genellikle belirsizdir: Gösterilecek hoşgörünün kendisinde içkin sınırlar tam olarak nerededir?

---

[8] *Tesamuh*un İslâmî kavramlar sözlüğü'nde (http://www.islamicresources.com/) sıralanan anlamlarıyla krş.: "Sabır (forbearance), göz yumma (indulgence), hoşgörü (tolerance), bağışlama (forgiveness)"

[9] http://www.tokohosting.com/icis/content.php?aksi=latar_belakang&lang=english (Erişim tarihi: 12.11.04).

Hoşgörü Öğretimi

Eğitimle ilgili bağlamlarda, küreselleşmiş kavramlarla gurup çıkarları ve siyasî güç arasındaki karşılıklı ilişkinin eleştirel biçimde farkında olarak, hoşgörünün hem kişisel, hem de siyasî boyutları akılda tutulmalıdır.

Ben, hoşgörünün, diğerlerine az ya da çok gönülsüzce müsamaha göstermek şeklindeki daha yüzeysel anlamından kaçınmak için, hoşgörü öğretiminin, kültürel ve dinî ayrımlar arasında *vicdan* bağının güçlendirilmesine yönelik eğitsel çabalarla ilişkilendirilmesini öneriyorum. Bu öneri, UNESCO'nun, hoşgörüyü (yukarıda gördüğümüz gibi) dostluk ve vicdan özgürlüğü ile ilişkilendiren Hoşgörü İlkeleri Beyannamesi'yle de aynı doğrultudadır.

Aslına bakılırsa gençler hoşgörü kavramını sezgisel olarak kişisel nitelikler ve vicdanın sesiyle ilişkilendiriyor gibi görünüyorlar. Oslo Din ve İnanç Özgürlüğü Koalisyonu, gençler ve öğrenciler arasında dünya çapında bir makale yarışması düzenlediğinde, yarışmaya katılan neredeyse bütün "Hoşgörü Hikâyeleri", hoşgörüyü, bütün sınırların ötesinde vicdan bağı gibi kişisel ilişkilerle ilişkilendirmişti (Plesner 2004). Kazanan hikâye; bir süre aralarındaki başa çıkılması zor dinî farklılıklar nedeniyle ayrı kaldıktan sonra birbiriyle uzlaşıp dostluklarını derinleştiren, biri Hristiyan, diğeri Müslüman iki öğrenciyi tasvir ediyordu.

Vicdan

Her ne kadar, kökenbilimsel olarak vicdan *kelimesi* Yunan ve Latin köklere dayanmaktaysa da vicdan *kavramı* bir Avrupa ya da Hristiyan nosyonu olarak ele alınmamalıdır. Vicdan kavramı 20. yüzyılda tamamıyla küreselleşmiş bir hale geldi; bu sürecin önemli adımlarından biri de 1948 Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi idi.

Batı Avrupa dillerinde vicdan için kullanılan kelimeler; (saklı anlamı ahlakî bilgi olan) "bilmek" (science) ve ön ek olan "ile" (con) den müteşekkildir. Böylece, İngilizce *vicdan* (*con-science*) kelimesi Latince'de *conscientia*ya ve Yunanca'da *syn-eidesis*e karşılık gelir. *Syn-* ve *con-* ön ekleri köken olarak vicdanın, biri "ile" bilmek anlamına geldiğini gösterir. Bu biri, kendisi veya başkası olabilir. Aslında, içe (kendine) yönelme ile dışa (başkalarına) yönelme arasındaki gerilim, bir kavram olarak vicdanın kurucu öğelerinden biri gibi görünüyor.

Şu halde, buradaki kritik soru, vicdanî bilgi olarak nitelenebilecek kadar yakın ve derin olan bir şeyi, "kiminle" bileceğimizdir. Vicdan sadece kişisel kanaatleri mi ("kendisiyle bilmek") yansıtır; yoksa, aynı zamanda toplumsal yükümlülükleri ("diğeriyle bilmek") de yansıtır mı? İkinci durumda, vicdan, farklı inançlardan kişiler arasında, dinî farklılıklara sadece müsamaha gösterilmesinden daha güçlü bir bağ yaratabilir mi? (Müteakip kısım için bk. Leirvik 2002).

Vicdanın Kavramsal Geçmişi

Daha önce de belirttiğimiz gibi, vicdan kavramının Avrupa'daki kökleri, vicdanı (Yunanca *syneidesis* ya da *synesis*) kalple ilişkilendiren Yunan felsefesinde bulunabilir. Vicdan kelimesinin kavramsal geçmişinde Yeni Ahit daha önemli bir rol oynamıştır. Etkileyici pasajlardan biri olan Romalılar 2:14f.'de, Thomas Aquinas'ın daha sonraki doğal yasa kuramını haber verecek şekilde Paul, vicdanı, Hristiyan toplumun sınırlarını aşan bir düşünce olarak tanımlamaktadır. Yahudi olmayanların vicdanı, kutsal kanunun her insanın kalbine yazıldığını yansıtacak biçimde Yahudiler, Hristiyanlar, Yunanlılar ve Romalılar tarafından paylaşılabilecek ahlakî bir bilgiye şahitlik eder: "Yasanın gerektirdikleri, kalplerine yazılmıştır; vicdanları da buna şahitlik eder, çelişen düşünceleri onları ya suçlar ya da savunur."

