

T.C.
ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ BİLİM DALI

AVRUPA'DA DİNSEL FARKLILIK VE
JOHN RAWLS'IN SİYASAL LİBERALİZMİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan
Hüseyin ŞİMŞEK

Danışman
Prof. Dr. Fatma TÜTÜNCÜ

BOLU 2018

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Hüseyin ŞİMŞEK'e ait "Avrupa'da Dinsel Farklılık Ve John Rawls'ın Siyasal Liberalizmi" adlı çalışma, jürimiz tarafından **Kamu Yönetimi** Anabilim Dalında **Yüksek Lisans Tezi** olarak oy birliğiyle/ ~~oy çokluğuyla~~ kabul edilmiştir.

27.04.2018

Unvan, Adı, Soyadı

İmza

Üye (Tez Danışmanı) : Prof. Dr. Fatma, TÜTÜNCÜ

Üye : Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet, ARI

Üye : Doç. Dr. Armağan, ÖZTÜRK

Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı



Doç. Dr. Yaşar AYYILDIZ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ETİK UYGUNLUK BEYANI

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum, “Avrupa’da Dinsel Farklılık ve John Rawls’ın Siyasal Liberalizmi” başlıklı çalışmanın yazılmasında, bilimsel ve etik kurallara uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin tamamının ya da bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitede bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.



Hüseyin Şimşek

27.04.2018

ÖN SÖZ

Gerek yerelde gerekse uluslararası alanda adalet söylemi çoğu Müslümanın üzerinde uzlaştığı ender konulardan birisidir. Bu doğrultuda Batı’da yaşayan Müslümanları, Batılı bir filozof olan, adaleti belli haklarla, özgürlüklerle, sorumluluklarla ele alan ve toplumun belli başlı kurumlarını bu haklar ve özgürlüklerin dağıtımıyla görevlendiren John Rawls’ın siyasal adalet kavramıyla ele almaya çalıştım. Avrupalı Müslümanlar için Batılı seküler toplumlarda Müslüman olarak yaşayabilmenin avantajlarına ve kolaylıklarına odaklanmak gayesiyle yapılan bu çalışmayı sonuçlandırabildiğim için mutluluğumu belirtmeliyim.

Tezimin yazım aşamasında her türlü desteğini benden esirgemeyen ve her daim yanımda olduğunu hissettiğim aileme, aynı zamanda vaktini, yardımlarını, katkılarını ve önerilerini hiçbir zaman eksik etmeye danışman hocam Prof. Dr. Fatma TÜTÜNCÜ’ye müteşekkirim.

John Rawls’ı ve siyaset felsefesini öğrenmemde emeği çok olan hocam Doç. Dr. Koray TÜTÜNCÜ’ye, tez savunma jürimde bulunan Doç. Dr. Armağan ÖZTÜRK ve Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ARI’ya teşekkür ederim.

Son olarak, tez yazım sürecinde dostluğunu benden eksik etmeyen kıymetli dostlarım Sercan MUTLU, İslam SOLUN, Ahmet ÖZDEMİR ve Emre CEBECİ’ye çok teşekkür ederim.

Hüseyin Şimşek

27.04.2018

ÖZET

AVRUPA’DA DİNSEL FARKLILIK VE JOHN RAWLS’IN SİYASAL LİBERALİZMİ

Hüseyin Şimşek

Yüksek Lisans Tezi

Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Fatma TÜTÜNCÜ

Nisan 2018, 171 + xii Sayfa

Bu çalışma, Çağdaş çokkültürlü ve çok dinli liberal demokratik Avrupa toplumlarındaki sıradan Müslümanların, dini ve kültürel farklılıkları nedeniyle karşılaştıkları sorunları tartışır. Güncelliğini hala korumakta olan bu sorunların çözümünde John Rawls’ın “Siyasal Liberalizm” ve “Halkların Yasası” eserlerinde ortaya koyduğu adalet anlayışına ve temel haklar üzerine temellendirilen yurttaş idealine işaret ederek bir çözüm önerisi ortaya koymaya çalışır. Çalışma, ampirik olandan, fazlasıyla yararlanmasına karşın, çözüm önerisi için siyaset felsefesine başvurmuştur. Avrupa’daki Müslümanların mevcut durumunu, karşılaştıkları sorunları bir realite olarak ele alarak Rawls’ın Siyasal Liberalizm ve Halkların Yasası eserlerindeki kavramlara başvurmuştur

Bu kapsamda, Siyasal liberalizmin en temel kavramları olan “kamusal akıl”, “örtüşen görüşbirliği” ve “makuliyet” üzerinde özellikle yoğunlaşarak, Müslümanların kamusal akıl ile uzlaşma, örtüşen görüşbirliğinden kaynaklanan doğru nedenlerle istikrar ve makuliyet koşulunu yerine getirebilmelerine odaklanmıştır. Sonuç olarak, hem belli Avrupalı Müslüman entelektüellere ve âlimlere başvurarak, hem de Avrupa’da ikamet eden Müslümanların kamusal alandaki pratiklerine odaklanarak siyasal liberalizme uygun dini yorumların varlığına işaret etmiş ve aynı zamanda

Avrupalı Müslümanların siyasal liberalizmin şartlarına uygun bir kamusal yaşam sergilemek için uğraştıkları gösterilmiştir. Temel sorunun kamusal anlamda ortak bir eleştiri standardı ve karşılıklı güven duygusunun eksikliği olduğu iddiasıyla hareket eden bu çalışma, siyasal liberalizmin önerileri çerçevesinde hareket edildiğinde bu yapay problemlerin çözüleceğini iddia etmektedir.

Anahtar kelimeler: Avrupalı Müslümanlar, Çoğulculuk, Halkların Yasası, Siyasal Liberalizm



ABSTRACT**RELIGIOUS DIVERSTY IN EUROPE AND
JOHN RAWLS' POLITICAL LIBERALISM****Hüseyin ŞİMŞEK****Master Thesis****Department of Public Administration****Thesis Advisor: Professor. Dr. Fatma TÜTÜNCÜ****April 2018, 171 + xii Pages**

This study discusses the problems of ordinary Muslims within the contemporary multicultural and multi religious liberal democratic societies of Europe. The problems arising from the religious and cultural differences of Muslims still set the agenda in Europe. And this thesis searches for a solution by relying on John Rawls' understanding of justice and citizenship ideal as developed in his Political Liberalism and The Law of Peoples. Although benefiting from empirical facts in discussing the problem of diversities, it mainly refers to political philosophy in proposing a solution. It takes the current conditions and problems of Muslims in Europe as realities and interprets them by referring to the conceptual tools in Rawls' Political Liberalism and The Law of Peoples.

In this context, it particularly focuses on the most fundamental concepts of Political Liberalism such as public reason, overlapping consensus and reasonableness and discusses the ways Muslims are able to realize the conditions of stability and reasonableness arising from public reason and overlapping consensus. To conclude, it analyses the arguments of certain European Muslim intellectuals and scholars as well as the practices of European Muslims within the public sphere. By doing so, it underlines proper religious interpretations in terms of political liberalism and indicates how

European Muslims try to show a proper public life in terms of the conditions of political liberalism. By seeing the fundamental problem as the insufficiency of a common public standard for critique and the lack of a sentiment of mutual trust, this thesis argues that truly embracing the proposals of political liberalism in practical terms would end the artificial problems of diversity.

Key words: European Muslims, Pluralism, The Law of Peoples, Political Liberalism



İÇİNDEKİLER

ETİK UYGUNLUK BEYANI.....	ii
ÖN SÖZ	iv
ÖZET	v
ABSTRACT.....	vii
İÇİNDEKİLER	ix
KISALTMALAR LİSTESİ.....	xii
GİRİŞ	1
I. BÖLÜM	
1. RAWLS'IN ADALET KURAMI	25
1.1. Hakkaniyet Olarak Adalet	27
1.2. Toplumsal Sözleşme Tezi: Başlangıç Durumu ve Bilgisizlik Peçesi	29
1.2.1. Tarafların Motivasyonları	30
1.2.2. Adalet İlkelerinin Seçimi	33
1.3. Adalet ilkeleri	34
1.3.1. Lexical Düzen: İki Öncelik Kuralı	39
1.4. Adalet Kuramının Uygulanma Aşamaları	41
1.5.1. Sivil İtaatsizlik ve Vicdani Red.....	42
II. BÖLÜM	
2. SİYASAL LİBERALİZM	46
2.1. Siyasi Adalet Anlayışı	50
2.2. Siyasal Kişi fikri	51
2.3. İyi Düzenlenmiş Toplum Fikri	53
2.4. Mâkûliyet ve Rasyonellik	54
2.5. Makul Kapsamlı Doktrinler	58
2.6. Rasyonel Özerklik ve Tam Özerklik	58

2.7. Örtüşen Görüş Birliği.....	59
2.8. Hakkın Önceliği ve İyi Fikirleri.....	65
2.9. Hakkaniyet Olarak Adalet, İyi Anlayışlarına Karşı Adil midir?	66
2.10. Bir İyi Olarak Siyasal Toplum.....	67
2.11. Kamusal Akıl Düşüncesi.....	69
2.11.1. Kamusal Aklın İçeriği	73
2.11.2. Demokraside Din ve Kamusal Akıl	75
2.11.3. Temel Yapının Bir Parçası Aile Üzerine.....	78

III. BÖLÜM

3. ULUSLARASI ADALET KURAMI: HALKLARIN YASASI	79
3.1. Gerçekçi Ütopya	82
3.2. Halk ve Devlet Ayrımı.....	83
3.3. Halkların Yasasının İlkeleri	85
3.4. Demokratik Barış ve İstikrar.....	86
3.5. Liberal Olmayan Halkların Halklar Topluluğuna Dâhil Olması	89
3.5.1. Hayali Bir Müslüman Toplum: Kazanistan	91
3.6. İnsan Hakları.....	92
3.7. İyi Düzenlenmiş Halkların Savaşma Hakkı: Jus ad Bellum	93
3.7.1. Savaşın Yürütülmesini Sınırlayan İlkeler: Jus in Bello.....	94
3.8. Zorluk İçindeki Toplumlara Yardım Etme Yükümlülüğü	96

IV. BÖLÜM

4. AVRUPA MÜSLÜMANLIĞI VE SİYASAL LIBERALİZM.....	99
4.1. Avrupalı Müslümanlar: Çağdaş Dini Yorumlar	103
4.1.1. Müslümanların Çoğulculuğa Bakışı.....	108
4.1.2. Demokrasi, İslam ve İnsan Hakları	115
4.1.3. Müslümanlar Açısından Özerk Bir Kamusal Alan Mümkün Müdür? ..	118
4.1.4. Kadın-Erkek İlişkisi ve Aile Kurumu	124
4.1.5. Sosyal İşbirliği İçin Bir İmkân Var mıdır?.....	129
4.2. Güncel Sorunlara Karşı Avrupalı Müslümanlar	134
4.3. Uluslararası Adalet Meselesi	142

V.BÖLÜM

5. SONUÇ	153
-----------------------	------------

KAYNAKLAR	162
------------------------	------------



KISALTMALAR LİSTESİ

HY	: Halkların Yasası
SL	: Siyasal Liberalizm
TJ	: Bir Adalet Kuramı
ÖGB	: Örtüşen Görüşbirliği
REVISİTED	: Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması

GİRİŞ

İslam ve dolayısıyla Müslümanlar, yüzyıllar boyunca Avrupa'nın siyasi, sosyal ve kültürel bir parçası olmuş ve olmaktadırlar. İspanya Endülüs deneyimi, balkanlardaki Osmanlı hâkimiyeti boyunca Müslümanlaşmış milletler ve yine yakın dönemde Türkiye, Pakistan, Hindistan, Kuzey Afrika ve daha birçok ülkeden göçen işçi ve mültecilerle birlikte Müslümanlar Avrupa kültürel yapısının tamamlayıcı bir parçası olmuşlardır. Günümüzde de Müslüman nüfusunun hızla artmakta olduğunu söyleyecek olursak, gelecek dönemde Müslümanların bu bileşenin parçası olmaya devam edeceğini söyleyebiliriz. Yapılan araştırmaların büyük bir kısmı da bunu desteklemektedir. Örneğin 2010 yılında spesifik olarak 11 Avrupa şehrinde *Open Society Institute* (22) tarafından yapılan bir araştırmada 15-20 milyon arasında değişen Avrupa Müslümanlarının nüfusunun 2025 yılında iki katına çıkacağı tahmin edilmektedir.¹ Dolayısıyla Avrupa'nın geçmişte olduğu gibi gelecekte de Müslümanlarla birlikte yaşamaya devam edeceği yadsınamaz bir gerçektir.

Bu anlamda, Avrupalıların Müslümanlar ile birlikte yaşamaları olgusu ne yenidir ne de geçicidir. Özellikle ikinci dünya savaşı sonrasında siyasi ve ekonomik nedenlerden dolayı birçok Müslümanın Avrupa'ya göç etmesi ve bugün Müslüman nüfusun hızla artması da buna işaret etmektedir. Hâlbuki bu korkunç savaş döneminin ardından Avrupa'ya göç eden işçi Müslümanların ilk kuşakları geri dönme planları yapmış ve burada kalıcı olmadıklarını düşünmüşlerdi. Oysa birkaç nesil sonra gözünü Avrupa coğrafyasında açan jenerasyonun planları tamamen değişmiştir (Klausen 2005: 8). Değişen planlar ile Batılı birçok Müslümanın kendilerini “konuk işçi ya da geçici işçi statüsünde” görmemesine yol açmıştır. Onlar artık Tarık Ramazan'ın tabiriyle “kendilerini evlerinde” hisseden Avrupalı Müslümanlardır. Dahası, Avrupa'da kalıcı olmak ve Avrupa vatandaşı olmak için çabalamaktadırlar.

¹ Araştırma Marsilya, Londra, Berlin, Amsterdam, Kopenhag, Leicester, Paris, Stokholm, Anvers gibi önemli Avrupa kentlerinde yapılmıştır.

Bu nedenle, geçmiş deneyimlerden farklı olarak günümüz Avrupa toplumları, daha önce görülmemiş bir çoğulculuk olgusuyla karşı karşıyadır. Kendi içerisinde hâlihazırda felsefi, dini ve ahlaki hakikat iddiası taşıyan birçok dünya görüşünü barındıran bu toplumlar, Müslümanlarla yeniden birlikte yaşamaya başlamışlardır. Geçmişteki Endülüs deneyimi İslam'ın Avrupa'da ilk kez yer almadığını gösterse de, burada farklı bir İslam Avrupa karşılaşması söz konusudur. Bu yeni çoğulculuk birçok Avrupalı Müslüman elitin de belirttiği gibi, birkaç olgunun aynı anda bir arada gerçekleşmesi sonucunda ortaya çıkmıştır. İlk olarak bu olgu ortaçağ din birliğinin bozulmasından itibaren başlayan salt bir Hristiyanlığın bölünmesi değildir. Burada Hristiyanlığın yanı sıra Müslümanların da içinde bulunduğu bir çoğulculuktan bahsedilmektedir. İkincisi, Müslümanlar yalnızca bir bölgeye yayılmakla kalmamışlar, bütün Avrupa'ya yayılmışlardır. Ve belirtildiği gibi, bunun ileri de devam edeceği tahmin edilmektedir. Üçüncü olarak ise, nüfus artışı ve kamusal alanda Müslümanlar ile ilgili ortaya çıkan birçok tartışma bu yeni çoğulculuk olgusunun göstergesidir. Dahası, Avrupa'da kurulan camiler, mescitler ve dernekler İslam ve Müslümanların günümüz Avrupasında yer alan ilahi dinler ve onların müminleri arasına çoktan katıldığına işaret etmektedir (Ramazan 2000, Vezzani 2016). Böylelikle Rönesansa, Aydınlanmaya ve liberal düşünceye ev sahipliği yapmış olan Avrupa² bu yeni çoğulculuk olgusuyla birlikte çokkültürlü, çok dinli bir kıta haline bürünmüştür.³ Bu durum, doğal olarak paylaşılan değerler ve politikalar üzerinde yeni bir mutabakatın sağlanması için yeni yollar arayışı anlamına gelmektedir.

² Esasen Avrupa medeniyetini nevi şahsına münhasırlaştıran temel fikir, bu medeniyetin dışındaki yerlerde bu tekil olguların yaşanmadığı fikridir. Başka bir deyişle Avrupa medeniyeti, Roma İmparatorluğu, Hristiyanlık ve sanayi devrimi gibi diğer olguların da yalnızca Avrupa'nın yaşadığı tarihsel uğraklar olarak görülmesidir. Bu iddia Avrupalıyı tanımlarken Avrupalı olmayı da bir şekilde tanımlamaya çalışır ve bu nitelikten yoksunluk Avrupalı olmamaya sonuçlanır. Dolayısıyla Avrupa kimliği tarihselleştirildiğinde ve dolayısıyla da özleştirildiğinde dışlamanın yaşanması kaçınılmazdır. Bugün coğrafi olarak Avrupa'da olan ama Avrupa sayılmayan Rusya, hatta Avrupa'nın göbeğinde olup belli bir dönem Müslüman olması nedeniyle Avrupa olarak görülmeyen Arap İspanyası Avrupa dışında bir ülke olarak görülür (Asad 2005: 200-203).

³ Oliver Roy'un belirttiği gibi Fransa'da bir taşra hastanesinde karşılaştığınız bir doktor ya da taşradaki bir okulda Fransızca öğretmeninin Arap isimli olması artık normal karşılanan bir durum. (Roy 2016: 93). Dolayısıyla da Müslümanların Avrupa'da artık neredeyse yerleşik durumda oldukları söylenebilir.

İslam ve Avrupa Karşılaşması; Medeniyetler Çatışması mı?

İkinci dünya savaşından sonra Avrupa, göçmen Müslümanlar ile Hristiyan/seküler/Avrupalı yurttaşlar arasında yeni bir karşılaşma alanı olmuştur. Yeniden bir arada yaşama zorunluluğu bu kategorik zıtlıkların yeniden alevlenmesine neden olmuştur. Aslında bu zıtlıklar alevlenmekle kalmamış, aynı zamanda kategoriler arası sınırlar da ihlal edilmiş ve mühtediler denen gruplar da çıkmaya başlamıştır (Özyürek 2015: 20). Bu olgu Müslüman yurttaşların kamusal alana dinsel pratiklerle katılmak istemeleriyle sonuçlanmış ve kamusal alanda *görünürlüklerinin* artması kaçınılmaz hale gelmiştir. Dolayısıyla çoğu Batılı yurttaşlık tanımı ve bu yurttaşlık anlayışının üzerinde temellendiği sekülerist, liberal ve evrenselci iddialar ile Müslümanların bu tutumlarının birbiriyle çatıştığı çokça görülmeye başlanmıştır. Bu yüzden günümüzde felsefi ve dinsel farklılıkların nasıl ele alınacağı meselesi Avrupa çoğulcu demokrasilerinin yeni bir sorunu olarak tecessüm etmiş ve bu sorun henüz varlığını sürdürmektedir (Göle 2017: 68). Buna dayanarak Avrupa toplumlarında Müslümanlar ile ilgili bir yurttaşlık krizinin olduğu söylenebilir. Zira Müslümanlar ekseriyetle bir sorun olarak algılandıkları ve “içerideki düşman” olarak görüldükleri için Avrupa yurttaşlığının verdiği avantajlardan kısıtlı bir şekilde faydalanabilmektedirler.

Elbette Müslümanlara karşı “güvensizlik” hissini besleyen birden fazla parametre bulunur. Söz gelimi Müslümanların entegrasyonu, İslam’ın şiddet ile olan ilişkisi, İslam’da kadın meselesi, İslam ve ifade özgürlüğü, İslam ve insan hakları gibi konular buna örnek gösterilebilir (Ramazan 2003: 245). El-kaide, Taliban gibi örgütlerin, daha yakın dönemlerde ise IŞİD, El-Nusra gibi terör örgütlerinin gayri insani eylemleri ve örgütlerin kendi eylemlerini İslami olarak göstermesi de bu sorunlarla ilişkilendirebiliriz. Tabii olarak Avrupalı yurttaşların Müslümanlara yönelik fikirlerini bu kötü örnekler şekillendirmektedir. Bunlar, Batılı bir insanın zihnindeki Müslüman imajını olumsuz anlamda şekillendiren birçok etkenden biridir. Fakat problemin menşesine tam olarak yönelmek gerekir. Bu durumda iki zıt yorum çıkar karşımıza; İslam’ın kendisinin mi bir problem olduğu, yoksa bir algı sorunu ve İslam’ın sunulmuş şekliyle kaynaklı bir sorun mu olduğu? Başka bir deyişle İslam’ın belli problemlerin üstünü örten, “biz” kimliğinin inşasında kullanılan bir öteki mi olduğu?

Temel sorunun yaratılan algılardan kaynaklandığı, problemlerin müsebbibinin İslam'ın yanlış sunum ve temsilinden kaynaklandığı ve bunun sonucunda da bir dışlama ve düşmanlığın olduğu fikri bu çalışmanın kabul edebileceği bir argümandır. Ve bu argümanın destekleyici örneklerinden birisi ise mühtedilerdir. Örneğin, Esra Özyürek (2015) Almanya özelinde yaptığı araştırmasında mühtedilerin Müslüman olmadan önce ve Müslüman olduktan sonraki çevreden aldıkları tepkilere odaklanır. Ulaştığı sonuç mühtedilerin hain, düşman ve potansiyel teröristmiş gibi algılanmalarıdır. Bu ani statü kaybı belki de hayatlarındaki en önemli değişiklik olan İslam'ı seçmelerinden kaynaklıdır. Ayrıca mülakatta bulunduğu bu Müslümanların şiddetten uzak sıradan Müslümanlar olması meselenin İslam'la ilgili özcü bir yaklaşım olduğunu da göstermektedir.

Aslında mesele yine bunlarla ilintili olan temsil araçlarıyla ilgilidir. Örneğin ilk göç dalgaları oldukça iyi karşılanmasına karşın sonrasında küresel ve sosyo-politik şartların değişmesiyle bu algı tam tersi bir istikamette yürümeye başlamıştır (Kaya 2016: 5). Özellikle 11 Eylül saldırıları sonrasında Müslümanlar artık tartışmalarda temel aktör haline gelmişlerdir. İran devrimi, körfez savaşları (1990-91 ve 2003), Bosna savaşı, Afganistan savaşı, karikatür krizi, Charlie Hebdo olayı, Theo Von Gogh cinayeti, Salman Rushdie'ye yönelik ölüm fetvası, Londra, Paris patlamaları benzeri birçok şiddet olayı Avrupa medyasında ve siyasette de karşılığını bulmuştur. İsviçre cami minaresi referandumu, kamusal alanda namaz kılınması, Danimarka karikatür krizi de bu problemlerin göstergesidir. IŞİD, El-Kaide gibi radikal dini grupların İslam'ı referans göstererek saldırılarda bulunması da bu tip bir düşünceye yönelmemize sebep olan faktörlerdendir. Bunlar birbirlerini besleyen süreçlerdir ve bugün Avrupa'nın yerli yurttaşlarının önyargılarını oluşturan en önemli sebepler olarak bunları sayabiliriz. İslam'ın bu tip olaylarla birlikte kamuoyunda ön plana çıkması, elbette Avrupa'nın yerli yurttaşlarının muhayyilesinde İslam'a dönük önyargılı hissiyatların pekişmesine sebep olmuştur. Belirtildiği gibi medyanın, popülist siyasetçilerin ve onların çatışmacı söylemlerinin de bunu özellikle istismar etmesi ve önyargıları beslemesini göz ardı etmemek gerekir. Scott Atran (2016: 21)'in üzerinde durduğu gibi, medya tüm bu olumsuzlukları yeniden üretmede neredeyse başroldedir. Söz gelimi, ikinci dünya savaşında bile Almanya'dan IŞİD'ten korktukları kadar korkmayan Britanyalılar –ki bu

dönem Almanların en güçlü dönemidir- bugün medyanın korkuyu bir kolektif histeriye dönüştürmesi ve toplumu istikrarsızlaştırması sebebiyle normal görünmektedir. Bu durum medyanın olayları çarpıtma ya da istediği gibi yansıtma gücünün de göstergesidir. Bunun doğal sonucuysa İslamofobik, zenofobik fikir ve tutumların ortaya çıkmasıdır.

Elbette İslamofobi ve yabancı düşmanlığı (*xenophobia*) olgusunun üzerine yapılacak olan bir tartışma bu çalışmanın amacını aşar. Ancak, bu olgulara sebep olan “medeniyetler çatışması” tezinin kabulü Müslümanların inançlarının ve aidiyetlerinin sorgulanmasına, ev sahibi ülkenin değerlerini paylaşmadıkları sebebiyle suçlanmasına (Göle 2015: 23) ve hoşgörü kapasitelerinin sürekli olarak test edilmesine neden olmaktadır. Zira bu çatışmacı teze göre İslâm Avrupa’ya yönelmiş üç yönlü bir tehdittir: Siyasî, medenî ve demografik (nüfus yoğunluğu). Ve en temelde “iki ana kaynaktan beslenir; Bernard Lewis’in *"The Roots of Muslim Rage"* (Müslüman Hiddetinin Kökleri), Samuel P. Huntington'ın *"The Clash of Civilizations"* (Medeniyetler Çatışması) başlıklı makaleleri” (Esposito 2002: 352). Esposito, ilk yayını izaha başlarken henüz içeriğine dahi değinmeden şunları ifade eder;

“‘Müslüman Hiddetinin Kökleri’ başlığıyla verilmek istenen mesaj daha derginin kapağında sağlama alınıyor, kapak resmi parıltılı gözlerinde Amerikan bayrakları olan çatık kaşlı, sakallı, sarıklı bir Müslümanı canlandırıyor. Tehdit motifi ve çatışma ruhu, makaleye serpiştirilen ve Müslümanların Amerika'yı düşman olarak gördüklerine işaret eden iki resimle tamamlanıyordu, ilk resim, üzerinde yıldız-şerit işaretleri olan ve çölde yol alan bir yılan içeriyordu (burada çöl Arap dünyasını, yılan da bu dünyada hâkimiyet kuran veya tehdit içeren Amerika'yı temsil ediyordu), ikinci resimde ise, yılan kendisinden şüphelenmeyen dindar bir Müslüman'ı namaz kılarken sokuyordu. Bu resimler sansasyon içerikli klişeleri ebedileştirerek okuyucuyu tahrik etmek ve gerçekleri miyop gözlüğüyle bulandırma amacı taşıyordu. Medyada Müslümanlar hep ‘geleneksel’ elbiselerle, sakalla, sarıkla gösterilmektedir. Hâlbuki çoğu Müslüman ve hatta çoğu ‘fundamentalist’ bu şekilde giyinmez. Dolayısıyla bu imaj, Islâmi hareket mensuplarını hayat tarzı ve mentalite

bakımından ‘Ortaçağlı’ olarak tasvir etmeyi amaçlamaktadır” (Esposito 2002: 353-354).

Müslümanların bu şekilde tehlikeli addedilmesinin doğal sonucu etnik, kültürel ve dini kimliklerine sarılmalarıdır ve bu aynı zamanda büyük toplumun politik, ekonomik, kültürel ve toplumsal alanlara katılmalarına önemli ölçüde ket vurur (Kaya 2016: 10). Aynı zamanda da İslam’ın cinsel özgürleşme, cinsiyet eşitliği, ifade özgürlüğü ve benzeri Avrupa liberal demokrasilerinde bilinen değerlere yabancı olduğu ve bunlara karşı tehdit oluşturduğuna yönelik bir algıyı sürekli pekiştirir (Göle 2012: 32). İslam ile insan hakları, çoğulculuk, demokrasi, hukukun üstünlüğü hiç uzlaşmazmış gibi görülür (Kalın 2016: 418). Avrupa ve Müslümanlar arasında değerlerin, kültürün, yaşam biçimlerinin özsel olarak bağdaşamaz olduğu fikri Müslüman grupların Avrupalı öze dışsal olduklarına dair bir inancı besler. Bu da Müslüman kültürün Avrupalıları ve onların değerlerini yok edeceği inancını ve endişesini doğurur (Yeğenoğlu 2016: 122-123). Bu fikir, İslam ve demokratik değerlerin uzlaşmazlık nedeninin temelde teolojik olduğunu varsayar. Dolayısıyla da mesele özseldir ve özellikle cihad kavramına vurgu yapılarak, ayrıca kadın erkek eşitliği konusu çokça manipüle edilerek bu fikir savunulmaktadır. Örneğin Fransa’da başörtüsü meselesinde yaygın retorik şu şekildedir: başörtüsü takan kadın liberal feministler tarafından zorla takıldığı şeklinde lanse edilir ya da aynı kişiler başörtüsüne başka anlamlar yükler; başörtüsü, bunu takan kişilerin haklarını ve seçme özgürlüklerini engeller. Eğer özgürce takıldığına itimat etseler dahi bu sefer başörtüsü militanca bir ideolojinin tezahürü, sembolü olarak seküler cumhuriyeti, ya da Batı değerlerini tehdit eden bir şey olarak yaftalanır. Kısacası, kişinin özgürce seçim yapması hiç mi hiç düşünülemez (Yeğenoğlu 2016: 129). Bu tarz örneklerde görüldüğü gibi Hümanist, demokratik değerleri gözetken Batı ile ilkel, gelenekçi “kadınlara yönelik ayrımcılık, ceza kanununun barbarlığı ve halkların imkânsız özgürlükleri gibi olumsuz sıfatlar” taşıdığı düşünülen İslam arasında bir karşıtlık olduğu hissiyatı sürekli olarak arttırılmaya çalışılır (Ramazan 2003: 41). Fakat Avrupalı Müslümanların bu konudaki düşüncelerine hiç yer verilmemesindeki ısrar sorunu iyice çözümsüz hale getirmektedir. Hâlbuki Avrupa’daki Müslümanlarla uzlaşmazlıkların nedeni esaslı bir Hristiyan-Müslüman çatışması olan “medeniyetler çatışması” değil, dinsel azınlıklara yönelik gerçekleşen ayrımcı politikalarladır.

Gerçekten de eğer Müslümanların radikalizm ile ilgili düşüncelerine yer verilseydi, Klausen (2005: viii)'in belirttiği gibi bazen Batılı dostlarından daha fazla kaygılandıklarına şahit olunabilirdi.

İslam'ı Özleştirmek

İslamofobi ve yabancı düşmanlığı Avrupa toplumlarında Müslümanlarla ilgili en fazla başvurulmuş kavramlar arasındadır ve bu konuda bu ikisinin varlığı yadsınamaz bir gerçektir. Fakat bu kavramlara farklı bir pencereden bakmakta da fayda var. Örneğin Ayhan Kaya (2016: 239)'ın Almanya, Fransa, Belçika ve Hollanda özelinde yaptığı bir araştırma sonucunda yayınladığı *İslam, Göç Ve Entegrasyon; Güvenlikleştirme Çağı* kitabında İslamofobiyi “İslamofobizm” şeklinde ele alır. Kaya, bu kavramı neo-liberal Batılı ulus devletlerin bir ideolojik aracı olarak görür. Soğuk savaşın bittiği bir dönemde bir “dış düşman”ın tasfiyesi gerçekleşmiş ve iktidarın yeniden üretilebilmesi için bir “iç düşmanın” yaratılması gerekmiştir. Aynı zamanda küresel finansal krizlerden sonra (1974 petrol krizi, 2008 krizi) yoksullaşan halka işsizliğin, yoksulluğun, gerilimin, şiddetin temel sebebi olarak Müslümanlar ve göçmenler gösterilmeye çalışılmıştır. Burada, bir iktidar ve oy kaybının telaşına kapılmış hükümetler İslamofobinin toplumsal ve siyasal sonuçlarını görmezden gelmişlerdir. Aynı zamanda da “İslamofobizm” ile bir kimlik kurulur ve bu da İslam karşıtlığı üzerinden oluşturulmaya çalışılır. Kaya'ya göre İslamofobi kavramı gereksiz bir korku olmaktan çok aslında üretilmiş bir korkudur. Bu üretilmiş korku ideolojik yüklü olmakla beraber bugünkü Avrupa kimliğinin oluşmasına katkısı bulunmaktadır. Kaya, bunun 19. yüzyıldaki anti-semitizm ile aynı işlevi gördüğünü savunur (Kaya 2016: 228). Ayrıca Jane Freedman'ın ifade ettiği gibi, mesele Müslümanlar olarak görülse de, tartışmaların yarattığı kargaşa, toplumda var olan toplumsal cinsiyet, sınıf, ırk meselelerinin üstünü örtmekten ibaret de olabilir (Freedman 2004 Aktaran: Kaya 2016: 93). Dolayısıyla özcülük yalnızca bir art niyetten ya da İslam'ın gerçekten böyle olduğu fikrinden kaynaklı da olmayabilir. İslam'ın, “kutsal savaş, kin, bağnazlık, şiddet, hoşgörüsüzlük ve kadınların baskı altında tutulmasıyla eşdeğer görülen bir din” olup olmaması bu konuda daha az önemlidir. Ötekileştirerek bir kimlik inşa edilmesi ve mevcut problemlerin üstünü örtmek burada daha önemli amaçlardır. (popülizm). John L. Esposito'nun bu konudaki daha kaygılı

ifadeler kullanır, İslam'ın bir tehdit olarak gösterilmesinin nedeni ve sonuçlarını uzun bir paragrafta şöyle ifade eder;

“Sovyetler Birliği'ne ‘şeytan imparatorluğu’ prizmasından bakmak insanlara ideolojik anlamda güven veriyor, onları duygusal olarak tatmin ediyor, o devasa silah endüstrisine meşruiyet kazandırıyordu. Ama bununla birlikte düşmana karşı başvurduğumuz bu kolaycı klişelerimiz ve komünist tehdidi yekpare bir yapı olarak görmemiz bize pahalıya mâl oldu. O güçlü, yoğun istihbaratımıza ve analiz kabiliyetimize rağmen, kralın çıplak olduğunu ancak çok azımız görebildi. Ne hükümet organları, ne de akademik beyin takımları Sovyet imparatorluğunun çözülme boyutlarını ve hızını tahmin edebildiler. Bizi yekpare bir düşmana karşı çok büyük tedbirler almaya sürükleyen bu abartılı korkular ve sabit görüşler, Sovyetler Birliği'ndeki çeşitliliği ve orada meydana gelmekte olan değişimi fark etmemizi engelledi. Şimdi de İslâm dünyasındaki olayları anlamada ve onlara karşı alacağımız tavırlarda kolaycı klişelere ve çözümlere karşı durmakla sınılanıyoruz. Önümüzde bir kolay, bir de zor yol var. Kolay yol, İslâm'ı ve İslâmî uyanışı bir tehdit olarak görmek; onu bütünüyle İslâm'dan kaynaklanan küresel bir tehdit varsaymak; Zor yol ise, basit klişelerin, hazır imaj ve cevapların ötesine geçmeyi gerektirmektedir. Tıpkı Sovyetler Birliği'ne ve Doğu Avrupa'ya "şeytan imparatorluğu" prizmasından bakmamızın bize pahalıya mâl olması gibi, hükümetlerin ve medyanın İslâm'ı ve İslâm fundamentalizmi radikalizm, terörizm ve Batı karşıtlığıyla eşitleyen eğilimleri, olayın gerçek yüzünü kavramamızı engeller ve tepkilerimizi şartlandırır” (Esposito 2002: 345).

Tabii ki Oksidentalizm tuzağına düşen birçok Müslümanı da görmezden gelme yanlışına düşmemek gerekir. Gerek Batılı devletlerde yaşayan Müslümanların, gerek uluslararası düzeyde Batı'ya yönelik özcü yaklaşımların olmadığını iddia edemeyiz. Birçok Müslümanın da Batı'ya karşı tekdüze bir bakışı vardır ve bu Müslümanlar tüm sorunlarının arkasında Avrupa ve Amerika'yı görmeye yönelik neredeyse doğal eğilime sahiptirler. “Sonuçta karşılıklı bir tehdit algısı ortaya çıkmakta, gerek İslâm dünyasında gerekse Batı'da birçok kimse çok yakında bir karşılaşmanın veya bir medeniyetler çatışmasının yaşanacağına inanmaktadır.” (Esposito 2002: 346). Bu yüzden Batılı devletlerde de problemin diğer kaynağı büyük toplumdaki kopmaya çalışan, kendisini

toplumdan tecrit etmiş ve Batı içerisinde Batıya düşman Müslüman gruplar yer alır. Bu iki faktör birbiriyle fazlasıyla ilişkilidir ve hangisinin diğerine öncel olduğunu kestirmek zordur. Bu yüzden ikisi üzerinde aynı anda düşünülmesi şarttır. Radikalizme meyilli olan grupların “Medya ve yabancı düşmanı siyasi partiler” (Klausen 2005: 86) yüzünden kendilerini dışlanmış ve istenmeyen durumda bulması, onların önyargılarını körükleyerek radikalliğe ve şiddete olan yönelimlerini daha da arttırmaktadır. Bu şekilde, medyanın algı yaratması ile ve dinsel şiddet, bir sarmal haline bürünerek sürekli olarak çatışmanın yeniden üretimine neden olmaktadır. Bunun sürekli hale gelmesi, Avrupalı Müslümanların yasalara ve devlete olan bağlılıklarını azaltmakta ve radikalizme meyletmelerine neden olmaktadır. Fakat şunun da göz ardı edilmemesi gerekir; kültür, sömürgeci dönemde ve sonrası dönemde ideolojik indirgemelere karşı kullanılan çok etkili bir silahtır. Bu anlamda kimlik, dindarlık, otantiklik talepleri de her zaman özcülük şeklinde indirgenmemeli, madun kitlelerin seslerini duyurma stratejisi olarak da görülmelidir (Kaya 2016: 202). Zira eğer Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerin otoriter rejimlerle yönetilmesinden, İslam’ın doğasında otoriterlik, anti-demokratiklik, modernlik karşıtlığı olduğu sonucunu çıkarırsak aynı şeyi otoriter Sovyetlerde Hristiyan ya da Yahudiliğe de yorabiliriz (Esposito 2002: 346). Bunlar ve hatta şiddet hareketleri dahi genel olarak adalet talepleriyle ilişkili bir şekilde ele alınmalıdır.

Elbette bütün Avrupalı Müslümanların tutumunu şiddetle ya da Batı düşmanlığıyla genelleymeyiz. Bunlar seyrek örneklerdir ve bu tez daha çok Avrupalı “sıradan Müslümanları” dikkate alarak ilerlemektedir.⁴ Fakat bu durum yine de

⁴ “Sıradan Avrupalı Müslümanlar” ifadesi Nilüfer Göle (2017: 70)’den alınmıştır. Göle bunu pasif ya da görünmez manalarına gelecek şekilde kullanmamaktadır. Daha çok radikal olmayan, Avrupa’da Rawls’ın anladığı şekliyle mâkul şartları yerine getirerek yaşamını idame ettiren ve Avrupa’da yaşadığı ülkeye bağlılığı her fırsatta ilan eden, ayrıca dini gereklilikleri ile yurttaşlık gerekliliklerinin çatışmadığını dile getiren Müslümanlardan bahseder. Bunlar kültür ve hizmet sektörlerinde çalışanlar, doktorluk yapanlar, orta sınıf gelir gurubunda yer alan belli toplumsal basamakları tırmanmış sıradan yurttaşlardır.

Bu Müslümanları tanıtabilmek için Will Kymlicka’nın gözlemlerinden faydalanabiliriz; her dışlandığını hisseden gruplar gibi bu Müslüman gruplar da büyük topluma katılma arzusundadırlar. Genellikle göçmen gruplarından oluşan bu kesim, farklılıklarıyla birlikte tanınmak isteyenlerdir. Bunu istemelerindeki temel neden de aslında bu farklılıklarıyla birlikte entegre olmak, bunu başarmak istemeleridir. Ayrıca Kymlicka göçmenlerin ülkenin birliği ve istikrarı açısından tehdit oluşturduklarını gösteren çok az veri bulunduğunu belirtir. Dolayısıyla ırkçılık ve yabancı düşmanlığının yokluğunda bu sorunların çok büyük kısmı da giderilmiş olacağı da öngörülür (Kymlicka 2015: 297-298).

Avrupa'daki Müslüman nüfusunun geleceği için hayati önemdedir. Çünkü bir yerde meşru politik yollarla siyasal alana giremeyen bir grup varsa, bu grupların dini, etnik köken ve bazen de şiddet dilini kullanarak buna yelteneceğini unutmamamız gerekir. Bu tarz şiddet olaylarını birer tanınma ve eşitlik arayışı olarak görmek şarttır (Kaya 2016: 99). İşsizlik, endüstrileşme, izolasyon, ırkçılık, yabancı düşmanlığı gibi sorunlar ve küresel adaletsizlik bu insanların paralel toplumlar kurmalarının temel nedenleridir (Kaya 2006: 106). Fakat her iki tarafta da oluşan güvensizlik hissi, sıradan Müslümanların yurttaş olma çabalarını zorlaştırdığı için problemin de ana kaynağıdır. Sorunu ana kaynağından halletmeden, yani güvensizlik hissini ortadan kaldırmadan yüzeysel bir şekilde tartışmak bu anlamda çözüm sunmayacaktır.

Bu “sıradan Müslümanlar”ın biraz evvel sayılan nedenlerden dolayı her açıdan yurttaşlıkları ve Müslümanlıklarının çatışmadığını belirtmelerine rağmen, dini ve kültürel tekillikleri yüzünden yurttaşlıkları sorgulanmakta, bazı durumlarda aşağılanmalara maruz kalmakta ve ifade özgürlüğü gibi konularda düşüncelerini teyit etmek amacıyla medya tarafından baskı altına alınmaktadırlar. Oysa İslam ve Müslümanların kendi aralarındaki ihtilaflara ise hiç girilmemekte, buna yönelik çalışmalar hiç bulunmamaktadır. (Göle 2015: 13). Böylelikle, Müslümanlar sürekli olarak “ne olmadıklarını” izah etmeye ve dillendirmeye çabalamakta ve ne istediklerine ise hiç bakılmamaktadır. Hâlbuki bunun en fazla radikal örgütlere yarayacağı açıktır. Zira terörist grupların Müslümanları Avrupa yurttaşlığından alıkoymak ve kendi otoritelerine boyun eğdirmek için bundan daha iyisi yapılamazdı (Grzybowski 2017). Yine de 2014 ve 2015 yıllarında Britanya’da yapılan “#Notinmyname” kampanyalarında görüldüğü gibi, bu “sıradan Müslümanlar” bu gibi kampanyalarla kendilerini bu aşırı gruplardan ayırmaktadırlar. Kendilerini ve İslam’ı bu şekilde kamusal olarak tanıtmaya özen göstermektedirler (Göle 2015: 14). Dolayısıyla Göle’nin “sıradan Müslümanlar” dediği, Rawls’ın ise “makul” mümin yurttaşlar diyebileceği bu Müslümanlar ve Avrupalı yerli yurttaşlar odaklanacağımız temel nokta olacaktır.

Meselenin uluslararası boyutuna gelince, sorunun yerel düzeydekinden çok farklı olduğu söylenemez. Bir yanda çoğunluğu Müslüman toplumların ve bunların vatandaşlarının Batılı ülkelere yönelik önyargıları, diğer yanda Batılı toplumların

siyasal karar vericileri ve yurttaşlarının, çoğunluğu Müslüman olan ülkelere ve vatandaşlarına yönelik güvensizlik hissi. Burada sorun iki yönlüdür; Batılı büyük güçlerin “İnsan Hakları, demokrasi ve özgürlük” söylemlerini sürekli gündemde tutmaları elbette hoş karşılanabilir. Ancak güney halkları, bu büyük güçlerin teröristlerle ve bozulmuş rejimlerle ekonomik çıkar temelli işbirliği yaptıklarını gördüklerinde güvenmemeleri de olasıdır (Ramazan 2003: 331). Bu denli çirkinliklerin ve ikiyezlülüklerin yaşandığı bir yerde, Müslümanların şiddete yönelmelerine hak vermesek de buna neden meylettiklerini anlamakta zorluk çekmeyebiliriz. Büyük güçlerin hammadde, mamuller ve silahlar söz konusu olduğunda gözü kapalı bir şekilde İnsan Haklarını ve insanların özgürlüğünü devletin varlık nedeni adına, menfaat uğruna ihlal etmesi gerçeğiyle nasıl yüzleşebiliriz?

Fakat sorunun diğer yönüyle de yüzleşmek zorundayız. Çok uzak bir ülkede, dini ya da kültürel nedenlerden dolayı İnsan Haklarını ihlal eden, ya da gelişmiş teknolojisiyle ve her anlamda rasyonel bir örgütlenmesiyle etrafındaki ülkelere ve bunların yurttaşlarına karşı saldırganlık sergileyen bir ülkeyi ne derecede hoş karşılayabiliriz? Bunların cevaplarını uluslararası bir adalet teorisine başvurarak çözmeye çalışmak bir parça gerçeklikten soyutlanmaya yardımcı olur. Zaten problemin reelpolitik düzeyde çözülemeyeceğinin söylenmesine dahi gerek duyulmamaktadır. Ve ileride de değinileceği üzere Rawls’ın teorisi buna yönelik siyasi (ahlaki değil) bir yaklaşımdır. Bu perspektif uluslararası ilişkilerde görülen realist teorinin tam karşısında duran normatif bir teoridir. Rawls’ın teorisinin kendisinin iddia ettiği gibi “gerçekçi bir ütopya” mı yoksa salt bir ütopya mı olduğuna son bölüme geldiğimizde değinmiş olacağız.

Çağdaş Avrupa Toplamlarında Çoğulculuk Olgusu ile Yüzleşmenin Yolları:

Tezin Temel Amacı ve Kapsamı

Yukarıda Avrupalı Müslümanların ve yerli yurttaşların karşılaştıkları belli temel sorunlara değinildi. Karşılıklı korku ve endişelerin temelinde de “medeniyetler çatışması” benzeri tezlerin ve bu şekilde ortaya çıkan temsiliyetlerin olduğu gösterilmeye çalışıldı. “Medeniyetler çatışması” tezinden kaynaklanan karşılıklı korku politikaları ve duygu politikalarının özünde her zaman bir anti-demokratiklik yer alır. Kimlik temelli popülistler, milliyetçiler, kitle düşmanlarının yapısal ırkçılık ve özgürlükleri kısıtlayan politikaları ulusal ve uluslararası düzeyde eşitlik hakkını baltalamak ve demokrasiye zarar vermekten kaçmazlar (Ramazan 2013: 166). Güvenlik söyleminin iktidar sahiplerine iktidarlarını yeniden üretmek adına ya da oy kaygısı taşıdıklarında sağladığı faydanın yanı sıra, bu söylem entegrasyonun ve etnik/dini/kimlikel taleplerin toplumun derinine nüfuz etmiş işsizlik, ayrımcılık, yabancı düşmanlığı, ırkçılık, milliyetçilik, farklılık korkusu gibi yapısal sorunlardan kaynaklandığını görmemizi zorlaştırmaktadır (Kaya 2016: 9). Güvenlikleştirme çabası bu açıdan iktidar sahiplerine yönetebilirlik uğruna bir kolaylık sağlar ve bunu da korkuyu yayarak elde eder. Bu anlamda göçmenler ve hala bu sıfattan azade olamamış sonraki nesillerin güvenlikleştirilmesi sorunun gerçek boyutunu göz ardı etmek anlamına gelmektedir. Gerçek olan bir “adalet sorunudur” ve bundan bahsetmemiz gerekir. Başka bir deyişle özsel bir problemden ziyade yapısal bir sorundan bahsediyoruz. Dolayısıyla teorik düzeyde yeni bir bakış bu sorunla yüzleşmeye ve bütün yurttaşları, yurttaşlıklarını özgür ve eşit bir şekilde yaşayabilecekleri bir toplumsal işbirliği sistemine katılmaya teşvik edebilir.

Öyleyse Avrupa bağlamında istikrar ve adalet mefhumlarını ve buna yönelik çözüm önerilerine yeniden başvurmamız gerekir. Bu anlamda İslam’ı demokrasi ve İnsan Haklarının “ötekisi” olarak gören çatışmacı, özleştirici tezlerin aksi bir istikamet izlenecektir. Göçmenlerin ürettikleri etnokültürel ve dini kimliklerin eşitlik ve adalet talebinin bir ürünü olduğu daha önce ifade edilmişti. Siyasi anlamda temsil edilmelerinin kısıtlı olduğu durumlarda, ulusal, kültürel ve toplumsal güvenliğe tehdit

olarak görüldüklerinde, bu Müslümanlar mutlaka kendi içlerine dönmüşler ve paralel toplumlar kurmuşlardır. Avrupa’da görülen paralel Müslüman topluluklar onların tutuculuklarını değil, yapısal ve politik olarak dışlanmışlıklarının sonuncunda geliştirdikleri bir tepkidir. Bu dindarlıklarının altında yatan şey, maruz kaldıkları ırkçılık, yabancı düşmanlığı, yoksulluk ve işsizlik gibi yapısal sorunlarla ilgilidir. Dahası medya, tutucu yönetimler, devlet ve hatta aydınların buna isteyerek ya da istemeyerek yanlış teşhis koydukları ve yanlış tanımladıkları da belirtilmelidir. Sorunun çözümsüz hale gelmesindeki önemli bir etken de budur (Kaya 2016: 97-98).

Bu problemlerle yüzleşmenin birçok yolu vardır. Cumhuriyetçi yurttaşlık, çokkültürlü yurttaşlık gibi fikirler bu konuda bir takım öneriler sunmuşlardır. Fakat çokkültürcülüğün ve cumhuriyetçiliğin birtakım sınırlamalarının olduğu kanaatinde bulunulacaktır. Söz gelimi çokkültürcülüğün uygulandığı bir yerde, kendilerini azınlık olarak gören Müslümanların eşit haklardan yoksun kalacağı, mahalli otoritelerin, polislerin ve ulusal politikacıların haksız muamelelerine uğramasına yol açacağı, çoğu Müslümanı düşündüren meseleler arasında yer alır (Klausen 2005: 17). Bununda ötesinde, çokkültürcülük gettolaşma sorununu doğurmaya çok müsaittir. Bu tarz politikalar, azınlıklara kendi kültürlerini yaşayabilecekleri, ifade edebilecekleri ortamlar sağlar (Kaya 2016: 173). Fakat sonuç olarak karşılıklı etkileşim ve diyalogdan ziyade önyargılara, çatışmalara ve güvensizliklere yol açar, Müslümanların negatif imajını pekiştirir ve aşırı sağcı partilere yapılan desteğin öncüsü haline gelir.⁵ Dahası, küreselleşmenin geleneksel Avrupa kültürünü tehdit ettiği fikri ve 11 Eylül sonrası dönemden bugüne değin gerçekleşen terör olayları dâhil tüm olumsuz vakalar, çokkültürcülüğün Avrupa toplumlarınca da sona erdirilmesine neden olmuştur. Eski İngiltere Başbakanı Cameron ve Almanya Şansölyesi Merkel’in “çökkültürlülük başarısız oldu” ifadeleri de bunun bariz bir göstergesidir. Dolayısıyla gerek teoride gerekse pratik düzlemde çokkültürcülüğün mevcut problemlere cevap veremeyeceğini

⁵ Örneğin, çokkültürcülüğün en çok vurgu yaptığı kavram olan tolerans kökeni itibariyle bambaşka bir manayı ifade edebilir. Birini tolere ettiğinizde onun bizden mutlak olarak ayrıldığını, onun farklılığını, bizi birbirimizden ayıran yabancılık uçurumunu tanımış oluruz ve buna rağmen onu kabul etmiş oluruz. Bu durum ise tolere eden ve edilen arasında saklı bir şekilde bulunan bir nefreti, uçurumu gösterir. Dolayısıyla bu şekilde kurulmuş bu ötekilik, ötekileri iktidar, ahlaki değerler ve benzeri şeylerde rekabet halinde bulunan ve benliğe karşı bir tehdit olarak görülen bir şey olarak görülür. Bu kelime, dünyayı medeniyetler çatışması ve medeniyetler ittifakı şeklinde okumaya yatkındır. Ve dinci, kültürcü ve uygarlıkçı söylemleri popülerleştiren aynı zamanda da otantikleştirilen güçlü dini ve kültürel çağrışımlara sahiptir (Kaya 2016: 175- 176).

söyleyebiliriz. Bu teori bütünleşme/entegrasyon sorununu bir türlü halledememiş ve Müslümanları sadık yurttaş olarak görmenin önünde epeyce “algısal” zorluklara neden olmuştur. Bunun da ötesinde, çokkültürcülük ideolojisi etno-kültürel ve dini sınırları güçlendiren yeni sömürgeci yönetimsellik⁶ taktiği olarak görülebilir (Kaya 2016: 188). Dolayısıyla da azınlık olmaktan kurtulmaları için ortaya çıkan bu ideoloji, azınlık olmayı daha da arttırmaktadır.

Bu anlamda, çözüm Müslümanların ekonomik, siyasi ve sosyal hayata katılımıdır. Karşılıklı etkileşim, iletişim ve diyalogun sağlanabilmesinin yolu budur. Azınlık yurttaşlığının eksik kaldığı kısım tam da burasıdır. Bu tarz bir yurttaşlık, Müslüman katılımının önündeki en büyük psikolojik etkidir. Yasal olarak bulundukları ülkenin vatandaşı olan Müslümanlar bu azınlık statüsü ile güvensizlik ve sorgulamaların merkezinde yer alır ve ortak yurttaşlık hakları olumsuz yönde etkilenir. Bu algı sorununun ortadan kalkması, bütünüyle bir siyasi katılımın sağlanması ile mümkündür.

Bunun yanında, Müslüman grupların bir hak olarak kendilerini toplumdan tecrit etmeleri veya siyasetten uzak durma çabaları temelde iki açıdan sorunludur. İlk olarak bu grupların kendilerini yönetememelerine ve haklarından feragat etmenin sonucunda marjinalleşmelerine ve gettolara kapanmalarına sebebiyet verir. Bu olumsuz bir imaj ve önyargıları da besler. İkincisi, bu tarz bir “azınlık statüsü” ve tecrit olma durumu, demokratik rejimlerin vazgeçilmez ilkelerinden biri olan yönetenlerin denetlenmesi ve yönetimin belli bir kesime değil de herkesin eşit ölçüde kullanabileceği şekilde düzenlenmesi ilkesini zedeler. Bu, beraberinde anti-demokratik süreçleri, söz gelimi oy kaygısı nedeniyle verilen vaatleri ya da günübirlik politikaları doğurabilir. Dolayısıyla demokratik mantık, bu tarz bir katılımın yokluğunda etkisini yitirir. Rawls’ın belirttiği gibi demokrasinin devamlılığını yurttaşların bu katılımı sağlar. Farklı amaçları olan grupların yönetimi ele geçirmesi ya da manipüle etmesi bu yolla önlenabilir. Eğer çoğulculuğu kabul ediyorsak -ki çoğulculuğun kabulü, bu tezin hareket noktasıdır-

⁶ Bu kavram, devletin varlığı ve bütünlüğünü korumak şeklindeki klasik güvenlikleştirme pratiklerinin yanında, toplumu korumak işleviyle donanmış bir devlete vurgu yapar. Bu da küreselleşme sonucunda gerçekleşen göç dalgalarına karşı toplumu korumak için kültürel, dini ve etnik farklılıkları içerideki düşman yaparak, onların farklılığını vurgulayarak mümkün olur (Kaya 2016).

iktidarın paylaşımı ve herkesin bu iktidardan pay alması bu görüş için elzemdir. Aksi elitist görüşlerde görülebilecek anti-demokratik bir düşüncedir.

Öte yandan, burada sorunun kamusal alanda bir kapsamlı doktrinle de çözülemeyeceğini iddia ediyoruz. Kapsamlı doktrinden kasıt, hayatın her yönüne şamil bir dünya görüşüdür. Dolayısıyla Cumhuriyetçilik de çokkültürcülükle aynı sonuçta birleşir. Bunun esas nedenini şöyledir; ilkin çokkültürcülük tarafları kolektif kimliklerin korunmasına çağrı yaparak muhalifleri aydınlanmanın köktencilliğini yapmakla suçlamaktadır. Cumhuriyetçiler ise azınlıkların mevcut laik siyasi çerçevede topluma kesin bir şekilde dâhil edilmelerinde ısrar eder ve muhaliflere de aydınlanmanın kültürel değerlerine ihanet etmekle suçlar (Kaya 2016: 176). Fakat istemeden de olsa her ikisi de Müslümanları ötekileştirme ve azınlıklaştırma yolunda birlikte yürürler. Biri kültürü savunarak Müslüman kökenlilere gecekondur ve getto kapılarını açar, siyasi alanda olacak bir çözümün yolunu etnik ve dini bir kökene taşımaya çalışır. Cumhuriyetçilik ise bunun tam karşısında farklılıklara ve onların tanınma isteklerine duyarsız kalmaktadır.⁷ Her ikisi de Müslümanların kendilerini yasal siyasi zeminde temsil etmelerinin önüne bir set çekmekte (Kaya 2016: 181) ve Müslüman yurttaşların kamusal alana katılımını sınırlamaktadır. O halde bu tezde amacımızı şöyle özetleyebiliriz; ortak bir siyasi kimlik ve katılımın yollarını açan, fakat dini de kamusal alandan tamamen dışlamadan, karşılıklı güven olgusuna değinen, tartışma ve katılım için ortak bir eleştiri standardı sağlayan bir yurttaşlık modeli, yurttaşlık kimliği ve bunu sağlayan normatif bir siyaset teorisine başvurmak. Bu şekilde tanımlanan kapsayıcı ve çatışmacı tezlerin aksine “karşılıklı güven” olgusuna, yurttaş dostluğuna ve birliğine değinen bir yurttaşlık ideali için başvurulacak ana referans John Rawls’ un *Siyasal Liberalizm* eserinde ele aldığı normatif yurttaşlık idealidir. *Halkların Yasası* adlı eseri bu meselenin uluslararası boyutuyla ilintilidir. Bunun yanında Avrupa yurttaşlığının

⁷ Fransız Cumhuriyetçiliğini bu kategorinin ayrılmaz bir ögesi olarak görebiliriz. Aydınlanmanın evrensel ideallerine aracılık eder ve bunu bir medenileştirme rolüne vurgu yaparak yerine getirir. Başka bir ifadeyle asimile etme gibi bir gaye taşır ve de farklılığa duyarsızdır. Dolayısıyla da bir yönüyle İslam’ı özleştirmek değil özsüzleştirmek ister. Talal Asad’ın bu konudaki düşüncesi farklı bir bakış açısı sunar; İslam’ın bu şekilde özsüzleştirilmesi Avrupalı olmayanları Avrupalı yapma yönünde paradigmatiktir. Bu bakış açısından Müslüman halklara yönelik bakış, onların sanki tarihlerini ve medeniyetlerini istediklerinde bir kenara bırakabilecekleri bir şey olarak gördüğünü düşündürür ve aydınlanmanın evrensellik iddiasının daha da güçlü bir şekilde savunulmasına katkı yapar. Aynı şekilde Avrupalı Müslümanların da bir şekilde bu medeniyete asimile edilmesi konusunda ısrarcı olmayla sonuçlanır (Asad 2004: 203-204).

gerekleri ve Rawls'ın yurttaş tanımına uygun bir Müslüman yurttaş tanımının ne kadar mümkün olduğuna yönelerek bunu Rawls'ın modeli ile tamamlanmaya çalışacağız. Başka bir deyişle, Müslüman yurttaşların tam olarak katılımına imkân sağlayacak bir yurttaşlık eğitimini destekleyen, bunun yanında İslam ve modern demokrasinin birlikteliğine imkân veren, kısacası karşılıklılık esasına uygun bir Müslüman yurttaş arayışında olmuş olacağız. Bir Müslüman yurttaş fikrinin teorik düzeyde idealize edilmiş şekli, ya da Rawls'ın teorisine uygun olabilme imkânını sinayacağız.

John Rawls'ın fikirlerinin seçilmesinin birçok nedeni bulunur, fakat bu konudaki cazip yönü, Modern demokratik toplumların karakteristiği olan “düşünsel ve vicdani çeşitliliği” dikkate alarak başlaması ve kamusal alanda dinlere de bir şekilde yer açmasıyla ilgilidir. Burada elbette kamusal alan tanımı sınırlı bir şekilde ele alınır ve müminlerin kamusal alana şartlı bir girişi söz konusudur; Müslümanlar dini değerlerin kamusal akıl idealini güçlendirdikleri ölçüde kamusal alana giriş imkânı tanıdığını belirtmek gerekir ve ileride buna değinilecektir. Dolayısıyla makul çoğulculuk Rawls için “İnsan aklının özgür kullanımı” sonucunda ortaya çıkar. Oysa modernliğe dair seküler anlatılar, bunun tam tersi istikamette yol almışlar, dinin kamusal alandan çekilmesini ve özel alana hapsedilmesini beklemişler, dinlerin, tarihin ve değişimin bir aktörü olmaması için çaba sarf etmişlerdir. Bunu ise, ifade özgürlüğü, kamusal alana aynı koşullarda katılım, özgürlük, faillik ve benzeri yurttaşlık haklarını iktidar ve bireyin seküler oluşumlarına bağlamalarıyla savunmuşlardır (Göle: 2012: 37-38). Bugün Avrupa'da kamusal alanın hâkim tarzı da bu fikirle donanmıştır. Din, kamusal alandan dışlanması gereken, tamamen özel alanda bulunan özel bir düşünce olarak görülür. Çünkü Aydınlanma için hakiki rasyonalite sekülerizmdir ve dinsel düşünceler kuşkuludur. Dolayısıyla herhangi bir dine inananlar dışında hiç kimsenin dinlerin iddialarını makul göremeyeceklerini söyler. Avrupa toplumlarında adalet, eğitim, yasama gibi kurumlarda başörtünün yasaklanması vs. kısıtlamaların nedeni kamusal alanın bu tarz bir düşünceyle şekillenmesine dayanır (Özyürek 2016: 39). Sekülerlik evrensel bir ortak değer olarak görülür ve dini kültürel bir şey olarak görerek onu özel alana hapseder; dini simgelerle kamusal alana giriş kişisel alanın kamusal alana

müdahalesidir ve simgesel olarak seküler cumhuriyeti veya modern batılı değerleri tehdit etmektedir (Yeğenoğlu 2016: 132).⁸

Fakat dinlerin yeniden canlandığı bir çağda dinlerin kamusal alandan tamamen dışlanması ne kadar mümkün olduğu da Avrupalı entelektüeller tarafından tartışılan bir konudur. Bu yüzden dinsel olanı, karanlık çağdan kalma bir şey olarak görmek ya da kamusal alandan dışlamak yerine, kamusal alanla eklemlenerek daha güçlü bir şekilde adaleti sağlamada alternatif bir ilham kaynağı olması gerekmektedir. Nitekim Avrupa toplumlarında bugün çoğu genç Müslüman böyle bir pratikle siyasal hayata ve kamusal alana katılmaktadırlar. Sekülerizm bu açıdan kamusal aklın temel felsefesi olduğunda farklı kapsamlı doktrinlere sahip kişilerce desteklenemez. Rawls, bu anlamda kendi teorisinin seküler olarak görülmemesi için yoğun çaba gösterir. Tarafsız bir kamusal alan tanımını yapabilmesinin yolunu bunda görür. Zaten dinlerin de bu bakımdan ön plana çıktığı bir dönemde buna pek bir imkân da yok gibidir. Çünkü sekülerlik bu açıdan uygulanması zor bir ideolojidir.

Sekülerlik, Jose Casanova tarafından üç önemli özelliğiyle gösterilir. Birincisi dinin ekonomik, siyasi, bilimsel vb. alanlardan ayrılması. İkincisi dinin kendi alanı içerisinde özelleşmesi ve son olarak da dini kurumların, dini bağlılık ve inancın azalması (Casanova 1994 Aktaran: Asad 2004: 218). Bu sonuncusunun gerçekleşmediğini aşikârdır. İkinci olarak dinin siyasallaştığı bir çağ ve siyasette dinin öneminin arttığı da en az diğeri kadar gerçektir. Dolayısıyla Asad'ın belirttiği üzere sekülerliğin uygulanmasının bu açıdan zorluğunu da görmekteyiz. Hatta Asad, Casanova'nın sekülerleşmeyi kurtarmak için giriştiği çabayı da yetersiz görmektedir. Casanova, bunun için eğer dinler modernleşme ile tutarlı bir şekilde siyasallaşıyorsa pek

⁸ Aslında Yeğenoğlu (2016)'un belirttiği gibi, ilki kadar doğru olabilecek bir diğeri bakış da Avrupa'da dinin kamusal alandan dışlandığı değil İslam'ın kamusal alandan dışlandığıdır. Zira bugün Hristiyan takvimini kullanan, okullarda Protestan programını kullanan da yine aynı seküler Avrupa'dır. Dolayısıyla dışlanan İslam'dır ve onun sembolleridir; Hristiyanlık veya Musevilik değil (133). Yeğenoğlu Laclau ve Mouffe'un *Hegemonya Ve Sosyalist Strateji* eserine atıfla İslam'ın Avrupalı bir kimlik oluşturmak için kullanılan *kurucu-belirleyici dışsal* olduğunu belirtir. Milliyetçileri, feministleri, solu, muhafazakarı, liberali, sosyal demokrati vb. birçok dünya görüşüne sahip kişiyi tek bir Avrupa kimliği başlığı altında imgesel de olsa bir araya getirir. Bu kimlik kendisini dışarıda bıraktığı şeyden (yani İslam'dan ayırmak suretiyle) kendini kurar. Bu yüzden de bu dışlamanın izlerini her zaman taşır. Fakat dışarıyı içeride mevcut olduğu için de içerisi olumsal ve tersine çevrilebilir olarak görülmelidir. Avrupalı medya, entelektüeller ve siyasetçilerinin bilerek ya da bilmeyerek bu katkıda bulunduklarını belirtmemiz gerekir.

sorun olmayacağını ifade eder. Bu durumda da din eğer siyasallaşıyorsa –ABD’deki gibi- kamusal alanda liberal değerler etrafındaki tartışmalarla siyasallaşmalıdır -ki bu da modernlikle uyumludur. Mısır gibi ya da İran gibi ülkelerde ise bu sivil alanı bastıran bir yapıda olmamalıdır. Yoksa bu aydınlanmanın evrensel değerlerine ve modernliğe karşı bir isyan olur (Casanova 1994 Aktaran: Asad 2004: 218). Fakat Asad’ın belirttiği gibi dinin siyasallaşması ve özel olmaktan çıkması sekülerleşmenin uygulanabilirliğini ortadan kaldırır. Çünkü din bir kere siyasete girdiğinde ekonomiye, eğitime ve bilimsel tasarımlara dair görüşlerini ileri sürmekten geri durmaz. Bu da dini kurumlar ve inancın hiç de azalmadığının göstergesi olacaktır. Sekülerliğin ikinci maddesi olan dinin kendi özel alanını yaratması ise zaten Casanova tarafından da mümkün görülmemektedir. Dolayısıyla Casanova’ın uygulanabilirliğinde iddia ettiği bu tez uygulanamamaktadır (Asad 2004: 218-219). Rawls bu tezin aslında uygulanabilirliği konusunda şüpheli olacaktır ki kendi teorisini seküler olarak görmemektedir. Kamusal alanda dinlerin de bir şekilde tartışmaya dâhil olacağı konusunu öngörerek aslında siyasal değerlerin seküler değerler olmadığını göstermeye çalışır. Ve siyasal değerleri tamamen kendi başına duran, hiçbir felsefi ya da dini temele dayanmayan değerler olarak görür.

Rawls’ın bu konudaki görüşüne revaç veren bir diğer husus, bu problemlerle yüzleşmenin ancak kamusal alanda İslam’ın normalleşmesi, Müslümanların siyasi, ekonomik, toplumsal katılımının artması ve elbette ideolojik anlamlarla yüklü olmayan ve gerçeklerden uzak olmayan bir kamusal alan ve laiklik tanımı (Roy 2017: 217) ile mümkün olduğunun düşünülmesinden ileri gelir. Başka bir deyişle, laiklik ve kamusal alanda yapılacak bir tartışmada referans olarak gösterilecek norm ve ilkelerin belli kapsamlı doktrinlere/ dünya görüşlerine dayanmaması ve aynı şekilde dinlere yönelik pasif, fakat dışlayıcı olmayan bir tutum sergilemesi ile adalet ve istikrarın mümkün olacaktır. Bu yüzden, “düşünsel ve vicdani çeşitliliğe”, ya da Rawls’ın deyişiyle “makul kapsamlı doktrinlere” pejoratif anlamlar yüklemekten, onları istihkar etmeden ve bastırmadan bunun yapılması gerekir. Bu da bireyin yerine yurttaş düşünmekle mümkündür. Başka bir deyişle, liberal olan ama herkesin özerklik idealine uymasını şart koşmayan bir düşünce biçimine ihtiyaç duyulur; birçok dünya görüşü hoş gören ve fakat eşit yurttaş olma anlayışını önceleyen bir düşünce. Yabancılık, kimlik, din vb. kavramların siyasal anlamda bir önemi olmadan tek kriterin iyi ya da kötü bir

vatandaşlık olduğu bir görüş. Başka bir deyişle makul ya da gayrimakul bir yurttaş olabilmek. Aksi bir anlayışın istikrar bahsinde akamete uğraması kaçınılmaz olur.

Elbette, bu tarz bir teorinin (siyasal liberalizm) savunusunu yapan tek teorisyen Rawls değildir. Çoğulcu bir toplumun varlığını kabul eden, herhangi bir iyi yaşam üzerine inşa edilen bir sistemin zorlama olmaksızın mümkün olamayacağını ve devletin rolünü “asgari bir ahlak fikri” ile sınırlandıran Bruce Ackerman, Charles Larmore gibi çağdaş teorisyenlerin de çözümleri aynıdır (Larmore 2006: 23). Bu teorisyenlerin amacı da belli bir iyiye dayanmadan çoğu doktrinin desteğini almaktır. Sonuçta herkesin çıkarına olabilecek belli siyasal ilkeler inşa edilmektedir ve bunlar tamamen tarafsızdır (Larmore 2006: 23) ve Rawls’ın kendisi de bu teorisyenlerden haberdardır. Fakat Rawls’ın siyasal liberalizmi en sistematik şekilde sunan teorisyen olduğu da bilinir. Diğer teorisyenlerden ziyade Rawls’a odaklanma nedenimiz bu yüzdendir.

Rawls’ın ilk eseri olan Bir Adalet Teorisi (A Theory Of Justice) böyle bir çoğulculuk konusunda biraz eksik kalmıştır. Hatta Rawls bu konuda Larmore’un eleştirisini kabul ederek siyasal anlayış ve kapsamlı bir doktrin arasındaki farkı belirtmediğini ifade etmiştir (Rawls 2007: 212). Bu oylumlu eserinde Rawls, çoğulculuk mefhumuna pek değinmemiş, hatta Kantçı anlamda bir evrensel adalet anlayışı benimsemeye çalışan tipik bir Kantçı izlenimi vermiştir. İleride de değineceğimiz üzere, bu vizyonla Başlangıç Durumu ve Bilgisizlik Peçesi yöntemlerine başvurarak, insanların içinde bulundukları toplumun belli temel kurumlarına uygulanacak bir adalet anlayışı geliştirmek isteselerdi hangi ilkeleri seçeceğine yönelik bir soruya cevap arayarak iki adalet ilkesine ulaşmış ve bunun bütün insanlar için, akıl sahibi herkes için geçerli olduğunu varsaymıştır. Dolayısıyla Kant’ta kategorik imperatif şeklinde tecessüm eden pratik akıl Rawls’ın TJ eserinde *Başlangıç Durumu* ve *Bilgisizlik Peçesi* şeklinde ele alınmıştır. Amaç yine Kant’ın amacına yakındır, evrensel ilke ve normlara ulaşmak ve adaletin ahlaki bir tonda ele alınmasıdır (Habermas 2009: 145). Fakat Rawls’ın kendisi bu ilk eserinde ortaya koyduğu teorinin dini çoğulculuğu ihmal ettiğini kabul etmiş ve istikrar ve adalet için yeniden düşünmeye koyulmuştur. Yirmi yılın ardından -özellikle 1980 sonrası dönemlerde – değişen düşünceleri sonucunda 1993 yılında SL eserini yayımlamış ve bu gerçekle de yüzleşmenin yollarını

aramıştır. Bu yeni eserinde adaleti siyasal bir kapsamda tartışmaya tevecüh etmiştir. Dolayısıyla TJ'ye değinme nedenimiz, Rawls'ın düşüncelerin akışını sağlamak, temel kavramlarına değinmekten ibarettir. Fakat TJ'deki *sivil itaatsizlik ve vicdani red* başlığı ile belirtilen kısım konuyla fazlasıyla ilintili olduğu için daha kapsamlı incelenecektir. *Siyasal Liberalizm ve Halkların Yasası* ise üzerinde daha çok yoğunlaşacağımız eserleri olacaktır. Çünkü bu iki eserinde adaleti ve istikrarı yakalamak adına düşüncelerinde dinler adına oldukça olumlu değişimler gerçekleşmiştir. Hatta “*Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*” adlı makalesi dinleri daha ayrıntılı bir şekilde tartışır ve bu çalışmanın sorunsalı açısından önemli bir referanstır.

Burada şunun belirtilmesi gerekiyor; Rawls, kendi teorisini ABD toplumuna bakarak kurgulamasına rağmen ABD'de istikrarın doğru nedenlerle kurulmadığını ve “kamusal akıl” kavramının yalnızca uzlaşmazlıkları dindirmek için olduğunu ifade ediyor. Her ne kadar ABD'deki problemin nedenini açıkça belirtmese de, ortaya koyduğu normatif idealin gerçeklikle birebir örtüşmediğini belirttiği açıktır. Avrupa toplumlarına değinilmesinin nedeni ve bu toplumların Rawls'ın siyasal liberalizmi ile birlikte ele alınmasının nedeni buna yakındır. Zira bu toplumların da Rawls'ın kurguladığı teoriyle birebir örtüşmediğini söyleyebiliriz. Fakat bugünkü Avrupa toplumlarının çoğulcu yapısı ve sahip oldukları kamusal siyasal kültür göz önüne alındığı takdirde Rawls'ın teorisine bir ilişki kurulmuş olur. Başka bir deyişle, Avrupalı yurttaşların Rawls'ın “ahlaki kişi” fikrine yakın olduğunu, en azından kendilerini eşit ve özgür olarak gördüklerini ve son olarak Avrupa toplumlarının “hakkaniyetli bir işbirliği sistemi” olduğunu iddia edecek olursak Rawls'ın teorisi anlam kazanır. Bu yüzden Rawls'ın ideal yurttaşlık teorisinin en iyi bu toplumlara uygulanacağını ve bu toplumların sorunlarını çözeceğinin düşünülmesi mantıksız değildir. Dolayısıyla Rawls ile birlikte düşündüğümüzde, Avrupa'nın kamusal siyasal kültüründe demokratik değerlerin zaten var olduğu ve onu ortaya çıkaracak bir adalet ilkesine ihtiyaç duyduğumuzu iddia etmiş oluyoruz. Yani Rawls'ın bahsettiği üzere, bu toplumlar birtakım “yerleşmiş kanaatlere” sahip, demokratik bir geleneği olan toplumlardır. Bu kültürel gelenekte gizil olarak bulunan sezgisel düşüncelerin varlığı bu iddiada bulunmamıza vesile olur. Bu varsayımdan sonra Rawls'ın kurguladığı adalet anlayışını bu toplumlara uygulamak gerekir.

Burada, siyasal liberalizmin bir Müslümanlık tanımı yapmadığını da hatırlatmak gerekir. Yani Rawls, tek bir Müslümanlık tanımı yaparak o kalıba girebilen İslami bir yorumu ya da mezhebi mâkul olarak değerlendirmek amacıyla hiç bulunmamıştır. Zaten Rawls'ın teolojik meselelere girmedeği ve dini meseleleri çok kaba bir şekilde tartıştığını söylememiz gerekir. Dolayısıyla Rawls'ın meramını daha çok kamusal aklın içeriğini oluşturan ve liberal ilkelerle düzenlenmiş eşit temel haklar (vicdan özgürlüğü, düşünce özgürlüğü, toplanma özgürlüğü vs. ileride değineceğimiz) üzerinden bütün yurttaşların hemfikir olacağı bir uzlaşım alanı oluşturmak olarak görebiliriz. Bunun için ise Rawls, bu temel hakları onaylayacak ve kamusal tartışmalarda bunlara başvuracak kendi terimleriyle “mâkul kapsamlı doktrinleri” arama gayesindedir. Elbette bu, mâkul kapsamlı doktrinlerce oluşturulan bir *örtüşen görüşbirliği*ni esas alır. Bu tarz bir uzlaşma, iki adalet ilkesinin, inanmış bir mümin yurttaş ile seküler bir yurttaş arasında farklı nedenlerle kabul edilebileceği iddiasında bulunur. Söz gelimi bu iki yurttaş Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu konusunda hiçbir zaman uzlaşamazlar, ama bu iki adalet ilkesi hiçbir hakikat iddiasında bulunmadığı için bunu haklı ya da makul olarak görmelerinin önünde bir engel bulunmaz (Özbank 2009: 180). Ya da vicdan özgürlüğünü kabul eden bir dini grup, bu özgürlüğü gerekçelendirirken diğer bir dini gruptan korunmak için bu ilkeyi savunduğunu belirtebilir. Fakat başka bir grup, tamamen akli sebeplerden dolayı vicdan özgürlüğünün korunması gerektiğini düşünebilir. Rawls'a göre bu haklar vicdan özgürlüğü, ifade özgürlüğü, cinsel özgürlük, vb. temel hak ve özgürlükleri kapsayacak şekilde genişletilebilir (Kymlicka 2016: 329). Burada önemli olan husus, gelenekleri ve aidiyetleriyle önemli ölçüde kendisini bir bütün olarak görenlerin de bunlara inanması fikridir (Larmore 2006: 131). Bunun yanında eşit özgürlükler üzerinde temellenen bu örtüşen görüşbirliği hiçbir zaman kapsamlı doktrinlere bakarak da belirlenmez. Zaten eser boyunca Rawls “metafiziki” “siyasal” olanın karşısındaymış gibi ele alır (Habermas 2009: 140). Bir mümin yurttaş, siyasal olanın temellendirilmesini kendi dinine başvurarak yapar. TJ'de adalet anlayışının temellendirilmesini başlangıç durumu ve bilgisizlik peçesi ile yapan Rawls, SL de bunu her bir bireye, gruba bırakmıştır. Rawls'ın bu yolu takip etmesinin nedeni ise Talal Asad'ın belirttiği gibi modern, heterojen bir toplumda hâlihazırda kabul görmüş siyasi ilkelere evrensel olarak kabul görmüş dini ya da seküler temellerin bulunmasındaki yokluktur (Asad 2004: 12). Bu nedenle Rawls'ın siyasi değerleri bir

nevi modern Batı değerleridir. Burada sıfırdan başlanmış bir teori yoktur, uzun bir süredir sahip olunan ve şüphelenmekte zorlandığımız bazı değerlerle belli birtakım ilkeler inşa edilir. Modern bireyciliğin muhalif eleştirmenleri dahi bu ilkeleri savunmakta geri durmazlar (Larmore 2006: 144). Dolayısıyla ayırım yapmaksızın herkese karşı tarafsız olan bu ilkeleri herkes kendi dini doktriniyle temellendirmelidir. Ve modern seküler devlete karşılık gelen tüm değerlerin kabul edilmesi, hem de bunun İslami bir temelde kabul edilmesi Rawls açısından sorun değildir. Bunu belirtmemizdeki temel amaç Asad'ın Avrupa'daki sorunun entegrasyon değil, tam da böyle bir önyargıdan kaynaklandığını ifade etmesindendir (2004: 192). Başka bir deyişle, Avrupalının endişesi entegre olmamak değildir, modern demokratik değerlerin İslami temelden kabul edilmesidir. Dolayısıyla makul insanların makuliyeti gereği bunu problem olarak görmemeleri siyasal liberalizmin şartıdır.

Bu tarz bir örtüşen görüşbirliğine ulaşmamıza yarayacak İslami yorumlar genellikle modernist yorumlardan ya da reformist diyebileceklerimizden gelir. Geleneksel bir İslami düşünceden bu tarz bir yurttaşlığı savunabilecek yorumun olması çok zordur. Zira gelenek özellikle Eşari geleneğine bağlı Sünni İslam'ı Kur'an ve Sünnetin yanı sıra birçok âlimin metinlerini de bağlayıcı görmeye yaklaşmış ve rasyonel, tabii bir akıl yürütme olan içtihadı neredeyse geçmişe gömmüştür. Oysa reformistlere göre içtihat için çağdaş bir düşünceye ihtiyaç vardır. Dolayısıyla varsa bu tarz reformist düşüncelere bakmamız gerekir. Ve daha sonra bu dini yorumun takipçilerinin, SL'nin siyasi adalet anlayışının bir temellendirmesini yapabilme yeteneğini sınınamamız gerekir. Bu konuda birçok yorum yapılabilir, liberalizm mi İslam'a uymalıdır yoksa İslam mı liberalizme tartışmasında bazıları Efgani ve Abduh'tan başlayan ve Abdullahi En-Naim, Tarık Ramazan, Hüseyin Ahmet Emin, Muhammed Said Aşmavi vb. sekülerist ya da reformistlere kadar gelenlerin liberalizme uygun bir İslam yarattığını düşünülebilir. Fakat bu reformistlerin "liberalizmin şeriatı" (Yaylacı 2013: 50) şeklindeki bir düşünce yarattıklarının yersiz olduğunu iddia edebiliriz. Zira reformistler ve modernistlerin çoğu, İslami düşünce tarihinde olan geleneksel bir yöntemi öngörürler ve bu geleneksel araçları/yöntemleri kullanırlar. Dolayısıyla değişen dünyaya uyum sağlayabilen bir yorumun liberal bir toplumla uyum içerisinde olması, bu İslami yorumun mutlaka liberal olduğu anlamına gelmemelidir. Bu

açından, tüm bu yorumlara “liberalizmin şeriatı” diye pragmatik bir yorum gibi davranmak, böyle bir İslam’ın amaçlandığını iddia etmek indirgemeci/basitleştirici olabilir.

Şunu akılda tutmak gerekir, bu tezde bir örtüşen görüşbirliği ve katılımcı bir Müslüman fikrini arama gayretinde olduğumuzu ifade etsek de, engin bir İslami literatürü buraya sermek gibi bir gaye olmayacaktır. Dahası, spesifik olarak İslami yorumların yalnızca Rawlsçu düşüncede siyasal olarak nitelendirebileceğimiz kısımlarına değinilecektir. Ve ayrıca konumuzun kapsamını da bununla sınırlı tutmak bu açıdan önemli bir hatırlatma olacaktır. Bu itibarla Müslümanların örtüşen görüş birliği, kamusal akıl ideali, kamusal akıl ve iyi düzenlenmiş toplumun doğru nedenlerle istikrar şartı koşulunu yerine getirebilme (yani bu doktrinlerin kendi bakış açısından adalet ilkelerini onaylamaları) becerisine bu belirtilenler ışığında bakılacaktır. Üzerinde durduğumuz mesele siyasal bir meseledir. Bunun anlamı ise, İslami kapsamlı bir hayat tarzının içsel sorunlarına değinmek yerine siyasal alanda önerebilecekleri makul sebeplerinin olup olmadığının tartışılmasıdır. Makuliyeti ise en basit tanımıyla herkesin en azından kabul edebileceğini düşündüğü sebeplerin ortaya sürülmesi olarak anlamalıyız. Aydınlanma düşüncesinin akılcı idealinin aksine bunun yalnızca kamusal alandaki tartışmalara uygulanmış hali olduğunu bilmek gerekir. Konu siyasal bir mesele olduğundan dolayı teolojik argümanların tutarlılığından ziyade, bu dünyada ve hatta bu ülkedeki insanların bir işbirliği içerisinde yaşamasının yollarına odaklanıyoruz.

Dolayısıyla ampirik bir yoldan hareket ettiğimizi düşünürsek, Rawls’ın normatif bir yurttaşlık ideali ile buna çözümler sunma amacı bu tezin konusu olacak. Bu yüzden, ampirik veriler ya da realite, bu çalışmanın güdüleyici / motivasyonel araçları olarak görülmelidir. Bu teorik tartışmanın arka planında yer alan gaye tam da gerçekliğinden şüphe etmenin zor olduğu bu vakaları serimlemektir. Bunun yanında, hâlihazırdaki yurttaşlık modelleri ve toplum modellerinden yola çıkılmış olsa da, bunların ortaya konulan normatif idealle birebir örtüştüğü iddiasında da bulunulmayacaktır. Daha çok bunun gerçekleşebileceğine yönelik güçlü bir ihtimal söz konusu olacaktır.

Son söz olarak şunu söyleyebiliriz, son dönemlerde hem Türkiye’de hem de dünya kamuoyunun gündeminde yer edinen ve önde gelen temel problemlerden birine değinme ve çözme gayreti tabii ki kolay değildir. Fakat bu tez, Müslümanların da çoğulcu Avrupa liberal demokrasilerinde iyi birer yurttaş olabileceklerini ve çoğunluğu Müslüman halkların/devletlerin, uluslararası alanda adalet temelinde işbirliğinde bulunabilecekleri istikrarlı bir ulusal ve uluslararası sistemin olabileceğini göstermeye yönelik bir çabadır. Müslümanların birer sadık yurttaş olması ya da onların Batılı toplumlara uyum sağlayıp sağlayamayacağı sorusu elbette önyargılı kişiler tarafından ortaya atılmıştır ve bu söylem örtük olarak bunun olamayacağını ima edebilir. Fakat bu soru sırf bu nedenden dolayı önemini yitirmez. Zira bu sorunun sorulduğu tek taraf Batılı oryantalist taraf değil, bizzat bazı Müslümanların kendisidir de.

I. BÖLÜM

1. RAWLS'IN ADALET KURAMI

Rawls'ın Bir Adalet Kuramı (*A Theory Of Justice*) adlı eseri ikinci dünya savaşı sonrasında yazılmış siyaset felsefesi eserleri arasında, bu alana en fazla katkı sağlayan en büyük eser kabul edilir. Zira Adaletle yönelik bir çalışmanın onun tezine bakılmadan yapılmasının zor olduğu neredeyse ortak bir kanaattir. (Yayla 2000: 84). Bu konuda *Anarşi, Devlet ve Ütopya* adlı eserinde Rawls'ın kuramına özel bir yer ayırıp eleştiride bulunan Nozick (2006)'ın Rawls hakkındaki düşünceleri de buna paraleldir. Hatta Michael Sandel, Charles Taylor, Michael Walzer ve Alasdair MacIntyre gibi önde gelen cemaatçiler dahi karşısında durdukları bu fikrin öneminin abartıldığını düşünmemişlerdir. Chantal Mouffe, Jürgen Habermas, Richard Rorty, Benjamin Barber, Seyla Benhabib gibi ünlü filozoflar da onunla bir şekilde “kardeşler arası tartışmaya” ya da ona karşı tezler ortaya atmaya yönelmişlerdir. Dolayısıyla da Alan Ryan'ın belirttiği gibi, 1971 yılında yayımlanan eseri *A Theory Of Justice*, sonrasında bir “Rawls Endüstrisi” yaratmıştır (Ryan 2015: 134). Yaşamını yitirdiği yıl onun eserlerine yapılan beş binin üzerindeki kitap ve makalelerdeki göndermeler bunun en ikna edici kanıtıdır (Borovola 2006: IV).