Paul'ün kapsayıcı anlayışı modern ve evrensel vicdan kavramının da ilham kaynağı olmuştur. Modern Avrupa felsefesinde, vicdan sıklıkla – ya (Kant'ta olduğu gibi) ahlakî özerklikle ya da (Rousseau'da olduğu gibi) insanın aslına yönelik daha geniş bir arayışla ilişkilendirilen *şahsî* bir özellik olarak görülür. Her iki durumda da odak noktası bireyin bütünlüğüdür. Diğer taraftan, Hegel ise vicdanın *toplumsal* doğası üzerinde ısrar etmiştir. Hegel, Kant'ın bireyselleşmiş vicdan anlayışını yetersiz sayarak, bunun yerine, vicdanın esas itibariyle başkalarıyla bilmek olduğunu öne sürer: "Vicdan, kişisel bilincin sosyal öğesidir... başkaları tarafından tanınmakla ilgilidir" (Hegel 1952: V, 150).

Hegel'in öğrencisi olan Ludwig Feuerbach'ın eleştirel felsefesinde, vicdan aşkın kaynağından soyutlanmış ve sadece kişi üzerinde diğer insanların etkisi olarak görülmeye başlanmıştır: "Vicdan, ikinci şahsiyet,

bendeki diğer bendir" (Feuerbach 1960: IX). Feuerbach Hegel'e vicdanın toplumsal doğası üzerindeki ısrarında katılmaktadır. Feuerbach böylece vicdanı kelime kökündeki kaynağına, yani başkasına yönelen bilgi anlamına döndürmektedir:

> Vicdan, "ile bilmek"tir; en sonunda toplumsalcılığın ve müştereklığin bir ifadesi haline gelinceye kadar, başkasının etkisinin, kendi bilincime, kendi imgeme, hatta her şeyden daha fazla benim olan en içime nakşedilmesidir (Feuerbach 1960: IX, 282).

Diğer modern felsefecilerin özerk olma cesareti gösteren "iyi" vicdana olan ilgilerinin aksine, Feuerbach vicdanı temelde yaralı öteki adına "kötü" vicdan olarak görür: "Vicdanım kendini yaralı bir senin yerine koyan bir benden başka bir şey değildir" (Feuerbach 1960: X, 279f).

Vicdan Kavramının Küreselleşmesi

Vicdan kavramı, 19. ve 20. yüzyıllar zarfında küresel hale geldi. Bazıları vicdan kavramının klasik bir muadiline sahip olmayan birçok dil, vicdanı karşılamak üzere, günlük kullanımın bütüncül bir parçası haline gelen sözcükler icat etti. Vicdana, günlük kullanımda küresel düzlemde yapılan yaygın atıf, muhtemelen, küreselleşmenin kavramsal ve felsefî tarzına dair bulunabilecek en iyi örneklerden biridir.

Vicdan kavramının küreselleşme sürecini yönlendiren birkaç etken vardı. Başlıca etkenlerden biri 1948 İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi idi. Avrupa'daki dinî savaşlarla dolu geçmişe karşı geliştirilen bir kavram olarak hoşgörüye benzer şekilde, vicdanın küreselleşmesi de 20. yüzyılın dünya savaşlarından sonra gerçekleşti. Evrensel Beyanname'nin Girişi; "İnsan haklarının görmezden gelinmesi ve küçümsenmesi insan türünün vicdanına hakaret eden barbar davranışlara sebebiyet vermiştir" demektedir. 1. Madde'de, evrensel bir vicdanın hakikati daha olumlu ifadelerle vaz edilmiştir:

> *Bütün insanlar özgür, onur ve haklar bakımından eşit doğarlar. Herkes akıl ve vicdanla donatılmış olup birbirlerine karşı kardeşlik ruhuyla hareket etmelidir.*

1. Madde, vicdana, tabiatı itibariyle küresel olan ahlakî bilginin merkezi olarak atıfta bulunur ve onu kardeşlikle ilişkilendirir. Buradaki atıf, açıkça vicdanın kültürel ve dinî ayrımlar arasında ahlakî olarak bağlayıcı bir "öteki ile bilmek" anlamındaki *toplumsal* boyutunadır.

Vicdana yapılan atfın, yalnızca batılıların etkisiyle Beyanname'ye dahil edildiği yönünde oluşabilecek şüpheye rağmen, vicdandan söz edilmesini öneren aslında taslağı hazırlayan kurulun Çinli bir üyesiydi. Ona göre, Hristiyan ve batılı vicdan kavramı, Konfüçyüsçü *jen* kavramıyla paralellik arz etmekteydi. Çin alfabesinde *jen* kelimesi; "insanoğlu" ve "iki" için kullanılan işaretlerden oluşur. Bu kelime; "iki adam gibi düşünme" ya da "kişinin arkadaşlarına vukufu" olarak tercüme edilebilir (Lindholm 1992: 93).[10]

Beyanname aynı zamanda vicdanı *kişisel* bir özellik olarak gören modern anlayışı da yansıtmaktadır. Giriş ve 1. Madde vicdanın toplumsal boyutunu vurgularken, 18. Madde'de "vicdan özgürlüğü" bireyin elindeki dokunulmaz bir hak olarak tanımlanmaktadır:

> *Herkesin düşünce, vicdan ve din özgürlüğü hakkı vardır. Bu hak; kişinin din ya da inancını, değiştirme ve tek başına ya da topluca, açık ya da özel olarak; öğretme, uygulama, tören ve ibadet yoluyla tezahür ettirme özgürlüğünü içerir.*

Vicdan kavramının iki boyutu da –bireysel olan "kendiyle bilmek" ve toplumsal olan "ötekiyle bilmek" – böylece İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nde yer almaktadır.

1940'larda küreselleşmiş bir vicdan kavramına doğru gidişi gösteren başka etkenler de vardı. Evrensel Beyanname'nin yanı sıra, en önemli katkı muhtemelen Mahatma Gandi'den geldi. Gandi, Tanrı inancının dinî toplulukların sınırlarını aşan tamamen kişisel bir şey olduğunu düşünmekteydi. Gandi'nin eserlerinde insan vicdanının kutsiyeti, birbirleriyle sıkı ilişkisi olan; Tanrı'dan gelen içsel ses, sevginin hakikati, pasif direniş, şiddet karşıtlığı, demokrasi ve dinî kapsayıcılık gibi kanaat ve kavramsallaştırmalar kümesine aittir (Gandhi 1946: 27, 39, 78).