İlk eseri olan “Bir Adalet Kuramı”nda Rawls, adil bir toplumu düzenleyen ekonomik, toplumsal ve siyasal kurumların –ki Rawls bunları “temel yapı” olarak telakki eder- nasıl olması gerektiği üzerinde düşünmüştür (Borovalı 2006: IV). Bu doğrultuda, TJ ile hedeflediği, herkesin kabul edebileceği iki adalet ilkesini ortaya koymak olmuştur.⁹ Bu iki adalet ilkesi sosyal kurumları oluştururken, onları

⁹ Buradaki “herkes” ifadesi ile Rawls, bu iki ilkenin, akıl sahibi olan tüm varlıklar tarafından kabul edilebileceğini varsaydı. Ancak basıldığı zamandan beri herkes tarafından eleştirildi ve farklı yorumlara konu oldu. Kimi yorumcularca özgürlük ve eşitliği aynı anda güvenceye alan liberal demokrasinin değerli bir savunusu gibi görüldü. Öte yandan sağ düşünceden gelen yorumlar daha kaygılı tondaydı,

iyileştirirken veya onlarla yaşarken bize bir nevi kılavuzluk edeceklerdir (Hünler 1997, Brighouse 2016). Rawls için bu ilkeleri kesin bir şekilde saptayabilmemizin yolu ise onların ortaya çıkacakları doğru “usulü/süreci” bulmak olacaktır (Borovalı 2006: V). Bunun için Rawls, daha ayrıntısına aşağıda değineceğimiz başlangıç durumu ve bilgisizlik peçesi şeklinde iki ideye başvurarak bu ilkeleri gerekçelendirmiştir.

Rawls’ın bu gayesinde ne kadar başarılı olduğu bilinmez, fakat TJ, SL ve HY eserleri kronolojik olarak ele alındığında birtakım önemli değişiklikler yaptığı da aşıkardır. TJ deki evrensellik iddiasından vazgeçtiğine ve diğer iki büyük eseri arasındaki dönüşüme bakıldığında bunu rahatlıkla görebiliriz.¹⁰ Dolayısıyla, herkesin TJ eserini kabul edebileceği fikrinden kendisinin dahi vazgeçtiğini söyleyebiliriz. Sonuçta, 1980 sonrası dönemde Rawls, artık daha az evrenselci ve fakat bir o kadar da bağlamsalcı gibi telakki edilmeye başlanmıştır. Ama yine de yeni Rawls’a bağlamsalcı denilebileceği tartışma konusudur. Rawls’ın TJ’deki tamamen Kantçı konumunu bıraktığını, Kant’a yapılan Marx ve Hegel’den başlayarak Foucault, Derrida, Rorty’e kadar süregelen eleştirileri dikkate alarak görüşünü değiştirdiğini söylemek yanlış olmaz. Fakat Rorty’nin iddia ettiği gibi Rawls’ın bağlamsalcı olduğu da Habermas tarafından kabul edilmemiştir. Habermas’a göre, Rawls bağlamsalcı eleştirileri dikkate almasına karşın, yani SL eserinde siyasal kültürde ve demokratik geleneklerinde var olan birtakım sezgisel fikirleri ortaya çıkarma amacına karşın, bunu salt bir kültürü yorumlamak olarak okumamız gerekmektedir. Çünkü Rawls bunları yeniden kurgulayıp bir kurama dönüştürmeye çalışmıştır (Habermas 2006: 58). Dolayısıyla Rawls için şunu söyleyebiliriz; yeni haliyle ne tamamen paternalist bir tutumla akılcı bir adalet anlayışını hiç yoktan var etmiştir, ne de yerleşik kanaatleri olduğu gibi kabul etmiş, başka bir deyişle statükoyu var olduğu haliyle korumuştur (Habermas 2006: 166). Bir felsefeciden beklenilecek şekilde statükoya yönelik eleştireldir, fakat bir ayağını da gerçeklikte tutmak istemektedir.

buradan bireysel özgürlüklere müdahale edildiği düşünüldü. Soldan ise gerçek eşitliğin yadsındığı bir burjuva öğretisi savunusu eleştirisi geldi (Arnhart 2005: 308). Rawls ise kendisini savunurken özgürlüğü ve eşitliği uzlaştırma çabasında bulunduğunu iddia etti ve bu eleştirilerin karşısında durdu.

¹⁰ Rawls’ın aşamalı bir şekilde, 1980 sonrası dönemde, Komuniteryen teorisyenler ile yakınlaşmasının ve evrenselden yerele dönüşünün ayrıntılı bir analizi için, Solmaz Zelyüt Hünler (1997), *İki Adalet Arasında; Liberal Ve Komunitaryan Düşüncelerin Çatışma Alanı* İstanbul: Vadi Yayınları.

Rawls'ın TJ ve SL eserlerinde adalet teorisinin adı “hakkaniyet olarak adalet”tir. Hakkaniyet olarak adalet onun “esas ide” olarak ele aldığı fikirdir. Diğer ideler “başlangıç durumu”, “bilgisizlik peçesi”, “adalet duygusu”, “temel toplum yapısı”, “düşünümsel denge”¹¹, “sözleşme kuramı”, “iyi düzenlenmiş toplum”, “zayıf iyi teorisi”, “tam iyi teorisi”, “prosedürel adalet”, vs. kavramlardan meydana gelir. (Hünler 1997: 26). Rawls'ın “hakkaniyet” tanımı ise Hünler (1997: 27) ' in belirttiği gibi çok anlamlıdır; bu sözcük “tarafsız, eşitlik/eşit, haktanırlık/haktanır, adillik/ adil, makullük/ makul, doğruluk/doğru, meşruluk/ meşru gibi yan anlamlar” ile beraber düşünülmesi gereken içi dolu bir kavramdır. Dolayısıyla, “hakkaniyet olarak adalet idesinin” esas olarak neye işaret ettiğini, neyi amaçladığını bilmek bu konuda aydınlatıcı olacaktır.

1.1. Hakkaniyet Olarak Adalet

Rawls, klasik faydacılığa ve sezgiciliğe bir alternatif teori geliştirmek üzere yolu koyulduğunu belirtir. Zira faydacılık refah ve özgürlük adına bireyin üstünlüğünü geri planda tutan, bireyi genel iyiye feda eden teleolojik bir ahlak anlayışıdır (Öztürk 2013: 79). Başka bir deyişle, faydacı, özel çıkarı çoğunluğun yararına kurban eder (Mouffe 2008: 49). Oysa Rawls, bireyin kendi başına bir amaç olarak görülmesini ister ve bireyin özgürlüğünün tekrar öne çıkması gerektiğini vurgular. Amacını şu şekilde ifade eder:

“Doğruluğun, düşünce sistemlerinin ilk erdemi olması gibi, adalet, toplumsal kurumların ilk erdemidir... adalet, bazılarının özgürlüğündeki eksilmenin, başkaları tarafından paylaşılan daha büyük bir iyi ile haklı kılınmasını kabul etmez... adaletin temin ettiği haklar, politik pazarlığa veya toplumsal çıkar hesapları yapmaya tabi değildir... bir adaletsizliğe, yalnızca daha büyük bir adaletsizlikten kaçınmak zorunlu olduğunda izin verilebilir. İnsani etkinlikleri ilk

¹¹ Düşünümsel denge, Rawls tarafından adalet teorisi oluşturabilmek için geliştirilmiş bir yöntemdir. Bu yöntem ile belli durumlar için değerlendirilmiş yargılarımızı listeleriz ve sonra onları bir bütün olarak düşünüp tutarlı olup olmadıklarına bakarız. Diyelim ki, bir tutarsızlık oldu, örneğin, bu yargılarımızda bir bencil baskı unsuruna rastladık ya da bundan şüphelenirsek bu yargılarımızdan vazgeçeriz. Bunun yanında bir de karşılanabilir olduğumu düşündüğümüz birtakım prensipler listesi çıkarırız ve tutarlılık açısından yine inceleriz. Sonrasında yargılarımıza en az karşılık gelen maddeleri eleriz. Bu yöntem, en doğru adalet teorisine ulaşmak demek olmasa da bununla ona en fazla yaklaşabileceğimiz düşünülür (Brighouse 2016: 25). Rawls'ın TJ eseri işte bu method üzerine kuruludur.

erdemleri olan doğruluk ve adaletten ödün verilemez.” (Rawls 1971, Aktaran: Hünler 1997: 28).

Öncelikle “adalet toplumsal kurumların ilk erdemidir.” Yani adalet en öncel olandır ve bu adalet “toplumun temel yapısı”¹²yla ilgili olarak bireysel değil toplumsal adalettir. Rawls’ın ifadesine göre adaletin toplumun temel yapısının en temel erdemi veya birincil konusu olmasının nedenleri vardır. Öncelikle, temel yapı zorlayıcı kurumlardan meydana gelen kamusal bir kurumdur. Bunun yanında, “bir toplumun temel siyasal, toplumsal ve ekonomik kurumları ve bunların oluşturduğu nesilden nesile devam eden bütünleşmiş bir toplumsal işbirliği sistemi” olması (Rawls 2007: 57), bu yüzden de “etkilerinin derin, yaygın ve doğuştan armağan edilmiş olduğu içindir.” (Rawls 2017: 123).

Faydacılık, hem klasik doğal haklar teorisini hem de sözleşme gibi kavramları bir kenara koyar. Siyasal örgütlenmeyi de bir zorunluluk gibi görmek yerine bireylerin rasyonel tercihleriyle fayda elde etmeyi umarak oluşturdukları yapı olarak görür. Bunun anlamı şudur; bir siyasal örgütlenme olan devletin temelinde insanların ihtiyaçları yatar. Devletin, kendi varlık nedenine sadık olması bu ihtiyaçları yerine getirmesinde aranır. Dahası bireylerin tek tek kişisel faydasını ekonomik kıtlıktan dolayı gerçekleştirmek muhal olduğundan, çoğunluğun faydası ağır basar (Köker 1992, Aktaran: Beriş 2002: 199). Rawls’ın yukarıdaki satırlarında karşı çıktığı düşünce tam olarak budur. Faydacılık temel yapının adaletli olması yönünde eksiktir. Bu yüzden, temel yapının kurumlarının hiçbir ölçüde bazılarının daha büyük pay elde etmek uğruna, diğerlerinin özgürlüğünden düşürülmesine izin vereceği düşünülmemelidir. Rawls’a göre adalet ilkelerinin amacı eşit özgürlüğü sağlamak olmalıdır; bu yüzden Rawls’ın düşüncesine göre toplumun faydası adına, eşit yurttaşlık olarak görebileceğimiz eşit özgürlükler feda edilemez. (Rawls 2017: 32). Faydacı böyle davranarak bireyi bir amaç olarak değil, bir

¹² Rawls, burada toplumun temel yapısıyla toplumun başlıca kurumlarından söz eder. Bunlar; vicdan ve düşünce hürriyeti, rekabetçi pazar, üretim araçlarındaki özel mülkiyeti yasal koruma sistemi ve tek eşli ailenin yasal olarak korunması şeklindedir. (Rawls 2017: 35). Başka bir deyişle, temel yapı, Anayasa, mülkiyet çeşitleri, ekonomik yapı, parlamento modeli ve yargıyı kapsar. Rawls, temel yapıyı “adaletin öznesi” olarak görmesindeki sebep toplumsal işbirliğinden doğan avantajların dağıtılmasının bu kurumlarca yönetilmesi ve temel hak ve özgürlüklerin bu kurumlarca dağıtılmasıdır. Dolayısıyla adil bir toplumdaki söz etmek, uygun ilkeler tarafından yönetilen temel yapıdan söz etmek demektir (Brighouse 2016: 52).

araç olarak görür ve yapmak istediği şeyin tam aksine ulaşır. Bu yüzden de faydacılık, ayrıcalıklı bir kesimin karşısında, dezavantajlıları korumak konusunda yetersiz kalır. (Barry 2012, Kymlicka 2016). Bu yüzden faydacıya güvenmek zordur, zira yurttaşların bireysel özgürlüklerini ortak yarara ya da kamu yararına kurban edebilir (Skinner 2006: 176).

1.2. Toplumsal Sözleşme Tezi: Başlangıç Durumu Ve Bilgisizlik Peçesi

Anlaşıldığı üzere, toplumsal sözleşme tezi, insanların en baştan bir toplum kurmaya kalkacak olsalardı nasıl bir siyasi ahlakı tercih etmeleri gerektiğine yönelik bir tezdur. Dolayısıyla sözleşme kuramı, ilke olarak ahlaki kuralları, “sözde objektif moralitenin buyrukları” ile değil de, eşit ve özgür kişiler arasındaki anlaşmadan elde ettiğini varsayar (Barry 2012, Kymlicka 2016). Rawls’ın amacı da Kant, Hobbes, Rousseau ve Locke gibi bilinen toplumsal sözleşme kuramcılarının yolundan giderek sözleşme kuramını genelleştiren ve daha yüksek bir soyutluk düzeyinde bir adalet kavramı sunmak olmuştur. (Rawls 2007: 3). Bu anlamda klasik sözleşme teorisyenleri, siyasal itaat yükümlülüğünün ve devlete geçişin temellerini ve nedenlerini bulmak amacıyla böyle varsayımsal bir durum ortaya atmışlarsa da, Rawls bu kuramcılardan çok önemli bir yerde ayrılır. Rawls’ın amacı bir topluma giriş ya da hükümet kurma varsayımsal düşüncesi değildir. Rawls, bu temsil aracı sayesinde adil toplumun ilkelerini haklılaştırmak ve varsayımsal rızaya ulaşmayı hedefler (Kocaoğlu 2015: 37). Burada unutulmaması gereken, bu başlangıç durumunun tarihsel değil varsayımsal olduğudur. Başka bir ifadeyle, Rawls bizden bu iki kavram ile yalnızca bir “düşünce deneyine” girmemizi ister; meşru rızalarını almamız gereken insanlar ile birlikte sosyal ve ekonomik kurumları düzenlemeye çabaladığımız bir anı düşünmemizi ister (Ryan 2015: 139)

Bilahare Rawls, başlangıç durumunu, “düşünülmüş kanaatlerimiz” dediği farklı ilkeleri karşılaştıran bir aracı düşünce rolüne indirgeyerek ve onu belli bir toplumun kamusal siyasal kültürüne içkin değerleri ortaya çıkarmak için bir araç yaparak evrensellik düşüncesinden katı bir dönüş yapacaktır. Ama şuan için bu hipotetik

başlangıç durumu düşüncesini evrensel ilkeler bulmak için kullanmaktadır (Rawls 2007: 71).

Rawls, doğal avantajlar ve dezavantajların adalet ilkelerinin seçiminde kötüye kullanılmaması adına (Kymlicka 2016: 87) başlangıç durumu denen yere yurttaşların yapay temsilcilerini gönderir ve bilgisizlik peçesi kavramı ile onların birtakım bilgilerini sınırlar. Rawls'ın "özgür ve eşit kişilerin temsilcileri" olarak gördüğü başlangıç durumundaki bu "yapay" varlıkların toplumdaki konumlarından veya iyi anlayışlarından ve buna benzer her türlü doğal ve sosyal avantajlarından habersiz olmaları gerekir. Çünkü bu bilgiler kişileri kendi amaçları yönünde istismar etmeye yöneltir ve buradan adil ilkeler çıkmayacaktır. (Rawls 2017: 163). Oysa bilgisizlik peçesi ile birlikte "kimse toplumdaki yerini, sınıfını, sosyal statüsünü bilmediği gibi, doğal varlıkların ve yeteneklerin dağılımındaki talihini, yeteneklerin, zekâsını, gücünü ve benzeri şeyleri bilmez" (Rawls 2017: 163). Hatta kişilerin iyiliği nasıl kavradıklarını ya da özel psikolojik eğilimlerini de bilmedikleri varsayılır. Dahası, taraflar hayat planlarının özelliklerini, kendi iyimserlik, kötümserlik ya da riskten kaçınma gibi psikolojik yönlerinin özelliklerinden de habersizdir. Rawls, kişilerin yaşadığı topluma dair ekonomik, siyasi özellikleri, uygarlık seviyesi de bilmediklerini belirtilir. Bildikleri şeyler, adalet ilkelerinin seçiminde gerekli olan ve insan toplumlarında olan genel geçer olgulardır. Başka bir deyişle, iyi teorisinin ve ahlak psikolojisinin temel ilkeleridir. (Rawls 2017: 169) Rawls'a göre bu şekilde başlangıç durumu koşulları herkesin faydasına olacak şekilde düzenlendiğinde "hakkaniyetli" olmuş olur.

1.2.1. Tarafların Motivasyonları

Başlangıç durumundaki yapay varlıklar, "taraflar" olarak nitelendirilir ve bunların belli başlı bir takım motivasyonları, yani onları adalet ilkelerini seçerken güdüleyen şeyler vardır. Öncelikle, taraflar mümkün olduğu kadar kendi iyi anlayışlarını maksimize etme amacıyla olacaklardır. Başkalarının çıkarlarına bakmadıkları için bir çıkar çatışması olmayacaktır. Kıskançlık ve kibir, sevgi ve nefret de yoktur. Başkalarının payı düşünülmez ya da başkalarıyla rekabete girilmez (Rawls 2017: 171). Onların rasyonelliği bencil ve önyargılı olmalarının önüne geçmiştir.

Kendileri dışında şeylere ilgisizdirler (Rawls 2017: 42). Bunun yanında tarafların diğerkâmlıkları sınırlanır, zira herkesin diğerkâmlığı tam olduğunda, herkes diğerinin seçmeyi istediği yönde karar verecektir ve böylelikle ortada karar verilecek bir şey olmayacaktır. Dolayısıyla aralarında bir adalet ve çıkar sorunu olmalıdır. Her şeyin güllük gülistanlık olduğu bir toplumda adalete de ihtiyaç yoktur. Bu yüzden, adaletin iki koşulu olmalıdır; birincisi; Hume’un “ılımlı kıtlık” dediği koşulda (yani mutlak bolluğun olmadığı) ve ikincisi “sınırlı diğerkâmlık”, yani farklı çıkarları olan öznelere çatışması (iyi anlayışı) ile ortaya çıkar. İlkine, Sandel (2014: 50)’in ifadesiyle “nesnel adalet koşulları”, ikincisine “öznel adalet koşulları” diyebiliriz. Bu koşulların olmaması adalet erdeminin de bir hükmünün olmayacağı anlamına gelir.

Bunların dışında tarafların “adalet duygusu” ve “birincil değerler” şeklinde iki motivasyonu daha bulunur. Adalet hissi ya da duygusu sayesinde hakkaniyete uygun olanı anlayabiliriz ve seçeriz, zira adalet hissi hakkaniyete uygun olanı seçme kapasitesine gönderme yapar. Adalet duygusu, başlangıç durumundaki kişiler arasında kamusal olarak bilinir. Bu şekilde taraflar birbirlerinin bir adalet duygusuna sahip olduklarını bilirler ve seçtikleri ilkelerin boşa gitmeyeceğini düşünürler. (Rawls 2017: 161). Adalet hissi/duygusu sayesinde benciliği aşarak oybirliğine varılabilir. Fakat bu ide Öztürk (2013a: 85)’ün ifade ettiği gibi akli olmayan, bir iç metafiziğe dayanan, kuralların yetmediği bir teorinin sezgici bir fikridir. Doğrusu, kendisi de sezgilerden bir ölçüde yararlandığını söyleyen Rawls, nihayetinde her adalet anlayışının bir şekilde sezgilere değinmesinin kaçınılmaz olduğunu düşünür. (Rawls 1985, Aktaran: Avşar 2006: 26).

Birincil değerler ise, başlangıç durumundaki tarafları motive edecek olan birtakım iyilerdir. Bunlar, bilgisizlik peçesinin bir takım kısıtlamaları sonucunda ilkeleri seçme yönündeki belirsizliğe bir çözüm olarak sunulmuştur.¹³ Rawls, beş tür birincil değer saymıştır (Rawls 2007; 336-337);

¹³ Birincil değerler listesinin tarafları motive etmesi, Rawls’ı Kant’tan ayıran en önemli kısımlardan birisidir. İnsanlar arasındaki bu arzular, tercihler vb, ortak birtakım olumsuzluklar şeklindeki bu ihtiyaçlar Kant tarafından heteronomi olarak görülür (Sandel 2014: 62). Rawls’a göre ise ahlak felsefesi “olumsal varsayımları ve genel olguları istediği gibi kullanmakta özgür olmalıdır.” (Rawls 2017)

- 1- *Temel özgürlükler (ifade özgürlüğü, vicdan özgürlüğü vb.) bu özgürlükler, iki ahlaki yeteneğin gelişimi ve tam ve bilinçli olarak kullanımı için gerekli kurumsal arka plan şartlarıdır*
- 2- *Seyahat özgürlüğü ve çeşitli fırsatlar arasından özgür meslek seçimi: bu fırsatlar değişik nihai amaçların izlenmesi ve istediğimizde bunları düzeltme ve değiştirme kararımıza güç sağlar.*
- 3- *Sorumluluk taşıyan makam ve konumlara ilişkin güç ve yetkiler: Bunlar kişinin değişik kendi kendini yönetme ve toplumsal kapasitelerine kapsam sağlar.*
- 4- *Kabaca her amaca uygun araçlar olarak anlaşılan (ve değişim değeri taşıyan) gelir ve varlık: geniş bir amaçlar yelpazesinin bunlar ne olursa olsun, doğrudan ve dolaylı olarak gerçekleştirilesi için gelir ve varlık gerekir.*
- 5- *Özsaygının toplumsal temelleri: bu temeller, temel kurumların, vatandaşların kişi olarak kendileri hakkında canlı bir değer duygusuna sahip olmaları, ahlaki yeteneklerini geliştirip kullanabilmeleri ve amaç ve hedeflerini özgüvenle ileri sürmeleri için gerekli özelliklerdir.*

Birincil değerler listesi, Rawls'a göre her bir "ahlaki kişinin" iki ahlaki yeteneğini geliştirmeye en uygun değerlerden oluşur. Tarafları rasyonel olarak gören Rawls, rasyonelliği gereği olarak "birincil değerler" in başlangıç durumundaki "yapay" yaratıklar tarafından her ne olursa olsun tercih edilmesi gerektiğine inanır.¹⁴ Çünkü Rawls'a göre rasyonel olmak, birincil değerleri arzu etmekle belli olur ve bunları en uç düzeyde arttırma amacıyla bulunmak demektir. Birincil değerleri dağıtma görevi ise, toplumun temel yapısına aittir. Daha önce ifade edildiği gibi adalet ilkesi de toplumun temel yapısına uygulanacaktır. Dolayısıyla adalet ilkeleri, birincil değerlerin nasıl dağıtılacağıyla ilgilidir.

¹⁴ Çokkültürcülüğün önde gelen temsilcilerinden birisi olan Will Kymlicka'ya göre Rawls'ın birincil değerler listesine bir ekleme daha yapması gerekir. O da iyi hayat anlayışları ne olursa olsun, insanların "kültürlerini yaşamasını" da mutlaka isteyeceklerini varsaymamız gerektiğidir (Kymlicka 2015: 158).

1.2.2. Adalet İlkelerinin Seçimi

Başlangıç durumundaki taraflara birtakım adalet ilkeleri bildirilir ve alternatifler arasında seçim yapmaları istenir. Fakat bu ilkelerin belli bazı şartları yerine getirebilmesi gerekir. Evvela iyi düzenlenmiş toplumda devamlı bir kamusal anlaşmanın zemini olmalıdır. İkinci olarak bu ilkeler her zamana ve kuşağa hitap etmelidir. Üçüncüsü, bu ilkeler uygulamada evrensel olmalı ve herkesin anlayabileceği tarzda ele alınmalıdır. Dördüncüsü, bu ilkeler kamusal olarak kabul edilebilir olmalıdır. Her şeyi olmasa da çatışan talepleri düzene koymalıdır. Ve son olarak beşincisi taleplerle ilgili tartışmalarda gösterilecek nihai adres bu adalet ilkeleri olmalıdır.(Rawls 2017: 158-161). Alternatif adalet ilkeleri ise şunlardır; Faydacılık, faydacılık ve sezgiciliğin karışımından oluşan karma adalet anlayışı, sezgicilik, rasyonel egoizm ve hakkaniyet olarak adalete dayanan adalet ilkeleri (Rawls 2017: 175).

Bir tür pazarlık sistemi şeklinde anlayabileceğimiz başlangıç durumunda seçilecek olan iki adalet ilkesinin ve öncelik kuralının taraflarca nasıl seçildiği bir “rasyonel seçim teorisi” gerektirir. Dolayısıyla, bu pazarlık durumu içerisinde taraflara sunulan beş farklı adalet anlayışı arasından egoist adalet anlayışı tümellik ve evrensellik sınırını karşılamadığı için Rawls tarafından doğrudan elenir (Hünler 1997: 44-45). Diğerlerinin seçimi ise taraflara bırakılır ve Rawls’ın “maksimin kuralı” formülasyonu ile düşünülerek ilkeler seçilir. Buna “ehven-i şer kuralı” da denilebilir (Hünler 1997: 45). Yani, “maksimin kuralı” ile kötünün iyisinin seçildiği bir formülasyon söz konusudur. Maksimin kuralı ile taraflar, toplumda bulunabilecekleri en kötü durumu göz önüne alırlar ve kendilerinin de en kötü durumda olmasının muhtemel olduğunu düşünürler. Fakat Rawls, maksimin kuralını günlük yaşantıda değil yalnızca başlangıç durumu özelinde yorumlamaktadır. Maksimin kuralı alternatifler arasında en kötü seçeneği düşünmemizin bir aracı olarak iki adalet ilkesini seçtirir, yani “hakkaniyet olarak adalet”i¹⁵. (Rawls 2017: 180). Zira birincil değerler listesine en uygun tatmini

¹⁵ Norman Barry’e (2021: 276) göre, Rawls, başlangıç durumundaki taraflara kendi adalet ilkelerini seçmeleri için elinden geleni yapmaktadır. Bu yüzden tündengelimci bir ilkeyi benimsemektedir. Bunun yanında Habermas, Benhabib, Okin gibi düşünürlerin karşı çıktığı temel mesele başlangıç durumundaki bu kısıtlamaların sorunların gerçek kaynağını ve gerçek çözümünü engelleyebileceği üzerinedir.

sağlayan ilkeler düşünürün öngördüğü iki adalet ilkesidir. Zaten diğer adalet ilkelerinin tamamı teleolojik anlayışlardır (Hünler 1997: 40).

Adalet ilkelerinin seçilme prosedüründe ise Rawls, ahlaki olarak tarafsız bir adalet kavrayışına yönelirken herhangi bir özsel yargıya dayanmayan, biçimselliği (usulü) haklılaştırma standartlarını arar. Başlangıç durumu saf usule dair adalet anlayışı olarak ele alınır. Saf usule dair adalet anlayışının iki özelliği bulunur. Birincisi, önceden mevcut bir sınama kıstası olmadan (neyin adil veya hakkaniyetli olduğunu bilmeden) adil olanın bu yöntem sonucunda ortaya çıkmasıdır. Sonucu yargılayacak bir kıstas seçimin öncesinde mevcut değildir. Yani adalet ilkeleri taraflarca yürütülen bir müzakerenin sonucunda ortaya çıkar. Ve mükemmeliyetçi anlayışın tersine, taraflar önceden belirlenmiş doğruluk ve adaletle ilgili bağlayıcı ilkeleri uygulamazlar (Rawls 2007: 115-116). Bu anlamda, başlangıç durumunda belli bir ilkenin seçilmesinin anlamı, bu ilkenin belli şartlar ve sınırlamaları tatmin eden rasyonel bir tartışma ile belli bir sonuca ulaşması demektir (Rawls 2017: 165). Bu prosedürel/usule dair adalet anlayışı, ideal teori olan başlangıç durumu için geçerlidir. Oysa düşünümsel denge yöntemine uygun olarak (Hünler 1997), teorisinin pratiğe aktarımının araştırıldığı ideal olmayan kısmında eksik prosedürel adalet söz konusu olur. Çünkü burada bir kıstas vardır ve bu kıstas iki adalet ilkesidir.

1.3. Adalet ilkeleri

Ortaya çıkan adalet ilkeleri, toplumsal işbirliğinin koşullarını belirleyecektir ve adaletin her iki ilkesi de Rawls tarafından şöyle ifade edilir (Rawls, 2017);

- 1- *Her bir kişi, herkes için özgürlüğün en geniş bütünsel sistemiyle bağdaşır olan eşit temel özgürlüklerin en geniş bütünsel sistemine ilişkin eşit hakka sahip olmak durumundadır.”*
- 2- *“Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler;*
 - a- *“Adil tasarruf ilkesiyle tutarlı olarak, en az avantajlı olanların azami faydasına olacak şekilde [ve]*

b- Hakkanîyetli fırsat eşitliği koşulları altında, herkese açık görev ve pozisyonlara bağlı olacak şekilde düzenlenmek durumundadır.

İlk ilke kısaca “özgürlük ilkesi” şeklinde okunur. İkinci ilkenin birinci kısmı (a maddesi) “farklılık/fark ilkesi”, ikinci kısmı (b maddesi) ise “hakkaniyetli/adil fırsat eşitliği ilkesi” şeklinde ifade edilir.

Birinci ilkeden başlamak gerekirse, Rawls’a göre, ancak özgürlük ilkesini kabul ettiğimizi takdirde, insanların seçme kapasitesini güvence altına almış oluruz. Düşünere göre özgürlük ilkesi yurttaşların eşit özgürlüklerini muhafaza eder (Arnhart 2005: 310). Rawls, temel özgürlükleri ifade ederken demokratik düşünce geleneğinde var olan özgürlükleri ima eder. Bu özgürlüklere çeşitli hak bildirelerinde ve insan hakları beyannamelerinde rastlanır. Düşünce ve vicdan özgürlüğü, siyasi özgürlükler (oy verme, konuşma ve toplanma özgürlüğüyle birlikte kamusal göreve seçilme hakkı), ifade özgürlüğü ve örgütlenme özgürlüğü, kişinin bütünlüğü ve özgürlüğü tarafından belirtilen serbestlikler, mülkiyet hakkı, hukuk devletince tanımlanmış keyfi tutuklanmama ya da yakalanmama özgürlüğü bunların arasında yer alır (Rawls 2017: 90).¹⁶ Rawls, bu temel özgürlükler şemasını da tıpkı toplumsal birincil değerler listesi gibi, eşit ve özgür yurttaşlar ve onların iki ahlaki yeteneğini geliştirebilme kapasitesine göre belirler (Brighouse 2016: 81). Başka bir deyişle, temel özgürlükler tarihsel değil, teorik düzeyde düşünülmüş, kişi anlayışına uygun olarak belirlenmiştir.

¹⁶ John Gray (2003)’in belirttiği gibi, Rawls, öncelikle “en büyük özgürlük ilkesi” şeklinde yorumladığı ilk ilkeyi Herbert Hart’ın eleştirisinden sonra değiştirmiştir. TJ eserinde ve aşağıda SL eserinde de görebileceğimiz üzere bu özgürlükler tanımı belli temel özgürlüklere doğru kaymıştır. Rawls’ın ilk formülasyonunda değindiği “eşit en büyük özgürlük ilkesi” şunu kasteder; adalet, her insanın en büyük özgürlüğe sahip olmasını ve bu özgürlüğün de diğer insanların özgürlüğüyle uyumlu olmasını gerektirir. Dolayısıyla da Rawls’a göre özgürlük, yalnızca özgürlük adına kısıtlanabilmektedir. Hart’ın eleştirisi ise Rawls’ın sanki her yurttaşın en büyük özgürlüğünün ne olduğunu bilirmişçesine bu formülasyona başvurmasıdır. Hart’a göre insani açıdan değerli olanın ne olduğu konusunda ayrılırız ve farklı görüşlerdeyizdir. Dolayısıyla en büyük özgürlüğü neyin oluşturduğuna ilişkin yargılarımızda da ayrılmak zorundayızdır. Kısacası bu ilke, herkesin çıkarının ne olduğu yolundaki bir varsayımına dayanmak zorundadır ki bu da çok zordur. Dahası herkesin çıkarının ne olduğunu iddia etmek bir iyi anlayışına başvurmak anlamına gelecektir. Gray (2003)’e göre Rawls bu sorunu fark ettikten sonra “herkese eşit temel özgürlükler” şeklinde bir takım özgürlükleri sıralamaya başvurur. Bu sefer de temel özgürlüklerin keyfi bir şekilde sıralanması problemiyle karşılaşmıştır. Bu belirsizlikten keyfiliğe bir geçiştir. Zira bu özgürlükler herkes için temel özgürlük olarak görülmeme tehlikesiyle karşı karşıyadır.

Bilahare Rawls SL eserinde özgürlük ilkesini, şu şekilde revize eder; “*Herkesin tamamıyla yeterli eşit temel haklar ve özgürlükler düzenine sahip olmak konusunda eşit hakkı bulunmaktadır ve bu düzen herkes için aynıdır; bu düzende eşit siyasal özgürlüklerin, ama sadece bu özgürlüklerin değerleri eşit olarak sağlanır.*” (Rawls 2007: 51). Burada, siyasal özgürlüklerin adil değeri sağlanmaya çalışılır. “Eşit temel özgürlükler” ifadesiyle ise Rawls, yukarıda belirtildiği üzere siyasal kişi düşüncesine uygun bir düşünce geliştirir. Yani eşit temel özgürlükler düşüncesi eşit vatandaşlık statüsünü doğurur. Eşit vatandaşlık, sadece işbirliğine katılmaları nedeniyle toplum üyelerine tanınır. Kısacası, din, ırk, gelir, refah düzeyine bağlı kalmadan toplumun üyelerine işbirliğine katılmaları amacıyla, eşit temel özgürlükler düşüncesine dayanarak vatandaşlık statüsü sağlanır (Özkök 1999: 111).

Siyasal özgürlüklerin adil değeriyle ise Rawls, temel özgürlüklerin salt formel olmadığını kanıtlamaya çalışır. Zira bu ilke sağlanmadığı takdirde yetkileri ve varlık düzeyleri yüksek kişiler yasama sürecinde bir adım öne geçeceklerdir. Rawls, bu problemi temel özgürlükler ve onların önceliklerinin değerini ayırarak ele alır. (Rawls 2007: 352-353) Cehalet, fakirlik ve maddi yetersizlikler özgürlüğe konulmuş sınırlar olmaktan ziyade, özgürlüklerin adil değerini düşüren, faydalarını azaltan, başka bir deyişle bütün özgürlükleri mükemmel bir biçimde kullanmamızı engelleyen şartlar olarak görülür. Bu durum, bazılarının amaçları için daha çok gelir ve zenginlik gibi aracı olması demektir. Fark ilkesi buna, en az avantajlının yararına olması koşuluyla izin vermektedir (Rawls 2007: 353). Zaten “Sosyal ve ekonomik eşitsizlikler” ifadesinden bile, gelir, refah, güç, otorite gibi bazı birincil değerlerdeki eşitsizliklerin bazı vatandaşlara reva görüldüğü anlaşılabılır. (Buchanan 1980, Aktaran: Özkök 1999: 116).

Oysa yeni haliyle özgürlük ilkesi, siyasal özgürlüklerin adil değerini sağlanmaya çalışır. Yani, vatandaşların sosyal ve ekonomik koşullarına bakılmaksızın, herkes kamusal bir makam elde etme ve siyasal kararların sonuçlarına katkıda bulunma ya da etkileme konusunda adil bir fırsat eşitliğine sahip olmak konusunda eşit, ya da hemen hemen aynı durumda olmalıdır. Dolayısıyla Rawls başlangıç durumundakilerin de bu özgürlükleri özel bir yolla ele alacaklarını düşünür (Rawls 2007: 354).

Adaletin ikinci ilkesine gelince, bu ilke iki kısımdan oluşur. İlk kısmı “adil fırsat eşitliği ilkesi”, ikinci kısım ise “farklılık/fark (*difference*) ilkesi”dir. Rawls’ın fark ilkesi ile toplumsal yapının hak edilmemiş eşitsizlikler ile ilgili kısmını düzeltmeye yönelik bir girişim ve böylece adil bir toplumsal işbirliği sisteminin gerekli zeminini oluşturmaya çalıştığı ifade edilir. Bir yurttaşı bir başkası karşısında avantajlı ya da dezavantajlı duruma getirebilecek olan, “doğal aristokrasi” dediğimiz doğuştan gelen yeteneklerimiz Rawls’a göre istikrarsızdır (Rawls 2017: 103).¹⁷ O halde temel yapının kurumlarına düşen görev açıktır; hak edilmemiş olan doğal yeteneklerimiz telafi edilmelidir. Zira bu eşitsizlikler Rawls için “doğal piyango” olarak görülür.¹⁸ Alain Touraine (2015: 131)’nin de ifade ettiği gibi fark ilkesi eşitsizliklerin bireysel özgürlükler tarafından tehdit edildiği bir toplumda uygulanması gereken bir ilke olarak görülür. Başka bir deyişle, eşitliğin başına bela olan bireysel özgürlük bu şekilde dengelenmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla fark ilkesini, bireylerin kendi hataları dışında maruz kaldıkları toplumsal yapının sebep olduğu dezavantajları ortadan kaldırmak, fakat mutlak bir maddi eşitliği de öne sürmemek gibi ortada bir yerde duran bir şey olarak görebiliriz. Yalnızca hak edilmemiş eşitsizliklerin giderilmesi gerekli görülür,

¹⁷ Rawls’un en az avantajlı olarak nitelediği kişiler ailesi ve sınıf kökenleri, hayat yolundaki doğal yetenekleri ve son olarak hayattaki şansı ve talihi diğerlerinden daha az avantajlı olan kişilerdir (Rawls 2017: 125). Burada Kymlicka’nın bir eleştirisini getirmek yerinde olacaktır. Rawls, gelir ve servet, haklar ve fırsatlar vb. üzerinden tanımlanan toplumsal birincil değerler ile zihinsel ve fiziksel birtakım yetenekleri ele alan doğal birincil değerler ayrımını yapmasına rağmen en kötü durumdaki kişileri toplumsal birincil değerler bakımından dezavantajlı olanlar olarak ele alır. Yani kötü durum olarak kabul edilen nedenlerde doğal birincil değerler temel alınmaz. Oysa tıbbi ihtiyaçlar vb. göz önüne alınmadan engelli birisiyle, engelli olmayan birisi aynı dezavantajlı duruma sahipmiş gibi görünür. Bunun yanında, biri avantajlı diğeri dezavantajlı doğal yeteneklere sahip olan iki kişiden, avantajlı olanın kendi isteğiyle toplumsal birincil değerler olan gelir ve servet açısından dezavantajlı duruma düşüşünü de göz önüne almalıyız. Burada doğal yeteneklere sahip kişi, harekete geçme durumu kendi elinde olan ancak seçenekleri sebebiyle toplumsal açıdan dezavantajlı durumdadır ve fark ilkesi gereğince desteklenmelidir. Oysa Rawls, eşitliğe şans ve talihten kaynaklı dezavantajların telafisi olarak bakmasına ve bunun sorumluluğu bize ait görmesine rağmen fark ilkesi tercihlerimizin sorumluluklarını taşımamıza engel olmaktadır (Kymlicka 2016: 99-105). Kymlicka’nın önerisi “yeteneklere duyarsız tercihlere duyarlı” bir ilkenin kabul edilmesi ve fark ilkesine doğal birincil değerlerin de dâhil edilmesidir.

¹⁸ Fark ilkesi konusunda Rawls’a getirilen eleştirilerin bir ortak yanı Larry Arnhart tarafından sunulur. Gerçekten de Rawls, doğal ve sosyal birincil değerleri bir “ortak havuz” olarak görür. Bu şekilde doğal aristokrasiyi yadsır. Beceriler ve erdem olarak görülen doğal aristokrasi de en az asil doğum ve miras olarak bilinen yapay aristokrasi kadar keyfidir. Oysa Rawls, liyakati bu şekilde ikinci plana atarak, kendi teorisi dâhil adaleti temellendirecek bir ölçüt bırakmaz. Diğer yandan ise doğal yeteneklerin bir sosyal havuzda toplanması “Kimsenin bir araç olarak değil, salt kendinde amaçlar olarak görülmesi” şeklindeki kendisine temel aldığı Kantçı ilkeyi de ihlal eder. (Arnhart 2005: 314-315). Barry’e göre ise doğal dezavantajlar ve avantajların hak edilmediği olgusu özel haklar ve kişisel özerklik üzerinde sarsıcı bir etkiye bulunabilir. Bu hakların kişinin elinden alınmasıyla kişilerin elinde çok az şey kalır. Ayrıca, bilgisizlik peşesinin ardındaki kişilerin rasyonel olması onların fark ilkesini seçme konusunda geri adım attırırken, nasıl olurda fark ilkesi seçilebilir. (Barry: 2012: 17-18.).

eşitsizliklerin tamamının değil. Kymlicka'nın ifade ettiği gibi, Rawls'a göre insanlara bütün eşitsizlikleri ortadan kaldırarak değil de, onları dezavantajlı duruma düşüren eşitsizlikleri ortadan kaldırmak suretiyle eşit davranabiliriz (Kymlicka 2016: 76).

Elbette, fark ilkesinin kardeşlik ilkesinin bir yorumunu içerdiği düşünülür. Rawls, demokratik teoride özgürlük ve eşitlik fikirlerinin çokça yer edilmesinin yanında kardeşlik mefhumuna çok yer verilmediğinden söz eder. Kardeşlik duygusu, bir çıkar daha az avantajlı olanların faydasına olmadığında, daha büyük avantajlara sahip olanların bunu istemekten sakındığı anlamına gelir. Ailede de bu böyledir. Ailedeki bu metaforu kullanarak Rawls, fark ilkesinin de buna paralel olduğunu belirtir (Rawls 2017: 105). Dolayısıyla Rawls'a getirilen eleştirilerden biri olan rasyonel bireylerin kendi çıkarları peşinde koşması iddiasına bu karşılık verilebilir. Rawls'ın tanımladığı bu ahlaki kişiler, demokratik eşitliği isteyen Rousseaucu anlamda vatandaşlara yakındırlar (Kocaoğlu 2015: 87). Dolayısıyla Rawls, Rousseau'ya benzer şekilde demokratik eşitlik ve sosyal işbirliğin, yoksul ve zenginin arasındaki derin farktan zarar görmemesi için çabalamaktadır.¹⁹

İkinci ilkenin ikinci kısmında Rawls, fark ilkesi aracılığıyla gelir ve servetin eşitsiz dağıtımını onaylasa da, kamusal görevlerin dağılımıyla ilgili fırsat eşitliği ilkesinin adil değerini sağlamaya çalışır. Yani kamusal görevler ve yetkilerin herkese eşit derecede açık olması gerekir (Beriş 2003: 201). Bu, Rawls'ın kuramında önemli bir yere sahip olan öz-saygının toplumsal temellerinin sağlanmasına yönelik destekleyici bir ilkedir. Arnhart'ın da belirttiği gibi adil fırsat eşitliği yurttaşların öz-saygılarına önemli bir destek sağlar. Zira toplumda en altta bulunanların dahi aşağılanma duygusunu kaldırmayı hedefler. Bu konumdaki kişiler eşit yurttaş olmanın yanında, adil

¹⁹ Burada Rawls'ın fark ilkesine kardeşlik temasını atfetmesi önemli bir meseledir. Adaletin iki koşulu olan "ılımlı kıtlık" ve "sınırlı diğerkamlık" bizim adalete olan ihtiyacımızı ifade eder. Fakat her şeyin rasyonel bir şekilde ele alındığı bir adalet anlayışı, yani mutlak adalet gerçekten de toplumsal bağları gevşetme tehlikesi taşır. Kanımca, Nozick'in adalet mefhumu ile Rawls'ın adalet anlayışı arasındaki fark budur. Nozick, kardeşlik duygusuna pek yer vermez. Onun Camberlain örneği de bunu gösterir. Bu yüzden Nozick'in tasavvurunda toplumun yönetiminde daha çok adalete ihtiyaç vardır, adaletin sırtına daha çok iş biner ve Nozick'in tasarladığı toplumu yönetmek daha çok zorlaşır. Çünkü birbiriyle uzlaşmaz taraflar arasındaki mesafe artar, çıkar çatışması sertleşir ve adalete olan ihtiyaç da artar, yönetmek ise bu oranda güçleşir. Rawls ise, fraternite gibi bir ilkeyi toplumda fark ilkesi aracılığıyla yerleştirmek ister ve adaletin sırtındaki yükü azaltmaya çalışır. Rawls'ın kardeşlik ilkesi, adaletin tamamlayıcısı olması ve dolayısıyla istikrarın sağlayıcısı olması koşuluyla adalete daha az başvurduğu söylenebilir, ancak istikrar adına bu zorunlu görülür.

fırsat eşitliği ile toplumda yükselme şansına sahiptirler. Ahlaki varlıklar olarak insanların eşit haysiyete, eşit özgürlükler ve fırsat eşitliği sağlandığında mümkün olduğu düşünülür (Arnhart 2005: 310).²⁰

Rawls'ın adil fırsat eşitliği ilkesi yaygın bilinen fırsat eşitliğinden ayrılır. Geleneksel fırsat eşitliği ilkesi belli bir konuma gelebilme şansımızın ırk, din, etnik köken, gelir veya refah gibi birtakım koşullardan etkilenmemesi gerektiğine vurgu yapar. Rawls bunu kabul eder fakat üzerine bir şart daha koyar; önemli bir mevkie gelen bir yurttaşın hala fark ilkesini gözetmesi gerekir. Oysa yaygın bilinen fırsat eşitliğinde, en kötü durumdakilerin bu eşitsizliği veto etme yetkisi bulunmamaktadır. Yani fark ilkesi göz önünde bulundurulmadan gelir eşitsizliği adil görülür. (Kymlicka 2016: 80). Dolayısıyla yaygın bilinen fırsat eşitliği Rawls açısından istikrar koşulu karşılayamaz.

1.3.1. Lexical Düzen: İki Öncelik Kuralı

Bir siyaset felsefecisinin en temel kavramlarından ikisi eşitlik ve özgürlük değerleridir. Bu iki değer, demokratik rejimleri diğerlerinden ayıran en önemli değerlerdir. Eşitlik, genelde toplumsal bir olguya tekabül eder, özgürlük ise bireysel bir değerdir. Dolayısıyla demokratik rejimler, bu iki ideali pratikte birleştirmeye çalışır (Toku 2002: 217).

Rawls için adalet, eşit hak dağıtımı anlamına geldiği için, eşitlik ve özgürlük gibi iki zıt ilkenin nasıl dengede tutulacağı problemi bu doğrultuda çok önemlidir. Rawls, bu problemi özgürlüğün önceliğini esas alarak aşmaya çalışır (Touraine 2015:

²⁰ Rawls'ın belirttiği öz-saygının toplumsal temellerini ne ölçüde yerine getirebildiği elbette tartışmalı bir konudur. Zira Bir yanda Nozickçi liberteryenler Rawls'ın bunu başaramadığı eleştirisinde bulunurlar. Bu eleştiriye göre fark ilkesinin zenginleri fakirlere sürekli olarak vergi ödemekle zenginleri Kantçı anlamda kendi başına bir amaç olarak göremediği söylenir. Öte yandan, Öztürk (2013) 'ün belirttiği gibi, fark ilkesiyle en kötü durumdakilerin gelir eşitsizliğine maruz kalması, öz-saygısını yitirmesine neden olduğu, aynı zamanda vatandaşların kendi başlarına bir amaç olarak görülmemelerine neden olduğu düşünülür. Her iki eleştiri de, Rawls'ın kendi teorisinde hedeflediği şeyi başaramadığına yönelik eleştirilerdir. Yani Bunlar Rawls'a getirilen "içsel eleştiriler"dir. İçsel eleştiri kavramı Brighouse (2016: 86) tarafından Rawls'ın kendi teorisinin içerisinde eleştirilmesi anlamında kullanılmaktadır. Yani, içsel eleştiri metodunu kullanarak örneğin, başlangıç durumu varsayımında fark ilkesi yerine daha az zahmetli bir ilkenin seçilebileceğini düşünenler de olmuştur. Ya da öncelik kuralını gereksiz görenler de içsel eleştiride bulunurlar. "Dışsal eleştiriler" ise bu teoriyi tümüyle eksik ya da yanlış bulanlardır.

56). Bununla, adaletin ilk ilkesinin temel özgürlüklere özel bir konum tanıdığı kast edilmektedir. Başka bir deyişle, birinci ilkedeki temel hak ve özgürlüklerin, ikinci ilke uğruna sınırlanamayacağını gösterir.(Rawls 2017: 91). Buradaki amaç din, ırk, etnik köken, servet, gelir vb. farklılıkları dikkate almadan herkese eşit özgürlükleri temin etmeye çalışmaktır. Yurttaşlığın gereğince demokratik devletin kendi üyelerine bu şekilde yaklaşması şarttır. Her ne kadar eşitlik önemli bir husus olarak görülse de, Rawls’a göre bireysel özgürlükler ve özgürlük alanının eşitlik ilkesinin üzerinde konumlanması gerekir (Beriş 2002: 202). Buradan çıkarılacak sonuç, Rawls için eğer adaleti sağlamak niyetindeysen önceliğin bireysel özgürlüklere verilmesi gerektiğidir (Skinner 2006: 175).

Özgürlüğün önceliği ilkesi gereğince eşitsizlik düzeyi ne olursa olsun özgürlük asla sınırlandırılmaz. Bir eşitsizlik en kötü durumdaki kişinin faydasına dahi olsa özgürlükler ihlal edilemez (Brighthouse 2016: 84). Bu birinci öncelik kuralıdır ve ikinci öncelikte de mantık aynıdır; adil fırsat eşitliği ilkesi fark ilkesinden üstündür. Kısaca, özgürlüklerin eşitliği, fırsat eşitliğinden, fırsat eşitliği ise kaynak eşitliğinden önce gelir.

Fakat adil tasarruf ilkesi bu kapsamda ele alınmaz. Bu koşul, kuşaklar arası adalet problemiyle ilgilenir. Rawls, “adil tasarruf ilkesi” dediği anlayış ile her kuşağın kültür ve kazanımlarını korumasını ve aynı anda uygun sermaye birikimini de arttırmasını ister. Bu birikim/tasarruf, çeşitli sermaye araçları ya da eğitim gibi çeşitli formlar alır. Adil tasarruf ilkesine ulaşmak, neyi ne kadar yapmamız gerektiğini ortaya koymamız demektir. Gelgelelim böyle bir tasarruf ilkesini hesaplanması imkânsız olduğundan bu, etik yollarla çözülür. Bu yüzden tasarruf ilkesinde farklılık ilkesi uygulanamaz. Bunun yanında geçmiş kuşakların daha az birikime sahip olduğu da bir gerçektir. Fakat Rawls’a göre bu adaletsiz değildir. Çünkü önceki kuşaklara yönelik bir değişiklik yapılamaz, ancak gelecek için bu değişiklik yapılabilir ve ilk uşak dışında herkes bundan karlıdır (Hünler 1997: 53-54).

1.5. Adalet Kuramının Uygulanma Aşamaları

Rawls, varsayımsal bir şekilde seçilen adalet ilkelerinin uygulama aşamalarını da sırasıyla göstermeye çalışır. Bu yöntem, bu ilkelerin uygulanışta ortaya çıkaracak sorunları da düşünmemize de yardımcı olacaktır. Başlangıç durumu aşamasından sonra üç farklı aşamaya daha değinen Rawls, adalet ilkelerin reel durumda ya da ideal olmayan durumdaki koşullara odaklanmaktadır. Buna göre Rawls, kitabının başından sonuna dek uyguladığı düşünümsel denge usulünü burada da uygular; dolayısıyla başlangıç durumu ve bilgisizlik peçesi metaforu burada da uygulanır. (Hünler 1997: 57). İlk aşama başlangıç durumu varsayımsal fikridir. Bu aşamada iki adalet ilkesi seçilir ve tam prosedürel adalet uygulanmaktadır.

Bu aşamadan sonra anayasa aşaması bulunur. Bu aşamada taraflar, anayasa kongresinin delegeleridirler. Başlangıç durumunda onlara gizli olan toplum hakkındaki genel olgular, toplumun siyasi kültürü, doğal şartları, ekonomik düzeyi gibi bilgilerden haberdardırlar. Diğer bilgiler hala kısıtlıdır. Ve anayasa, adil bir anayasa olması adına bu şartlar altında adalet ilkelerine uygun olarak seçilir (Rawls 2017: 224-225). Bu aşamada eşit yurttaşlık özgürlükleri, anayasal olarak güvenceye alınır, farklı bir deyişle, özgürlük ilkesinin anayasal olarak korunma aşamasıdır. Anayasa kongresinde vicdan özgürlüğü, düşünce özgürlüğü, kişi özgürlüğü, eşit siyasal haklar gibi haklar anayasal olarak güvence altına alınır. Eşit temel özgürlükleri sağlama alan eşit yurttaşlık statüsü anayasada tesis edilir (Rawls 2017: 226-227). Bu aşama ve diğer iki aşamada da eksik usule ilişkin adalet uygulanır, zira bütün aşamalar bir önceki aşama tarafından sınırlanır.

Yargı aşaması adaletin ikinci ilkesine denk düşer. Tabii olarak bu konuda anayasa kongresi yasama ve yargı aşamasına önceldir. Son aşama ise kuralların belli olaylara idarecilerle ve yargıçlarca uygulanması ve yurttaşların da bu kuralları takip etmesi ele alınır. Rawls, burada da yurttaşların yasal yükümlülükleri ve yasalara itaati, sivil itaatsizlik ve bunun haklılaştırılması, vicdani ret gibi ilkeleri tartışır. Bilgisizlik peçesi burada tamamen kaldırılmıştır (Rawls 2017: 227). Bu kısım konumuzla biraz daha ilintili olduğundan daha detaylı bir analizi hak etmektedir. Bu yüzden bir başlık altında bu son aşamaya yer vermenin daha uygun olduğunu söyleyebiliriz.

1.5.1. Sivil İtaatsizlik ve Vicdani Red

Rawls, bir toplumun temel yapısının yeteri kadar adil olduğu, ancak çıkan yasaların adaletsiz olduğu bir durumun olduğunu düşünmemizi ister. Rawls'a göre bu durumda vatandaşların yine de bu yasaya itaat etmesi gerekir. Çünkü adalet teorisinin en önemli doğal ödevi bu adil kurumları desteklemek ve bunları geliştirmektir (Rawls 2017: 362). Ancak, iyi düzenlenmiş bir toplumda dahi özgürlük ilkesinin mütemadiyen ihlal edilmesi mümkündür ve bu durumda buna karşı meşru bir tepki gösterme hakkı olmalıdır. Adalet ilkelerinin uzun süre ve kasıtlı ihlali, özellikle de eşit temel özgürlüklerin ihlal edilmesi Rawls'ın teorisinde de öngörülür ve bu durumda yurttaşların sivil itaatsizliğe başvurabileceği düşünülür (Rawls 1997: 57-59). Yani sivil itaatsizlik, adaletsiz yasalara karşı protesto edici bir eylem biçimi olarak ifade edilir. Sivil itaatsizlik, tabiri caizse bir “direnme hakkını” yansıtır. Fakat Rawls bu ilkeyi adil demokratik bir devlette, anayasayı meşru bir şekilde kabul ettiklerini düşündüğü vatandaşların siyasal eylem biçimi olarak ifade eder²¹ (Rawls 1997: 54-55).

Bu özelliklerinden dolayı sivil itaatsizlik çoğulculuğun varlığı açısından önemli bir meseledir (Rawls 1997: 55). Çünkü Rawls'a göre bu hak “demokrasinin ahlaki denek taşı”dır ve iki önemli sorunu çözmeye yöneliktir. Birincisi yönetimin halka ait olarak görülmediği bir fikre karşı yönetimin halkta olduğunu gösterir. İkincisi, çoğunluğun kararlarının azınlığın haklarını ihlal etmemesi açısından düşünülmüş önemli bir araçtır (Rawls 1997: 56). Öyleyse sivil itaatsizliğin amacı, çoğunluğun adalet duygusuna hitap edilmek suretiyle, işbirliğinin koşullarındaki uzlaşmanın ihlal edildiğini bütün yurttaşlara duyurmaktır. Söz konusu durumda yurttaşların kendi hakları ihlal edilmemiş olsa bile, uğranan bu haksızlıkları anlamaları öngörülür (Beriş 2002: 204). Anlamalıdır, çünkü yurttaşların adalet duygusu onları bu şekilde davranmaya yöneltir.

Sivil itaatsizliğin net bir tanımı Rawls tarafından şöyle ifade edilir: sivil itaatsizlik, “*kamusal (alenî), şiddet içermeyen, vicdani, genellikle hükümetin yasa ve*

²¹ Burada, vicdani red olgusunun sivil itaatsizliğin aksine siyasal bir eylem biçimi olmadığını vurgulamak önem taşır. Zira ileride de göreceğimiz gibi vicdani red daha çok kamusal forumda tartışılmayan, daha içe dönük bir vaziyette yapılır.

politikalarında bir değişiklik meydana getirme amacıyla yapılan bir siyasi eylemdir.” (Rawls 1997: 56). Fakat öncelikle bu hak adalet ilkelerine dayanılarak kullanılır. Bu, sivil itaatsizliğin siyasi bir eylem biçimi olduğunun göstergesidir. Zira anayasa ve yasaların kaynağı da adalet ilkeleridir. Bireysel ahlaki bir anlayıştan ya da dini öğretilerden destek alınmak suretiyle bir sivil itaatsizlik haklı gösterilemez. Bireysel çıkarlar ve grup çıkarları buna gerekçe gösterilemez.

Bu koşullar çerçevesinde sivil itaatsizliğin uygulanmasıyla ilgili Rawls’ın belirttiklerinden dört önemli ilkeye ulaşabiliriz.(Rawls 1997: 59-60)

- 1- Sivil itaatsizlik alenidir, yani kamusal bir eylemdir. Bu nedenle kamuya açık bir biçimde gündeme getirilir.
- 2- Sivil itaatsizlik şiddetten kaçınır ve barışçı nedenlerle yola çıkar. Başkalarının özgürlüğüne sınırlar koymak sivil itaatsizliğin amacını aşar.
- 3- Her ne kadar sivil itaatsizliğin ortaya çıkış nedeni bir yasaya karşı gelmek olsa da, direniş yasal sınırlar içerisinde olur. İlk iki madde ve yasaya bağlılık sürdürülmelidir.
- 4- Sivil itaatsizlik durumunda yasayı ihlalin hukuki sorumluluğu da eylemciler tarafından üstlenilir.

Bu ilkeler, sivil itaatsizliğin sınırlarını ortaya koyar. Oysa temel yapının en baştan adaletsiz olduğunu varsayan, şiddete başvuran, hukuki sorumluluk kabul etmeyen ve temel yapıya ilişkin radikal bir devrim öngören bir militan eylem fikri, yeterli ölçüde adil, anayasal bir sistem için kabul edilemez (Rawls 1997: 60-61). Dolayısıyla da bu tarz eylem biçimlerine sivil itaatsizlik denemez.

Adaletin birinci ilkesi ve adil fırsat eşitliği ilkesi dışında sivil itaatsizlik yapılamaz. Bunun nedeni, fark ilkesinin aleni bir şekilde ihlal edildiğinin anlaşılmasının zorluğundandır. Oysa eşit temel özgürlükler ve adil fırsat eşitliği ilkesinin ihlali kolayca fark edilebilir. Söz gelimi azınlıklara yönelik seçme ve seçilme hakkının ihlali, mülkiyet hakkının ihlali, ikamet yerini seçmek ile ilgili kısıtlamalar veya dini grupların baskı altında kalması çok bariz örneklerdir ve herkesçe kolay bir şekilde fark edilebilir (Rawls 1997: 62). Bu hakların ihlalini sivil itaatsizliğe bir gerekçe olarak kabul edebiliriz.

Bunun yanında siyasi partilerin azınlığın taleplerine sessiz kalması sonucunda da sivil itaatsizliğe başvurulur. Ancak sivil itaatsizlik yasal yolların tamamına başvurduktan sonra son çare olmalıdır. Son olarak, birden fazla azınlığın eşit temel özgürlükler ve fırsat eşitliğini ihlal eden bir düzenlemede, her birine bu hak tanınmış olsa da, bu hakkın kullanımında bir sınırlamanın yapılması gerekir. Zira hepsi bir anda direnişe geçtiği takdirde düzen sarsılabilir. Bu yüzden anayasa ve yasalara karşı saygı elden bırakılmadan, gruplar arasında politik bir anlayış birliği oluşturulmalıdır. Çünkü herkes aynı hakkı kullanırsa, herkes açısından kötü sonuç çıkabilir (Rawls 1997: 63-65).

Rawls, sivil itaatsizliğin haklı ya da haksız olduğuyla ilgili olarak herkesin kendisinin yargıcı olması yönünde bir görüş ortaya koyar. Yani sivil itaatsizliğin gerekip gerekmediği vatandaşların kendi vicdanına bırakılır. Ancak bunun, herkesin keyfi anlamda karar vereceği anlamına gelmediğini de belirtir. Kişisel ve sığ politik çıkarlardan bağımsız, sorumlu ve özerk bir şekilde davranan bireyler, anayasanın yorumu için esas alınan siyasi ilkelere göre değerlendirme yaparlar. Tabii ki vatandaşlar da yanılabilirler; ancak burada esas nokta keyfi davranmamalarıdır. Siyasi ödevleri ve sorumlulukları gereği bunu yapmalıdırlar (Rawls 1997: 74). Böylelikle Rawls'ın, kuramında yurttaşların adalet duygularına oldukça önemli bir yer verdiğini tekrar tanık oluruz. Adalet hissi, adalet anlayışına yönelik eylemlerde bulunmak ve kamusal sebeplerle hareket etmek açısından oldukça önemlidir.

Vicdani red, ise sivil itaatsizlikten siyasi olmamak konusunda ayrılır. Zira vicdani red, çoğunluğun ortak adalet duygusuna bir hitap değildir. Vicdani red ışığında meşru bir buyruğa itaat etmeme ya da topluluğun inançlarına seslenmeme hakkına sahip olunabilir. Burada sivil itaatsizlik ile arasındaki farkı göstermek gerekirse, bu hak kamusal bir forumda yapılan bir eylem değildir. Yani topluluğun kanaatlerine çağrıda bulunulmaz. Bu nedenle de aleniyet şartı yoktur. (Rawls 2017: 396-398)

Rawls, vicdani reddi askerlik hizmetinin zorunlu olduğu bir toplumda düşünmemizi ister. Burada vicdani reddin en önemli haklılaştırılması, ekonomik çıkarlar ve güç gösterisi gibi çıkarlar için yapılan bir savaşa katılmama hakkıdır. Bazen savaşın yürütülmesi kısmına da karşı konulabilir. Savaş etiğinin ihlal edildiğini gören

yurttaş, savaşmamayı talep edebilir. Dolayısıyla böyle bir durumda askerlik yapmayı reddedebilir. Rawls'a göre eğer gerçekten böyle bir şeyin var olduğu dindar bir vatandaş tarafından sezilmişse, savaşmamak bir haktan öte, bir ödev olarak görülmelidir (Rawls 2017: 409). Yani vatandaşın bu savaşa katılmaması gerekir.



II. BÖLÜM

2. SİYASAL LİBERALİZM

Rawls'ın TJ eseri, yayınladıktan sonra her yönden yoğun eleştirilere ve güzellemelere maruz kalmıştır. Bu eleştiriler arasında en önemlileri cemaatçilerden gelmiştir. Buna göre MacIntyre, Sandel, Taylor, Walzer gibi cemaatçiler Rawls'ın teorisinin soyut bir kişi anlayışına dayandığını ve başlangıç durumundaki kişinin ise hem amaçlarından hem de toplumdan koparıldığını iddia etmişlerdir. Cemaatçilere göre bu ayırma işlemi Rawls tarafından “bireyin özgürlüğü” olarak sunulmuştur. Dolayısıyla da Rawls, liberal bireyi komunitenin değerini ve önemini görmezden gelerek toplum-dışı bir varlıkmiş gibi görmeye çalışmıştır. Yine cemaatçilere göre Rawls, başlangıç durumunda doktrinlere yer vermemesi ile de bunların önemsizliğini bir kez daha vurgulayarak, bunların salt bir tercih meselesi olabileceğini ve sanki tarafsız bir devlet varmış gibi davranmıştır (Hünler 1997: 238-239). Rawls, kendisine gelen çoğu cemaatçi eleştiriye önemli görececek ki, teorisinde kayda değer değişikliklere gitmeyi ya da farklı yollardan teorisini yeniden ele alma yolunu seçmiştir.²² SL eseri bu anlamda TJ'ye gelen bağlamsal eleştirilere cevap verecek şekilde yeniden kurgulanmıştır.

TJ'deki adalet kavramı kapsamlı bir liberal iyi olarak sunulmuştur. İyi düzenlenmiş toplumun da, tartışmaya yer bırakmayacak şekilde aklın gereği olarak bu doktrin çerçevesinde örgütlenmesi gerektiği düşünülmüştür. Yani Rawls, faydacılık dâhil tüm iyi anlayışları yadsımıştır (Öztürk: 2008: 18). Oysa artık Rawls'ın evrenselin peşinde koşma amacının olmadığını söyleyebiliriz. Düşünür artık teorisini şöyle ifade eder (Rawls 1980, Aktaran: Hünler 1997: 247);

²² Rawls'ın aşamalı bir şekilde, 1980 sonrası dönemde, Komuniteryen teorisyenler ile yakınlaşmasının ve evrenselden yerele dönüşünün ayrıntılı bir analizi için bkz. Hünler, Solmaz Zelyüt (1997), *İki Adalet Arasında; Liberal Ve Komunitaryan Düşüncelerin Çatışma Alanı* İstanbul: Vadi Yayınları.

“Tikel toplumsal ve tarihsel koşullarına bakmaksızın tüm toplumlar için uygun bir adalet anlayışını bulmaya çalışmıyoruz... Bağımsızlık bildirgesinden bu yana süren tartışmalarımız üzerine düşünüyoruz... Politika felsefesinin amacı, kendini demokratik bir toplumun kamusal kültüründe sunduğu zaman, ortak duyuda zaten gizli olduğu düşünülen paylaşılan nosyonları ve ilkeleri ifade etmek ve açıklamaktır. Gerçek görev, ortak duyuda gömülü olduğu umulan uzlaşının daha derin temellerini keşfetmek ve formüle etmektir... Bir adalet anlayışını haklı çıkaran şey, onun doğru olması değil... bizim için en makul olmasıdır”.

1980’e kadar olan dönemde ise adalet teorisinin ahlak felsefesine ait olduğunu düşünen Rawls bu alıntıda da görüldüğü üzere, kesin bir biçimde evrensel bir haklı çıkarımın peşinden gitmediğini ifade eder. Dolayısıyla 1980 sonrası “ortak ahlaki iyi” ve “ortak politik iyi” ayırımına başvurmaya başladığı dönemdir (Mouffe 2008, Habermas 2009). Ve artık Rawls, adalet ilkelerini, evrensel olmayan düzeyde bir uzlaşımı sağlamak adına formüle etme işine girer. Bunun sonucu olarak TJ liberal düşünce içerisindeki bir tartışma olarak kalır. Ya da TJ’yi, liberal bir düzenin felsefi ve epistemolojik bir haklılaştırılması olarak görmek de mümkündür. (Çelebi 2002: 28). Çünkü Rawls için siyaset felsefecisinin görevi artık değişmiştir; siyaset felsefecisi, ortak duyuda ya da belli bir siyasal kültürün belleğinde içkin olarak var olan ancak formüle edilmemiş, derinleştirilmemiş olan düşünce ve ilkeleri, başka bir deyişle iyi düzenlenmiş toplum idesini ortaya çıkarmaktır (Mouffe 2008: 52). Bu anlamda Rawls, kendi toplumundaki “yerleşmiş kanaatlerden” hareket ederek bunlara uygun ilkelere ulaşır ve buradan da siyasi adalet anlayışı türetmeye çalışır. Dolayısıyla işe, kamusal kültürün kendisiyle başlanır. Yani siyasal adalet anlayışı, yerleşmiş kanaatler üzerine kurulu ve sınırlı bir toplumsal düzlemde hareket edilerek oluşturulmaya çalışılır; evrensel olanda değil (Rawls 2007: 53-55).²³ Sonuçta Rawls, yeni haliyle büyük harfli “Adalet” değil, küçük harfli “adalet”in peşindedir (Hünler 1997: 247), modern demokratik toplumların üyelerinin ortak sezgisine başvurur ve sadece bu toplumlar için adalet kavramını geliştirir (Mouffe 2008: 52). Bu doğrultuda, çağdaş demokratik ülkelerin siyasal kültürel geleneğinde özgürlük, hoşgörü, karşılıklılık, hakkaniyet gibi değerleri olduğunu düşünerek siyasal adaleti, bu değerler ışığında ele alır ve yeniden

²³ Dolayısıyla da Sandel’in (2014: 237) belirttiği gibi bu adalet anlayışı 100 yıl önceki kölelik tartışmalarında kölelik henüz kalkmamışken pek bir şey söyleyemez.

kurgular. Mouffe'un belirttiği gibi Rawls için bu saatten sonra siyasal adalet devreye girer. Yani toplum özgür ve eşit bireyler arasındaki hakkaniyetli işbirliği sistemi olarak görülür ve bu toplumda özgürlük ve eşitliğin gerçekleşebileceği ilkeler aranır (Mouffe 2008: 72).

Rawls, başlangıç durumu varsayımının liberal değerleri içerdiğine yönelik eleştirileri fark ederek bu kavramı da yeniden tanımlama yoluna gider (Hare 2012: 207). Başlangıç durumunun yeni görevi, iyi-düzenlenmiş toplum ve ahlaki kişi modelleri arasında aracılık etmek, bu sınırlı toplumun siyasal kültüründe, geleneğinde ya da toplumsal/ortak duyuda var olanı çıkarmaya yönelik bir araç olmaktır (Hünler 1997: 251). Dolayısıyla Rawls, bir nevi başlangıç durumu varsayımından vazgeçmiştir, çünkü bu aracın görevi TJ'ye oranla önem kaybetmiştir.

Bunun yanında, SL'de Rawls'ın ilk kez vurguladığı yeni kavramlara rastlanılır; modern demokratik toplumların vazgeçilmez özelliği olan “makul çoğulculuk” olgusu SL'nin yeni gözde kavramıdır (Rawls 2007: 14). Bunun yanında SL'deki temel fark, onu bir kapsamlı doktrinden ayıran bir siyasal adalet anlayışı bağlamında “örtüşen görüş birliği” ve “kamusal akıl” fikirlerini içermesinden ileri gelir. Rawls'a göre makul kapsamlı doktrinler, “süregelen uzun süreli özgür kurumların arka planında insan aklının yeteneklerinin kaçınılmaz uzun süreli sonuçları olarak” görülür (Rawls 2007: 49). “Makul çoğulculuk” olgusuna olumsuz bir anlam yüklemekten ziyade arzu edilen bir şey olarak bakılmalıdır. Rawls'ın amacı, TJ' deki gibi herkesin kabul edeceğini düşündüğü kapsamlı bir doktrin geliştirmek değildir. Çünkü liberal toplumu bir arada tutacak olan şey kapsamlı bir doktrin olarak liberalizm olamaz (Öztürk: 2008: 14). Bilakis, İyi düzenlenmiş toplumun bu farklılıklara müsamaha gösteren bir örtüşen görüş birliğine sahip olacağını iddia eder (Barry 2012: 289-290).²⁴ Bu nedenle kuramdaki ahlaki yorumları, metafiziksel öğeleri özenle kenara bırakır ve “adaleti siyasetle işlemeye çalışır.” (Öztürk: 2008: 18)

²⁴Mouffe'a göre (2008: 209) örtüşen görüş birliği siyaseti ortadan kaldırır. Mouffe gibi daha çok Schmittçi siyaset anlayışını benimseyenler bu tarz bir örtüşen görüş birliğinin olmaması gerektiğini ifade etmeleri normaldir. Zira bu görüş, siyasetin kamusal alanda çatışmadan kaynaklandığını, yani siyasetin bir konsensüsün olmamasını öngerektirdiğini ifade eder. Mouffe'a göre, Rawls ise kamusal alanda bir konsensüs sağlayarak çoğulculuğu ve muhalefeti özel alana indirgemekle “siysetsiz bir siyaset felsefesi” yapar.

Kısacası, Rawls'un amacı sonu gelmez tartışmaların alanı olan kapsamlı doktrinlerin alanına girmeden sınırlı bir siyasal anlayış geliştirmektir. Ve onun yepyeni, ancak siyasal liberalizmin de temel sorusu şöyle ifade edilir; “ Makul dini, felsefi ve ahlaki doktrinlerin etkisiyle ciddi biçimde farklılaşmış özgür ve eşit vatandaşların oluşturduğu bir toplumun adalet ve istikrar içerisinde uzun süre varlığını sürdürmesi mümkün olabilir mi?” (Rawls 2007: 23).

Bu problemin en genel cevabı ise, siyasal birliği oluşturmak ve istikrarlı bir şekilde toplumun devamlılığını sağlamak için herhangi bir kapsamlı doktrine dayanmayan “asgari bir ahlak fikri” düşüncesidir (Bilgin 2007: X,XI). Mouffe'un tabiriyle (2002: 34) bu “çekirdek ahlak” fikri siyasal anlayışın hiçbir kapsamlı doktrine dayanmaması şeklinde tecessüm eder. Siyasal adalet anlayışının bu özelliği, onun “kendi başına duran” bir adalet anlayışı olarak ifade edilmesiyle anlaşılır. (Rawls 2007: 58). Siyasal anlayışın değerleri kapsamlı doktrinlerden farklı olarak özgürlük, eşitlik ve her amaca uygun araçlar olarak birincil değerlerdir (Rawls 2007: 25).

Rawls'ın meramı, özgürlüğün, eşitliğin ve birincil değerlerin siyasal değerler olarak kabul edildiği bir adalet anlayışıdır. Bu üçü de karşılıklılık esasına dayalı olmalıdır. Yani özgürlük ve eşitlik toplumdaki herkes için istenmelidir ve birincil değerler de aşırı sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin doğmasına yol açacak derecede eşitsiz dağıtılmamalıdır (Rawls 2007: 41)

Buradan da temel bir soruya daha geçilir; siyasal anlayışın salt bir *modus vivendi* olup olmaması meselesine, yani şartlı bir anlaşma olup olmayacağına. Elbette Rawls bunu istemez, böyle bir şartlı anlaşma Hobbesçu bir anlaşmadır; Rawls'ın aradığı ise, deyim yerindeyse bu anlaşmanın herkes (makul kapsamlı doktrinleri benimsemiş) tarafından gönüllü, isteyerek ya da arzu edilerek, ahlaki bir boyutta kabul edilmesidir.

Kısaca özetlemek gerekirse, Rawls, adil ve istikrarlı bir toplumun peşindedir. Böyle bir toplumun mümkün olup olmadığıyla ilgili olarak, daha önce belki TJ'de örtük olarak değinmiş olsa da sistematik bir şekilde ele almadığı üç önemli fikir sunarak böyle bir toplumun mümkün olduğunu ortaya koymaya çalışır. Birincisi, toplumun temel

yapısının, siyasi adalet anlayışı tarafından düzenlenmesidir. Zira Rawls için adalet, ancak toplumun temel yapısı tarafından sağlanabilir. Onun adalet anlayışı bu olgudan bağımsız bir şekilde anlaşılmaz. Bu yeni bir fikir değildir; Rawls'ın ana eserinde de bu konu işlenmiştir. İkinci olarak, amacımız açısından hayati bir öneme haiz olan “örtüşen görüş birliği” (*Overlapping Consensus*) fikridir. Örtüşen görüş birliği, adil ve istikrarlı bir toplumun ikinci imkânını sunar. Rawls, ortaya konulan siyasi adalet anlayışının “doğru nedenlerle istikrarlı” olmasını, ahlaki bir uzlaşma olan örtüşen görüş birliğinin odağında yer almasına dayandırır. Ve son olarak siyasi adalet anlayışı, toplumda ortaya çıkmış siyasete dair meselelerde ya da Rawls'ın “anayasal esaslar ve temel adalet meseleleri” dediği tartışmalarda, vatandaşların kamusal aklının temelinde yer alması gerekir. Bu da muhakeme zoruluklarının tanınmasıyla mümkündür. Bu üç koşulu yerine getiren siyasal adalet anlayışı, adil ve istikrarlı bir toplumun mümkün olduğunu ortaya koymuş olacaktır. Bu siyasi adalet anlayışına uyan doktrinler ise mâkul kapsamlı doktrinlerdir. Yani, siyasal liberalizmin adalet anlayışını kabul eden doktrinlerdir.

2.1. Siyasi Adalet Anlayışı

Aslında siyasi adalet anlayışının nasıl bir şeye benzediği, Rawls'ın bu yeni düşüncelerinin sunuluşunda belirginleşmiş durumdadır. Rawls'ın artık adalet anlayışının felsefi bir temellendirmesine başvurmadığını söylemiştik. Yalnızca örtüşen görüş birliğinin desteğini alması yeterlidir (Sandel 2014: 224). Dolayısıyla Rawls, siyasi adalet anlayışı için karakteristik dediği üç önemli özellik ortaya koyar.

Birincisi, siyasal adalet anlayışının konusuna ilişkindir. Her ne kadar ahlaki bir anlayış olsa da, onun konusu siyasal, toplumsal ve ekonomik kurumlardır ve bu anlayışın ahlakiliği böyle anlaşılmalıdır. Yani bu anlayış, toplumun temel yapısına uygulanır. Dolayısıyla da modern anayasal demokrasi olarak bilinen yapıya uygulanmalıdır. Rawls, bu toplum hakkında bir takım ağır soyutlamalara gider. Bu temel yapı, TJ'de olduğu gibi kapalı bir toplum yapısı olmayı sürdürür. Yani toplum, kendine yeterli olup diğer toplumlarla ilişkide değildir. Fertleri bu topluma doğumla

girer ve ölümle çıkarlar. Toplum, dikkat dağıtıcı detaylara girilmemesi adına kapalı olarak tasavvur edilir (Rawls 2007: 57).

İkinci karakteristik nokta, yukarıda da değinilen, siyasal anlayışın “kendi başına duran bir görüş” olarak nitelendirilmesidir. Bu da bu anlayışın hiçbir kapsamlı doktrine dayanmaması anlamına gelir. Yani, siyasal anlayışı tanımlamak için hangi kapsamlı doktrinlerin varlığı ya da yokluğunun bir önemi yoktur. Rawls bunu kendi ifadesiyle “hoşgörüyü felsefeye uygulamak” olarak görür (Rawls 2007: 58).

Üçüncü ayırt edici özelliğine gelince, Rawls’ın adalet anlayışı hak edene hakkının verilmesi değildir; insanların neye sahip olması gerektiğini söyleyen normatif bir kavramdır. (Brighouse 2016: 48). Bu anlamda, Rawls’a göre böyle bir siyasi adalet anlayışı, içeriğini demokratik toplumun kamusal siyasal kültüründe hâlihazırda var olan belli temel düşünceler gözetilerek ortaya koymalıdır (Rawls 2007: 59). Bunlar iyi düzenlenmiş toplum, işbirliği olarak toplum ve özgür ve eşit, makul ve rasyonel olarak ifade edilen yurttaşlarıdır. Bu “temel sezgisel fikirler” siyasi argümanlarda ve konuşmalarda ya da adli kararlarda ya da ABD bağımsızlık beyannamesi veya İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinde ve benzeri kamusal belgelerde çok sık atıf yaptığı fikirlerdir (Brighouse 2016: 49).

2.2. Siyasal Kişi fikri

Rawls’ın temel kişi anlayışına göre kişi, vatandaş olabilir, yani “‘hayat boyu’ toplumun normal ve tamamıyla işbirliği yapan üyesi” olabilir. (Rawls 2007: 63) Daha önce de değinildiği üzere Rawls, demokratik bir düzenden yola çıkar ve bu yüzden de kişiler özgür ve eşit olarak görülür. Kişiler, “iki ahlaki yeteneğe” sahip olmaları ve “akıl yetenekleri” olması bakımından özgürdürler. İki ahlaki yetenekten kastedilen bir “adalet hissi”²⁵ ve bir “iyilik anlayışı kapasitesi”²⁶ yeteneğini taşımaktır.

²⁵ Rawls, Adalet hissinin genel bir tanımını şu şekilde verir: “kamusal adalet anlayışını anlayabilme, uygulayabilme ve o doğrultuda hareket edebilme kapasitesidir.” Dolayısıyla siyasal anlayışın kamusal bir meşruluk kazandığını düşündüğümüz takdirde- ki Rawls’ın amacı kesinlikle bunu sağlamaktır- bu adalet hissi diğerleriyle ilişkilerde mâkul olarak kabul edebileceği ilkeler önermeye yönelir.(Rawls 2007: 64). Brighouse’ın (2016: 50) ifade ettiği gibi, adalet duygusu, yanına kar kalacağını bile bile

“Akıl yetenekleri” bakımından özgür olmaktan ise yargılama, düşünme ve çıkarım yapabilme yeteneği anlaşılır. En düşük düzeyde bu iki ahlaki yeteneğe sahip olmak bakımından da vatandaşlar eşittirler (Rawls 2007: 63-64).

Rawls, siyasal kişi anlayışını açıkladığı bölümde, demokratik rejimin kamusal siyasal kültüründe yurttaşların kendilerini üç şekilde özgür gördüklerini ifade eder. Birincisi, vatandaşlar, birbirlerini bir iyi anlayışına sahip olmayı sağlayan ahlaki yeteneklere sahip olduklarını bilirler. Ve en önemlisi de şudur ki “kendilerinin özgür kişiler olarak sahip oldukları kamusal kimlik anlayışları zaman içinde meydana gelen değişikliklerden” etkilenmeyeceğini bilirler (Rawls 2007: 74). Böylelikle Rawls, burada iki kimlik ayırımına başvurur; kurumsal/kamusal kimlikler ve ahlaki/kurumsal olmayan kimlikler ayırımı. Yani Rawls, yurttaşların biri siyasal diğeri siyasal olmayan amaçlarının olduğunu iddia eder. Erincik (2010: 305)’in ifadesiyle Rawls, TJ’deki numenal benliği (*self*) bu sefer tarihin içine yerleştirir ve fakat bu benliği bu sefer özel ve kamusal diye ikiye ayırır. Bu iki kimlikli yurttaşlara düşen, bu ahlaki kimliklerinin iki yönünü uzlaştırmaktır. Rawls’a göre bu iki tür kimlik (siyasal ve siyasal olmayan) hayatımıza yön veren ve hatta şekil veren kimliklerdir. Onları kaybedersek “yönümüzü şaşırır ve devam etmekte zorlanırız”. (Rawls 2007: 75) İlginç bir şekilde Rawls, siyasal adalet anlayışının değil ama siyasal olmayan kimliğin değişebileceğini ifade eder; Ona göre “Tarsuslu Saul Şam yolunda Havari Pavlus olmuştur”. Bu örneğin de gösterdiği üzere bu tarz ahlaki kimliklerin değişimi kamusal kimliği hiçbir surette etkilemez, hatta Rawls biraz daha ileri götürerek siyasal olmayan kimliğimizin değişmesi sonucunda kişisel kimliğimizde bile bir değişikliğe yol açmayacağını iddia eder (Rawls 2007: 76).

İkincisi, vatandaşların “kendilerini geçerli iddialarının doğrulayıcı kaynakları” olarak görmeleri, kendilerini özgür olarak görmelerine yarar. Buradan Rawls şunu

çalmamak ya da kopya çekmemektir, zira burada kendi çıkarının kapsamını sınırlar ve başkasının çıkarına da hizmet etmiş olursunuz. Rawls’ın adalet hissinin de belli bir topluma içkin bir olgu olarak gördüğünü hatırlatmak gerekir. Ona göre tabiat kanunları ve insan psikolojisinin temel koşulları, iyi düzenlenmiş toplumların fertleri olarak yetişmiş yurttaşlara bir adalet hissi verir.

²⁶ “iyilik anlayışı kapasitesi” şu şekilde açıklanır: “kişinin rasyonel menfaat ya da iyiliğini belirleme, değiştirme ve rasyonel olarak takip etme kapasitesidir.” Bu iyi anlayışları her zaman sabit olmayabilir, zira zaman içinde değişebilme özelliği vardır. Bunun yanında herkesin bir “iyilik anlayışı kapasitesi” mutlaka vardır. Yani insan hayatında neyin değerli olduğuyla ilgili amaçlar içerirler. (Rawls 2007: 64). Başka bir deyişle iyilik anlayışı kapasitesi, herkesin sahip olduğu “rasyonel bir yaşam planı”dır (Brighouse 2016: 50).

anlar; iyi anlayışlarımızı öne çıkarma nedenlerimiz topluma karşı bir borç ya da mecburiyet değildir, kişiler, sırf kendileri oldukları için bu iddialarını ortaya koyarlar (Rawls 2007: 76). Başka bir deyişle, bir yurttaş olarak ileri sürdüğümüz iddialarımız her ne olursa olsun, adaletsiz değilse eğer, sırf benim bunları ileri sürmeme dayanarak geçerlilik/ağırlık kazanmasıdır. Yani bu iddialarım kendi kendini doğrular niteliktedirler (Sandel 2014: 226).

Üçüncüsü ise, vatandaşların kendi amaçları bakımından sorumluluk alabilmeleri ile ilgilidir. Bu özgürlük anlayışının fark ilkesi ile ne kadar geçinebildiği üzerine birçok itiraz yapılmıştır. Söz gelimi, vatandaşların kendi amaçları bakımından sorumluluk alabilmelerinin fark ilkesini boşa çıkaracağı gibi bir itiraz yapılmıştır. Fakat burada temel mesele bu itirazlar olmadığından dolayı itirazlara girilmeyecektir.