Arapça'da Vicdan

Vicdan için kullanılan Arapça kelimeler *damir* ve *vicdan*dır (Türkçe'de kullanılan *vicdan* kelimesiyle krş.). Modern standart Arapça'da vicdan i-

[10] Bununla birlikte, Beyanname'nin Çince ve Japonca çevirileri, standart kullanımda vicdan için "iyi kalp" anlamına gelen *ryoshin* kelimesinin seçilmiş olduğu gerçeğini yansıtmaktadır.

çin kullanılan yaygın kelime *damir*dir. Fakat, *damir* kelimesinin ahlakî bilinç anlamındaki kullanımının sözlüklerde yer almaya başlaması 19. yüzyılın ortalarından sonra gerçekleşmiştir (bk. Leirvik 2002: Bölüm 5). Klasik Arapça'da *damir* kelimesi, açığa vurulmayan içsel bilgiye işaret eder. İçsel duygu ve düşüncelerle ilişkilerinden dolayı *damir* ve *vicdan* gibi kelimeler, vicdan kavramının, siyasî hoşgörüyle korunması öngörülen kişisel bir özellik olma yönünü vurgulamaktadır. Fakat, vicdan konusundaki modern İslâmî söylemlerde, *damir*in; Müslümanları, Hristiyanları ve diğer iyi niyetli insanları birleştirebilecek, inançlar üstü ahlakî bir topluluğun temeli olarak söz edildiği durumlara da rastlanır.

İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin ve Gandi'nin hemen ardından, hepsi de 1950'li ve 60'lı yıllarda yazan üç Mısırlı yazar, *damir* kavramını; din, felsefe ve ahlak konularındaki eserlerinin merkezine koyarak vicdan kavramının küreselleşmesine katkıda bulundular. Bu yazarlar; Abbas Mahmud el-Akkad (1889-1964), Muhammed Kâmil Hüseyin (1901-1977) ve Halid Muhammed Halid (1920-1996)'di. Bu yazarlar, haklı bir şekilde dönüm noktası olarak değerlendirilen Muhammed ve İsa üzerine yaptıkları çığır açıcı eserleriyle Hristiyan-Müslüman diyaloguna kendini adamış çevrelerde oldukça yoğun bir ilgiye mazhar oldular.

Abbas Mahmud el-Akkad (ö.1964) "sevginin ve vicdanın yasası"nı (*şeriatü'l-hubb ve'd-damir*) İsa ve Muhammed'in mesajlarındaki birleştirici öğe olarak görmekteydi. El-Akkad, tam manasıyla modern bir biçimde, taşlaşmış dine ve ahlakî otoritenin baskıcı şekillerine karşı vicdan *cihad*ı çağrısında bulunuyordu (el-Akkad tz./1953).

Halid Muhammed Halid de 1958'de "Muhammed ve İsa–Aynı yolda birlikte"yi (Halid 1986/1958) yazdığında, *damir*i eksen kavramlardan biri olarak kullandı. 1963'te Halid, "Kaderine giden yolda insan vicdanı"na bütün bir kitap ayırdı (Halid, 1963). Halid burada, vicdana sadakati, din ve felsefe tarihinde birleştirici bir bağ olarak öne çıkarmaktadır. Kitap Muhammed'le değil, "çağımızda vicdanın sesi" nitelemesiyle Mahatma Gandi'ye ayrılan bir bölümle bitmektedir. Halid'e göre, vicdana sadık olmak, hakikî bir insan olmakla eş anlamlıdır. Vicdan özgürlüğü, toplumsal adalet ve şiddet karşıtlığı için *damir*'i; İsa, Muhammed ve Gandi örneklikleriyle evrenselci bir tarzda harekete geçirmeye çalışmıştır.

Kâmil Hüseyin, 1954'te Arapça yayınlandıktan sonra 1959'da İngilizce'ye çevrilen *Yanlışın Şehri. Kudüs'te bir Cuma* adlı romanında, son derece hassas bir konu olan İsa'nın çarmıha gerilmesi konusunu ele almıştır. Hüseyin, İsa'nın son tahlilde çarmıha gerilip gerilmediğini tartışmak yerine, çarmıha gerildiğine inanılan Cuma günündeki (Good Friday) olayları, insan vicdanının (*damir*) dramatik öyküsü olarak anlatır. Burada, İsa'nın karşısında yer alan herkesin, kendi iç seslerini bastırdığı ve kendi vicdanlarını çarmıha gerdiği ima edilmektedir: "Onu çarmıha germeye karar verdiklerinde bu, insan vicdanını çarmıha gerip ışığını yok etmenin kararı olmuştu. Onlar, aklın ve dinin, kendilerine vicdanın emrettiğinin dışında vazifeler yüklediğini düşünmüşlerdi" (Hüseyin 1994/1959: 29). Vicdan, El-Akkad ve Halid'de akılcılık ve ilerlemeye ilişkin iyimser bir görüşle birleştirilirken; Hüseyin, gelecek adına daha kötümser ve insan aklının kötülüğe meyline eleştirel biçimde vakıf görünmektedir.

Vicdan, Kimlik Politikaları ve "Herkese İyilik Et" Kuralı

Şimdi de tarihe bakalım. 1950 ve 60'larda Mısır'da hem Müslümanlar, hem de Hristiyanlar ortak Mısırlılık kimliğini öne çıkarırken, 1970'lerde hem Mısırlı İslâmî kesimde, hem de Kıpti Hristiyan kesimde muazzam diriliş hareketlerinin ortaya çıktığı görüldü. Daha önce Müslümanların ve Hristiyanların aynı ulustan olmaları ve ortak bir uygarlıktan gelmeleri üzerine yapılan vurgunun tam aksine, 20. yüzyılın sonlarına doğru yaygın söylemler gittikçe Kıptilerin ya da Müslümanların doğru yolda oluşuna odaklandı.

Kişinin Hristiyan, Müslüman, Hindu vs. olmasının, insan olmasından çok daha önemli olduğunu ima eden dinî kimlik politikalarının küresel ölçekteki gelişmesini yansıtan benzer süreçler uluslararası alanda da gözlendi. Muhtemelen kimlik politikalarının dünya çapındaki etkisini gösteren başka bir şey de günlük kullanımda insanların ortak bir insanlık vicdanına değil, "Hristiyanlık" ve "Müslümanlık" vicdanlarına atıfta bulunmalarıdır.

Bu durum, insanların, aslında vicdanın ötekine yönelik yüzünün empatik bir ifadesi olarak görülebilecek olan "herkese iyilik yap" kuralını

anlayış tarzlarını da etkileyebilir. Yayılışı neredeyse evrensel karakterli olan "herkese iyilik yap" kuralı (Golden Rule) birçok dinî gelenekte bulunmakta ve olumsuz ya da olumlu şekilde ifade edilmektedir: "Her zaman insanlara kendine davranılmasını istediğin gibi davran"; ya da "Hiçbir zaman kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma."[11] Yahudi-Hıristiyan geleneğinde, bu tutum genellikle "komşunu kendini sevdiğin gibi sev" empatik emri ışığında görülmektedir.[12]

Fakat, "herkese iyilik et" kuralı nasıl yorumlanmalıdır? Bu kural kapsam bakımından evrensel midir, yoksa sadece aynı inancı benimseyenler arasında dayanışmayı mı öngörmektedir? "Herkese iyilik et" kuralının Müslümanlar arasındaki yorumu Buharî'nin İman Kitabı'nın başında aşikâr biçimde yer almaktadır: "Sizden biriniz kendisi için istediğini, kardeşi için (li ahîhi) de istemedikçe iman etmiş olmaz." Buradaki mesele şudur: Buharî'nin en çok kullanılan İngilizce çevirilerinde metine anlamı daraltıcı bir parantez eklenmiştir: "...kendisi için istediğini (Müslüman) kardeşi için de istemedikçe...". Her ne kadar Arapça karden (ah) kelimesinin içlemi tartışılabilir olsa da İngilizce tercümeler, Muhammed'in hadisinin daha evrensel bir şekilde yorumlanmasını engelleyen cemaatçi bir anlayışı yansıtmaktadır. Daraltıcı tercümeler dini yalnızca cemaat sınırlarını belirleyen bir faktör haline getirmekle tehdit eden kimlik politikalarına uygun düşmektedir.

Eğitimle ilgili bağlamlarda ise, hoşgörünün, "herkese iyilik et" kuralının empatik uygulamalarını kısıtlamaktan ziyade yaygınlaştıracak bir şekilde nasıl öğretileceği meselesi öne çıkmaktadır. Hoşgörüyü sınırlı bir yüzeysel müsamaha şeklinde öğretmek yeterli değildir. Hoşgörünün daha geniş bir tanımı; benden toplumsal, kültürel ya da dinî bakımdan farklı olan insanları, tabiatı itibariyle empatik ve ahlaken bağlayıcı olan birleştirici bir süreç içerisinde vicdanıma davet etmeye istekli olmama işaret eder. Başkalarını vicdanıma davet etmek, benimkiler-

---

11 Yeni Ahit'te bu konu Matta 7:12'de geçmektedir: "Başkalarının size nasıl davranmasını istiyorsanız siz de onlara öyle davranın; çünkü, Yasa'nın ve Peygamberlerin söylediği budur."

12 Eski Ahit'te, kişinin, komşusunu kendisini sevdiği gibi sevmesi emri Levililer 19:18'de geçmektedir. Yeni Ahit'te ise aynı emir, hem İncillerde (Matta 22:39f ve Markus 12:31) ve Pavlus'ta (Romalılar 13:8f ve Galatyalılar 5:14), hem de James'in Mektubu'nda (James 2:8) değişmez bir kural olarak geçmektedir.

den açıkça farklı olan ahlakî kural ve değerleri kabul etmek zorunda olduğum anlamına gelmez. Vicdan bağı farklıdır ve ahlakî kanaatlerden daha derinlere iner: Vicdan; ahlakî ve siyasî konularda aynı düşünüp düşünmediğimize bakmaksızın başkasıyla beraber sıkıntılara katlanmaya ve onu desteklemeye hazır olduğumu ifade eder.

Hoşgörü Öğretimi'nde Mısır Örneği

Çok kültürlü toplumlarda devlet okulları oldukça önemli bir ortak alan olduğundan köklü bir hoşgörü anlayışının nasıl yerleştirileceği meselesi, büyük ölçüde, okul eğitiminin vicdanların açılmasına katkıda bulunup bulunmadığı meselesiyle eşdeğerdedir.

Vicdan temelli hoşgörü eğitimi mevcut ahlakî ve dinî eğitim modellerinin gözden geçirilmesini gerektirebilir. İngiltere ve Norveç gibi bazı Avrupa ülkelerinde, inancın ikrarına dayalı eğitimden kapsayıcı ahlak ve din eğitimi biçimlerine geçilmek suretiyle, okullarda farklı inançların öğrenilmesini teşvike yönelik çabalar ortaya çıktı. Türkiye'de gözden geçirilen "Din Kültürü ve Ahlak Eğitimi" müfredatı da benzer amaçlar taşımaktadır. Ancak, batı ülkelerinin çoğunda mevcut model hâlâ inancın ikrarına dayanmaktadır.