2.3. İyi Düzenlenmiş Toplum Fikri

Rawls'ın, bir toplumun ortak duyusunda var olduğunu düşündüğü ahlaki kişi ve iyi düzenlenmiş toplum idelerinden ilki olan ahlaki kişi idesi yukarıda açıklandı. Şimdi ise ikincisi olan iyi düzenlenmiş bir toplumu nasıl konumlandığına bakmak gerekir. Rawls'a göre böyle bir toplumun ayırt edici üç özelliği bulunur (Rawls 2007);

- 1- Bu toplumun iyi düzenlenmiş olduğunu söylemek içi herkesin aynı adaleti kabul ettiğini ve diğerlerinin de bunu kabul ettiğini bildiğini varsaymamız gerekir.
- 2- Toplumun temel yapısının birinci maddedeki (yani aynı adaleti kabul etmek ve herkesin bunu kabul ettiğini varsaymak) adalet ilkelerine uygun geldiği kamusal olarak bilinmeli veya temel yapının bu ilkelere uygun olduğuna iyi bir sebeple inanılmalıdır.
- 3- Böyle bir toplumun vatandaşları etkin bir adalet hissine sahiptirler, dolayısıyla adalet ilkelerini kabul ettikleri için, temel yapının kurumlarına uygun olarak hareket ederler; yani adalet ilkelerine uyarlar.

Bunun, aşırı derecede idealleştirilmiş bir kavram olduğu Rawls tarafından da kabul edilir. Fakat örtüşen görüşbirliğinin desteğini alabilmesi için bu gereklidir. Zira demokratik bir toplumun siyasal kültürüne üç genel olgu şekil verir ve bu karakteristik özellikler bunun olmasını zorunlu kılar (Rawls 2007: 80-82).

1. Demokratik kamusal bir kültürde yer alan mâkul çoğulculuk olgusunun hiçbir zaman ortadan kaldırılamayacağını düşünmemiz gerekir.
2. Tek bir kapsamlı doktrinin üzerinde mutabakat olması zordur ve bu mutabakatı ancak baskıcı siyasal gücü kullanarak oluşturabileceğimiz bilinmelidir. Buna Kant Ve Mill'in mâkul liberalizmleri de dâhildir; onların üzerinde de mutabakata varmak ancak baskı ile olur. Rawls buna “baskı olgusu” der.
3. Bu demokratik siyasal kültüre sahip toplumum sürekli ve güvenli demokratik rejimi, “siyasal olarak aktif” vatandaşların çoğunluğunun desteğini alması şarttır.

2.4. Mâkuliyet ve Rasyonellik

Rawls'ın SL eseri baştan sona okunduğunda onun mâkuliyet ile ilişkilendirdiği kapsamlı doktrinlere ne kadar önem verdiği görülebilir. Denilebilir ki Rawls'ın SL eseri mâkuliyet kavramı anlaşılmadan anlaşılamaz. Öncesinde de belirtildiği gibi Rawls bu kavramların (makullük, hoşgörülü olma, ılımlılık vb.), demokratik toplumdaki aktörlerin özellikleri olduğu varsayımı üzerinden hareket eder (Touraine 2015: 179). Aksi halde rasyonel bireyin muhakeme zorluklarını tanıyan makul çoğulculuk ve işbirliğine girecek olan makul bireylerin yokluğunda Rawls'ın ideal düzenine ulaşmak imkânsızdır (Çelik 2016a: 189). Dolayısıyla makuliyet siyasal adaletin ahlakiliğinin tezahürüdür. Ancak bu ahlak, kapsamlı doktrinlerdekine benzemez. Eğer böyle bir şey iddia edilseydi “ahlaken zorunlu olan yasal olarak zorunlu” olmuş olurdu ve bu Rawls'ın görüşüne uymayan bir kavram olurdu (Erincik 2010a: 295).

Öncelikle, Rawls'ın yaptığı gibi mâkuliyet ve rasyonellik kavramları ayırıp aralarındaki farklı anlamak gerekir. Düşünür, mâkuliyete ilişkin net bir tanım vermekten

ziyade “kişilerin erdemlerine işaret eden iki boyutuyla” ele alır (Rawls 2007: 92). Makuliyet, Rawls tarafından şu şekilde ifade edilir (Rawls 2007: 27):

“Yurttaşlar, kendilerini nesiller boyu süren bir toplumsal dayanışma sistemi içerisinde özgür ve eşit olarak gördükleri, birbirlerine (ilkeler ve idealler çerçevesinde tanımlanan) adil toplumsal dayanışma şartları önermeye ve bu şartlar doğrultusunda belli durumlarda kendi çıkarları aleyhine de olsa hareket etmek üzere anlaşmaya hazır oldukları zaman makul sayılırlar.”

Aynı şekilde diğerlerinin de önereceği şartları kabul eder ve tartışılırsa, aynı zamanda bu normları meşru sayarlarsa mâkul bir kişi sayılırlar. Mâkuliyet, adil bir işbirliği sistemi için olmazsa olmaz bir ögedir. Bunun yanında mâkuliyet ile birlikte, işbirliği şartlarının herkesin kabul edebileceği şekilde mâkul olması, karşılıklılık fikrinin bir parçasıdır (Rawls 2007: 93). Karşılıklılık esası, sunduğumuz ilkelerin diğer yurttaşlar tarafından anlaşıldığının yanı sıra, makul olarak onların da kabul edebileceğini düşüneceğimiz ilkeler önermekle yerine getirilir (Rawls 2007: 34). Rawls için karşılıklılığı anlayabilmemizin yolu şudur; karşılıklılık ilkesi, temel özgürlüklerin tanınmadığı her koşulda ihlal edilir; çünkü deyim yerindeyse makuliyet bu ilkelere içkindir. Dolayısıyla, özgür ve eşit olarak diğer vatandaşların da kabul edebileceği şartlarda işbirliğine gidebilecekleri bir toplumsal dünyayı arzulayan kişiler makuldürler (Rawls 2007: 93). Mâkul olmayan kişiler ise bu niteliklere sahip olmayan kişilerdir.²⁷

Rawls’ın mâkuliyet ve rasyonellik kavramları Kantçı buyruklara benzerler. Kant’ın pratik akla dayanan etkin temellendirilmesinde başvurduğu koşulsuz ve hipotetik buyruk arasındaki ayrım, önemli farklarıyla birlikte makuliyet ve rasyonellik kavramlarına benzer. Kant, içinde “eğer” gizlenmiş olan bütün buyrukları hipotetik buyruklar olarak görmekte ve içinde “eğer” gizli olmayan bütün buyrukları ise kategorik buyruklar olarak nitelendirmektedir (Heimsoeth 2016: 120). İşte, Kant’ın makuliyetten anladığı şey, hayatımızı çepeçevre saran bu buyruklar ve hayatımızın her anında onlara uymamız gereğidir. Ancak Rawls, siyasal adalet anlayışı gereği mâkuliyet kavramına daha sınırlı bir anlam verir; Kant, hayatımızın her yerinde mâkul olmayı

²⁷ Mouffe’a göre (2002: 34) Rawls, makul kişiler derken liberalizmin temellerini kabul edenler demenin dolaylı bir yolunu kullanır. Yani makul ve gayri-makul ayrımının bu ilkelerin temellerini kabul edenler ve reddedenler şeklinde okunması gerektiğini iddia eder.

önerirken, Rawls yalnızca adil işbirliği şartlarını önerme isteği ve bu şartlara uyma isteğiyle ve muhakeme zorluklarını tanıma ve sonuçlarına katlanma isteğiyle ilişkilendirir (Rawls 2007: 92). Makuliyet, bütün ahlaki hassasiyetleri kapsamaz, yalnızca adil toplumsal işbirliği ile ilgili yanını içine alır. Esasen, buna kategorik buyruğun kamusal alana uygulanmış hali denebilir. Bunun ne kadar mümkün olduğuna dördüncü kısmında değinilecektir. Gayri-makullük ise bunun tam tersi olacak biçimde, kişilerin işbirliği sistemine katılmadıkları ve kurallara uymadıklarında ya da çok hayati kamusal gösterişler dışında işbirliğinin adil şartlarını belli eden ilkeler ya da standartlar önermekte istekli olmadıklarında ortaya çıkar (Rawls 2007: 94-95).

Rasyonelliğe gelince, Rawls bu kavramın belli bir tanımını verir; Rasyonellik, *“kendine özgü çıkar ve amaçlara ulaşma yolunda kanaat ve müzakere yeteneklerine sahip tek ve bütün (gerçek ya da tüzel kişi anlamında) bir özne anlamına gelir.”* (Rawls 2007: 94). Daha açık bir ifadeyle Rawls’ın rasyonelliği bireysel çıkar ile ilişkilendirdiğini söyleyebiliriz; bu çıkar bencillik ya da egoizm olarak düşünülmemelidir. Bir cemaate, gruba ya da farklı bir şeye karşı sevgi ya da bağlılıklar da bir kişinin çıkarı olabilir. Bu bakımdan Rawls’a göre rasyonel öznel tek başına eksiktirler; çünkü ahlaki bir hassasiyete salt rasyonel olarak ulaşılmaz. Öyleyse rasyonellikten mâkuliyet (dolayısıyla ahlaki hassasiyetler) elde edilemez. Faydacılar bunu yapmaya çalışırlar ancak Rawls’a göre bu hayati bir hatadır. Kendisine yöneltilen eleştiriler arasında da rasyonellikten ahlakiliği çıkardığına yönelik iddialar vardır. Fakat Rawls buna karşı çıkar; çünkü başlangıç durumundaki kişilerin yalnızca rasyonel olmakla birlikte, makuliyetin tarafların dışsal konumlandırılışlarında olduğunu, onların simetrik olarak yerleştirilmeleri ve bilgisizlik peçesinin ardına yerleştirilmeleriyle giderildiğini savunur (Rawls 2007: 96). Dolayısıyla ilk bakışta başlangıç durumundaki tarafların yalnızca rasyonel oldukları görülür, fakat Rawls’ın teorisinde dışsal koşullar tarafından deyim yerindeyse makul olmaya mecbur edilmişlerdir. Bu anlamda Rawls, rasyonel kişilerin bulunduğu başlangıç durumundan makuliyet elde etmeye çalışmadığı gösterir.

Rawls’a göre rasyonellikte eksik taraf makuliyetle kapatılır; yani adil bir işbirliği sistemi içerisinde bu ikisi birbirlerini tamamlayıcı niteliktedirler. Yalnızca makul olan

öznelerin iyiye yönelik bir idealinin olması zordur ve yalnızca rasyonel olanların ise adalet hissi yoktur. Bu anlamda mâkûliyet kamusal bir nitelik taşır. (Rawls 2007: 94-97). Rawls’a göre “mâkûliyet sayesinde diğerlerinin kamusal dünyasına gireriz” ve onlarla olan işbirliğinin adil şartlarını önerir veya kabul ederiz. Ancak buradan makûliyetin fedakârlık olduğu anlamı çıkmamalıdır; karşılıklılık gereğince mâkûliyet bencillik de değildir. Mâkul bir toplumdaki kişi, hem elde etmeyi umduğu rasyonel amaçlara sahiptir hem de başkalarının da kabul edebileceği şartlar öne sürmekte kararlıdır (Rawls 2007: 97).

Makûliyetin ilk boyutu karşılıklılık olgusu iken ikinci boyutu muhakeme zorluklarıdır. Muhakeme zorluklarını Kantçı ”pratik aklın yolu birdir” tezinin zıttı olarak görebiliriz. Herkesin aynı zihin yapısına, zekâ seviyesine, yorum yapma gücüne, tecrübelerine sahip olmadığı bir durumda “asgari bir akıl yürütme kapasitesi”ne sahip olsak da her zaman aynı yola/sonuca ulaşamayız (Dağı 2003: 191). Bunun yanında kavramların, verilerin, argümanların vb. karmaşık olması nedeniyle, başka bir ifadeyle metafizik konuların karmaşıklığı ve muğlaklığı itibarıyla vatandaşlar muhakeme zorluklarına maruz kalır ve farklı sonuçlara ulaşırlar. Bunlar mâkul anlaşmazlıklardır ve kişilerin dar çıkarlarından, önyargılarından kaynaklanmaz. Başka bir deyişle bunlar farklı evrenselliklerin olabileceğine vurgu yapar. Dolayısıyla Rawls’a göre vatandaşların tamamı muhakeme zorluklarına maruz kalır. Bu yüzden muhakeme zorluklarını tanımak demokratik bir hoşgörü için hayati bir önemdedir (Rawls 2007: 98-102). Muhakeme zorluklarının sonucunda ise özellikle inanç meselelerinde farklılıklar, çeşitlik ve çoğulculuk ortaya çıkar. İnsan akli özgür bir şekilde kullanıldığında çoğulculuk ve çeşitlilikler kaçınılmazdır (Çelik 2016: 90).

Sonuç olarak makûliyet, Rawls’ın SL eserinin kurucu kavramlarından birisidir ve SL’nin “ahlaki tözü” olan bu kavram kapsamlı görüşleri yargılayacak, onları haklı ya da haksız olarak sınıflandırabilecektir. Kapsamlı doktrinlerin doğru ya da yanlış olarak yargılamalarının aksine, burada temel alınan doktrinin makul olup olmadığıdır. Son olarak bu makûliyet kültüre endekslidir, bu yüzden hakkaniyet olarak adalet de doğru değil makuldür (Erincik 2010a: 296).

2.5. Makul Kapsamlı Doktrinler

Rawls'a göre mâkul kişiler yalnızca makul kapsamlı doktrinleri benimseyen ve diğerlerinin kapsamlı doktrinlerinin de mâkul olduğunu kabul eden kişilerdir. Siyasal gücü elde ettiklerinde diğer gayrimakul olmayan doktrinleri bastırmak gibi bir amaç gütmmezler. Çünkü kolektif olarak eşit ve özgür vatandaşın payı bulunan kurumsal ve zorlayıcı/siyasal güç, belli bir doktrin adına bazı doktrinlere karşı uygulanamaz (Rawls 2007: 110). Devlet, siyasal gücün bu baskıcı, zorlayıcı yapısını yalnızca kendi kanunlarını uygulamak için uygular.

O halde siyasal gücü kullanabilmemizin meşru yolu şudur: “esasları özgür ve eşit vatandaşların kendi insani akıllarınca kabul edilen ilke ve idealler ışığında mâkul olarak onaylayacakları bir anayasaya uygun düştüğü zaman” siyasal gücün kullanımı yerinde bir kullanım olur. Rawls, buna “liberal meşruiyet ilkesi²⁸” der. Aksi ise gayrimakullük olarak görülür.

2.6. Rasyonel Özerklik ve Tam Özerklik

Başlangıç durumu saf usule dair adaletin bir göstergesi olduğu için buradaki kişiler rasyonel özerktirler. Yani adalet ilkelerine rasyonel bir müzakere sonucunda ulaşırlar. Öncesinde onları sınırlandıran doğruluk ya da adalet ilkeleri bulunmaz. Bunun yanında bu kişiler, üst-düzey çıkarları olarak bilinen iki ahlaki yeteneklerini yeterince geliştirecek ve tam olarak kullanmayı güvence altına alacak ilkeleri benimserler. Ve son olarak buradaki kişilerin makul kapsamlı doktrinlerini değiştirebilme ihtimalini göz önünde bulundurarak bu ilkeleri seçerler. Bu üç üst-düzey menfaati koruyacak olan ilkeler, birincil değerler hesaba katılarak seçilecektir. Başka bir deyişle, Rawls'ın birincil değerleri tarafların adalet ilkelerini seçerken dikkate aldıkları ve ne kadar çok birincil değer o kadar çok üst-düzey menfaat ilkesiyle hareket edeceklerini düşündüğünü söyleyebiliriz (Rawls 2007).

²⁸ Rawls, bunu daha sonra Revisited ile “siyasal meşruiyet ilkesi” şeklinde telakki etmeye yanaşacaktır.

Rawls başlangıç durumundaki tarafların bu koşullarda bulunmaları nedeniyle “rasyonel özerk” olduğunu belirtir. Fakat yurttaşların yalnızca rasyonel özerk olmadıklarını, bu niteliğin yalnızca bu yapay yaratıklara ait olduğunu belirtir (Rawls 2007: 116-118). Zaten, bölüm başlığının adını da, “*Rasyonel Özerklik: Siyasal Değil Yapay*” olarak belirtmiştir.

Tam özerk kişiler ise iyi düzenlenmiş toplumun yurttaşları olarak ifade edilir. Onlar da tıpkı yapay yaratıklar gibi adalet ilkelerini başlangıç durumundaki tarafların benimsedikleri gibi benimserler. Fakat yurttaşların makullük sınırlarını kabul edişi bu yaratıkların aksine özgür bir karar sonucudur, dışarıdan bir dayatma ya da başlangıç durumunun kuruluşuna dayatıldığı gibi değil. Etkin bir adalet hissine sahip olduklarını düşünüldüğünde vatandaşlar adalet ilkelerini tanırlar ve bilinçli olarak uygulayarak tam özerk olurlar. Kısacası tam özerklik “vatandaşlar, özgür ve eşit olarak temsil edildikleri durumda birbirlerine önerecekleri işbirliğinin hakkaniyetli koşullarına uygun olarak hareket ettiklerinde gerçekleşmiş olur.”(Rawls 2007: 120). Bu bakımdan, tam özerklik ahlaki değil siyasal bir değerdir.

Rawls siyasal özerlik kavramı ile bazı insanların potansiyel olarak iyiye yönelik amaçlarını gözden geçirilebilir bir şey olarak görmediklerini göstermeye çalışır. Rawls’ın kaygısı böyle bir şeyi ısrarla savunmanın sektelelik olabileceğidir. Bunun yerine siyasal özerklik sunulur. Siyasal özerkliğe göre iyi hayat kavrayışımızı oluşturmak ve değiştirmek yalnızca kamusal bir hak olarak görülür (Kymlicka 2015: 267). Yani Mill’in özerklik idealini siyasal anlayışında temeline koyamayız, ancak bu ideal kamusal alanda bir hak olarak savunulabilir. Dolayısıyla tam özerklik kamusal hayatta siyasal adalet ilkeleri benimsenerek ve temel hak ve özgürlüklerin sağladığı güvenceden yararlanılarak gerçekleşir; bu, toplumun kamusal işlerine katılmak ve zamanla toplumun kolektif özerkliğini paylaşmakla mümkündür (Rawls 2007: 120).

2.7. Örtüşen Görüş Birliği

Rawls, ilk kısımda da değinildiği üzere “*birbiriyle çelişen ve çatışan dinsel, felsefî ve ahlaki doktrinleri nedeniyle ciddi anlamda farklılaşmış özgür ve eşit*

vatandaşlara sahip bir toplumun istikrarlı ve adil olması” için gerekli olan uzlaşmanın peşindedir. Bu bakımdan, Onun teorisinde örtüşen görüş birliği fikri hayati önemdedir. Bu kavram ile Rawls, her bir vatandaşın ve dolayısıyla mâkul kapsamlı doktrinlerin örtüşen bir mutabakata varırken kendi kapsamlı doktrinlerinden hareket ettikleri düşüncesini ele alır. Dolayısıyla her bir vatandaş Rawls’ın ortaya koyduğu siyasal anlayışı kendi perspektifinden onaylayacaktır (Rawls 2007: 172). Bu Habermas’ın belirttiği gibi Kamusal bir uzlaşmanın temelinin özel alanda sağlandığı Hobbesçu bir fikri hatırlatır. Fakat Rawls’ın farkı, bunun salt bir uzlaşma değil, ahlaki bir kabul ediş olduğundadır.

Siyasal liberalizmin öngördüğü iyi düzenlenmiş bir anayasal rejimdeki vatandaşlar, anayasal esaslar ve temel adalet meseleleri ile ilgili tartışmalarda, meseleleri mümkün olduğu kadar siyasal değerlere başvurarak çözerler. Dolayısıyla bu sorunların çözümü için başvurulacak siyasal değerler, kendisiyle çatışan tüm değerlerden daha üstündür ve onları alt etmelidir. Gayrimakul kapsamlı doktrinlerin bu ilkeleri ortadan kaldırma tehlikesi vuku bulduğunda devletin buna müdahalesi söz konusudur. Buna karşın, eğer mâkul bir kapsamlı doktrine karşı zorlayıcı bir güç ve cezalandırma var ise, bu gayrimakullüğün göstergesidir. Dolayısıyla, siyasal liberalizm için kendi mâkul kapsamlı doktrinimizin en doğru olduğunu düşünmemizde bir beis bulunmaz, ancak bunu kimseye dayatmamamız mâkul olmalıdır (Rawls 2007: 175- 176). Bu anlamda Rawls, örtüşen görüş birliğinin gayrimakul doktrinler arasında yapılamayacağını, meselenin basit çoğulculuk değil, mâkul çoğulculuk olduğunu ifade eder (Rawls 2007: 181).

Rawls, örtüşen görüşbirliğine yönelik yapılabilecek dört önemli itirazı öne çıkararak, bu itirazların örtüşen görüşbirliğinin anlaşılmasına katkıda bulunabileceğini düşünür. Aralarında belki de en önemsedığı itiraz örtüşen görüş birliğinin bir *modus vivendi* olduğuyla ilgili itirazdır. Bu kavram Hobbesçu bir uzlaşmayı ön plana çıkarır. Genel olarak *Modus vivendi* düşüncesi, uluslararası ilişkiler bağlamında ortaya konan bir terim olarak “ulusal amaç ve çıkarları birbiriyle çatışan iki devlet arasındaki bir anlaşma” olarak bilinir. Ayrıca bu anlaşmanın kurallarını ihlal etmek hiçbir taraf devletin çıkarlarına uymaz. Fakat şöyle bir sorun vardır; şartlarda ortaya çıkan

değişiklikler sonucunda anlaşmanın bozulma ihtimali bulunur. Böylelikle, *modus vivendi* güç ilişkilerinin değişmesiyle alt edilmiş olur. Rawls, bu durumu gruplar arası ya da bireysel anlamda ortaya konulmuş çıkarlara dayanan anlaşmalar için düşünerek, *modus vivendi* uzlaşısının aynı nedenlerle bozulabileceğini göstermeye çalışır. (Rawls 2007: 183-184). Dolayısıyla örtüşen görüş birliği bu anlamda bir *modus vivendi* olursa Rawls'ın yaratmaya çalıştığı adil ve istikrarlı toplumsal işbirliği umudu kaybolur. Bunun için mutabakatın daha sağlam temellerinin olması gerekir.

Rawls, örtüşen görüş birliğinin bu sorunun üstesinde gelebilmesinin ancak onu bir ahlaki uzlaşma olarak görmemiz gerektiğinde mümkün olacağını düşünür. Siyasal adalet anlayışı bir ahlaki anlayış olarak görülmeli ve bu siyasal anlayış ahlaki bir zeminde kabul edilmelidir. Böylelikle bu uzlaşma, belli çıkarların birleşiminden zuhur etmememiş, dolayısıyla belli otoritelerin ve kurumsal düzenlemelerin kabulüne dayanan bir uzlaşma olmamış olur; fakat vatandaşların kendi kapsamlı doktrinlerine dayanarak uzlaşmaya vardıkları ve bu doktrinler zemininde anlaşmayı kabul ettikleri düşünülür. Dolayısıyla, bu mutabakat herkesin faydasına olur. Böylelikle bir doktrinin büyümesi ve güç kazanması sonucunda dahi mutabakat ihlal edilmez. Siyasal adaleti destekleme nedenleri bambaşka olsa da, sonuçta her bir görüş, siyasal adalet ilkelerinde bir uzlaşma varmış olur. (Rawls 2007: 184-185).

Örtüşen görüş birliğine yapılan ikinci eleştiriyi Rawls şu şekilde sunar: “ *genel ve kapsamlı doktrinlerden kaçınmak, inşacı anlamda makuliyete karşı olarak, siyasal adalet anlayışının doğruluğu konusunda kayıtsızlığı veya şüpheciliği ima etmektedir.*” (Rawls 2007: 186). Rawls'ın cevabı ise doğruluğa karşı şüpheli veya kayıtsızlığın ya da bununla çatışma içinde olmanın, bir siyasal anlayış fikri için iyi olmayacağı olduğu yönündedir. Şüphecilik ve kayıtsızlık, siyasal adaleti kapsamlı doktrinlerle karşı karşıya getirecek ve dolayısıyla örtüşen görüş birliğine ulaşmak imkânsızlaşacaktır. Bu yüzden Rawls, bir siyasal adalet anlayışının herhangi bir kapsamlı doktrinin doğruluk iddiasını ne reddetmesi ne de kabul etmesi gerektiğini düşünür. Rawls'a göre siyasal anlayış bunlara mesafeli durmalıdır, yalnızca vatandaşların siyasal anlayışı kendi açılarından doğru ya da mâkul olarak görmeleri yeterlidir (Rawls 2007: 186-187). Bununla birlikte, Siyasal liberalizmde belli konular siyasal gündemin dışına bir daha geri dönememek

üzere çıkarılmıştır. Kölelik, vicdan özgürlüğü vb. konular siyasal gündemin dışındadır. Çünkü bunlar tartışılması kabul edilemez meselelerdir. Bunun yanı sıra, bir dinin dinsel selamet adına ya da daha iyi çözüm bulamadığını düşünerek iç savaş çıkarma iddiası da reddedilir. Bu tarz marjinal düşünceler siyasal liberalizm tarafından reddedilir (Rawls 2007: 188-189).

Üçüncü itiraza ise, örtüşen görüş birliği bir *modus vivendi* olmasa bile uygulanabilir bir siyasal adalet anlayışının genel ve kapsamlı olması gerektiğine yönelik itirazdır. Çünkü bu ancak böyle bir adalet anlayışı kamusal tartışmalarda ortaya çıkabilecek anlaşmazlıkları çözebilir. Dolayısıyla çatışmaların felsefi ya da kavramsal temellerine inmeli çatışmayı kökten halletmelidir.(Rawls 2007: 190-191). Rawls, bunun çok mümkün olmadığını, siyasal adaleti asgari bir düzeyde ele almaktan başka bir çözümün olmadığını savunur. Çünkü rasyonel olmayan dini doktrinler ile rasyonel diğer doktrinler arasında bir uyuşma olabileceği imkânı azdır. En azından şu anda Rawls için ufukta böyle bir şey görünmez. Dolayısıyla Rawls, tüm farklılıkları ön kabuller olarak görmemizi ister. Dolayısıyla nihai bir uzlaşma değil de, bir arada yaşamakla ilgili sorunları çözmek gerekir (Çelebi 2002: 31). Amaç, en acil meselelere odaklanarak çözüm aramaktır.

Dördüncü ve son itiraz ise örtüşen görüşbirliğinin ütöpik olduğuna yönelik bir itirazdır. Yani, “örtüşen görüşbirliğini ortaya çıkarmaya ve (varsa) bunu istikrarlı kılmaya yetecek siyasal, toplumsal ve psikolojik güç yoktur.”(Rawls 2007: 194) Rawls, bu itirazın yerinde olmadığını gösterirken iki farklı aşamayı ele alır; birincisi anayasal görüşbirliği ve ikincisi örtüşen görüşbirliği aşamasıdır. Bunların arasındaki nitelikler benzerlikler taşısa da farklıdır ve anayasal görüşbirliği diğerinin bir önceki aşamasıdır (Rawls 2007: 194).²⁹

Anayasal görüşbirliği aşamasında siyasal adaletin belli liberal ilkeleri karşılanır. Ancak bu ilkeler salt ilke olarak kabul edilmekte olup siyasal anlayışın toplum ve kişi anlayışlarına dayanmaz. Bunun yanında anayasal görüşbirliği ortak bir kamusal anlayışa hiç dayanmaz. Dolayısıyla derinlikli bir görüş birliğine rastlanmaz. Birtakım belli temel

²⁹ Burada Rawls’ın son eseri olan *Halkların Yasası* kitabında hem SL’yi hem de HY’yi gerçekçi ütopya olarak kabul ettiğini hatırlatmak yerinde olur.

ilkeler bulunur ve bu ilkeler yalnızca toplumdaki siyasal rekabeti düzenleyen demokratik seçim prosedürleri içerir. Bu görüş birliğinde liberal ilkeler de gündem dışı sayılmaz, yani diğer ilkeleri liberal ilkelere tercih edenler de bulunur. Yalnızca demokratik devletin siyasal prosedürlerini kapsadığı için geniş değil dardır ve dolayısıyla da temel yapıyı kapsamaz. (Rawls 2007: 195).

Liberal ilkelerin de tartışıldığı göz önüne alındığında öncelikle bir *modus vivendi* şeklinde ortaya çıkan vicdan özgürlüğü gibi liberal adalet ilkeleri belli bir süre sonra tartışılmaz duruma gelir ve gündemin dışına çıkar. “Liberal ilkeler temel siyasal kurumları etkin bir şekilde düzenlediğinde, istikrarlı bir anayasal görüşbirliği için üç şartı gerçekleştirmiş olur.

İlk olarak, başlangıçta bir *modus vivendi* şeklinde anayasal devleti ortaya çıkaran mâkul çoğulculuk olgusu dikkate alındığında, liberal ilkeler, belli temel siyasal hak ve özgürlüklerin içeriğini acilen ve bir daha değişmemek üzere belirleme ve bunlara özel öncelik tanıma gereğini yerine getirmiş olur. Böylelikle bu güvenceler siyasal gündemin ve mücadele alanının dışına çıkmış olacaktır. Bu evrede siyasal rekabetin kuralları açıkça belirmiş olur (Rawls 2007: 197).

İkinci şart ise liberal ilkelerin uygulanmasıyla alakalı olarak kamusal akıl ile ilgili bir şarttır. Bu uygulanılacak ilkelerin, mâkul çoğulculuk olgusu göz önüne alındığında, “vatandaşların geneline açık, akıl yürütme ve tartışma yollarına, yani sağduyu şartlarına ve bilimin tartışmalı olmayan yöntem ve sonuçlarına göre” ortaya konulma gereği ortaya çıkmış olur. Bu şekilde kamusal akıl yürütmenin, kamu tarafından doğru ve kendi amaçları açısından mâkul olarak görülmesine imkân sağlar (Rawls 2007: 198).

Ve son olarak üçüncü şartın liberal ilkeler tarafından karşılanıp karşılanmadığı ilk iki şartın sağlanıp sağlanmadığıyla ilgilidir. Bu iki şartın uygulanması sonucunda bu ilkeler ve bunların uygulandığı siyasal kurumlar, zaman içinde uygulana gelip siyasal hayatın işbirliğine yönelik erdemlerini yüceltmış olur. Bu erdemler “adalet hissi”, “uzlaşma ruhu”, “mâkul olma erdemi” ve “başkaları için yolun yarısına gitmeye hazır

olma” gibi erdemler içselleştirilmiş olur. Bu şekilde herkesin diğerleriyle kamusal olarak kabul edilen siyasal şartlar altında bir toplumsal işbirliğine gitme isteği doğar (Rawls 2007: 199).

Rawls, başlangıçta bir *modus vivendi* olarak kabul edilen liberal ilkelerin vatandaşların kapsamlı doktrinlerini etkilemeye başladığını ve en azından yurttaşların bu ilkeleri kabule temayülünü göstermeye çalışır. Bu ilkeler, belli temel haklar ve özgürlükleri güvence altına alacak, siyasal rekabet ve sosyal politikaların konularını belirleyecek olan demokratik prosedürleri gösterecektir. Böylelikle öncesinde mâkul olmayan kapsamlı doktrinler anayasal görüşbirliğinin sağlanmasıyla mâkul olacaklar; basit çoğulculuk mâkul çoğulculuğa dönüşmüş olacaktır (Rawls 2007: 199- 200).

Sonraki aşama ise örtüşen görüş birliği geçiş aşamasıdır. Örtüşen görüş birliği daha derindir, çünkü hakkaniyet olarak adalette belirtilen kişi ve toplum düşüncelerini kullanmayı gerektirir. (Rawls 2007: 200). Rawls şunu ifade eder; anayasal görüşbirliğini sağlayamadan örtüşen görüş birliğine ulaşmak zordur. Öncelikle bunu sağlamak gerekir. Bunun yanında örtüşen görüş birliğinin genişliği ise demokratik prosedürleri kurumsallaştıran siyasal ilkelerin ötesine geçen, temel yapıyı bir bütün olarak kapsayan ilkelere kadar uzanmasıdır. Dolayısıyla bu ilkelerle birlikte ifade hürriyeti ve vicdan hürriyeti, adil fırsat eşitliği, toplantı ve seyahat özgürlüğü ve belli ana gereksinimleri içeren ilkeler gibi esaslı hakları da kapsamaktadır (Rawls 2007: 200-202)

Rawls, örtüşen görüşbirliğinden ümitlidir ve fundamentalistlerin dışında çoğu tarihsel dinin örtüşen görüş birliğini destekleyebileceğini düşünür. Böylelikle bu dinlerin çoğunu mâkul kapsamlı doktrinler arasında sayar (Rawls 2007).

2.8. Hakkın Önceliği³⁰ ve İyi Fikirleri

Rawls, hakkın önceliği fikrini, bu eserinin yapıtaşları arasında görür ve dolayısıyla bu fikir hakkaniyet olarak adaletin merkezinde yer alır. Düşünürü göre hiçbir siyasal adalet fikri yalnızca hak veya iyiye bağlı olamaz, daima bu iki unsur birbirine tamamlar durumda olmalıdır, dolayısıyla birlikte ele alınması gerekir. Burada Rawls, hakkın iyiye önceliğinden siyasal adaletin yaşam biçimlerine koyduğu sınırı kasteder. Böylelikle vatandaşların bu sınırların ötesine geçecek amaçlarının bir ağırlığı olmaz. Adil kurumlar ve vatandaşlardan beklenen siyasal erdemler, vatandaşların samimiyetle bağlandığı yaşam biçimlerine yalnızca izin vermekle kalmayıp aynı zamanda onları sürdürmeye çalışmazsa adil ve iyi toplumun kurum ve erdemleri olmaktan çıkarlar. Bir siyasal adalet anlayışı bu tarz yaşam biçimlerini bünyesinde taşımak zorundadır (Rawls 2007: 209-210).

Rawls, siyasal liberalizmin hudutları içinde bu mâkul doktrinlerin barındırılması ve bunlar için yeterli mekânın saptanmasının nasıl mümkün olacağını sorar (Erincik 2007: 167). Dolayısıyla düşünür, siyasal anlayışı diğer kapsamlı doktrinlerle karşılaştırırken temel fark olarak onun sınırlı kapsamını ortaya koyar. Yani siyasal anlayışın kapsadığı konu, kapsamlı doktrinlere göre daha azdır ve hayatın her alanına ilişkin sorunlarla ilgilenmez. Ancak dinsel ve felsefi doktrinler kapsamlı olmaya meyillidirler; hatta kapsamlı olmak onlar için bir ideal olarak da görülür. Bunlar siyasal olmayan erdemler ve değerleri de muhteva ederler. Oysa “hakkaniyet olarak adalet” yalnızca temel yapıya uygulanır ve tarihsel olarak liberalizm ile özdeşleşmiş temel hak ve özgürlükler ve onların önceliği fikirlerini içerir. Eğer siyasal adalet anlayışı iyi anlayışlarına başvurmak zorundaydı, siyasal liberalizmin bunu ne ölçüde yapabileceği problematiktir. Temel kısıtlama ise şu şekildedir: iyi düşüncelerinin siyasal düşünceler olması, yani, mâkul bir siyasal adalet anlayışına ait olmasıdır. Hakkaniyet olarak adalet’e göre bu kısıtlama hakkın iyiye önceliği olarak ifade edilir. Böylece bununla ifade

³⁰ Erincik (2010: 165)’in belirttiği üzere Rawls sürekli olarak “doğru” kavramından uzak durmasına rağmen *the priority of right* ifadesi çevirmenin muhtemel gözden kaçırması sonucu “*doğrunun önceliği*” şeklinde çevrilmiştir. Oysa deontolojik görüşte bilinen hakkın iyiye, makulün rasyonele önceliğidir ki Rawls’ın görüşü deontolojik ahlak görüşü olarak telakki edilir. Dolayısıyla, bu baskıda yer alan “doğrunun iyiye önceliği” şeklindeki bir ifade çeviri yanlışlığı nedeniyle hakkın iyiye önceliği olmalıydı. Burada da bundan sonra, bu ifade hakkın önceliği şeklinde kullanılacaktır.

edilmek istenen şudur: kabul edilen iyi düşünceler olarak mâkul kapsamlı doktrinlerin siyasal adaletin sınırlarını görmeleri ya da bu siyasal adalet anlayışı içerisinde bir role sahip olmaları gerekir (Rawls 2007: 211-212).

2.9. Hakkaniyet Olarak Adalet, İyi Anlayışlarına Karşı Adil midir?

Rawls, mâkul olan her siyasal adalet anlayışının kapsamlı doktrinlere yönelik bir takım sınırlamalar getireceğini, bunun kaçınılmaz olduğunu belirtir. O halde, kendi adalet anlayışı da mutlaka bazı yaşam biçimlerini teşvik edecek ve bazılarını da tümenden dışlayacaktır. Bu durumda, siyasal anlayış tarafından düzenlenmiş olan temel yapının belli kapsamlı doktrinleri nasıl teşvik ettiği ve kınadığı ve bunları adil bir şekilde mi yerine getirdiğiyle ilgili bir sorun ortaya çıkar. Rawls'a göre, böyle bir durumda devlet, en azından anayasal esaslar ile ilgili meselelerde herhangi bir kapsamlı öğretiyi destekleyecek bir tavır sergilememelidir (Rawls 2007: 230-231).

Siyasal liberalizmde kapsamlı doktrinler iki ölçüt temelinde kınanabilir ya da onurlandırılabilir. Örneğin, bazı hayat tarzları siyasal adaletin ilkeleriyle çatıştığını farz edelim. Rawls buna birkaç örnek gösterir; mesela milliyetçilik, ırkçılık ve mükemmeliyetçilik gibi iyi anlayışları ve köleliği savunanlar gibi birtakım fikirler buna meyillidirler. Rawls için bunların bastırılmasında bir beis yoktur. Öte yandan dinlerin bazıları ise adil bir anayasal rejimin siyasal ve toplumsal koşullarında kendilerine takipçi bulamayabilirler. Bunların da devlet tarafından kurtarılmaya çalışılması gibi bir durum söz konusu değildir. Ayrıca hoşgörüsüz bir din siyasal liberalizmin iyi düzenlenmiş toplumunda kendisine yer bulamaz ve bastırılması elzemdir. (Erincik 2010a: 169). Rawls, buradan hareketle kapsamlı doktrinlerin ortadan kalkması ve bazılarının güçlükle ayakta durmasının bir adaletsizlik olarak görülmemesi gerektiğini düşünür. Bu doğrultuda İsaiah Berlin'in düşüncelerinden hareketle hiçbir toplumun bütün hayat biçimlerini içinde barındıramayacağını hatırlatır ve kayıpsız bir toplumun asla mümkün olamayacağını düşünür. Eşit temel özgürlüklerin ve karşılıklı hoşgörünün güvence altına alındığı bir toplumda, problemi bu kapsamlı doktrinde aramanın daha faydalı olacağı düşünülür (Rawls 2007: 232-233).

Rawls bu aşamada bir dini doktrinden örnek vermeyi konunun anlaşılması adına uygun bulur. Modern dünya kültürüne uzak duran ve kendi içlerinde yaşayan, aynı zamanda kendi ortak kültürlerini de bu dış etkilere karşı korumayı hedefleyen bir din düşünmemizi ister. Bu konuda devletin neyi empoze edeceği konusu ve eğitim meselesi önemli bir problem gibi görünür. Böyle bir durumda, Rawls’a göre siyasal liberalizm çocukların eğitimini anayasal ve vatandaşlık haklarını içerir ve toplumun tam işbirliğine katılmaya teşvik etmekle yetinir, zira vatandaşların diğerleriyle toplumsal işbirliğinin hakkaniyetli koşullarına uymaları gerekir. Rawls’a göre çocukların vicdan özgürlüğü vb. haklarını bilmeleri, dinden dönmenin suç olmadığını görmeleri gerekir. Çocukların liberal değerlere yönelik eğitildiğine dair bir itiraza karşı Rawls’ un cevabı şu yöndedir: siyasal liberalizm, siyasal kişi ve toplum ideallerine değer verdikleri ve siyasal adalet anlayışının ilkelerini tanıdıkları sürece modern dünyadan çekilmelerine müsamaha gösterir (Rawls 2007: 234-235).

2.10. Bir İyi Olarak Siyasal Toplum

Rawls, bu iyi fikrini şöyle ifade eder: “vatandaşlar bireyler ve tüzel kişiler olarak adil bir anayasal rejimi sürdürme ve işletme konusunda yücelttikleri iyi fikri”, siyasal toplumun bir iyi olduğunu gösterir (Rawls 2007: 235). Rawls, burada bireylerin ve grupların yalnızca kendi nihai amaçlarına yönelik faydaları önemseyeceğini ve bu tarz bir ortak nihai amaçlara sahip olamayacaklarına dair eleştiriyi ele alır. Bu eleştiriye göre, hakkaniyet olarak adaletin siyasal kurumları hem birlikler hem de bireyler için salt bir araç olarak görülecektir. Bu durumda siyasal toplumun kendisi bir iyi değil, yalnızca birliksel ya da bireysel iyiler için bir araç olur (Rawls 2007: 235-236) .

Rawls buna cevaben, siyasal toplumun bir cemaat idealini asla taşımadığını belirtir. Bu toplumdaki kişilerin ayrı kapsamlı doktrinleri benimsedikleri doğru olsa da, hakkaniyet olarak adaletin ilkeleriyle bezenmiş iyi düzenlenmiş toplumda vatandaşların da ortak nihai amaçları vardır. Aynı kapsamlı doktrinleri benimsemeseler de aynı anayasal adalet anlayışını benimserler. Bu amaç siyasal bir amaçtır; amaçlar arasında adil kurumlara destek olma, adalet etme amacı ve siyasal düzenlemeler ile birlikte

paylaşacakları ve gerçekleştirecekleri birçok farklı amaca sahiptirler (Rawls 2007: 236-237).³¹

Rawls’a göre siyasal toplum vatandaşlar için iki açıdan iyidir. Birincisi birey olarak kişiler için iyidir ve bunun iki nedeni bulunur; iki ahlaki yeteneğin pratiğe geçirilişi bir “iyi” olarak tecrübe edilir. Siyasal toplumun vatandaşlar için “iyi” olmasının diğer nedeni ise adalet iyisini ve karşılıklı öz-saygının toplumsal zeminlerini güvence altına almasıdır. Eşit temel hak ve özgürlükler, adil fırsat eşitliğini vb. değerleri güvence altına alarak siyasal toplum, kişilerin kamusal anlamda eşit ve özgür biçimde algılanmalarının temelini güvence altına alır (Rawls 2007: 237-238).