Aynı durum İslâm ülkelerinin ezici çoğunluğu için de geçerlidir. Mısır okullarında İslâmiyet ve Hristiyanlık eğitimi 1907'den beri paralel seçenekler olarak sunulmaktadır (Aşağıdaki satırlar için bk. Leirvik 2004). Hıristiyanlık eğitiminin İslâmiyet eğitimi ile eşdeğer olarak müfredata dahil edilmesi, Mısır'da Müslümanlarla Hristiyanların İngiliz sömürgeciliğine ve batılı misyoner etkilere karşı beraberce savaştıkları 20. yüzyılın ilk yarısındaki milliyetçi projenin bir parçasıydı. Bazıları, toplumsal ve siyasî birlik düşüncesinin, aslında vatandaşların temelden – Müslümanlar ve Hristiyanlar olarak –farklı oldukları hissini güçlendiren bir din eğitimi sistemi ile baltalandığını ileri sürecektir.

Mısırlı yazar Necib Mahfuz'un kısa bir hikâyesi Mısır'daki sosyo-politik bütünleşme ile dinî bölünme arasındaki çatışmayı anlatmaktadır. 1969'da *Hammaratu'l-kıttu'l-esved* (Siyah Kedi Tavernası) derlemesinin bir parçası olarak yayınlanan *Cennetü'l-etfal*'de (Çocuk Bahçesi) Mahfuz, çocukların (yerleşmiş yapıların ikiliğini kabul etmeyi öğrenmiş o-

lan) ebeveynlerinden daha fazla kapsayıcı sezgiye sahip olduklarını göstermektedir. Kısa hikâyede, Müslüman bir kız çocuğu, en iyi arkadaşı olan Hristiyan Nadia ile kendisinin okulda dinî bakımdan ayrılmaları konusunda babasını sorguya çekmektedir: "Nadia ile ben, sınıfta, bahçede ve yemekte hep beraberiz. Fakat, din dersinde ben bir sınıfa gidiyorum, Nadia ise başka bir sınıfa!" Kız, konuşmaları boyunca babasını, çocukların her türlü zor soruyu sormalarını teşvik eden "modern pedagoji"nin meydan okuyucu etkileriyle karşı karşıya bırakır. Babası pek istemeyerek de olsa kızının merakına teslim olur. Baba kız Müslümanlarla Hristiyanlar arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları tartışır ve sonunda da Tanrı'nın bütün insanî ayrılıkların üstünde ve ötesinde olduğu konusunda anlaşırlar. Aralarındaki konuşma, kızın; hem dünyada, hem de ahirette ve "hatta din dersinde" Nadia'yla birlikte olmak istediğini söylemesiyle sona erer (Mahfouz 1988/1969).

Mısır'da İslâmiyet ve Hristiyanlık eğitimi konusundaki gözden geçirilmiş müfredat (1993'te yürürlüğe konmuştur) hâlâ sıkı bir biçimde iman ikrarı üzerinde durmakta ve bu suretle Müslümanlarla ve Hristiyanları din eğitiminde ayırmaktadır. Fakat şimdi İslâmiyet ve Hristiyanlık eğitimlerindeki paralel konuların; ötekine karşı hoşgörü, insan hakları ve aynı ülkenin vatandaşı olmak gibi medenî değerleri geliştireceği beklenmektedir (Kouchok 2004; al-Dab' 2002). Mesele, sınıf ortamında Müslümanlarla Hristiyanların ahlak ve din konularında yüz yüze konuşabilme şansları olmadığı sürece bu hedefe nasıl ulaşılabileceğidir.

2001-2002'de Mısır, "Değerler ve Ahlak" (el-Kıyem ve'l-ahlak) başlığı altında yeni ve kapsayıcı bir dersi uygulamaya koydu. Ancak, bu ek ders devlet okullarındaki din dersinin ikamesi değildi. Dersin içeriğinin hazırlanmasında Eğitim Bakanlığı hem Müslümanlardan, hem de Hristiyanlardan oluşan bir kurul oluşturdu. (Örneğin, hikâyeler vasıtasıyla) öne çıkarılacak başlıca değerler; özgürlük, mutluluk, barış, dayanışma, sevgi, iktisadî bilinç, alçak gönüllülük – ve hoşgörüydü (*tesamuh*).[13] Müslümanlarla Hristiyanların bir arada yaşamalarıyla ilgili barış konulu bölümdeki bir resimde; bir rahiple bir imamın, üzerinde

[13] *El-Kıyem ve'l-ahlak*, 1., 2. ve 3. Sınıflar (2001-2002). Krş. (Kouchok 2004) ve (Pink 2003).

hilâlle haç bulunan bir bayrağı (20. yüzyılın başından beri Vefd Partisi'nin milliyetçi sembolüydü) birlikte tuttukları tasvir edilmektedir.[14]

İslâmiyet ve Hristiyanlık eğitimi ders kitaplarına baktığımızda, bunların da Müslümanlarla Hristiyanlar arasında dostça ilişkiler kurulmasını tavsiye ettiklerini görüyoruz. Mesele ise daha ziyade, Yahudilerin nasıl tasvir edileceği konusunda ortaya çıkmaktadır. Bir Hristiyanlık eğitimi ders kitabında *tesamuh*'u "kapsanmış bir konu" olarak alan bölüm, Yahudi karşıtı basma kalıp düşünceler üretmeye oldukça yakın durmaktadır. İlk Hristiyan şehidi Stephen'in konuşması aktarılırken, onun (Elçilerin İşleri 7'de "siz" diye hitap edilen) düşmanlarından, "tarih boyunca Tanrı'nın Buyruğu'na karşı gelmiş Yahudiler" olarak söz edilmektedir.[15]

İslâmî eğitim kitaplarında bu problem daha ciddî biçimde ortaya çıkmaktadır. Bu kitaplarda; tabiatları gereği hilekâr olarak çizilen basma kalıp Yahudi imgeleri, Müslümanlarla Hristiyanlar arasında dostluğa çağıran pasajlarla yan yana yer almaktadır. Dördüncü sınıf kitaplarından biri, Medine'de Müslümanlarla Yahudiler arasında başlangıçta ortaya çıkan çatışmaları anlatırken konuyu şöyle sonlandırmaktadır:

Yahudiler kesinlikle hilekârdır. Onlar, kendileri ile Müslümanlar arasındaki anlaşmalara ve komşu haklarına saygı göstermemişlerdir. Fakat, Müslümanlar anlaşmalarına sadık kalmış ve komşularıyla iyi ilişkiler kurmuşlardır.[16]

Mısır müfredatlarında ulusal ve dinî konular arasındaki sıkı ilişkinin göstergesi olacak bir şekilde, Ramazan ayının bereketi hakkındaki bir bölüm, ilk Müslümanların Bedir'de putperestlere karşı kazandıkları tarihî zaferle Mısır'ın 1973'te Yahudi devleti İsrail'e karşı açtığı başarılı Ekim Savaşı'nı aynı çizgiye koymaktadır (daha fazla örnek için bk. Reiss 2003).[17]

Şu halde, Mısır ders kitapları Müslümanlarla Hristiyanlar arasında bir değer ortaklığı düşüncesini teyit eder gibi görünmektedir. Hatta,

---

[14] *El-Kıyem ve'l-ahlak*, 2. Sınıf, 2. Bölüm (2001-2002), 1.

[15] *Et-terbiyetü'd-diniyyetü'l-Mesihiyye*, 5. Sınıf , 1. Bölüm (2001-2002), 13. Krş. Elçilerin İşleri 7: 51-53.

[16] *Et-terbiyetü'd-diniyyetü'l-İslâmiyye*, 4. Sınıf , 1. Bölüm (2002-2003), 33.

[17] *Et-terbiyetü'd-diniyyetü'l-İslâmiyye*, 4. Sınıf , 2. Bölüm (2002-2003), 4.

bu metinler az çok, 1950 ve 60'lardaki kullanımlarından bahsettiğim kapsayıcı *damir* söylemleri geleneğinde, ortak vicdan bağının güçlendirilmesi olarak bile okunabilir. Buradaki mesele, ders kitaplarında Yahudi karşıtı eğilimler ortaya konduğu sürece hoşgörü kavramının ciddî biçimde sınırlandırılmış olacağıdır. Elbette bu durum, Araplarla Yahudiler arasındaki mevcut çatışma ışığında düşünülmelidir. Fakat, bu aynı zamanda, siyasî çatışmaya rağmen karşı tarafın empatisini davet edebilecek görünür ötekiler olarak Yahudilerin Mısır'daki okullarda olmadıkları gerçeğini de yansıtmaktadır. Hoşgörü ve vicdanın sınava tabi tutulacağı yer de kesinlikle burasıdır – yani, toplumsal ve siyasî çatışmaların baskısı altında ve en can sıkıcı ötekilerin mevcut bile olmayabileceği bağlamlarda.

Dayanışma

Böyle durumlarda, hoşgörünün öğretilmesi ve vicdanın teşvik edilmesi, aynı zamanda dayanışma ile de ilgili hale gelmektedir. Küreselleşmiş bir kavram olarak "dayanışma" (solidarity) (Arapça'da *tekâfül* ya da *tedamun*), hem hoşgörüden, hem de vicdandan daha yeni bir kavramdır. Dayanışma kavramı; "çıkarlarda, sempati duyulan şeylerde ya da arzularda kusursuz bir biçimde birleşmiş olmak ya da uyum içinde olmak"la ilgilidir.[18] Kelime Fransızca kökenlidir. 1840'larda Fransız devrimcileri tarafından şekillendirilen kelime sıklıkla işçi hareketi ve onun mücadele sürecindeki birliği ile ilgili olarak kullanıldı. Batı Avrupa bağlamında, refah devleti modeli "dayanışma toplumu"nun ifadesi olarak gösterilmektedir. Ücretsiz eğitim, herkes için sosyal güvenlik ve evrensel sağlık hizmetleri gibi refah devleti düzenlemeleri, büyük ölçüde işçi hareketinin talepleri doğrultusunda gelişmiş olsa da tanımı gereği toplumun bütün guruplarını ve onların değişik ihtiyaçlarını kapsamaktadır (krş. Stjernø 2004).

1980'lerde dayanışma kavramı Polonya'daki demir perdenin çözülmesinde de önemli bir rol oynayan bağımsız işçi hareketi *Solidarnosc*'tan ivme kazandı. 20. yüzyılda Üçüncü Dünya'da özgürlük hareketlerinin

[18] Oxford İngilizce Sözlüğü web sürümü (http://dictionary.oed.com/), "Solidarity" maddesi.

ortaya çıkışıyla ilgili olarak "uluslararası dayanışma" ifadesi, kendilerininkinden başka haklı bir davanın taraftarı olanlar nezdinde merkezî bir terim haline geldi.