İkinci açıdan ise cevap şöyledir; “ortada ulaşılmaması için birçok kişinin işbirliğinde bulunması gereken ortak bir nihai amaç bulunduğunda gerçekleşen iyi, toplumsal bir nitelik” taşır. Dolayısıyla, adil demokratik kurumları kurarak bunları nesilden nesile başarılı bir şekilde aktarmak ve bunu amaç edinmek büyük bir toplumsal iyidir. Rawls’ın bu yönde örneklendirdiği “cumhuriyetçi özgürlük” düşüncesi bu iyiyi biraz daha netleştirecek niteliktedir. Bu düşünce, vatandaşlar temel hak ve özgürlüklerini korumak adına “siyasal erdemler”e sahip olma ve siyasete katılma fikrinde istekli olmaları gerektiğine vurgu yapılır. Aktif ve bilgili vatandaşların siyasete etkin olarak katılmaları gerekir, zira en yetkin şekilde kurulmuş siyasi kurumlar dahi, güç ve askeri şeref, sınıf ve ekonomik çıkar, yayılmacı dinsel tutkular ve fanatik milliyetçilik yolunda devleti ele geçirerek kendi emellerini dayatmak isteyen kişilerin eline geçebilir. Dolayısıyla demokratik özgürlüklerin güvenliği için anayasal bir rejimi sürdürecektir siyasal erdemlere sahip vatandaşların aktif katılımı şarttır (Rawls 2007: 238-240). Bu cumhuriyetçi ideal demokrasinin, eşitliğin ve özgürlüklerin savunulması, adaletin korunması kısacası adil kurumlar ve bunların korunması adına mutlaka gereklidir. Zaten Rawls’ın siyasal özgürlüklere bu acil dönüşü ve fark ilkesinden ziyade bu özgürlüklerin adil değerinin sağlanması meramı bu fikir üzerinedir. Katılım, bu anlamda tehlikeli sonuçların ortaya çıkmasını önler, siyasetten uzak a-politik bir yurttaş anlayışı ve yurttaş topluluğu ise yıkıcı sorunlara gebedir. Yurttaş olabilmek esasında kadim mutlak otoritelerden kurtulma (ki bu Fransız ihtilalinde gerçekleşmiştir) ve

³¹ Kymlicka (2015) için bu onları bir arada tutmaya yetmez. Anayasal hakların böyle bir ortaklığı yaratamayacağı *Çok Kültürlü Yurttaşlık* (2015) adlı eserde ampirik verilerle sunulmaya çalışılır.

iktidarı sınırlama arzusudur (Toku 2002: 221). Rawls, katılım meselesini ve siyasal özgürlüklerin adil değerini sağlayabilmek için partiler, seçim dönemlerindeki kampanyaları, partilere verilen finansal destek ya da mevcut partilerin bir adım önde olmaması için finansal sınırlamalara gidilmesi yönünde birçok düzenlemenin getirilmesi gerektiğini savunur. Tüm bunların esas amacı apolitikliğin ortadan kaldırılmasıdır.

2.11. Kamusal Akıl Düşüncesi

Rawls'ın eserlerinin temel öğelerinden biri kamusal akıl fikridir. Bu ide hakkın bütün iyi anlayışlarını hasretmesinin doğal bir sonucudur. Bu başlığın konumuz açısından bir diğer önemi ise, düşünürün kamusal akıl (*The idea of public reason*) düşüncesini yeniden ele almış ve “Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması” (*The Idea of Public Reason Revisited*) başlığı altında bir makale ile dinlerin siyasal toplumdaki durumuna eskisine nazaran biraz daha yoğunlaştırmasıdır.

Öncelikle Rawls, önceki tanımı kamusal akıl tanımını revize ettiği belirtmeliyiz. Rawls artık kamusal akıl düşüncesinde tek bir kamusal aklın değil birden fazla kamusal aklın olduğunu ifade etmiştir. Bu durumda, yeni haliyle kamusal akıl hiyerarşik olarak karşılıklılık kriterinin altında yer alır. Yani kamusal aklın her ne olursa olsun, karşılıklılık kriterine uyması gerekir, bu farklı kamusal akıllar ancak bu şekilde kabul edilebilir (Erincik 2010a).

Rawls, kamusal akıl fikrini tanıtmaya şu şekilde başlar; her siyasal toplumun bütün mâkul ve rasyonel öznelerinin (birey, birlik, aile vb.) “ planlarını formüle etme, amaçlarını öncelik sırasına göre sıralama ve bunlara göre karar verme” yöntemi vardır. Bu yol siyasal toplumun aklıdır (Rawls 2007: 248). Bir yurttaş “ kendisinin en mâkul siyasal adalet kavramı olduğuna samimiyetle inandığı ve başkalarının özgür ve eşit yurttaşlar olarak kabul edebilecekleri siyasal değerleri ifade eden bir kavram çerçevesinde düşünüyorsa kamusal akıl yürütüyor demektir.”³² (Rawls 2007: 473)

³² Burada, Rawls'ın kamusal aklın içeriğinde yaptığı değişikliğin “kamusal akıl yürütme” tanımında da bir değişikliğe gitme ihtiyacını duyduğunu görüyoruz. Kamusal aklın içeriğini büyük ölçüde liberal ilkelerle bezenmiş bir şekilde sunduğu SL eserinin aksine burada “kendisinin en mâkul siyasal adalet

Dolayısıyla vatandaşların kendi kapsamlı doktrinleri gerçeklik ve doğruluk üzerine iddiada bulunduğu için bunlara başvurulmaz, kamusal akıl vatandaşları yalnızca vatandaş olarak gören siyasal makullük fikrine dayanır. (Rawls 2007: 464)

Rawls’a göre bütün gerçekliği içine alan bir kamusal akıl, demokratik bir toplumun vatandaşlık idealine uygun olmaz. Böylelikle Rawls, “kamu” kavramını bilindiğinden farklı bir şekilde kullanır. Kamu, düşünür tarafından tüm toplumu ilgilendiren makro düzeydeki konular olarak çok dar bir çerçevede ele alınmıştır. Kamu, siyasal konularda toplumun tamamını ilgilendiren karar ve bu kararlar üzerindeki müzakere süreçleridir (Çelebi 2002: 29). Dolayısıyla, “her akıl kamusal akıl değildir, kiliselerin, üniversitelerin ve sivil toplumun akli kamusal değildir.” Bunun aksine kamusal akıl vatandaşların akli olarak görülür ve konusu da kamunun iyiliğidir; siyasal adalet anlayışının temel yapının kurumlarına yüklediği gereklilikler ve bunların hizmet edeceği amaç ve hedeflerdir (Rawls 2007: 247-248). O halde kamusal aklın üç şekilde kamusal olduğu söylenebilir: “vatandaşların akli olduğu için kamusaldır; konusu kamunun iyiliği ve temel adalet meseleleridir ve doğası ve içeriği, bunların toplumun adalet anlayışı tarafından ifade edilen idealler ve ilkeler tarafından belirlenmesinden ve bu anlamda herkesin görüşüne açık olmasından dolayı kamusaldır.”(Rawls 2007: 248).

Kamusal akıl düşüncesi Rawls’ın iyi düzenlenmiş demokratik toplumuna ait bir kavramdır (Rawls 2007: 464). Bu kavram vatandaşların kolektif bir kişilik olarak birbirleri üzerinde kanun koyarken ve anayasayı değiştirirken nihai siyasal ve zor kullanma gücünü kullanan eşit vatandaşların akli olarak görülür. Bu yüzden kamusal aklın ortaya koyduğu sınırlamalar tüm siyasal sorunlara uygulanmaz, yalnızca “anayasal esaslar” denilen adaletin temel meselelerine uygulanır. Yani kimin oy hakkına sahip olduğuna, hangi dinlerin hoş görüleceğine, kimin adil fırsat eşitliğinden yararlanacağına veya kimin mülk edinebileceğine ilişkin konular kamusal aklın konusunu oluşturur. Vergi, mülkiyet, çevre, milli parklar, tabiat alanları, hayvanlar ve bitkiler vb. ile ilgili yasalar kamusal aklın konusu dışındadır. Bunun yanında bu anayasal esaslar üzerine – yani siyasal sorunlar hakkındaki- kişisel müzakerelere ve düşüncelere veya arka plan kültürünün öğelerinden kilise, üniversite gibi kurumların üyelerinin akıl yürütmelerine

kavramı olduğuna samimiyetle inandığı” gibi bir ifade sunmuştur. Bu, tek bir kamusal akıl (oda liberal olan) değil, birçok kamusal aklın olduğu düşüncesinden kaynaklanır.

uygulanmaz (Rawls 2007: 249-250). Bunlar, toplumun “arka plan kültürü” olarak görülen bir sivil toplum kültürüdür. Kamusal akıl bu arka plan kültürü ve medya için geçerli değildir.

Kamusal akıl kamusal forum denilen alanda yapılan tartışmalarda kullanılır. Bu forum üç bölümden oluşur: “yargıçların kararlarındaki söylemler ve özellikle yüksek mahkeme yargıçlarının söylemleri ve son olarak da milletvekili adaylarının, onların seçim kampanyalarını yürütenlerin özellikle halkın karşısında, parti programlarında ve siyasal demeçlerdeki söylemleri.” (Rawls 2007: 466)

Bunun yanında Rawls “kamusal akıl ideali” dediği bir kavramdan da bahseder. Kamusal akıl ideali, “yargıçlar, yasa koyucular, icra makamları ve diğer yetkilileri ile milletvekili adayları kamusal akla dayanarak ve kamusal akla uygun davrandıklarında ve temel siyasal tutumlarını vatandaşlara en mâkul buldukları siyasal adalet anlayışı içinde açıkladıklarında” gerçekleşmiş olur (Rawls 2007: 467). Kişilerin birbirlerine ve vatandaşlara karşı yurttaşlık görevlerini yerine getirmelerinin yolu budur. Rawls, bu yasa koyucuların, icra makamlarının ve yargıçların yaptıkları icraatlerde dayandıkları söylemlerine bakarak kamusal akıl idealine uygun davranıp davranmadıklarını anlayabileceğimizi belirtir.

Bunun yanında vatandaşların da kamusal akıl idealini yerine getirmesi gerekir. Bunun için vatandaşların “kendilerini yasa koyucular gibi düşünüp, hangi yasaları, karşılıklılık kriterini yerine getiren hangi nedenlerle yürürlüğe sokmanın mâkul olacağını kendilerini sormaları” gerekir. Demokrasiyi güçlendirmenin ve sürdürmenin yegâne koşulu, vatandaşların kendilerini yasa koyucu olarak değerlendirip kamusal akıl çığneyen hükümet yetkililerine, milletvekili adaylarına karşı güçlü bir tavır sergilemektir. Vatandaşlar, yurttaşlık görevleri bununla yerine getirilmiş olur. Bu, diğer siyasal hak ve görevler ile birlikte ahlaki bir görevdir. Ahlakidir, çünkü yasal olması vicdan özgürlüğünün ihlali anlamına gelir (Rawls 2007: 468). Kamusal aklımızı sınamak “argümanımızın yüce mahkemenin görüşü olarak ne zaman düşünebiliriz?” sorusunun yanıtlanmasına bağlıdır.

Rawls, “kamusal aklın paradoksu” şeklinde gösterilen bir eleştiriye de cevap verir. Buna göre, temel siyasal sorunlar üzerinde tartışan ve oy kullanan yurttaşların kamusal aklın sınırlarını dikkate almaları ne derece mümkündür? Vatandaşlar, asıl gerçeklik olarak gördükleri kendi kapsamlı doktrinlerini bir kenara koyarak sadece kamusal bir adalet anlayışını referans göstermek suretiyle düşünceleri ve eylemlerinin mâkul ve rasyonel olması nasıl mümkün olur? (Rawls 2007: 250)

Rawls, bu sorunun cevabını liberal meşruiyet ilkesini öne sürerek cevaplar ve bu ilkenin bize bunu yapmamızı salık verdiğini düşünür. “Liberal meşruiyet ilkesi” ne göre “siyasal gücü kullanımımız, bu kullanımın, vatandaşların kendilerinin mâkul ve rasyonel olarak kabul ettiği ilke ve idealler ışığında mâkul olarak onaylamalarının beklendiği anayasal esaslara uygun olduğunda yerinde ve haklı olur.” (Rawls 2007: 250) Liberal meşruiyet ilkesine göre siyasal gücü kamusal akıl idealine uygun olarak kullanma yasal değil ahlaki bir yükümlülüktür. Düşünür buna “medeni olma yükümlülüğü” der. Rawls bu kavrama ciddi bir önem atfeder. Medeni olma yükümlülüğü, temel sorunlarla ilgili oylama yaparken ideal olarak neyin ortak yararı en çok arttırdığı konusundaki fikri yansıtır (Rawls 2007: 254). Bu görev başkalarını dinleme isteği ve başkalarının görüşlerini mâkul olarak kullanma açık görüşlülüğünü de içine alır (Rawls 2007: 250-252) Rawls, bu düşüncelerden hareketle örtüşen görüş birliğinin sağlandığı iyi düzenlenmiş bir toplumda kamusal akıl paradoksunun olmayacağını ifade eder. “Medeni olma yükümlülüğünün siyasal olan büyük değerler ile birleşmesi, vatandaşların kendilerini her birinin mâkul olarak kabul edeceğinin beklendiği yollarla yönetmesi idealine sonuç verir” ve dolayısıyla vatandaşlar kamusal akıl idealini kendi kapsamlı doktrinleriyle desteklerler (Rawls 2007: 252).

Ayrıca Rawls, kamusal aklın her derde deva, her sorunu hemen çözen bir şey olarak görmez. Bazı durumlarda kamusal akıl dahi kilitlenebilir. Kürtaj meselesi bunun en tipik örneğidir ve her iki taraf kamusal akıl yürütmesine karşın bir sonuca ulaşamayabilir. Böyle bir durumda çözüm kendi doktrinine başvurmak değildir, aksine Rawls’ın çözümü burada makul bir oylamada sonuca varılabileceğidir. Bu durumda oylamada kaybeden taraf yalnızca bu konuda gayri-makul duruma düşer fakat genel anlamda makuldür (Rawls 2007: 37-39). Dolayısıyla Rawls, kamusal aklın

mütemadiyen bir görüşbirliği sonucunu veremeyeceğini, fakat bu tarz kamusal tartışmaların vatandaşları eğiteceğini aynı zamanda vatandaşların argümanlarının kamusal aklı takip etmesiyle toplumun kamusal kültürünün gelişip yerleşeceğini düşünür (Rawls 2007: 40).

Nihayetinde Rawls, hem yöneticilerin ve diğer yurttaşların kamusal akıl idealini yerine getirmeleri sonucunda çoğunluğun görüşünü yansıtan bir yasanın meşru olduğunu düşünür. Bunun nedeni vatandaşlar hangi siyasal adalet anlayışının en mâkul olduğu konusunda farklı düşünseler de bunların hepsinin biraz da olsa mâkul olduklarını düşünmelerindendir. Ortaya çıkan yasa her bireyin en uygun ya da en mâkul bir yasa olarak görülmesi de, her bireyin uymakta zorunlu olduğu bir yasadır. Siyasal meşruiyet ilkesinin³³ işaret ettiği nokta şudur: “siyasal gücü uygulamamız ancak davranışlarımız için gösterdiğimiz nedenlerin- bu nedenleri hükümet yetkilileriymiş gibi ifade ettiğimizde- yeterli olduğuna samimi bir biçimde inandığımızda ve diğer vatandaşların da bu nedenleri mâkul biçimde kabul edebileceklerini düşündüğümüz takdirde bu uygulama yerinde ve uygun bir uygulamadır.” (Rawls 2007: 470). Yani, karşılıklılık kriteri, yalnızca birtakım havadan sebepler sıralayıp siyasal gücü kullanmanın yeterli olmadığını, bunun yanında yurttaşların özgür ve eşit olarak kabul edebileceği mâkul nedenler sunmayı gerektirir. En açık tanımıyla karşılıklılık kriteri yurttaşlara, “bu koşullar uyarınca, bu koşullar adil işbirliğine göre en mâkul koşullar olarak öne sürüldüğünde, bu koşulları öne sürenlerin karşılarındakilerin bu koşulları baskı altında ya da hile ile veya daha düşük siyasal ve toplumsal konumda olmaları yüzünden değil, özgür ve eşit vatandaşlar olarak kabul etmeleri gerektiğini” düşünmeyi gerektirir. (Rawls 2007: 469). Temel özgürlüklerin sağlanmadığı bir durumda karşılıklılık kriterinden söz edilemez. Dini hoşgörüsüzlük, köleliği uygulamak, seçme hakkını mülkiyete bağlamak veya kadınlara seçme seçilme hakkı tanımamak karşılıklılık kriterinin çiğnendiği durumlardır (Rawls 2007: 471).

2.11.1. Kamusal Aklın İçeriği

Rawls, siyasal adalet anlayışının içeriğini liberal ilkelerle doldurduğunu ifade ettiği ve yalnızca bir tek kamusal aklın olduğunu iddia ettiği SL’in aksine burada birden

³³ SL’de “liberal meşruiyet ilkesi” burada “siyasal meşruiyet ilkesi” olarak telakki edilmiştir.

fazla kamusal akıl ve birden fazla siyasal adalet anlayışının olabileceğini belirtir. Kendisi, siyasal ilke ve kuralları bulmanın yolunu SL adlı eserinde başlangıç durumu fikri ile ortaya koyduğunu ve bu şekilde kabul edileceğini, ancak başkalarının bunun mâkul farklı yöntemlerle elde edebileceğini ifade eder. Ayrıca Rawls’a göre “hakkaniyet olarak adalet” ise bu kamusal akıl biçimlerinden yalnızca birisi olarak görülmelidir. Kamusal akıl çeşitliliği ise daha önce değinildiği üzere karşılıklılık kriteri ile sınırlandırılır (Rawls 2007: 473). Yani karşılıklılık kıstası daha rafine bir hale bürünerek kamusal aklın üstünde bir kavram olarak telakki edilmeye başlanmıştır (Erincik 2010: 73). Karşılıklılık ilkesi gereği ilk olarak, belirli hak ve özgürlüklerin ve fırsatların listesi, ikinci olarak haklar, özgürlükler ve fırsatların mükemmeliyetçi değerlerden önce gelmesi ve üçüncüsü bütün vatandaşlara bu özgürlükleri etkili biçimde kullanabilecekleri gerekli her amaca uygun değerlerin temin edilmesi gerekir (Rawls 2007: 474).

Böylelikle, siyasal liberalizm, kamusal aklı tercih edilen tek bir siyasal adalet kavramına bir defa olmak üzere sonsuza dek bağlamaya çalışmaz. Dolayısıyla siyasi değerler bağlamında ifade edildiklerinde hem Habermas’ın meşruiyetin tartışma kavramını hem de ortak fayda ve dayanışma konusundaki Katolik görüşleri içine alır. Bu anlamda kamusal aklın çeşitli hoş görülebilir şekilleri bulunur ve bulunması gerekir, zira gruplar ve bireylerin toplumsal değişimlerden doğan taleplerine başka türlü çözüm bulunmaz (Rawls 2007: 475).

Rawls, kendi kamusal akıl düşüncesinin ve dolayısıyla kuramının seküler akıl ile karıştırılmaması gerektiğini vurgular. Çünkü Rawls, seküler aklı kapsamlı ladini bir doktrin olarak değerlendirir. Düşünür, siyasal değerlerin içeriğinin büyük ölçüde liberal adalet anlayışının ilke ve değerleri tarafından tayin edilmesine karşın *proviso* (sözleşme koşulu) dediği bir kavrama vurgu yapar. Buna göre, siyasal tartışmalarda her zaman dini ya da din dışı kapsamlı doktrinlerimize başvurabiliriz, ancak bunun şartları vardır. Zamanı geldiğinde kapsamlı doktrinimizce desteklendiğini ileri sürdüğümüz ilkeleri ve politikaları savunan kamusal nedenleri göstermemiz gerekmektedir (Rawls 2007: 476-477). Başka bir deyişle dine başvururken aynı anda başvurduğumuz bu değerlerin sivil gerekçelendirmesini de yaparız. Kamusal akıl bağlamında yapamayacağımız şey

doğrudan kendi kapsamlı doktrinimize veya onun bir bölümüne başvurmak suretiyle siyasal ilke ve değerlere ve bunların desteklediği belirli kurumlara ulaşmaktır. Farz edelim ki, bir dini öğretiyi referans gösterdik, bu durumda bunu destekleyen kamusal nedenleri de dile getirmek durumundayız (Rawls 2007: 478-479). Seküler argümanlara yönelik yaklaşım, dini argümanlara yönelik olanla aynıdır. Hem dini argümanlar hem de seküler argümanlar sözleşme koşulunu (*proviso*) karşıladıkları takdirde yasalara gerekçe gösterilebilir. Örneğin, eşcinsellik felsefi bir görüş olarak ne insanlığın iyiliği ne de dinen günah olduğu gerekçesiyle reddedilebilir; aksine ölçü olarak alınması gereken vatandaşların sivil haklarına ne derece olumlu ya da olumsuz etki ettiği (Rawls 2007: 481).

Rawls, karşılıklılık kriterini çiğneyen ve destekleyen birkaç noktaya değinir. Örneğin özerklik olgusunu ele alan düşünür, vatandaşların siyasal özerkliği ve ahlaki özerkliğini birbirinden ayırır. Siyasal özerklik vatandaşların yasal bağımsızlığı ve bütünlüklerinin güvencesi ile siyasal erki başkalarıyla eşit biçimde kullanmalarını; ahlaki özerklik ise en derin amaçlarımızın ve ideallerimizin dahi sorgulanması gerektiğine vurgu yapan ahlaki bir doktrindir. Dolayısıyla bu özerklik, özellikle dinsel inançlara sahip çoğulcu bir toplumda karşılıklılık koşulunu yerine getiremez. Bunun yanında çeşitli mevkilere ulaşmada ahlaki doktrinlere başvurmak yerine, hak edişe göre, o nitelikleri barındırdığına göre, kısacası fırsat eşitliğine göre değerlendirmek siyasi bir değerdir (Rawls 2007: 479-480).

2.11.2. Demokraside Din Ve Kamusal Akıl

Rawls, kendi kuramı açısından hayati bir sorun yaratabilecek şu soruya cevap arama gayretindedir;

Dini doktrinlere bağlı olanlardan mümin vatandaşlar diye söz edersek, şöyle soralım: Mümin vatandaşların, toplumun gerçek siyasal ideal ve değerlerini kabul eden ve sadece siyasal ve toplumsal güçler dengesine rıza göstermekle kalmayan bir demokratik toplumun samimi bir üyesi olmaları mümkün müdür? Daha keskin olarak ifade etmek gerekirse: Müminlerin ve dindar olmayanların kendi kapsamlı doktrinlerinin gelişmesini sağlamayan, hatta buna ket

vurabilecek bir anayasal rejime katılmaları nasıl mümkün olabilir- ya da mümkün olabilir mi? (Rawls 2007: 482).

Rawls, bu soruya cevap vermek adına iki örnek verir. 16. Ve 17. Yüzyıllarda Katolik ve Protestan mezheplerinde *modus vivendi* olarak kabul edilen hoşgörü ilkesi ve ABD anayasasına salt iç barışı sağlamak adına anlaşma olarak riayet edilmesi. Ona göre ABD’de kamusal akıl yalnızca uzlaşmazlıkları dindirmek ve toplumsal istikrarı sağlamak için vardır. Dolayısıyla uzlaşım doğru nedenlerle değildir, örtüşen görüş birliği sağlanamamıştır (Rawls 2007: 483). İstikrarın doğru nedenlere dayanmadığı diğer örnek ise şöyledir:

... bu anayasal ilkelere bağlılık vatandaşların hiç birinin kendi dinsel ya da dindışı doktrinlerinin hem etki hem sayısal açıdan zayıfladığını görmeye yanaşmayacağı kadar sınırlı olduğunda, bu vatandaşlar kendi konumlarını zayıflattığını düşündükleri yasalara karşı çıkmaya ya da bu yasaları çiğnemeye hazırdırlar. Ve bu vatandaşlar tüm dinsel ve diğer özgürlükler sürekli biçimde sağlandığı ve söz konusu doktrin tamamıyla güvencede olduğu halde yine de bunu yaparlar. Çünkü burada demokrasi doğru nedenlerle değil, şartlı olarak kabul edilmiştir. (Rawls 2007: 483)

Her iki örnekte de dikkat çeken husus, farklı çıkarları olan grupların kendi çıkarları uğruna meşru demokratik hukuku çiğnemeye hazır olmalarıdır. İlk örnekte dinin hegemonik iktidarını kurmaya çalıştığı görülür, ikincisinde ise kendi dinsel ya da seküler görüşüne başarı sağlama gayesi güdülür. Her iki düşünce biçimi de gayri makuldür ve eşit temel özgürlükler fikrine aykırıdır.(Rawls 2007: 483-484).

Şimdi de Rawls bu düşüncelere istinaden sorduğu sorunun cevabına dönersek, mümin ya da seküler birinin kendi görüşlerine ket vuracak olan anayasal bir rejimi nasıl kabul edecekleri meselesini şöyle açıklar;

Dinsel ya da dindışı doktrinlerin kendilerine bağlı olanlara, öteki mâkul, özgür ve eşit vatandaşların eşit özgürlüklerine uyan özgürlükleri adil biçimde sağlamanın, mâkul anayasal demokrasiyi kabul etmenin dışında, başka bir yolu olmadığını anlayıp kabul etmelerinde yatar. Dinsel bir doktrin anayasal

demokratik bir rejimi kabul ederken, Tanrının özgürlüğümüze koyduğu sınırlar böyledir diyebilir; din dışı bir doktrin ise kendini başka biçimde ifade eder (Rawls 2007: 484).

Kymlicka'nın ifadesiyle (2016), özel hayatımda cemaatçiysem kamusal hayatımda neden liberal olmalıyım? Alıntıda da görüleceği üzere Rawls için vatandaşların bunu yapmaktan başka bir çaresi bulunmamaktadır. Rawls, belli ki muhakeme zorluklarını tanıyan ve bu yüzden makul olan bir yurttaşın aklının da kaçınılmaz olarak çoğulculuğu ve farklılığı doğuracağını düşünür. Ayrıca böyle bir “ahlaki kişi”nin herkese tek bir doktrini dayatmanın istikrar ve adil düzeni getiremeyeceğini de bilir (Dağı 2003: 193). Ya da Sandel'in (2014: 227) belirttiği gibi, Rawls siyasal ve siyasal olmayan iki farklı kimliğe sahip olabileceğimizi ve bunun modern demokratik toplumlara özgü bir özellik olduğuna kanidir. Dolayısıyla bunu kabul edip etmemek de kültürel bir meseledir. Böyle bir kültürde iseniz makul olmanız olasıdır ve eğer makul değilseniz hukuki zor kullanma ile dışlanmanız da bir o kadar olasıdır.

Rawls, yine aynı bölümde, bu konu etrafında tartıştığı Abdullahi En-Naim (1990)'in *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law* eserine vurgu yapar. En-Naim'in şeriatın geleneksel yorumunu yeniden ele alması fikri Rawls'ın dikkatini çekmiştir. Bu eserde En-Naim, İslam peygamberinin Mekke ve Medine dönemi öğretilerini ayırarak oluşturduğu düşüncesinde, şeriatın evrensel yasasının peygamberin erken döneminde olduğunu, geleneksel/tarihsel yorumunun ise geç dönemde olduğunu belirtir. Böylelikle En-Naim tarihsel koşullara göre şeriatın Mekke dönemi yorumunun uygulandığını pratik ve gerçekçi bulmuştur. Çünkü tarihsel koşullar buna daha elverişlidir. Bu şekilde şeriatın anayasal demokrasiyi desteklediğini düşünmüştür. Şeriatın bu erken dönem yorumu özellikle kadın-erkek eşitliğini, din ve vicdan özgürlüğünü destekler ve bu ikisi de yasalar karşısında anayasal eşitlik ilkesini yansıtır. Ve En-Naim'e göre, her ne kadar Kur'an anayasalcılığa vurgu yapmasa da, tarihsel koşullar ve insani makul düşünce bu anayasalcılığın önemine ve Kur'anın öngördüğü adil ve iyi toplum için gerekli

olduğunu işaret eder. (Rawls 2007: 484-485). Rawls, örtüşen görüş birliğine yapılan bu dini/İslami desteği oldukça olumlu karşılamıştır.

2.11.3. Temel Yapının Bir Parçası Aile Üzerine

Rawls, kamusal aklın aileye uygulanabilmesi için, ailenin de kısmen siyasal adalet konusu olarak görülmesi gerektiğini düşünür. Fakat ailenin içyapısı bundan muaftır (Rawls 2007: 491). Aynı şekilde, siyasal adalet ilkeleri aileye paralel olarak dinler için de kısmen uygulanır. Bu konuda Rawls, siyasal adalet ve dinler arasındaki ilişkiyi şu şekilde izah eder;

Siyasal adalete ait liberal ilkelerin demokratik olmak için dinsel bir yönetime ihtiyacı yoktur. Psikoposlar ve kardinallerin seçilmesi gerekmez; kilisenin hiyerarşik mevkileriyle gelen çıkarların da belirlenen dağılım ilkesini karşılaması ve hele farklılık ilkesini yerine getirmesi hiç gerekmez. Bu örnek, siyasal adalet ilkelerinin kilisenin işlerine uygulanamayacağını ve uygulanmasının da istenmeyeceğini ve vicdan özgürlüğü ya da örgütlenme özgürlüğü ile bağdaşmadığını gösterir(Rawls 2007: 492)

Fakat kilisenin her bir üyesinin vicdan özgürlüğü ve diğer hak ve özgürlükleri korunur. Bu durumda kilisenin hoşgörüsüzlüğünü kısıtlayan Rawls, üyeleri hoşgörüsüzlükten, kiliseyi ise devletten koruduğunu ifade eder. Burada aile için de aynı kıtas söz konusudur. Siyasal ilkeler ailenin içine doğrudan uygulanmasa da bir kurum olarak aileye sınırlamalar getirir; vicdan özgürlüğü, temel hak ve özgürlükler ve fırsatlar gibi ilkeler güvenceye alınır (Rawls 2007: 492).

Sonuç olarak, bütün vatandaşların eşit olduğu anayasal demokratik rejimde, temel haklar ve özgürlükler her zaman korunur. Buradan hareketle, eğer bu temel haklar ve özgürlükler korunmuş ise, aile içinde cinsiyete dayalı işbölümünün gönüllü olarak yapılmasına da Rawls'un bir itirazı yoktur (Rawls 2007: 495). Dolayısıyla geleneksel aile yapılarını korumak isteyenler ya da aile yapısını belli bir kapsamlı doktrinin gereklerine göre düzenleyenlere yönelik bir kısıtlamaya gidilmez.

III. BÖLÜM

3. ULUSLARASI ADALET KURAMI: HALKLARIN YASASI

Rawls, gerek TJ gerekse de SL eserlerinde toplumun temel yapısına uygulanacak olan ve toplumun adil ve istikrarlı olmasına olanak sağlayacak adalet anlayışını belirlemeye yönelmişti. Bu iki eserinde de çok fazla ayrıntıya girmemek adına toplumu kapalı bir toplum olarak varsaymamız gerektiği üzerinde durmuştu. Oysa üçlemesini tamamlayan Halkların Yasası'nda (*The Law of peoples*) bu kapalı toplum varsayımını bir kenara bırakarak, “liberal bir adalet anlayışını benimsemiş bir toplumun dış politikasında yol gösterici olabilecek” nitelikteki ilkeleri ve idealleri elde etmeyi ummuştur.

Bu ilkeler ve normlar “halkların yasası” olarak ifade edilir. Rawls, “halkların yasası”nın ne olduğunu şöyle ifade eder; “uluslararası hukuk ve uygulamaların ilke ve normları için geçerli olan belli bir siyasal görüşe ait hak ve adalet kavramlarıdır”. Halkların topluluğu ise karşılıklı ilişkilerinde bu ilke ve idealleri gözeten halklardır. (Rawls 2006: 1). Rawls, alıntıda görülebileceği gibi bu ilke ve normların da tıpkı SL eserinde savunduğu gibi ahlaki değil siyasal olduğunu ifade eder. Halkların topluluğu da, saldırgan ya da haydut devletler olarak nitelendirilen topluluklara gözdağı vermek amacıyla liberal ve düzgün halklarca oluşturulmuş bir işbirliğidir. Yani saldırgan devletlere karşı tavır alışın bir sonucudur denilebilir (Öztürk: 2008: 23). Aşağıda değinileceği üzere Rawls'ın “düzgün halklar” dediği halklarda “makul halklar topluluğunun saygın üyeleri şeklinde telakki edilir. Ve en önemlisi, bunlar liberal olmayan halklardır.

Rawls'ın gayesi, halkların yasasının geçerli olduğu, halklar topluluğuna herkesin üye olduğu (dolayısıyla her halkın düzgün ya da liberal olduğu) bir dünyadır (Rawls

2006: 4). Farklı bir deyişle, Rawls'ın eserinde hem ütopyik hem de gerçekçi olduğunu iddia ettiği şey halklar topluluğunun bu ideallerini gerçekleştirme düşüncesinden türer. Halkların yasası, bir halklar topluluğunu meydana getirirse, denilebilir ki yeterli derecede adil bir uluslararası alan oluşturulmuş olur.

HY eserinde Rawls, salt yeni kavramlar ve yeni bir yönteme başvuramaz, TJ ve SL eserlerinde ortaya koyduğu kavramsal çerçeveden hareket eder. “Mâkûliyet”, bilgisizlik peçesi, başlangıç durumu gibi kavramları titizlikle kullanarak bir takım değişikliklerde bulunmuştur. Örneğin mâkûliyet kavramının HY’de daha geniş kapsamda kullanılmıştır. Makûliyetin HY’deki karşılığı “Düzgün”dür. Fakat “düzgün” kavramıyla makûliyeti aynı türden bir kavram olarak görmesine karşın içeriğini biraz daha genişletilerek HY’nin kapsadığı halk sayısını arttırmıştır. Dolayısıyla, düzgünlüğü biraz daha zayıf normatif bir fikir olarak ifade etmiştir. HY eserinde artık farklı kapsamlı doktrinleri benimsemiş olan kişiler (makul çoğulculuktan) yoktur, bu kişiler yerel toplumda kalmıştır. Buradaki odak noktası farklı kültürel, dinsel, geleneksel yapılara sahip “iyi düzenlenmiş toplumlar”dır (Rawls 2006: 9). Bu görüş, Rawls’ı Kant’tan, Kant’ın tüm bireyleri uluslararası alanda dahi ahlaki bir özne olarak gördüğü fikirden fazlasıyla ayrılan tarafıdır. Belirttiğimiz üzere artık adaletin özneleri bireyler değil halklar olarak tanımlanmaya başlanır. Benhabib’in (2016: 86) belirttiği gibi bireyler daha çok halkların üyeleri olarak görülür.

Halkların yasasında uluslararası adalet ilkelerini seçecek olan yapay yaratıklar/tafıflar/temsilciler, her bir bireyin temsil ettiği kişiler değil, her bir halkın temsilcisidirler. Her bir halk, yerel toplumdakini benzer bir şekilde simetrik yerleştirilir ve birbirlerini *halk* olarak özgür ve eşit olarak görürler. Başka bir deyişle bu simetrik yerleşmede özgür ve eşit olanlar halklardır. Buna ek olarak, HY ve SL’de tafıflara sunulan belli adalet ilkeleri -rasyonel sezgicilik, faydacılık vb.- arasından iki adalet ilkesi seçilmekteydi. Oysa burada tafıflara alternatif bir ilkenin sunulmasına imkân verilmemiştir. Tafıflar “ikinci kademe başlangıç durumu”nda yalnızca, Halkların yasasını seçme imkânları bulunur (Rawls 2006: 41). Aynı zamanda tafıflar, üyesi oldukları halkların ekonomik gelişme düzeylerini, doğal kaynaklarını, temel çıkarlarını temsil ettikleri halkların büyüklüğünü, nüfusunu veya görece gücünü bilemeyecekleri

bir bilgisizlik peçesi ardında konumlandırılmışlardır. Bu konuda bildikleri şey, düzgün ya da liberal bir toplum olduklarıdır (Rawls 2006: 33-34)

Bunun yanında Halkların Yasası'nda birtakım olgular devre dışıdır. Konvansiyonel kitle imha silahları, göç meselesi, haksız savaş gibi meseleler ertelenmiş, hatta gereksiz görülmüştür. Aslında Rawls yer yer bu ertelenen konulara değinir, fakat yine de halkların yasasının tam olarak uygulandığında bu tarz kaygıların da ortadan kalkacağından emindir (Rawls 2006: 7). Dolayısıyla öncelikli amacının Halkların yasasını oluşturmak ve herkesi halklar topluluğuna üye yapmak olduğunu söyleyebiliriz. Yine de göç ile ilgili düşüncelerini bir şekilde ifade eder; “bir halkın siyasal kültürünü ve anayasal ilkelerini korumak için” göçün sınırlandırılmasını makul karşılar (Rawls 2006: 38). Her hâlükârda, Rawls'ın dışı kapalı bir dünya ve içi kapanık ve ötekilerle etkileşimini tamamen kesmiş monadlardan oluşan bir halk tanımlaması yaptığını söylemek yanlış olmayacaktır (Benhabib 2016: 102).

Rawls, Revisited'da kamusal akıl düşüncesinin tek olmadığı düşüncesini, halkların yasasının da tek olmadığı düşüncesiyle tutarlılık içinde sürdürmüştür. “Halkların yasası”nın tek olmayan birçok mâkul halkların yasası arasından yalnızca bir tanesine denk geldiğini ifade eder (Rawls 2006: 2). Halkların yasasının amacı (ya da Rawls'ın amacı), her toplumun liberal ya da düzgün bir rejime sahip olması idealidir. Hatta mümkün ise eğer, her toplumun liberal bir toplum olması en iyisidir. Çünkü Rawls, karşılıklı işbirliği sonucunda bu halkların liberal siyaset anlayışına yaklaşabileceği düşüncesindedir (Çelebi 2002: 35). Kendisi liberal halkların diğer bütün halklardan daha üstün olduğunu zaten dile getirir (Rawls 2006: 66).³⁴

Rawls, yeryüzündeki bütün halkları sınıflandırma gibi bir gereklilik görmüştür. Bu sınıflandırmanın ne kadar doğru olduğu biraz tartışmalıdır. Zira bu sınıflandırma sebebiyle bazı halkların tanımlanmasında sıkıntılarla karşılaşmaktayız. Bu konuya ileride kısaca değinilecektir. Öncelikle temelde saydığı bu beş tür halkın hangileri olduğunu bilmemiz yeterlidir. Rawls, bunları “liberal halklar”, “düzgün hiyerarşik halklar”, “ yasatanımsız halklar”, “ iyiliksever mutlakiyetçi halklar” ve son olarak“

³⁴ Bu yaklaşım, Halkların yasasının etnosentrik olduğu gerekçesiyle çokça eleştirilmiştir.

zorluk içindeki halklar” şeklinde ayırır. İlk iki halkın halklar topluluğuna üye olabileceğini, fakat diğer üç halkın ideal olmayan kuram çerçevesinde değerlendirilip, halklar topluluğuna üye olamayacağını belirtir. Bunun birtakım nedenleri vardır ve aşağıda bu nedenlere değinilecektir.

3.1. Gerçekçi Ütopya

Rawls, bu eserindeki fikirlerine “gerçekçi ütopya” yakıştırması yapar. Başka bir ifadeyle “gerçekçi ütopya”yı halklar topluluğunun kurulması ve halkların yasasının uygulanması olarak görür. Bu amaçla Halkların yasasının çıkmasını güdüleyen iki nedeninin olduğunu belirtir. Birincisi (Rawls 2006: 5);

...özünde zulmü ve duyarsızlığı taşıyan siyasal adaletsizliktir ki, insanlık tarihinin en büyük günahları –haksız savaşlar, zulüm, dinsel baskılar ve vicdan hürriyetinin yasaklanması, açlık ve yoksulluk ve belirtilmesi bile gereksiz bir sürü soykırım ve toplu kıyımlar- bunun sonucudur... Birincisi ile bağlantılı diğer ana fikir ise, adil (ya da en azından düzgün) sosyal politikalar benimsenerek adaletli temel kurumlar oluşturulduğunda en vahim siyasal adaletsizliklerin sona ereceği ve böylelikle o büyük günahların da sonunda silineceğidir. Ben bu düşünceleri gerçekçi ütopya fikrine bağlıyorum”.)

Bu alıntıdan yola çıkarak Rawls’ın gayesini şöyle ifade edebiliriz; gerçekçi/tarihi koşullardan yola çıkarak, aynı zamanda gerçekleşmesinin muhtemel olarak görüldüğü adalet ilkeleri ve normları ortaya koyması teşebbüsünü “gerçekçi ütopya” olarak görür. Dolayısıyla Rawls için saatten sonra siyaset felsefecisinin görevi, ne gerçeklikten tamamen bir kopuşu, ne de gerçekliğin içinde kaybolmayı gerektirir. Her ikisinden de uygun ölçekte faydalanmalıdır.

Rawls, yeterli derecede adil, “iyi düzenlenmiş halklar topluluğunun” gerçekçiliği ile “iyi düzenlenmiş” (liberal ya da düzgün halklar) bir halkın gerçekçiliği arasında bir paralellik kurar. Halklar, yerel örnekteki kişiler gibi oldukları gibi ele alınır ve yine aynı örnekteki paralel olarak olması gereken şekilde, yani halkların yeterli derecede adil

toplumunda olacağı biçimde ele alınır. Mâkul bir halklar yasasının içeriğini belirleyecek olanlar ise, liberal ve düzgün halkların başlangıç durumundaki temsilcilerinin seçtiği ilkelerdir. (Rawls 2006: 17-18).

Bunun yanında halkların yasasının bir işlerliği bulunur ve bu yasa uluslararası alanda halklar arasında süren işbirliğine yönelik siyasal düzenlemelere uygulanabilir niteliktedir. Bu yüzden Rawls’a göre bu koşul onun gerçekçiliği gösterir. Halkların yasasının bir de ütöpik yanı bulunur. Bu da halkların topluluğu için gerekli olan yeterli derecede adil ve doğru siyasal ve toplumsal ilkeler, idealler ve kavramları muhteva etmesinden kaynaklanır. (Rawls 2006: 18).

3.2. Halk ve Devlet Ayrımı

Öncelikle şunun belirtilmesi gerekir, Rawls, eser boyunca toplum ve halk kavramlarını birbirinin müteradifi gibi kullanmasına karşın, “devlet” terimi yerine “halk” terimini kullanır ve ikisinin kesinlikle farklı şeyler olduğunu ve buradaki mevzubahis olanın “halk” kavramı olduğunu önemle belirtir. Bu, Rawls için hayati bir ayrımdır ve bunun bir takım nedenleri vardır. En önemli üç nedeni şu şekilde sıralayabiliriz (Rawls 2006: 24-26);

- 1- Bu halkların, temel çıkarlarıyla bütünleşmiş ve hizmete her daim hazır “adil bir demokratik hükümetleri vardır”. Bu kurumsal bir olgudur ve yeterli derecede adil anayasal demokratik bir hükümete sahip olmak demek, bu hükümetin, halkın gerek seçim gerekse siyasal açıdan etkin bir kontrol mekanizmasına tabi olduğunu gösterir.
- 2- Bu halklar “ortak duygular” ile birleşmiş vatandaşlardan oluşurlar. Bu ise kültürel bir olgudur.
- 3- Ve önemli bir olgu olarak halkların “ahlaki bir doğası” vardır. Ahlaki doğa, siyasal/ahlaki açıdan doğruluk ve hak kavramlarına sıkı sıkıya bir bağlılığı gerektiren ve yalnızca halklara özgü bir niteliktir. Başka bir deyişle “ahlaki doğa”, yerel toplumdaki vatandaşlara benzer olarak halkların da makul ve akılcı olduğunu ima eder. Bu halklar diğer halklar ile hakkaniyetli bir

işbirliğine hazırdırlar. Öteki halkların da bunu yapacaklarından emin iseler, bunu yapmakta tereddüt etmezler.³⁵

Öte yandan devletlerin geleneksel egemenlik tanımları halklarda yoktur. Bu egemenlik tanımı, devlete kendi halkına ve uluslararası alana yönelik Rawls'ın karşı çıktığı bir özerklik sağlar. Dolayısıyla hükümetler, kendi halklarının siyasal örgütleri olarak kendi yetkilerini kendileri belirleyemezler. Hükümetlerin geleneksel savaşıma yetkileri ve sınırsız ülke içi özerklikleri olmamalıdır. Dışarıda, ekonomik çıkarlar ve siyasal amaçları uğruna savaşmak gibi bir saikle hareket eden, karşılıklılık kriterini ihlal eden devletin aksine halkların böyle niyetleri yoktur. (Rawls 2006: 27-28).