Şu halde, dayanışma ve hoşgörü arasındaki ilişki nedir? İlâhiyatçı ve felsefeci Enrique Dussel hoşgörü kavramının yapı bozumunu yaparken, hoşgörüsüzlüğü hoşgörünün değil, dayanışmanın karşısına koymaktadır (Dussel 2004). Dussel'e göre, hoşgörünün dar bir şekilde anlaşılması, aslında ötekine karşı kayıtsız kalmak anlamına gelebilir – "ötekine, bu sayede kişinin, onun kaderinden kendini temize çıkarmasına yarayan belirli bir pasiflikle hoşgörü göstermek". Bunun yerine Dussel, hoşgörü üstü; "olumlu, yaratıcı ve ötekinden sorumlu" bir yaklaşım önermektedir. Bu yaklaşım, Dussel'e göre dayanışma anlamına gelmektedir– "ötekinin farklılığının aktif ve olumlu bir şekilde saygı görmesi..." anlamına gelen ötekine karşı sorumluluk (age. 330).

Dussel'in anlayışında, dayanışma bir gurup çıkarı meselesi değildir. Ona göre dayanışma, gurup üstü bir *sempati* ile ilişkilidir -kelimesi kelimesine anlam verilirse ötekiyle "birlikte katlanmak"tır. Dussel'in anlayışında hoşgörünün ötesine geçmek ahlakî farklılıkların belirsizleşmesi ya da üzücü toplumsal ve siyasî çatışmaların görmezden gelinmesi anlamına gelmez. Dayanışma, ötekiyle, hatta, korunmasız olması halinde düşmanla, birlikte sıkıntılara katlanmaya hazır olmaktır. Daha derin bir düzeyde, dayanışma; düşmana direnme ve karşı çıkma hakkından vazgeçmeden onu sevmek anlamına bile gelebilir.

Yukarıda açıklanan Yahudi-Hristiyan-Müslüman sorunsalı ele alındığında, Yahudileri göz ardı etmek pahasına Müslüman-Hristiyan dostluğunu teşvik etmek, ötekilerle birlikte sıkıntılara göğüs germeye hazır olmak ve korunmasız bireyleri siyasî ve dinî temayüllerinden bağımsız olarak korumak anlamındaki dayanışma kavramıyla açık biçimde çelişmektedir. Yine aynı sebeplerle, batıda Yahudilerle Hristiyanların köktenci Müslümanlara karşı kurdukları muhafazakar ittifaklar da Dusselci anlamda dayanışma sayılamaz. İnançlar üstü bir dayanışma, gerek Müslüman-Hristiyan, gerekse Hristiyan-Yahudi ittifakı şeklindeki dışlayıcı kimlik politikalarının foyasını meydana çıkarmalıdır. Dusselci anlamdaki dayanışma çağrısı, Mısır'da ya da başka yerlerdeki yüzeysel Müslüman-Hristiyan birliği açıklamaları ile sık sık belirsiz

hale getirilen eşitsiz güç ilişkilerinin eleştirel biçimde değerlendirilmesini de gerektirmektedir. Örneğin, Norveç'teki Hristiyan-Müslüman diyalogu, güçlü çoğunluk ile korunmasız azınlık arasındaki eşitsiz dengeyi sürekli biçimde gizleme riski taşımaktadır.

Dussel'in dayanışma anlayışı, Paul Ricoeur'un "kişinin öteki olarak kendisi" olması şeklinde tanımladığı vicdan anlayışıyla oldukça uyumludur (Ricoeur 1994). Kişinin öteki olarak kendisi olması, bazen – farklılık ve korunmasız olma gibi hallerde kabul edildiğinde – üzüntü verici bir farklılığı temsil edebilen ötekilerle empatik bir özdeşleşmeyi gerekli kılar. Feuerbach'ın söylediği gibi; "Vicdanım kendini yaralı bir senin yerine koyan bir benden başka bir şey değildir".

Sonuç: Hoşgörüye Sınırlar Çizmek ve Bu Sınırların Ötesine Geçmek

Burada hoşgörü eğitimiyle ilgili olarak tartıştığım kritik mesele, okul eğitiminin vicdan temelli dayanışmanın kapsamını genişletmekte mi, yoksa daraltmakta mı olduğudur. Fakat, vicdan temelli eğitimde kültürel ve dinî sınırların ötesine geçmek, aynı zamanda, başka bir düzlemde hoşgörünün sınırlarını çizmek anlamına gelmektedir. UNESCO'nun Hoşgörü İlkeleri Beyannamesi'nde bu konu şöyle ifade edilmektedir: "Hoşgörü uygulaması; toplumsal adaletsizliğe müsamaha gösterilmesi ya da kişinin kanaatlerini terk etmesi veya zayıflatması anlamına gelmez." Haksızlık ve baskıya karşı hoşgörüsüzlük talep edilmektedir. Fakat, toplumsal adaletsizliğe karşı çıkılır, siyasî baskıya direnilir ve vicdan özgürlüğü talep edilirken sınırlar sıklıkla tam olarak kültürel ve dinî ayrımlar üzerine çizilebilmektedir. Dolayısıyla asıl mesele, öğrencilere, *inançlar arası* bir temelde; adaletsizlik, eşitsizlik, baskı ve şiddete karşı çıkışın öğretilebilmesi için hoşgörüye gerekli sınırları *birlikte* nasıl çizeceğimizdir.

Hoşgörü öğretimi, bir anlamda öğrencilerin *vicdanlarına* hitap etmeyi ve inançlar üstü *dayanışma*yı öğrenmelerine yardımcı olmayı ifade eder. Bu anlayış, bireysel vicdanların – çok dinli bir bağlamda hitap edildiğinde- dinler tarafından hoşgörüye çizilmiş geleneksel sınırlara meydan okuyan yeni tür bir ahlakî topluluk meydana getirebilecekleri anlamına gelir. Eğer farklı inanç ve çevrelerden gelen öğrenciler

birbirlerini tanır ve dinî ayrımlara rağmen empati geliştirebilirlerse, hâlâ, farklı dinî guruplar, inananlarla inanmayanlar ve erkeklerle kadınlar arasında haklar ve fırsatlar konusundaki geleneksel eşitsizlikleri kabul edecekler midir?