Rawls'a göre, halkların sahip oldukları özgürlükleri korumak, egemenlik alanlarını korumak, kendi halklarının güvenliğini sağlamak gibi bir takım çıkarları vardır. Bu anlamda, adil liberal halkların çıkarlarının akılcılıkla sınırlanmasına karşın, devletin çıkarları doğru nedenlerle istikrarı sağlamaya engel olur. Yani devlet çıkarları, halkların yasasının kabul edilip uygulanmasına engeldir (Rawls 2006: 30). Tabii, burada sorulacak soru, devletlerin egemen olduğu bir dünyada halkların nasıl olup ta egemenlik anlayışını alt edeceği ve Rawls'ın onlara yakıştırdığı bu niteliklerini sergileyebilecekleridir. Bu, kanaatimce cevaplanması gereken zor bir sorudur ve Rawls'ın gerçekçilikten biraz uzaklaştığı, ütopyaya ise yaklaştığını gösterir.³⁶

³⁵ Benhabib, Rawls'ı halkları ortak bir anlayış etrafında birleştirmesi ve bir ahlaki doğaya sahip olarak görmesi şeklindeki niteliklerini eleştirir. Bu özelliklerin bütünleştirici, totalleştirici, homojenleştirici bir şey olduğu iddiasında bulunur. Bu şekilde Rawls'ın etnik, cinsiyet, sınıf, din vb. içsel ayrımları olan toplumsal yapıları yadsıdığını düşünür. Ayrıca "ortak duygular" ile Rawls'ın ayrıca milliyetçi bir tavra büründüğünü iddia eder (Benhabib 2016: 90-91).

³⁶ Ayrıca Benhabib'in belirttiği gibi, Rawls'ın bu halk tanımlaması zaten neredeyse devlete karşılık geldiği için halkların devletlerin yerine geçmesine de gerek yoktur. Benhabib, halk ve devlet ayrımının Rawls'ın belirttiği gibi HY eserinde çok fazla belirgin olmadığını belirterek Rawls'ın aslında "halk" ifadesini kullanırken örtük olarak devlet dediğini iddia eder. Zira aşağıda zikredilen halkların yasasının sekiz ilkesinin arasında halkların ahlaki doğası gereği anlaşmalara uyması, nefsi müdafaa dışında savaşa girememesi, insan haklarına saygı göstermesi gibi birtakım özelliklere vurgu yapılır. Benhabib'e göre Rawls devlet demeyerek realist kuramın tuzaklarından kaçmaya çalışır fakat bu saydığı niteliklerin yerine getirilebilmesi için daimi bir ordu, gelişmiş bir hukuksal ve idari bürokrasi ve diğer temsil kurumlarının mutlaka olması gerektiğini ifade eder. Bunların yokluğunda bu uygulamalar imkansızdır. Dolayısıyla bunlar da modern devlete ait özelliklerdir ve modern bir devlet yapısı sayesinde ancak bunlar başarılabılır (Benhabib 2016: 89). Benhabib, buna rağmen Rawls'ın halk tanımını "ilkel, bütünleştirici ve somut benlikleri tek bir bütün kimlik içerisine hapsettiği"- deyim yerindeyse totaliter bir tanım olan- bir anlayış olarak görür.

Son olarak Halkların devletlerden ayrılan birtakım çıkarları daha vardır; güvenlik kaygısı, topraklarının korunması, vatandaşlarının refahını garanti etmek adına siyasal bağımsızlıklarını ve sivil özgürlükleriyle birlikte özgür kültürlerini korumaktır. Bunun yanında halkların öz-sevgi çıkarları da vardır. Bu çıkar, halkların ortak tarih bilinci ile ortak kültür ve başarılarına bağlı olarak elde ettikleri öz-saygıdır. Bu çıkar şunu gerektirir: başka halkların da kendilerine saygı göstermesini ve eşitliklerini tanımalarını ister. Böylece halkları devletlerden ayıran temel bir fark daha ortaya çıkmış olur ki bu fark, adil halkların başka halklara bu saygıyı göstermeye ve başka halkları tanımaya meyilli olmalarıdır. Bu durum, halkların mâkûliyet ve akılcılıklarının bir kısmını oluşturur. Dolayısıyla halklar, başka halklarla adil siyasal ve toplumsal işbirliği şartlarını tanımaya hazırdırlar. Bu şartların herhangi bir halkı kazançlı çıkarmayacağı bilinse dahi, bu herhangi halk buna uymaya istekli olur (Rawls 2006: 36).

3.3. Halkların Yasasının İlkeleri

Rawls, halkların yasasının sekiz ilkesini tarihten ve uluslararası hukuk uygulamalarından hareketle ortaya koyar. Yani aşağıdaki ilkeler, özgür ve demokratik toplumların bilinen ve geleneksel ilkeleridir. Halkların yasasının temel şartını bu ilkeler oluşturur. Bu ilkeler şunlardır (Rawls 2006: 38);

- 1- *Halklar özgür ve bağımsızdır, öteki toplumlar bu özgürlük ve bağımsızlığa saygı göstermelidir.*
- 2- *Halklar antlaşmalara ve taahhütlere uymalıdırlar.*
- 3- *Halklar eşittir ve onları bağlayan anlaşmalara taraftırlar.*
- 4- *Halklar içişlerine müdahale etmeme sorumluluğunu gözetmelidir.*
- 5- *Halklar kendini savunma (nefsi müdafa) hakkın sahiptir, fakat kendilerini savunma amacı dışında savaş çıkarma hakları yoktur.*
- 6- *Halklar insan haklarına uymalıdır.*
- 7- *Halklar savaşırken bazı belirli sınırlamalara uymak zorundadır.*
- 8- *Halkların, adil ya da düzgün siyasal ve toplumsal rejime sahip olmalarını engelleyen olumsuz koşullar altında yaşayan diğer halklara yardım etme yükümlülüğü vardır.*

Rawls, bu ilkelerin eksik olduğunu kabul eder ve yine de bu ilkelere iyi düzenlenmiş toplumların (bu halkların liberal ve düzgün hiyerarşik toplumlar olduğunu hatırlayalım) dış politikalarını düzenleyecek ilkeler olarak bakar. Altıncı ve yedinci maddeler iyi düzenlenmiş halklar için gereksiz olmakla birlikte, dördüncü madde yasatanımsız devletlere karşı ve ağır insan hakları ihlallerine karşı askıya alınabilir. Bağımsızlık ve self determinasyon hakkı ise bu maddelerin sınırları içinde geçerli olur; başka halkları boyunduruk altına almak için bu iki hak uygulanamaz (Rawls 2006: 39).

Rawls ayrıca İşbirliği örgütleri dediği birtakım örgütlere değinir. Bu doğrultuda halklar arası ticaretin düzenlenmesine yardımcı olabilecek bir örgüt, halklara kredi veren, finansal yardımlarda bulunabilecek birtakım kuruluşlara ve son olarak “Halklar Konfederasyonu” dediği BM’ye benzer işlev görev bir örgütten söz eder. GATT (ticaretin hakkaniyetli olması), Dünya Bankası (bir halkın ortak bankadan kredi almasını sağlama) ve Birleşmiş Milletler (halkların konfederasyonu) gibi örgütler şekil olarak bu işbirliği örgütlerine benzerler. Rawls, bu işbirliği örgütleri ile ilgili, örgütleri kurma işlemi, kurallar geliştirme ve gerek ticaret, gerekse ortak yardım sağlama yolundaki hakkaniyet standartları üzerindeki anlaşmaları başlangıç durumundaki taraflara bırakır (Rawls 2006: 44-45). Burada idealleştirilmiş BM benzeri bu konfederasyonun ideal olmayan kuramda belirtildiği üzere diğer halkların içişlerine müdahalesine dahi izin verilir.

Bununla birlikte Rawls, her ne kadar halklar arasında işbirliği bağlamında birlikler ve konfederasyonların olabileceğini ileri aşamalar için uygun görse de, bir dünya devletini asla düşünmez. Aksine, tarihsel anlamda sınırların keyfi olup olmadığı gibi tartışmalara girmeden, halkların yasasında bu sınırların rolünün savunulması gerektiğini ifade eder (Rawls 2006: 40-41).

3.4. Demokratik Barış ve İstikrar

Burada iki tür istikrarı ele alan Rawls, *modus vivendi* ile doğru nedenlerle istikrarı ayırır. Hatırlanacağı üzere iyi düzenlenmiş toplumlarda doğru nedenlerle

istikrar bulunmaktaydı. Buradaki vatandaşlar yetişirlerken bir adalet kavramı edinmişler ve kendi toplumsal dünyalarına katılmada istekliydi. Rawls, buna benzer bir süreci halkların yasasına da uygun görür. Liberal ya da düzgün halklar, halkların yasasının içerdiği hukuk kurallarını kabul eden ve uygulayan halklar şeklinde yerel topluma koştur olmalıdır. Böylece halkların yasası uzun bir süre riayet edilerek uygulanırsa bunun herkes tarafından olduğunu düşündüğümüzde halklar birbirlerine karşı güven duyacaklardır. İlk başta avantajlı ilkeler olup zamanla bu yasa ideal bir hareket tarzı olur. Rawls, bu Platonvari eğitimi “ahlak öğrenimi” dediği psikolojik bir süreç olarak görür. Yani bir süre sonra bu ilkeleri uygulamaya yönlendiren bir adalet hissine sahip olurlar. (Rawls 2006: 46-47).

Rawls’ta tartışmalı olarak addedebileceğimiz bir hususa demokratik barışın temellerini ararken “gerçekçi kurama cevap” şeklinde ifade ettiği kısımda rastlarız. Buna göre Rawls şu iddiada bulunur; O, liberal demokratik toplumları Aron’un tabirini kullanarak “tatmin olmuş halklar” olarak görür ve birbirleriyle savaşmaları için hiçbir nedenleri olmadıklarını iddia eder. Bu halklar, meşru hükümet şartını yerine getiren, ne güç ne de zafer tutkusu için, ne de hükmetme gururu ve sarhoşluğu adına bu tarz eylemlerden uzak dururlar (Rawls 2006: 49). Tatmin olmuş liberal demokratik toplumlar Rawls’ın iddiasına göre tarih boyunca hiçbir zaman birbirlerine karşı savaşmamışlardır. Tarihte liberal toplumların bir savaşı ortaya çıkmışsa da, bu savaş liberal toplumlar ve tatmin olmamış (yasatanımaz) toplumlar arasında olmuştur. Bunu da meşru müdafaa adına yaptıklarını iddia eder. Montesque’nin ticaretin barışa yol açacağı düşüncesini de ilk iddia ile ele alan Rawls ikisini birleştirerek liberal halkların hiçbir savaşma nedenlerinin olamayacağını öne sürer (Rawls 2006: 51). Bu düşüncenin hem tarihi hem de fikri anlamda ne kadar doğru olduğu elbette tartışılabilir. Tarihsel anlamda liberal halkların/devletlerin haksız savaşın nedeni olduğunu ve hiç de tatmin olmadığı izahtan varestedir. Fikri anlamda bu iddia ise her zaman liberal halkların haklılığını önvarsaydığı için tartışmalıdır.

Yerel örnekte olduğu gibi uluslararası düzeyde de kamusal akıl fikri önemli bir yer tutar. Rawls bu aklı şöyle ifade eder; “ Anayasal demokratik bir rejimde hakikat ve doğruya dair kapsamlı doktrinler kamusal akılda yerini vatandaşları vatandaş olarak ele

alan makul bir siyasal düşünceye bırakacaktır.” Yerel örnekte Rawls liberal demokratik bir toplumun, bazı şartları olduğunu söyler. Bunlar, kamusal akıl yürütebilmenin ön şartlarıdır. Dolayısıyla da demokratik barış ve istikrarın da mümkün hale gelmesi, cisimleşmesi için olmazsa olmaz şartlardandır. Beş madde şeklinde olan bu şartlar kısaca şöyledir; (Rawls 2006: 52-53)

- 1- Eğitim ve öğretimde hakları göz önünde bulunduran bir fırsat eşitliği. Zira bu fırsat eşitliği, toplumun her kesiminin kamusal akıl yürütme sürecine, toplumsal ve ekonomik politikalara katılmasını sağlar.
- 2- Bu doğrultuda düzgün gelir ve refah dağılımı aynı önemdedir. Gelir ve servet sahibi olanların diğerlerine egemen olmaması için bu şarttır.
- 3- Toplum, genel ya da yerel yönetimler veya sosyal ve ekonomik politikalar aracılığıyla iş sağlamak adına nihai çözüm sunucu olmalıdır.
- 4- Bütün vatandaşların temel sağlık hizmetleri temin edilmelidir.
- 5- Seçimler ve politika ile ilgili konularda kamuoyuna bilgi sağlayacak mecraların, kamu tarafından finanse edilmesi gerekir.

Temel özgürlükleri koruyan, toplumsal ve ekonomik eşitsizliklerdeki dengesizlikleri düzenleyen temel yapının en önemli önkoşulları bunlardır. Bu koşullar, kamusal akıl idealinin gerçekleşmesi adına -özellikle ilk üçünün- mutlaka yerine getirilmesini şart koşular. Aksi durumda düzgün ve verimli bir müzakerede bulunulamaz (Rawls 2006: 53).

Yerel düzeydeki kamusal akıl kavramının halklar topluluğu düzeyine yansımaları da benzer nitelikler barındırır. Farklı diller, dinler, kültürler, tarihleri olan halklar, yerel toplumdaki mâkul çoğulculuğa karşılık gelir. Yerel toplumdaki yargıçlar, milletvekilleri, başkanlar vb. kamusal akıl yürütürken siyasal adalet anlayışının izin verdiği ölçütlere başvurarak temel siyasal konuları destekleme nedenlerini sunarlar. Bu şekilde yurttaşlık görevlerini yerine getirirler. Hükümet yetkilisi olmayan vatandaşlar ise oy verirken kendilerini milletvekili olarak düşünüp, yasama işleminin karşılıklılık kriterini yerine getiriyor mu diye sormaları gerekir. Bu şekilde vatandaşların milletvekillerini, yürütmeyi vb. reddetme yetkileri bulunur. Halklar topluluğu düzeyinde kamusal akıl ideali de buna benzer bir vaziyettedir. Başkanlar, yasa

koyucular ve milletvekili adayları Halkların yasasına uygun davranmak suretiyle dış politikalarını değiştirme nedenlerini diğer halklara açıkladıkları takdirde bu ideal gerçekleşir (Rawls 2006: 58-59). Vatandaşlar da yine yerel örneğe koşut olarak -mış gibi davranarak bu ideali yerine getirirler.

3.5. Liberal Olmayan Halkların Halklar Topluluğuna Dâhil Olması

Rawls, liberal olmayan bazı halkların da hoşgörülmesi gerektiğini ifade eder. Buradaki hoşgörüyü ise, sadece bir halkın tutumunu değiştirmek için siyasal (askeri, ekonomik, diplomatik) yaptırımlardan kaçınmak anlamında değil, liberal halkların dış politikadaki kararlarında ve davranışlarında ötekilere kamusal gerekçelerini belirtmelerini de kapsaması şeklinde ele almıştır (Rawls 2006: 63). Başka bir deyişle, Rawls için kamusal akıl fikri nasıl yerel düzeyde hoşgörü anlamına geliyorsa, uluslararası düzeyde de hoşgörünün müteradifi kamusal akıl fikridir. Dolayısıyla halklar kamusal akıl idealine uygun hareket ederek hoşgörü ilkesini yerine getirmiş olurlar.

Elbette Rawls'ın hoşgörü gösterilmesi gerektiğini düşündüğü halklar belli şartlar ile kısıtlanmıştır. Değineceğimiz üzere bu halklar iyi düzenlenmiş halklardan olan “düzgün halklar” dır. (Düzgün ve liberal halklar hep birlikte “iyi düzenlenmiş halklar” olarak isimlendirilmiştir). Bunlar, insan haklarını koruyan, karar verme aşamalarında mensuplarına onay verme ya da önemli bir siyasal rol veren, temel yapısında karar aşamalarında mensuplarına danışmak koşuluyla siyasal roller veren “düzgün danışma hiyerarşisi” ya da buna eşdeğer bir sistem bulunan halklardır. Bu halklarda muhalefetin belli bir itiraz hakkı bulunur. Dolayısıyla hükümet yetkilileri veya yasama mercileri, yargıçların ilgili yasa hükümlerine ait yorumları doğrultusunda ve düzgün bir şekilde saygılı cevaplar verirler. Muhalif düşünceler yetersizlik ya da anlayışsızlık suçlamasıyla bertaraf edilmez. Zira bu düzgün halkların ortak iyi anlayışlarının liberal bir yöne evrilmesi veya daha iyi yönde ilerlemesi muhaliflerin itirazları ile mümkün olur (Rawls 2006: 65).

Bu toplumlar, dinsel ya da ladini birçok kurumsal şekilde olabilirler. Ancak Rawls, her halükarda bu toplumların “kurumsalcı” toplumlar olduğunu düşünür. Yani bu toplumların vatandaşları kamusal yaşamda farklı grupların üyeleri olmak suretiyle dikkate alınmalıdırlar (Rawls 2006: 69). Gruplar şeklinde bölünmüş bu toplum, her grubu siyasal karar alma mekanizmalarına ulaştıracak “düzgün danışma hiyerarşisi” bulunur. Ayrıca kadınların da bu danışma hiyerarşisinde temsil edilmeleri gerekir.

Bu toplumlarda vicdan, din ve düşünce özgürlüğü geniş kapsamlı değildir. Fakat her birey için eşit olmasa da, yine de yeterli ölçüde bu hoşgörüyü rastlanır. Resmi dinin/kapsamlı doktrinin ayrıcalıklarının olması normal karşılanır. Dinlerin baskı görmeden veya yurttaşlığa ve sosyal haklara ilişkin haklardan mahrum kalmadan ibadetlerini yerine getirebilmeleri gerekir. Rawls, din özgürlüğünde olası eşitsizliklerin olduğu varsayıldığında, bu tarz bir toplumun göçe izin vermesi, hatta buna yardımcı olması gerektiğini düşünür. Halkların mümkün mertebe göçmenlere yardımcı olması, dini azınlıkların mağdur olmaması şarttır. Kısacası Rawls, bu toplumların mâkul olmamakla birlikte makuliyetten tamamen uzak olmadıklarını ifade eder. (Rawls 2006: 78-80).³⁷

Düzgün halkların iki önemli kriteri bulunur. İkinci kriterin ise üç önemli tamamlayıcı parçası bulunur (Rawls 2006: 67-71);

- 1) Bu toplumların saldırgan/yasatanımaaz amaçları yoktur. Ayrıca bu toplumları meşru amaçlarına ulaşmak için diplomasi, ticaret vb. barışçıl yollara başvururlar.
- 2)
 - a- Bu düzgün hiyerarşik toplumun ortak iyiye dayanan adalet anlayışı uyarınca her bir bireyin insan hakkını güvence etmesi gerekir (insan haklarına ileride değinilecektir)
 - b- Bu halkın hukuk sistemi o halkın hükümrânlığı altındaki bütün insanlara “gerçek ahlaki görev ve yükümlülükler” vermelidir.

³⁷ Burada Kymlicka (2015: 311-313) ve Benhabib’in (2016: 97) aynı yönlü bir eleştirisini belirtmekte fayda var. Bu toplumları makule yakın olarak kabul eden Rawls, Batı’da yaşayan ve değer sistemleri bu halklarla hemen hemen aynı olan ulusal azınlıklar, bireyler ya da grupların olduğunu da bilmektedir. Rawls’ın bir yandan düzgün halklara bu imkânı tanıması, öte yandan Avrupa toplumlarındaki grupları bu imkândan dışlaması iki düşünür tarafında da garip karşılanmaktadır.

- c- Son olarak hukuk sistemini yöneten yargıçların ve diğerlerinin bu yasaların gerçekten ortak iyi anlayışına dayandığına ve bu şekilde yönlendirildiğine samimi olarak inanmaları gerekir.

3.5.1. Hayali Bir Müslüman Toplum: Kazanistan

Kazanistan denilen varsayımsal düzgün halk betimlemesi Rawls'ın dini bir düzgün halk örneğini teşkil eder. Bu hayali Müslüman ülkede gayrimüslim vatandaşların da askere alınması ve yüksek kumanda mevkilerinde yer almalarına izin verilir. Fakat yine de tam olarak Müslümanlar ile eşit sayılmazlar. Örneğin siyaset ve yargı alanlarında üst-kademeye gelemmezler. Rawls'ın tabiriyle, bu toplumlar “eşit özgürlük olmadan vicdan özgürlüğü” savunurlar (54).

Kazanistan hükümdarları imparatorluk kurmaya ve toprakları genişletmeye kalkışmamışlardır. Bunun nedeni, Kazanistan'ın din bilginlerinin cihadı askeri değil ruhsal ve ahlaki yorumlanışlarından kaynaklıdır.

Bunun yanında Kazanistan'ın düzgün bir danışma hiyerarşisi de bulunur. Danışma hiyerarşisinin altı ilkeye bağlı olması gerekir. Birincisi bütün grupların temsil edilmesi gerekir. İkincisi halkın her üyesinin aynı zamanda toplumsal bir grubun üyesi olması gerekir. Üçüncüsü, her grubun, o grubun çıkarlarını iyi temsil edebilecek üyelerinden en azından bazılarını içeren bir birim tarafından temsil edilmesi gerekir. Dördüncüsü, Kazanistan hükümdarları ya da yetkili nihai karar organı, bu danışma organının görüş ve taleplerine ciddi olarak eğilmesi gerekir. Buna ek olarak hakimler ve diğer yetkili organlar, istendiği taktirde hükümdarın kararının altında yatan sebepleri açıklaması gerekir. Beşincisi, kararların Kazanistan'ın özel önceliklerine göre alınmasıdır. Altıncısı, *“bu özel önceliklerin genel bir işbirliği planına uygun olması ve grubun işbirliği gerçekleştireceği adil koşulları açıkça belirtilmelidir”* (Rawls 2006: 82).

Kazanistan, kadın hakları ve bununla ilgili toplumda önemli reformlara ulaşılmış olduğunu da belirtmek gerekir. Rawls, bunlara ek olarak danışma hiyerarşisindeki

birimlerin toplanabileceği bir meclis olması gerektiğini de düşünür. Rawls’a göre bu koşulların karşılayan bir Müslüman topluluk, tam anlamıyla adil olmasa da düzgün bir topluluktur. Zira hayali olsa da, Osmanlı millet sisteminin bu şartları daha önce yerine getirmesi bakımından mantıksız olarak görülmez (Rawls 2006: 83). Fakat Osmanlı Millet sisteminin kadınlarla ilgili koşulları ne dereceye kadar yapabildiği ve bu danışma hiyerarşilerinde ne kadar temsil edildikleri yine tarihi olarak tartışmalıdır. Ayrıca, Osmanlı millet sisteminin toprak fethi ile ilgili olarak hiç de Rawls’ın belirttiği gibi olmadığını da söyleyebiliriz.

3.6. İnsan Hakları

Rawls’ın insan hakları olarak belirttiği haklar oldukça “minimalist”, dar kapsamlı olduğu ithamıyla fazlasıyla eleştirilmiştir. Halkların yasasının en temel kaygısı insan haklarına saygı olmakla birlikte insan hakları gevşek bir şekilde yorumlanır (Öztürk: 2008: 25). Rawls’a göre İnsan hakları, “kölelik ve serflikten kurtulma, vicdan özgürlüğü [ama eşit özgürlük olmadan] ve etnik grupların kitle katliamı ve soykırımdan korunması” gibi “özel ve acil haklar sınıfı” haklar sınıfına girer. (Rawls 2006: 84) Bu hakların ihlali durumunda, ihlal eden halklar iyi düzenlenmiş halkların kınamasına maruz kalmalıdır. Rawls, insan haklarını tıpkı yerel toplumdaki adalet anlayışı gibi “kendi başına duran” ilkeler olarak görür. Bu haklar hiçbir kapsamlı doktrine dayanmazlar (Çelebi 2002: 36).

İnsan haklarının halkların yasasındaki rolü oldukça önemlidir. Zira bu haklar, her ne kadar dar bir çerçevede ele alınmış kısıtlı haklar da olsa halklar arasında, özellikle yasatanımaz halklarla ilişkilerde, iyi düzenlenmiş halklara önemli sorumluluklar verir. Buradan hareketle insan hakları savaş nedenlerini ve biçimlerini sınırlar. Dolayısıyla savaş, artık hükümet politikalarının kabul edilebilir bir aracı olmaktan çıkıp, öz-savunma ve ağır vakalarda insan hakları ihlallerine son vermek adına yapılan müdahaleler olarak görülür. Bu savaş tanımının bizi ulaştırdığı bir ikinci ilke de, insan haklarının hükümetlerin iç özerkliklerini sınırlandırmış olmasıdır (Rawls

2006: 85). Geleneksel egemenlik anlayışının aksine, savaş bu iki nedenlerin dışında meşru olarak görülmez.

İnsan haklarının diğer bir önemli özelliği de bu hakların anayasal haklardan, liberal demokratik vatandaşlık haklarından vb. farklı olarak evrensel olması yani bu hakların siyasal (ahlaki) gücünün tüm toplumları kapsamasıdır. Bu hakların bağlayıcılığı halklar topluluğunda olsun olmasın, bütün halklar için geçerli ve bağlayıcıdır. İhlale neden olan durumlarda yaptırımlar ve son çare müdahalede dahi bulunulur. Dolayısıyla Rawls, dinsel veya ladini bir doktrinin, her ne sebeple olursa olsun bu insan haklarını, kendi kapsamlı öğretilerine bir şekilde uydurmaları gerektiğini düşünür. Buna rağmen eğer yasatanıma devletler varsa, iyi düzenlenmiş toplumların onları hoşgörmeme hakkı vardır. Hatta onların hoşgörülmemesi düzgünlüğün ve liberalliğin gereğidir. Zira saldırganlık ile tanınan ve sürekli etrafa tehlike saçan bu halklara başka türlü muamele yapılamaz. (Rawls 2006: 86-87).

3.7. İyi Düzenlenmiş Halkların Savaşma Hakkı: Jus ad Bellum

Rawls, halkların akılcı çıkarlarını mâkul çıkarların önüne koyması suretiyle savaşmalarına karşı çıkar. Ancak, yeterli derecede adil bir halkların yasasını kabul eden ve uygulayan toplumların, kendilerini savunmak adına savaşabileceğini savunur. Dolayısıyla iyi düzenlenmiş toplumların savaşma nedeni, vatandaşlarının temel özgürlüklerini ve anayasal demokratik siyasal kurumlarını korumaktır. Bu savaşma hakkı, müttefikleri savunma hakkını da içerecek durumda düzenlenmiştir. Buna ek olarak, saldırgan olmayan ve insan hakları ihlali yapmayan her toplum kendini savunma hakkına sahiptir. Ancak iyi düzenlenmiş toplumlar güç, ekonomik zenginlik vb. özel çıkarlar adına savaşmazlar. Rawls, ayrıca bu kuralı yerine getirmeyen liberal toplumların hatalı olduğunu vurgular. (Rawls 2006: 99-101)

Fakat burada anlamlandıramayacağımız, kafa karıştırıcı bir durum söz konusudur. Liberal toplumlar kendi çıkarları uğruna hareket ettiklerinde “hatalı davranmış olurlar” ama yasatanıma olmazlar. İnsan hakları ihlalleri yapan, çıkar adına

savaşlar yapan liberaller, sırf liberal oldukları için mi yasatanımsız değiller? Aynı durum düzgün toplumlar tarafından yapılsa yasatanımsız olmayacaklar mıydı? Buna verilecek cevap bellidir, diğer halkların en küçük hataları yasatanımsız olarak görülürken liberal toplumlar açıkça insan hakkı ihlali yaparken, sömürge faaliyetinde bulunurken bunları bir “hata” ya da yanlışlık olarak görmek acaba *makul* bir düşünce olur muydu? Aslında Rawls’ın bu argümanı yalnızca liberal toplumlara seslenmektedir. Düzgün halkların bunu kabul edebileceği muammadır. Bu karmaşıklığın nedenini ise Rawls’ın bütün halkları sınıflandırmasında, onları deyim yerindeyse bir kalıba sokmaya çalışmasında görebiliriz. Bu keyfi sınıflandırma, birinden diğerine geçişlerin çok keskin olmasına neden olacağı için, Rawls’ın liberal toplumlara yasatanımsız deme cesaretini bulamadığı söylenebilir.

3.7.1. Savaşın Yürütülmesini Sınırlayan İlkeler: Jus In Bello

Rawls, haklı savaşın amacını belirttikten sonra savaş adabı ve hukuku ile ilgili savaşı sınırlayan ilkelere değinir. Bu anlamda savaş hukuku ve adabı (*jus in bello*) anlayışının altı ilkesini belirtir. (Rawls 2006: 103-106)

- 1- İyi düzenlenmiş bir halk tarafından yapılmış haklı savaşın amacı, düşman da dâhil sürekli bir barış getirmek olmalıdır.
- 2- İyi düzenlenmiş halklar, karşılıklı savaşmazlar. Sadece saldırgan halklara karşı savaşa girerler.
- 3- Savaş sırasında liderler, askerler ve siviller birbirinden ayrılmalıdır. Bu anlamda, savaşı örgütleyen ve açanlar seçkinler ve liderlerdir, siviller ya da askerler değil. Yüksek rütbeli subaylar bir yana askerler de aynı ölçüde masumdur, zira vatanseverlikleri istismar edilmiştir.
- 4- İyi düzenlenmiş toplumlar, karşı halkın insan haklarına saygı gösterirler. Zira düşman da olsa bunlar halkların yasasındaki ilkelere tabidir. Bu anlamda öğretici bir tavırla onlara yanaşılmış olunur.
- 5- İyi düzenlenmiş halkların eylem ve ifadeleri, sürekli savaşın barış amaçlı olduğu ile ilgili olması gerekir. Bu görev liderlere -devlet adamı ideali kapsamında- düşer.

- 6- “Herhangi bir eylemin ya da politikanın uygun olup olmadığına karar vermekte pratik araç-amaç mantığının payı sınırlı olmalıdır.” Başka bir deyişle, savaş için saptanan normların çizdiği sınırlar aşılmamalıdır.

Rawls, bu ilkelerin yanı sıra, önemli bir istisnai ilkeyi de ön plana çıkarır. “Olağanüstü aciliyet istisnası” dediği durumda, II. Dünya savaşı ve Naziden örneklerle, yukarıda sivillere yönelik doğrudan saldırının kısıtlandığı ilkeyi bir kenara koyar (Rawls 2006: 108). Dolayısıyla, buradan anlamamız gereken şey, olağanüstü istisna durumunda sivillere yönelik de saldırının yapılabileceğidir. Ayrıca savaşın barış için olduğunu iddia ettiği durumda da barış uğruna savaşı (bir kötülüğü) haklı görmesi söz konusudur. Peki, bu iki durum Rawls’ın kendisini dâhil ettiği deontolojik hak kavramıyla tutarlı mıdır? Yani deontolojik ahlak anlayışının gerekliliklerine ne kadar uygundur. Zira burada utilitarian fikre çok yakın bir durumla karşı karşıyayız. Buna göre daha büyük bir tehlike olan Nazizm gibi ideolojileri engellemek adına sonuca odaklanarak daha büyük bir tehlike için daha küçük bir tehlikeyi benimser. Bu meseleye istisna diyerek sivil ve düşük rütbeli askerlerin insan hakları etmenin tek başına ne kadar doyurucu bir argüman olduğu tartışılır. Aynı şey barış için savaşmak için de geçerlidir. Yani bu da amaç için aracı meşrulaştıracak bir fikirdir ve deontolojik anlayışa, Kant’ın hak anlayışına terstir. (Koç 2011: 76).

Bunun yanında Rawls, iki nihilist savaş doktrinine karşı çıkar. İlki “savaş cehennemdir” sözüdür, zira savaşın bitmesi için her şeyi mubah görmeye kadar varır. Diğeri ise “hepimiz suçluyuz” şeklindeki ifadedir. Bu da savaştaki herkesi aynı derecede suçlu görmeye yöneltir. Oysa bu ikinci itiraz, mâkul halkların kurumlarını, yasalarını, uygar hayatlarını, geçmiş kültürlerini ifade eden adil ve düzgün toplumları yüzeysel bir şekilde ele aldığı için sorunludur. Dolayısıyla savaştaki herkes aynı oranda suçlu sayılamaz (Rawls 2006: 112). Buradan bir örnekle her türlü savaşa karşı olan Kuveykır mezhebi mensuplarına değinen Rawls, onların anayasal bir rejim hakkındaki örtüşen görüş birliğine katılabileceklerini, ancak savaşlara katılmamakta özgür olduğunu düşünür. Bu karşı çıkış, Kuveykırın liberal demokratik bir rejimde üst kademelere gelemeyecekleri anlamına gelir. Bu tarz bir kademedeki kişi, örneğin devlet

adamı, olağanüstü ve kapsamlı durumlarda, kendi kapsamlı doktrini ile hizmetinde bulunduğu iyi düzenlenmiş toplumun çıkarlarını ayırt etmelidir (Rawls 2006: 115).

3.8. Zorluk İçindeki Toplumlara Yardım Etme Yükümlülüğü

Rawls'ın yardım etme yükümlülüğünü, denilebilir ki iki belitsel iddia üzerinde temellendirilir. Birincisi, bir ülkedeki zenginliğin temeli siyasal kültürde ve toplumsal kurumlarının temel yapısında aranmalıdır. Bunun yanında dini, felsefi ve ahlaki geleneklerinin de zenginliği çoğaltacak çalışkanlığa ve işbirliğine yatkınlığı beslediğini düşünür. İkincisi ise dünyanın her yerinde kaynakların makul ve akılcı örgütlenip yönetilmesi sonucunda iyi düzenlenmiş bir toplum olamayacak kadar yoksul bir halkın olmadığıdır (Rawls 2006: 118). Rawls, bu iddiasını Amartya Sen (1981)'in *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation* çalışmasına dayandırır. Ve karşılıklılık kriterini çiğneyecek kadar yoksul bir toplumun olamayacağına varır. Rawls, bunun böyle olmamasının nedenini bir takım siyasalarda, hükümetlerin yetersizliklerinde ve toplumun kamusal siyasal kültüründe arar. Başka bir deyişle, yöneticilerin yanlış politikalarının ve siyasal ve sosyal yapıdaki yanlışlıkların yanı sıra, toplumdaki kurumların, sivil toplumunun meziyetlerinin, üyelerinin dürüstlüğü, çalışkanlığı, yenilik yapma yeteneklerinin vs. iyi düzenlenmiş toplum olma yolunda önemli etkileri bulunur (Rawls 2006: 119)³⁸.

Zorluk içindeki toplumlara gelince, bu toplumlar, yayılmacı veya saldırgan değillerdir ancak, yukarıda değindiğimizi “iyi düzenlenmiş bir toplum olmak için gerekli siyaset ve kültür geleneklerinden, insan kaynaklarından, usûl birikiminden ve çoğu kez de maddi ve teknolojik zenginlikten yoksun toplumlardır.” (Rawls 2006: 115-116). Bu nedenle halklar topluluğuna dâhil edilmezler. Rawls'a göre, iyi düzenlenmiş

³⁸ Çelebi (2002), Türkiye bağlamında bu yorumu destekler birtakım olgulara başvurur. Buna göre Çelebi'ye göre Türkiye'de eğitim ve okuma oranı iyi bir düzeyde olmasına ve anayasal demokrasinin bütün kurumsal yapısal özelliklerini barındırmasına rağmen, barbarlık, sorumsuzluk ve yüzüstülüğün egemen değerler olması, Rawls'ın bahsinde bulunduğu kamusal siyasal kültürün değerini gözler önüne serer. Dolayısıyla Rawls'ın iyi düzenlenmemiş toplumların bu olumsuzluklarının nedeni olarak yalnızca maddi yardımlar, eğitim vb. olgular olarak görmemesi doğaldır. Bu nedenle bu değerlere sahip olan halklar, bunlara sahip olmayanlarla kurumsal, bireysel ve siyasal düzeyde sıkı ilişkilerde olmaları salık verilir.

toplumlar, yasatanıamaz devletleri halklar topluluğuna dâhil etme amacı gibi, bu toplumların da halkların toplumlarına girmelerini sağlayacak gerekli şartlara sahip duruma getirmektir. Fakat buradan onları zenginleştirmek anlamı çıkmamalıdır; çünkü yoksul bir toplumda iyi düzenlenmiş bir toplum olabilir. Rawls’a göre iyi düzenlenmiş toplumların tamamının zengin olmadığını gibi, iyi düzenlenmemiş olanların ise tamamının fakir değildir. Dolayısıyla bir toplumun doğal kaynağının az, zenginliğinin sınırlı olduğu durumda dahi, eğer siyasal gelenekleri, hukuk, mülkiyet ve sınıf yapısı, din ve ahlak inanışları ile kültürü iyi düzenlenmiş bir toplumu devam ettirecek düzeyde ise iyi düzenlenmiş toplum olarak görülmelidir (Rawls 2006: 116).

Böylece Rawls, yerel toplumlarda üzerinde ısrarla durduğu fark ilkesini, uluslararası adalet ilkelerinin uygulanmasında elden bırakmış görünür. Zira yardım etme yükümlülüğü belli bir hedefe yönelmiş olmakla birlikte bu hedef gerçekleştiğinde yardım kesilir. Rawls, yardım etme yükümlülüğünü yerel kuramdaki fark ilkesine benzetir benzetmesine ancak, fark ilkesi dezavantajlı kesime yapılan yardımı hiçbir koşulda kesmediği için, yardım etme yükümlülüğü ile arasında bir fark bulunur.

Sözünü ettiğimiz gibi yardım etme yükümlülüğünün bir amacı vardır; zorluk içindeki toplumları halklar topluluğunun bir üyesi yapabilmek adına, kendilerini mâkul ve akılcı olarak yönetmelerine olanak sağlamak. Hedefe ulaşıldığı takdirde iyi düzenlenmiş bir toplum olan bu halk, yoksul olsa bile, ona yapılan yardım kesilir (Rawls 2006: 121). Bundan dolayı Rawls, Beitz’in bazı halkların düşük, bazılarının ise yüksek refah seviyesinde olmasına neden olan doğal kaynakların eşit olmadığı varsayımı üzerine kurduğu tezi kabul etmez. Beitz’e göre başlangıç durumundaki temsilcileri doğal kaynakların keyfi dağılımını da görecektirler, çünkü doğal kaynaklar kalkınmanın önemli bir girdisini oluşturur (Dağı 2003: 214). Beitz’in ortaya koyduğu “küresel dağılım ilkesi”, küresel bir fark ilkesini öngördüğü için Rawls bunu da reddeder. Çünkü Rawls, bir ülkenin başarılarını, kaynakların zenginliğine bağlamamaktadır; başarıda önemli olan o ülkenin siyasal kültürü, yani üyelerinin siyasal ve yurttaşlık bilinçleridir. Böylelikle, doğal kaynak dağılımının keyfilik arz etmesi Rawls için çok büyük bir problem değildir. Küresel dağılım ilkesinin bir amacı yoktur ve bunun uygulanmasıyla zengin olan ülkeden vergilendirme ile yoksul ülkeye sürekli

fon akışı sürmüş olacaktır. (Rawls 2006:126-128) Kozmopolit görüş ile de aynı nedenlerden dolayı ilgilenmeyen Rawls'a göre bu görüş toplumsal adaletten çok bireylerin refahı ile ilgilenir. Bunun için Rawls kendi düşüncesini bu konu hakkında tarafsız/sessiz olarak ifade eder. Halkların yasası daha çok doğru nedenlerle iyi düzenlenmiş toplumların toplumsal istikrarına ve adil olmasına ağırlık verir (Rawls 2006: 131).

En nihayetinde Rawls, gerek ideal kuramda değindiği gerekse ideal olmayan kuramda belirttikleriyle karşılıklılık kriterini en üst konuma alır. Halkların yasasında artık bakılacak temel kriter karşılıklılıktır. Liberal kurumların olup olmadığı, ya da bir halkın kapsamlı bir doktrine sahip olup olmamasının bir önemi yoktur.

IV. BÖLÜM

4. AVRUPA MÜSLÜMANLIĞI VE SİYASAL LİBERALİZM

Rawls'ın düşüncesinin klasik liberal kamusal-özel alan ayırımına dayanması daha önce de belirtildiği üzere yeni bir olgu değildir. Habermas'ın belirttiği gibi, Hobbes da kamusal alandaki bir uzlaşmayı özel alanda temellendiren bir fikre sahiptir. Ama Rawls'ın fikirlerinin karakteristiği, kamusal uzlaşının temelini her bir dini/kapsamlı ahlaki doktrinin kendisinde aramasıdır. Başka bir deyişle, Rawls kamusal uzlaşının temelini ahlaki olduğunu düşünür. İlginç olan husus, Rawls'ın İslam da dâhil olmak üzere dinler üzerinde uzmanlaşmamış olması, ama yine de böyle bir örtüşen görüşbirliğinin sağlanabileceğini iddia etmesidir. Rawls'ın bu iddiasının temelinde siyasal kültürlerin dinleri bir şekilde dönüştüreceği ve/veya dinlerin sabit olmadıklarını, bulundukları çağa uygun yorumlarının olabilirliği varsayımı olduğunu söyleyebiliriz. Demokratik toplumun temel karakteristiğini tanımlarken de anayasal görüşbirliğinden örtüşen görüş birliğine doğru ilerlemeyi buna bağlamaktadır. Dolayısıyla Rawls, Siyasal liberalizm eserini ele alırken belli bir kültürün içinden konuşmaya ve o kültüre yönelik adaleti önermek gibi bir gaye taşır. Bu yüzden hangi kapsamlı doktrinden olurlarsa olsunlar, demokratik bir kültürün ürünü olan kişilerin eşitlik, özgürlük, adil bir işbirliği olarak toplum ve benzeri değerleri benimsemiş olacaklarını varsayar. Dahası bu kültürün içinde yetişenlerin büyük kısmının da aynı şekilde bu idealleri kabul edebileceğini düşünür. Bunu, dini olanlar da dâhil hiçbir dünya görüşünü ayırt etmeksizin kabul eder. Bu temelden hareketle ortaya koyduğu siyasal ilkeler üzerinde bir uzlaşma olacaktır. Çünkü Rawls için siyasal liberalizmin siyasal ilkeleri hiçbir hakikat iddiasında bulunmamaktadır.

Aslında Rawls'ın bu düşüncesi, Avrupalı *sıradan* Müslümanlar açısından incelendiğinde yerinde olduğu tebarüz etmektedir. Ve konunun kapsamı da Avrupa'daki

Müslümanların sorunlarıyla ilgili olduğu için meseleye bu açıdan bakmaya devam edeceğiz. Fakat burada, teolojik anlamda ne bir Müslümanlık savunusu yapılmaktadır ne de İslam'ın demokrasi ve insan haklarıyla uyumlu ve el ele gittiğini gösteren bir argüman yürütülmektedir. Yalnızca bu konuda ifade belirtmiş belli Müslüman âlimler, entelektüellerin ve Avrupalı Müslümanların Avrupa liberal demokrasilerinde siyasal alana katılma şekillerine, devlete, çoğulculuğa, temel hak ve özgürlüklere, eşitlik ve özgürlük değerlerine nasıl baktıklarına ve bunları dinleriyle nasıl yorumladıklarına odaklanılacaktır. Dolayısıyla, neredeyse her buyruğu siyasi olan bir din ve onun seküler bir toplumda yaşayan mensuplarının hem dinlerini (dolayısıyla vicdanlarını) hem de birlikte yaşadıkları Gayrimüslim yurttaşlarını ve onların haklarını tatmin edebilme yeteneklerine odaklanmak ilk bakılacak mesele olacaktır. Bu, Rawls'ın siyasal liberalizm eserinde müminlerden istediği de bir şarttır. Ve bu istek, siyasal liberalizmin taleplerinin Müslümanların siyasal talepleriyle çakışması anlamına gelir. Ya da Müslümanların dinlerinden kaynaklı siyasal taleplerini Siyasal liberalizmin talepleri doğrultusunda ne ölçüde esnetebileceklerini görmek şeklinde de olabilir.