Başarılı olursa, vicdan temelli hoşgörü eğitimi tedricî olarak inançlar arası dayanışmanın temelini inşa edebilir. Fakat, bu tasarı ancak; ahlakı öğrenirken, din ve siyaset hakkında konuşurken ve hoşgörüyü tartışırken öğrencilerin *yüzleşmelerine* izin verilmesi halinde gerçekleşebilir.

Kaynaklar

al-'Aqqad, M. (n.d./1953). *'Abqariyyat al-Masih*. Cairo: Dar nahdat Misr.

al-Dab', M. (2002, September). *Ta'lim al-din al-'islami fi Misr*. Paper presented at Religious Education and Education in Religions, Alexandria, Egypt.

Benard, C. (2003). *Civil dDemocratic Islam. partners, resources and strategies*. Santa Monica, CA: RAND Corporation.

Dussel, E. 2004. Deconstruction of the concept of "tolerance": From intolerance to solidarity. *Constellations, 11* (3), 326-333.

Fadl, K A., Viorst, M., Ali, T., & Esposito, J. (2002). *The place of tolerance in Islam*. Boston: Beacon Press.

Feuerbach, L. (1960). *Schriften zur Ethik und nachgelassene Aphorismen* (Vol. 10, Sämtliche Werke). Stuttgart: Frommann Verlag Gμnther Holzboog.

Feuerbach, L (1960). *Theogonie nach den Quellen des classischen, hebräischen und christlichen Altherthums. Vol. 9, Sämtliche Werke*. Stuttgart: Frommann Verlag Gμnther Holzboog.

Gandhi, M. (1946). *The mind of Mahatma Gandhi* (Complied by R.K. Prabhu and U.R. Rao). Madras: Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press.

Hegel, G. W. F. (1952). *Phänomenologie des Geistes. Vol. 5, Sämtliche Werke. Neue kritische Ausgabe*. Hamburg: Verlag von Felix Meiner.

Hussein, M. K.. (1994/1959). *City of wrong. A Friday in Jerusalem* (Trans. f. Q. I. Kenneth Cragg). Amsterdam: N.V. Djambatan.

Khalid, K. M. (1963). *Ma'a al-damîr al-'insani fi masirihi wa-masirihi*. Cairo: Maktabat al-'angilu al-misriyya.

Khalid, K. M. (1986/1958). *Ma'an 'ala l-tariq. Muhammad wa-l-Masih*. Cairo: Dar Thabit.

Koselleck, R. (1985). *Futures past: On the semantics of historical time* (Trans. K. Tribe). Cambridge: The MIT Press.

Kouchok, K. H. 2004. *Teaching tolerance through moral and value education*. Paper presented at Teaching for Tolerance, Respect and Recognition, Oslo.

Leirvik, O. (2002). *Knowing by oneself, knowing with the other*. Al-damir, Human Conscience and Christian-Muslim Relations. Vol. 4, Acta Theologica. Oslo: Unipub.

Leirvik, O. 2004. Religious education, communal identity and national politics in the Muslim world. *British Journal of Religious Education, 26* (3), 223-236.

Lindholm, T. (1992). A new beginning. In A. Eide et al. (Eds.). *The universal declaration of human rights: A Commentary*. Oslo: Scandinavian University Press.

Mahfouz, N. (1988/1969). Jannat al-atfâl. In *Khammârat al-qitt al-aswad*. Cairo: Maktabat Misr.

Newman, J. (1982). *Foundations of religious tolerance*. Toronto: University of Toronto Press.

Pink, J.. 2004. *Nationalism, religion and the Muslim-Christian relationship*. Teaching Ethics and Values in Egyptian Schools. Center for Studies on New Religions 2003 [cited 11 June 2004]. Available from www.cesnur.org/2003/vil2003 pink.htm.

Plesner, I. T. (Ed). (2004). *Stories on tolerance*. Oslo: The Oslo Coalition on Freedom of Religion or Belief.

Reiss, W. (2003). *Die Juden im islamischen Religionsunterricht. Ein Vergleich ägyptischer, jordanischer und palästinensischer Schulbücher*. Teil 1: Die Darstellung des Judentums in Ägypten. Ökumenische Informationen der katholischen Nachrichten-Agentur 49:8-15.

Ricoeur, P. (1994). *Oneself as another* (Trans. K. Blamey). Chicago: The University of Chicago Press.

Stjernø, S.. 2004. *Solidarity in Europe. The history of an idea*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tolerance, Conscience and Solidarity: Globalized Concepts in Ethical and Religious Education

Citation/©- Leirvik, O. (2004). Tolerance, conscience and solidarity: Globalized concepts in ethical and religious education / Hoşgörü, vicdan ve dayanişma: Ahlak ve din eğitiminde küreselleşen kavramlar. *Journal of Values Education (Turkey)/ Değerler Eğitimi Dergisi*, 2 (7-8), 147-167.

Abstract - *An important aspect of globalization, globalized concepts flow freely between the cultures. Concepts such as tolerance, freedom and democracy do not fall from heaven. Behind globalized concepts, there are human agents with an agenda of change. But once established concepts can make a difference on their own, in people's minds and in the real world. This article deals with the relevance of the concepts tolerance, conscience and solidarity for ethical and religious education in school. I will try to show how these concepts – if seen as a whole – unite personal, relational and political dimensions of value education. Although the scope is global, special attention will be paid to the Egyptian context.*

Key Words- *Globalised Concepts, Tolerance Education, Religious Education in Egypt, Conscience, Solidarity.*