Giriş bölümünde Müslümanların Avrupa'daki halleriyle ilgili bir dizi soruna değinildi. Bu nedenle bunlara tekrar değinmekten tekrara düşmemek adına kaçınmak gerekir. Daha ziyade Müslüman bir Avrupa yurttaşlığının mümkün olup olmadığı ile ilgili olarak en azından dört temel meselenin vuzuha kavuşturulması şarttır.

- 1- Avrupalı Müslümanların Batı'yı nasıl gördüklerine ve kendilerini nerede hissettiklerine odaklanmamız gerekir. Bu mesele, elbette İslam dünyasındaki kadim bir tartışma konusu olan ikili dünya imgesinin yeniden düşünülmesi anlamına gelecektir. Dolayısıyla "Müslümanlar şuan kendilerini nerede görüyorlar?" sorusuna cevap verilmesi gerekir.
- 2- Avrupalı Müslümanların aidiyetleri ve kimliklerinin ne olduğuna odaklanmamız gerekir.
- 3- Her türlü koşula rağmen, Avrupalı Müslümanlar diğer yurttaşları ile olumlu bir birlikte yaşayış sergileyebilirler mi? Başka bir deyişle, beraberce toplumsal işbirliğine katılabilirler mi?

- 4- İlk üç sorunun olumlu bir karşılığı için dini kaynakları onlara gerekli ve yeterli imkânı sağlar mı? Bu madde Rawlsçu anlamda bir örtüşen görüş birliğinin sağlanması için hayatidir.

Bu dört sorunun neden önemli olduğuna gelirsek, bu sorulara verilebilecek cevaplar, siyasal liberalizmin de müminler hakkında sorduğu soruların cevaplarıdır. Rawls'ın ana problematiğini hatırlayalım; “ *mâkul dini, felsefi ve ahlaki doktrinlerin etkisiyle ciddi biçimde farklılaşmış özgür ve eşit vatandaşların oluşturduğu bir toplumun adalet ve istikrar içerisinde uzun süre varlığını sürdürmesi mümkün olabilir mi?*” (Rawls 2007: 23). Bu soruyu genel bir sorun olarak ele alan Rawls, birkaç satır ilerisinde bu çalışmanın da cevaplamaya çalıştığı soruyu sorar ve bu soru önceki sorunun biraz daha spesifize edilmiş halidir. Buna göre yeni soru şöyledir; “... *dinsel bir doktrini benimsemiş olanların aynı zamanda adil bir demokratik düzeni destekleyen mâkul siyasal bir anlayışa sahip olmaları mümkün müdür?*” (Rawls 2007: 23). Dolayısıyla bu dört soruya verilebilecek bir cevap Rawls'ın sorduğu bu sorunun cevaplarını da kapsar. Bu şekilde siyasal liberalizmin Müslüman yurttaşlardan beklentilerini ne ölçüde yerine getirebileceğinin cevapları da verilmiş olacaktır. Zira bir liberal toplum, kendi vatandaşlarından yurttaşlık ve adaletin en temel prensiplerini desteklemelerini isteme hakkına şüphesiz sahiptir. Dolayısıyla, liberal toplumun Müslüman yurttaşlarından en temelde yerine getirmelerinde ısrar edeceği ilkeleri ele aldığımızda bu sorunların önemli olduğu görülecektir. Bu ilkeler en temelde şu şekilde sayılabilir (March 2007, Vezzani 2016);

- 1- İslami ahlak anlayışının, aile içerisinde ve toplumda teşvik edilme ve desteklenme tarzının zorlayıcı olmayan araçlarla yerine getirilmesi gerekir.
- 2- Liberal demokrasilerdeki kamusal alanın ifade özgürlüğünü³⁹ sınırlandırarak tüm İslami duyarlılıkları barındırması beklenemez. Bu yüzden Müslümanların kamusal alanın bu nötrlük durumuna alışmaları gerekir. Yani politik olanın

³⁹ Aslında ifade özgürlüğünün kendisi ve diğer özgürlükler ile ilişkisi bambaşka bir tartışma konusudur. Fakat bu meselenin konumuzdan çok da uzak bir mesele olmadığını görmemiz de gerekir. Zira Rawls'ın ısrabı birtakım özgürlüklerin birbirleriyle çatışmadığını kanıtlamak üzerinedir. Örneğin ifade özgürlüğü ile hakarete maruz kalmama özgürlüğü birbiriyle çatıştığında bunun nasıl çözüleceği sorun yaratır. Bunu çözmek kaçınılmaz olarak belli bir iyi anlayışına başvurmalıdır. Rawls için ise bu hayati bir çöküş olur (Gray 2003). Bu, özgürlükleri sıralama girişimiyle çözülebilecek bir mesele olduğu için, iki zıt özgürlüğün hangisinin diğerine öncel olduğunun belirtilmesi şarttır. Gray (2003)'in deyişiyle bu bir insani kusur değildir; aksine bütün temel özgürlüklerin korunabileceği bir rejimin tasarlanmasının imkânsızlığıdır.

kendine has özelliğinin kabul edilmesi ve devlet kurumlarının kapsamlı doktrinlere karşı özerkliğini tanımalıdır.

- 3- Kamu otoritelerine yönelik şikâyetler politik bir şekilde ifade edilmelidir ve demokratik siyasal kurumlara uzun süreli bir bağlılık garanti altına alınmalıdır. Dolayısıyla, kamusal nedenler olmadan kamusal yaşama katılmamak (kamusal akıl yürütme) ve diğerleri üzerinde gayrimakul bir güç kullanmamak gerekir (liberal meşruiyet ilkesi).
- 4- Müslüman olmayan yurttaşlar, siyasi ve sosyal dayanışma için uygun bir yurttaş olarak tanınmalıdır. Ve aralarındaki ilişki adalet ilişkisi olarak tanınmalıdır.
- 5- Müslümanların en önemli liberal değerler olan ahlaki çoğulculuğu ve farklılıkları daimi bir özellik olarak kabul etmelidirler ve gelecekteki Müslüman çoğunluk tarafından bu farklılıkların alt edilmemesi gereği kabul edilmelidir.
- 6- Her türlü küresel dinsel bağlılıklarının ötesinde, liberal demokrasilerdeki Müslümanlar, şiddet ile ilgili durumların dışında kalmalıdır.
- 7- Yurttaşların kamusal kimlikleri ve kendi ahlaki anayasal olmayan kimliklerinin ayırt edilmesi gerekir.
- 8- Müslümanlar, temel haklar ve özgürlükler ve paylaşılan bir politik kimliğe odaklanmış bir yurttaşlık anlayışını benimseyebilmelidirler.

Bu sekiz madde arasından ilk altı madde, çoğu siyasal liberalizm savunucusunun üzerinde mutabık kaldığı en temel istekler arasında yer alır. Elbette dahası da bulunur ancak en temelde istenen talepler bunlardır. Bunlar, Rawls terminolojisiyle ifade edecek olursak “karşılıklılık kriteri”nin yerine getirilmesi için gerekli olan ilkeler arasında yer alırlar. Ve eğer durum buysa, çoğu modern Avrupa ve Amerikan liberalizmini bu çerçevede ele almak yanlış olmaz, zira çoğu oldukça Rawlsçu görünmektedirler (March 2007: 403). ÖGB sağlandıktan sonra, “mâkul kapsamlı doktrinler”in anayasal esaslar ve temel adalet meselelerinde, yani önemli “toplumsal ve siyasal sorunların çözümünde” Rawls’ın ortaya koyduğu ilkelere ne ölçüde başvurduğunu göstermeleri gerekir. Yani Müslümanların diğer yurttaşlara bakışı, siyasi haklar ve sorumluluklara yaklaşımı, ayrıca bir Avrupa yurttaşı olarak demokratik yurttaşlık idealini ne ölçüde

yerine getirebileceği önemli bir meseledir. Bunun ölçütü de kamusal akla göre uygun davranma idealidir (Vezzani 2016).

4.1. Avrupalı Müslümanlar: Çağdaş Dini Yorumlar

İslam'ın Avrupa kamuoyunda hem şiddet hem de nüfus artışıyla ilgili olarak bir sorunmuş gibi görülmesi yakın dönemde rastlanılan bir olgudur. Bu mesele çerçevesinde aleni bir şekilde yapılan hatalardan birisi de İslam'ın “bir öznenen çok bir nesne, ampirik anlamda tahlil edilebilir bir olgudan çok değişmez tanımların oluşturduğu bir grup olarak değerlendirilmiştir.”(Allievi 2012: 51). Bu hatanın bariz bir sonucu ise İslam'ın sanki bir “şey”miş gibi ele alınması ve algılanmasıdır. Toplumsal tartışmaların genelinde İslam'ın bu şekilde ele almak neredeyse doğal bir eğilim gibi görünmektedir. Meselenin İslam değil de Müslümanlar, kavramlar ya da soyutlamalar değil de kişiler oldukları sürekli olarak göz ardı edilir (Allievi 2012: 51-52). Oysa bugün birbiriyle hiç bağdaşmayacak iki kültür gibi görünen İslam ve Avrupa her ikisi de geçmişe göre çok farklı olarak karşı karşıyadırlar. Ve durum biraz daha karmaşıktır, dolayısıyla meseleye farklı bir boyuttan bakmak gerekir.

Son dönemlerde Müslüman göçmenler arasında dine entelektüel ve manevi bir arayış olarak bakan kitlelerin sayısı oldukça artmıştır. Bu insanlar kendilerini anne ve babalarının İslami yaşayış şekline ve Müslüman ülkelerin kültürel geleneklerinden koparak yeni bir arayış peşindedirler. Söz gelimi göçmen kadınlar İslam'ı geleneksel kökenlerinden kurtaran ilerici bir güç ve Batılı kültürel kuşatmadan kurtulmanın bir yöntemi olarak görme eğilimindedir. Bu durum, İslami bilgi üretiminin yeknesak ve tek bir merkezden üretilmemesinin de doğal bir sonucudur. Gelenekte var olan bu bilgi üretiminin en çok kullanılan tarzı âlimlerin bilgi üretmesi ve yaymasıdır. İslami bilgi üretimi M. V. Bruinessen'in (2012) tabiriyle bir piyasa gibidir. Âlimler bu piyasaya sürekli olarak bilgi yayarlar ve tüketiciler tarafından talep edildikçe bu bilgiler tüketilir. Fakat bu bilgiler bir seçim sonucu tüketilirler, yani isteyen istediği içtihadı uyabilmektedir. Geleneksel yöntemin aksine bugün kendi imkânlarıyla bu bilgiyi üretmeye cüret eden, geleneksel ve ebeveynlerinin İslam'ını reddeden ve bu konuda faal

olan Müslüman gençler de bulunmaktadır. Onlar da âlimlerden bağımsız olarak kendi bilgilerini üretmektedirler (12-13). Bu durum, genç sıradan Müslümanların seküler Avrupa toplumlarına ve bu toplumların siyasi kurumlarına katılmak için uygun nedenler yaratmaktadır. Avrupa yurttaşı olmak ve temel hak ve özgürlüklerden faydalanabilmek için kapı aralamaktadır.

Genellikle bu yeni kuşak gençlerin vurgusu İslam'ın etik ve manevi yönüne doğru kaymaktadır. Başka bir ifadeyle, bu tavır geleneksel politik ve kültürel otoritelerin boyunduruğundan bir kaçıştır. Onların dinlerinin ne bir toprağa ne de bir etnik kökene dayandığı görülmektedir. Bu, İslam'ın saf halinin bir arayışıdır, ancak oldukça da seküler bir tarzda tebarüz etmektedir (Kaya 2016: 212-214). Bazen Euro-İslam ya da Avrupa İslam'ı da denilen bu yeni düşünce tarzı İslam'ı Avrupalılaştırmak, dahası yeniden yorumlayarak "safılaştırmak" şeklindeki bir selefi akımdır. Selefililiğini temel kaynaklara dönüşten alır. Oysa görüldüğünün aksine oldukça da reformisttir. Hermenötik olarak temel kaynaklara dönüşü ele alsa da çağdaş dünyaya ve Avrupa bağlamına dönmeyi ihlal etmez. Sonuç olarak bu ileri-geri hareketin sonucunda demokrasi, insan hakları, hoşgörü, eşitlik, özgürlük gibi temel değerlerin kültürel oldukları ve aynı şekilde despotik rejimlerin de toplumların kültürlerinden kaynaklı olduklarını ve bu kötü pratiklerin İslam'ın özünden ayrılması gerektiğine varırlar.

Bugün Avrupa'da doğmuş olan birçok genç Müslüman'ın ve Müslüman elitlerin de bu yönde düşündükleri görülmektedir. Onların en temel prensibi azınlık olmak değil, eşit birer yurttaş olmaktır; yani çokkültürcülüğe karşı bu sıradan Müslümanların kendilerini Avrupalı kültürden gördükleri ve bu kültürü benimsedikleri bilinmektedir. İslam'ın Avrupalı hali temelde bu düşünce çerçevesinde oluşturulmaya çalışılmaktadır. Bu düşünce birçok Avrupalı Müslüman elitin öngördüğü temel çözüm arayışını içine alır. Bu anlamda İslam'ın Avrupalı hali en saf hali olacaktır. Avrupalı Müslümanlar için en uygun çare İslam'ın kültürel bağlarından koparılmasıdır. Ancak bu şekilde akılcı bireye hitap edilebilir (Özyürek 2015: 21). Dolayısıyla Avrupa'da İslam'ın safılaştırmak kültürden kurtulmak ve doğrudan akılcı bireye hitap etmekle eş anlamlıdır. Tabii ki burada İslam'ı safılaştırma gibi bir düşüncenin oldukça göreceli olduğunu da ifade edebiliriz. Zira birçok Müslüman grubun farklı bir şekilde iddia ettiği şey İslam'ı en ari

haline kavuşturmadır. Fakat Avrupa toplumları nazarında bu saflaştırma pratiğini, yapılan çoğu sosyolojik çalışmada, “sıradan Müslümanların” –ki sayıları oldukça fazladır- kendi dinlerini Avrupalı/Batılı kültüre entegre etmek amacıyla yerine getirdiklerine tanık oluruz. Müslümanların bunu düşünmesinde hem itici hem de çekici güçler oldukça etkilidir. Çekici güç, daha önce sayılan Batılı birçok siyasal değerın Müslümanlarca benimsenmesi ve Müslümanların artık kendilerini bu siyasal ve toplumsal kültüre bağlı olarak görmesidir. İtici güç ise giriş kısmında da belirtildiği gibi İslamofobi ve yabancı düşmanlığının Müslümanları buna psikolojik olarak zorlamasıdır. Fakat sonuç olarak liberal bir demokratik rejimin dindar yurttaşlarından talep edeceği çoğu davranışa da temayüllü olduklarını söylemekte sakınca yoktur.

Ayrıca İslam’ın en saf haline vurgu yapmak, yani kültürel olarak arındırılmış bir İslam iki açıdan birleştirici rol oynar. İlkin bu anlayış bütün Avrupa’daki göçmenler arasında örneğin Kuzey Afrikalı, Türk, Hintli, Pakistanlı vb. Müslümanların İslami yaşayış tarzında birleşmeleri için katalizatör görevi görür. İkinci olarak ve daha siyasi olarak kabul edilebilecek ve bu yüzden de konumuz açısından daha önemli olan hususta ise, Müslümanların bulundukları kültürdeki eşitlik, özgürlük, demokrasi, hoşgörü gibi değerleri içselleştirmeleridir (Özyürek 2015: 114). Müslümanları bu tarz bir düşünceye yönlendiren ve Avrupa’da önde gelen isimlerden birisi Tarık Ramazan’dır. O, Avrupa toplumlarında İslam’ı yeniden tanımlama çabasına girer ve bu yolla, yeni bir Müslüman bilinci için hem çağdaş meselelerin analizine hem de İslam’ın temel kaynaklarına yeniden başvurur (Göle 2016: 185). Tarihsel kaynakların mevcut çözüme bir çare getiremediğini ifade eden, genellikle bu kaynaklarda İslam’ın çoğunluk dini temelinde tartışıldığını hatırlatır. Oysa Müslümanlar çağdaş Avrupa’da azınlık durumundadırlar ve bu tarihsel kaynakların öngördüğü ideal hareket tarzı ile Avrupa toplumlarında gerekli olan siyasi katılımın birbiriyle uyuşmadığı da aşikârdır. Dolayısıyla sekülerist ve demokratik bir toplumda bunun bir çaresini arayan ender ilahiyatçılardandır. Bunun yanında Avrupalı başka ilahiyatçı ve Müslüman feministlerin de bu tarz çoğulcu toplumlarda Müslüman ve Avrupalı yurttaş olabilmenin imkânını tartışmışlardır. Daha az medyatik olan bu ilahiyatçılar, entelektüeller ve onların takipçileri, kültürel bid’atlere bulaşmamış bir İslam’ın arayışındadırlar. Bu amaçla kullandıkları metodoloji İslam’ın temel kaynaklarına yani Kur’an ve Sünnete başvurmadır; diğer kaynaklar asli değil fer-

i olarak görürler. Genellikle de 19. Ve 20. Yüzyıllarda İslam'da modernleşmeye yönelen Efgani ve Abduh gibi reformistlerin yöntemini takip ederler. Bu isimler İslam'da modernleşmenin öncüleri arasında sayılırlar.⁴⁰ Söz gelimi Abduh temel kaynaklar olan Kur'an ve Sünnete başvurarak Eşari geleneğini reddeden ve Mutezile geleneğine dönen bir reformisttir. Mutezile akılcılığına sığınır, taklidi reddeder ve hukukun üretilmesinde aklın öncülüğünden faydalanılması gerektiğini düşünür. Fakat aklın vahye nasıl eklemeneceği zor bir sorudur. Abduh burada Allah, Kur'an, ritüeller ve ibadetler konusunun insan mantığına açık olmadığını düşünür. Ona göre insan ilişkilerini düzenleyen kurallar ve toplumsal örgütlenmenin ilkeleri (yani muamelat) ile ilgili meselelerde metin yalnızca genel ilkeler verir. Akıl buradan incelikler işlenerek ve çıkarsamalarda bulunarak kural koyabilir (Zubaida 2008: 226-227).

Geleneksel İslami metinlerde ve kaynaklarda içtihat, maslahat, mübahlık vb. birçok kökleşmiş araç bulunur ve reformist gaye İslam'ın evrensel mesajını anlayabilmek için bunu çağdaş meselelere göre ve bağlamlara göre yeniden kullanmaktır. Bu düşünce tarzı anayasal devleti, liberal demokratik bir rejimi meşru görebilme yolunda önemli bir adımdır. İkinci bir önemli adım ise Şatıbi ile bilinen makasid eş-şeria şeklindeki şeriatın amacının ne olduğunun bilinmesiyle ilgilidir.

Şeriat meselesinin de bu konuda açıklanmasında yarar var; genellikle korkutucu görünen bu kavram Avrupa toplumlarınca bir ceza hukuku gibi görülür. Hâlbuki şeriat olarak bilinen belli bir dönemin fıkıhdır ve şeriat ve fıkıh ayrı kavramlardı. Fıkıh tarihsel olan ve beşeri bir faaliyet, tabii bir akıl yürütme manasına gelir. Şeriat ise daha külli olandır ve külli olanın sonsuz çeşitlilik gösteren cüzi vakalara uygulanmasına fıkıh denir (Gencer 2017: 226). Fakih ise Gencer (2017: 226)'ın belirttiği gibi şeriatı (doğal hukuk) beşeri realiteye uyarlamaya, normatif ile pozitif uzlaştırmaya çalışan kişidir. Bu sürece, yani ilahi olanı beşeri olana, mutlak olanın izafiye, tarih ötesinin tarihi olana tercümesine "beşeri dışsallaştırma" denir ve bunun sonucunda ortaya çıkan/keşfedilen sosyal kural ve yasalar fıkıhtır (pozitif hukuk). Yani fıkıh, dünyanın sürdürülmesi için teşkil edilir. Abduh ve Efgani'nin reform çabaları ve ondan sonra gelen reformistlerin

⁴⁰ Bazı yazarlarca İslam'da modernleşme Mısırdaki değil Osmanlı'da başlar. *İslam'da Modernleşme; 1838-1939* adlı hacimli eserinde Bedri Gencer, Modernleşmeyi Mısır'da değil Namık Kemal ile Osmanlı'da başlatır (Gencer 2016).

çoğunun şeriate bakış açıları onu “kaynağa götüren bir yol” olarak görme eğilimindedir. Yani kaynaklara geri dönmeye ve belli bir bağlama uygun kural ve hukukun evrensel olan kurallarla bir tutulmamasını işaret ederler (Ali 2015: 19).

Öyleyse İslami hukuk olan fıkıh her bağlamda ve çağda sürekli tecdit edilen bir şey olarak görülür. Fakat genellikle dinsel yasa olarak algılanan şeriat hukuk, ahlak, din ve siyasetin birbirinden ayrılmadığı bir yapıyı hatırlatır. Bu anlamda Max Weber’in Batıyla özdeşleştirdiği Batı tarzı kapitalizmin bir ürünü olan “biçimsel rasyonellikten” farklıdır. Nedeni ise hukukun tek başına kendi prensipleri ve kurumlarına göre işlememesi, başka bir deyişle bağımsız olamamasıdır (Zubaida 2008: 20). Avrupa’da bir Müslümanın hem müminler topluluğuna üye olması hem de seküler bir toplumda hayatını idame ettirecek minimum koşulların belirlenmesi bu açıdan önemli bir husustur. Ve şeriatın bu bakımdan buna ne kadar müsaade ettiği belirtilmelidir. Bu da modern bir ictihatın gerekliliği üzerine düşünen âlimlerin katkısı ile ancak giderilebilir bir problemdir. Başka bir ifadeyle, Batı’nın demokrasi ve hukukun üstünlüğü üzerinde tekel sahibi olmadığının ve bu tarz değerlerin evrensel olduğunun belirtilmesi gerekir (Esposito 2015: 215). Bunun bizzat Müslümanlar tarafından dinleri temelinde kabul edilmesi ise hayati bir meseledir

Bunun yanında şeriatın literal ve genelekselci okumalarını sürdüren bazı Avrupa İslami yeni-gelenekselci düşünce mensuplarının varlığını da belirtmemiz gerekir. Onlar bu düşüncenin tam karşısında yer alırlar. Amaçları dini bir azınlık olarak var olmak ve İslam hukukuna göre yaşama hakkına sahip olma talebindedirler (Klausen 2005: 147). Onların karşı çıktıkları temel mesele, İslam’ın sürekli olarak yorumlanması, Avrupa norm ve kalıplarına uygulanması şeklindeki düşüncedir. Herkes gibi Kur’an ve sünneti ana kaynak görürler ancak İslami bir teolojiye çok sıcak bakmazlar. (Klausen 2005: 149). Bunun yanında bu tarz literalist ve gelenekselci ulema, seçimlerin ve siyasi katılımın da karşısında dururlar. Bazı âlimler yalnızca Müslümanlara biat edebileceklerini ve siyasete dâhil olmamaları gerektiğini düşünürler. Demokratik sistem ile Kur’an uyuşmadığı için bu ülkedeki Müslümanların İslami kriterlere uymayan dar-el İslam’ın dışındaki bu ülkelerde kendilerini bu sistemi desteklemekten alıkoymaları gerektiğini savunurlar (Ramazan 2004: 159). Hatta bazıları imam ve din uzmanlarını

dahi Müslüman ülkelerden talep etmeye yanaşırlar. Bu elbette bu Avrupalı modern ya da reformist Müslümanlarca İslam'ın kültürel kısmının bir tezahürü olarak görülür. Reformistleri ve modernistleri gelenekselci ve literalist fikirlerden oldukça uzakta konumlandırmamız için önemli bir detay İslam'ın kültürlerden soyutlanmış en saf halinin ortaya çıkarılması fikridir. Bu Müslümanlar ne seküler Batı değerlerini yıkmak ne de Batı ile bir düşmanlık kurmaktadırlar. Bilakis, siyaseten aktif olan Müslüman gençler ve yaşlı kesimler yaptıklarının dinleriyle uyumunu belirtmeye çalışır. Yurttaşlıklarının Müslüman kimlikleriyle uyumunu düşünürler. Bu bakımda İslam'ın evrensel gerekleri ve Avrupa kültürü birbiriyle tamamlanmaya çalışılır.

4.1.1. Avrupalı İslami Yorumların Çoğulculuğa Bakışı

Avrupa'da, genellikle Müslümanların kendi dini kimliklerinden vazgeçmeden “büyük topluma” katılamayacakları şeklinde bir düşünce hâkimdir. Hem Müslüman hem de Batılı olmak zordur. Müslümanlar için Müslüman olmayan bir toplum sakıncalıdır, apolitik bir tutum sergilenmelidir ve yalnızca zorunluluktan dolayı yaşanan bir yer olarak görülmelidir. Büyük toplumdan kopmalı ve iç içe geçilmemelidir. Bunun nedeni elbette klasik metinlerde geçen dünyayı spesifik olarak iki kategoriye ayıran dini anlayıştan kaynaklıdır. Bu anlayışa göre İslam yurdu(dar el-İslam) ve savaş yurdu (dar el-harb) şeklinde iki tasnifli/kategorili dünya vardır; ya İslam yurdunda ya da savaş yurdunda yaşanmaktadır. Bunlar klasik metinlerde bulunan tabirlerdir. Dolayısıyla da bu iki kavramın kısıtlamaları nedeniyle Batı toplumlarında yerliyurtlulaşmak neredeyse imkânsızlaşır.

Çoğulculuğun benimsenebilmesi açısından önemli bir eşik olan bu görüş, Esposito'nun belirttiği gibi aslında İslam peygamberinden sonra ortaya çıkmıştır. Hâlbuki peygamber zamanında dahi böyle bir şey olmamıştır. Sonraki dönemlerde bu şekilde Gayrimüslimlere uygulanan vatandaşlık ve Müslümanlarla ilişkileri de bu çerçevede düzenlenmiştir (Esposito 2002: 76). Bu bakış açısı ilkin imam Şafii tarafından dar-el ahd (Barış yurdu) şeklinde yeniden okunmuştur. Genellikle oryantalistlerce göz ardı edilen bir kavramdır dar-el ahd. Örneğin, Bernard Lewis bunu sürekli olarak görmezden gelir (Kalın 2016). Bu kavram bir nevi “savaşızsızlık yurdu”

şeklinde okunur ve bir anlaşma aracılığıyla bu iki kategorili dünyayı biraz gevşetir -ki bu kavramı BM gibi uluslararası anlaşmalarla kıyaslayabiliriz. Fakat bu kavram ile siyasal liberalizmin örtüşen görüş birliği idealini sağlamak pek olası değildir. Zira bu iki kavramın temellendiği yer dar-el harb ve dar-el İslam kavramlarıdır. Dolayısıyla da anlaşma bozulduğu andan itibaren savaş yurdu Müslümanlar için yaşanılmayacak ya da zorunlu olarak kalınacak bir yer olarak görülmelidir. O halde dar-el ahd Rawlsçu anlamda bir modus vivendidir. Ve modus vivendi hiçbir zaman kalıcı istikrar sağlamaz, ne uluslararası alanda, ne de kapalı bir toplumda. Bu kavram stratejik bir uzlaşmadır ve çıkarlar ya da koşullar değiştiğinde anlaşma da ortadan kalkar.

Günümüzde başını Mısırlı âlimlerin başını çektiği bazı Avrupalı Müslümanlar dar el-harb dar el-islam dikotomisini sorgulamışlar ve reddetmişlerdir. Örneğin Marsilya müftüsü olan Soheib Bencheikh bu iki kavramı “arkaik ve tehlikeli” bulmaktadır. Yine Avrupalı bir İslam’ın savunucusu olan Larbi Kechat’ın tabiri “bu kavramı terminolojimizden silmeliyiz” şeklindedir (Allievi 2012: 61-63). Örneğin ilk dönemlerde bununla yüzleşmeye çalışan Yusuf el-Karadawi de yeni bir tanım sunmaya çalışmıştır. Faysal Mevlevi bu konuda biraz daha esnek davranarak bu dünya tasavvurunu bir ölçüde yumuşatmaya çalışmıştır. Onlar *dar-el da’wa* şeklinde yorumladıkları yeni tarzla bu iki kavramdan bağımsız bir şekilde dünyanın her yerini İslam’a davet etme, Allah’a çağırma yurdu, İslam davasını yayma yurdu olarak görmeye çalışmışlardır (March 2007: 407). Bu kavram ilk bakışta Rawls’ın örtüşen görüşbirliğine biraz daha uygun görülebilir. Zira Batılı bir toplumda yaşamaya izin verilir. Fakat dinsel çoğulculuk meselesinde soru işaretleri bıraktığı için yine de Batılı bir insanın İslam’ın çoğunluk dini olduğunda azınlığı bastırıp bastırmayacağı konusunda endişelerini sürdürmelerine sebep olur. Ya da İslami bir devlet kurma çabasından bulunulup bulunulmayacağı konusunda bir belirsizlik vardır.

Bunun yanında “yeryüzünün bir mescid kılındığı” hadisini hatırlatan Tarık Ramazan’a göre ise din ve vicdan özgürlüğünün temin edildiği her yer “*dar-eş şehadet*”tir (tanıklık yurdu). Dolayısıyla Müslümanların Avrupa toplumlarında yaşamalarında bir sakınca görülmez. Ve hatta bu toplumlarda sorumluluk sahibidirler. Bu sorumlulukları bir sosyal ve siyasal hayatta bulundukları ülkelerin anayasalarına ve

yasalarına itaat etmeleridir. Zira İslam'da antlaşma her türlü koşulun, hatta adaletin bile ötesindedir. Bu Müslümanlara Allah tarafından emredilir (Ramazan 2003, Ramazan 2005). Benzer bir iddiayı Nahda hareketinin lideri ve yirmi üç yıl İngiltere'de sürgünde kalmış eski idam cezalılı Raşid Gannuşi'de de görebiliriz. O, 1989'da UDİF konferansında Avrupa toplumlarına dar el-İslam şeklinde yaklaşmıştır (Allievi 2012: 63). Ve bu yorum bir Müslümanın Batı toplumunda yaşamaması, hatta yasalara uymaması için hiçbir gerekçe bırakmaz. Aslında Ramazan'ın ve Gannuşi'nin bu yorumlamalarını, başka bir ifadeyle, Müslümanların yasalara uymasını, toplumda dayanışma içerisinde yaşamasını, diğer yurttaşlarla birlikte adalet çerçevesinde hareket etmelerini oldukça makul olarak yorumlamalıyız. Bunun yanı sıra, her bir yorumun İslami bir temelde yapıldığına dikkat edecek olursak bir örtüşen görüşbirliği yolunda her bir adımın önemli olduğunu, fakat Ramazan ve Gannuşi'nin yorumunun oldukça makul olduğunu ifade edebiliriz. Yukarıda belirtilen her ilahiyatçının yapmaya çalıştığı şey, Müslümanların Batı'da yaşayabilmelerinin önünü açmaktır ve bunu kendi yöntemlerine göre tartışırlar. Dolayısıyla da bu alimlere göre Müslümanlar Batı'da yaşayabilirler ve bu konudaki engeller tarihi olumsuzlıklardan kaynaklanan bazı fıkıh âlimlerinin görüşleridir. Başka bir deyişle değiştirilebilirler.

Şu ana kadar belirtilenler, genel olarak bir Müslümanın Batı'da yaşayıp yaşayamayacağına yönelik dini bir engelin olup olmadığıyla ilgilidir. Aslında çoğu Batılı Müslüman elitin bir şekilde buna olumlu yanıt vermesi bu iki kavramın zaten belli bir dönemin jeo-politik koşullarından kaynaklı olarak o döneme has bir içtihat olduğunu göstermektedir. Oysa çoğulculuk meselesi biraz daha hassastır ve hem azınlıkta hem de çoğunlukta olan Müslümanları yaşadıkları en önemli problemler arasında görülür. Zira hayati bir konu olan siyasal katılımı, sadık vatandaşlığı ve farklı bir hukuk altında yaşama imkânını ortaya koyan bir meseledir. Burada siyasal liberalizmin Müslümanlardan beklediği temel husus çoğulculuğun hiçbir zaman ortadan kalkmayacağına yanı sıra bunun ahlaki olarak kabul edilmesidir. Yani bir Müslüman bakış açısından çoğulculuğun temellendirilmesi gerekmektedir.

Aslında çoğulculuk kavramı gerek Hristiyan dünyada gerekse de Müslüman dünyasında son zamanlarda tartışılan bir meseledir. Tartışılan meselenin mahiyeti

teolojik olsa da makuliyet bakımından uygunluğu tartışılmaya değer. Şöyle ki, klasik/geleneksel inanç tarzı, genelde “dışlayıcı” bir din anlayışına dayanır. Dolayısıyla tek bir dinsel inancın mutlaklığı üzerinde temellenir ve diğerlerini kesin olarak yanlış görür. Daha az dışlayıcı olan ve diğerleriyle bir buluşma yolu arayan diğer tarz ise “kapsayıcılıktır”. Bu anlayış ise kendi inancını diğer dini inançlardan üstün olduğunu belirtir fakat diğerlerinin de eğer doğru ve güzel şeyler içeriyorlarsa bu mutlaklık iddiasından bir pay aldığını düşünür (Aydın 2005: 32-33). “Dinsel çoğulculuk” olarak bilinen tarz ise genellikle İngiliz teolog ve din felsefecisi John Hick ile bilinir. Buna göre her dinsel geleneğin savunucuları diğerlerinden bağımsız olarak kurtuluşa ereceklerini düşünür. Ve bütün dinler “Nihai Aşkın Varlık” olan Tanrı’ya verilmiş farklı cevaplardır. Hick, teolojide bir “Kopernik Devrimi” yaptığını iddia ederek geleneksel dışlayıcı ve kapsayıcı Hristiyan düşüncesini alaşağı ettiğini düşünür. Diğer dinlerle de eşit konuma indirdiği Hristiyanlığı tıpkı Batlamyusçu evren görüşünde Dünya’yı merkezden alıp Güneşi merkeze koyan Kopernik gibi Tanrı’yı merkeze koyar (Hick 2005: 52). Müslüman bir bakış açısından da bunun bir temellendirilmesi yapılır. Örneğin, Mahmut Aydın Bakara suresi 111 ve 113 ayetlerinde Allah’ın cennete girmeyi gerçek bir iman ve sâlih amelde olduğunu kendi dinlerinin biricikliği ve üstünlüğü iddiasından bulunan Müslüman, Hristiyan ve Yahudilerin de uyarıldığını ifade eder (Aydın 2005: 99). Aynı şekilde Nisa suresine 123. Ayete vurgu yapan Aydın “ne sizin kuruntularının ne de ehl-i kitab’ın kuruntuları gerçektir” ayetini, seçilmiş ümmet olmanın ve benzeri şeylerin Allah katında değersiz olarak görüldüğünü iddia etmiştir (Aydın 2005: 99). Tabi bu çoğulculuk olgusunun siyasi yansımaları da buna eşdeğerdir. Temelde dinlerin bireyleri arasında bir adalet ilişkisini öngörmeye yarar.

Buna benzer bir bakış açısını Tarık Ramazan’da da görebiliriz. Ramazan’ın bakış açısı biraz daha siyasal bir sonuca varmaya çalışır. *The Quest for Meaning: Developing a philosophy of Pluralism* (2010) adlı eseri, çoğulculuk olgusunu kabul ettiği, hatta bunun felsefi ve dini temellerini kanıtlamaya çalıştığı bir çalışmadır. Bu eserinde farklı dinler ve kültürler arasında “paylaşılan evrensellik” dediği şeyi yakalamaya çalışır. Buna göre, Ramazan her türlü kültür, din ve spirüalist görüş tarafından özgürlük, eşitlik, kardeşlik, bağışlama (hoşgörü), insanlık ve benzeri değerlerin kabul edildiğini hatırlatarak hepsinin bunu farklı şekillerde dile getirdiğini

iddia eder. Bu durum, Ramazan’a göre birçok farklı evrenselliklerin olduğunu gösterir. Ramazan’ın çabası ise bu farklı evrensellikler arasında “paylaşılan evrensellik” bulmaktır. (Ramadan 2010: 31). Dolayısıyla, *a priori* bir evrensellik iddiasında bulunan bir din ya da spritualist bir görüşün, rasyonel bir temelde inşa edilmiş bir evrensele mutlaka şüpheyile yaklaşacağı düşünmek ona göre hatalıdır. Bunlar birbirleriyle kesişebilirler ve bu iki yaklaşım birbirlerini dışlamaz (Ramadan 2010: 31). Dahası, Ramazan’a göre çoğulculuğun olmadığı yerde evrensellik olmaz; bu çoğulculukların evrenselliklerini karşılaştırarak hiyerarşik bir üstünlük kurmak yerine, diğerlerinin de evrensellik anlayışına nüfuz edebileceğimiz tek yol olan, rasyonel bir şekilde ortaya konulmuş “paylaşılan bir evrensellik” anlayışı gerekir. Ramazan, bu ortak evrenselliği evrensel insan hakları beyannamesindeki gibi elde edilen “ortak akılla” elde edilmiş insan aklının bir ürünü olarak görür (Ramadan 2010: 35). O, evrenselin tek bir görüş tarafından ele geçirilmesine karşıdır. Onun için eğer paylaşılmadıysa, bir evrensellikten söz etmenin imkânı yoktur (Ramadan 2010: 36). Burada, Ramazan’ın bütün farklılıkları tanıdığı çoğulcu bir felsefe ürettiğini görüyoruz. Ve aslında “paylaşılan evrensellik” ile hiçbir kapsamlı doktrinin kendi evrensellik iddiasını diğerlerine dayatmadığı, eğer bunu ulusal düzeyde ele alacaksak bu iddia ile anayasal hakların herkese eşit olarak temin edilmesi ve herkesçe paylaşılan ve ortak akılla bulunan ilkeler olduğu söylenebilir. Zira Ramazan, sanki “örtüşen görüş birliği”ni ima eder gibi, her bir evrenselin yollarının mutlaka birbiriyle kesişeceğini ifade eder ve bu da, onların eşitliğini gösterir. Bu eşitliği ise Rawlsçu anlamda siyasal açıdan her bir kapsamlı doktrinin birbirine eşit olması şeklinde okumalıyız. Buradaki mesele, değerlerin, yapıların, kültürlerin diğerleriyle birleşmesi, bütünleşmesi değil, aksine bunların çeşitliliğini kabul ederek, eşit şartlar altında buluşacak kesişim alanlarını belirlemektir (Ramadan 2010: 45). Dolayısıyla Ramazan ve diğer çoğulculuk savunucuları da tüm değerler ve farklılıkların eşitliğini belirterek, bu değerlere sahip yurttaşların karşılıklılık esasına göre hareket etmelerine zemin hazırlar. Bunun dini bir temeli de vardır. Gannuşi’nin belirttiği gibi, insanların tamamı Allah’ın ruhundan bir nefes taşıdıkları için içlerinde insani bir onur taşımaları şeklinde İslam’ın kapsayıcı bir ilkesi de bulunmaktadır. Dolayısıyla medeni olma yükümlülüğü bu onura saygıyı ve onu eşit görmeyi köleleştirmemeyi gerektirir. (Gannuşi 2015: 77-78).

Böylelikle, her açıdan İslam ve Müslümanlara isnat edilen hoşgörüsüzlük ithamının kabul edilmediğini belirtmeliyiz. Genel olarak bu ithamın ana kaynağı İslam'ın son vahiy olarak Müslümanlarca görülmesi ve bu yüzden diğer dinlere hoşgörü göstermemesidir. Bu elbette yanlıştır hatta diğer dinlerin peygamberlerini de tanıyan bir din için hatalıdır. Aynı ithamın başka dinlere de yapılması çok olasıdır zira kendi dinini son ve hak din gören çok fazla Hristiyan da görülmektedir. Ancak dinler arası diyaloglara katılan birçok Müslüman ve Hristiyan'ın gösterdiği gibi onlar diyaloga her zaman açıktırlar. Ve Esposito'nun belirttiği üzere bu Müslümanlar diyalog konusunda fazlasıyla isteklidirler (Esposito 2002: 393). Dolayısıyla Müslüman kesimin çoğu bu konuda açıksa eğer, bazı grupların da bu açıdan sorun çıkarmalarını dert etmek yerine, bunların belli bir kısmı temsilen -ama hiçbir zaman bütün Müslümanları değil- gayri makul olarak görülmesi daha yerinde bir tutum olur. Yani radikal olan ya da toplumla barışık olmayan bazı insanlar siyasal liberalizmin kabul ettiği ölçüde kendilerini tecrit ederler ama gayri makul davranışlarında buna müdahale edilir. Bu durum çok normal karşılanmalıdır, zira İsaiah Berlin'in kayıpsız bir toplumun olamayacağı düşüncesi siyasal liberalizmin de kabul ettiği bir düşüncedir. Ve bu, yalnızca Müslümanlar için değil, adalet eğer eşitliği otomatik olarak çağırıyorsa Hristiyanlar ve seküler bir dünya görüşünü diğerlerine dayatanlar da aynı muameleye maruz kalmalıdır.

Elbette çoğulculuğun varlığını kabul etmek yetmez, bunun kalıcı olduğunu ve kötü bir şey olmadığını göstermek gerekir. Bu açıdan genellikle Müslüman entelektüeller İslâm'ın eşitliği ve toplumun çoğulcu yapısının korunmasını bizden talep ettiğini belli ayetlere vurgu yaparak ortaya koyarlar. Örneğin Allah'ın dünyada farklı millet ve kabileler yarattığını ifade eden ayetlere (5:48; 30:22; 48:13 Aktaran: Esposito 2002: 396) ya da *“Eğer rabbin dileseydi, yeryüzündekilerin tümü topluca iman ederdi. Öyleyse, onlar mü'min oluncaya kadar insanları sen mi zorlayacaksın?”* ayetine başvurarak. Örneğin A. Rashied Omar'ın aşağıdaki ayeti yorumlama şekli çok ilginçtir; *“Onlar, yalnızca; 'Rabbimiz Allah'tır' demelerinden dolayı, haksız yere yurtlarından sürgün edilip çıkarıldılar. Eğer Allah'ın, insanların kimini kimiyle defetmesi (yenilgiye uğratması) olmasaydı, manastırlar, kiliseler, havralar ve içinde Allah'ın isminin çokça anıldığı mescidler, muhakkak yıkılır giderdi. Allah kendi (dini)ne yardım edenlere kesin olarak yardım eder. Şüphesiz Allah güçlüdür, üstündür.”* (Kur'an 22/40). Burada ayet,

inanç özgürlüğü ve dokunulmazlıkların güvenliği, işkence ve kutsal şeylere saygısızlığı önleme şeklinde yorumlanır. Ve en önemlisi kiliseler, havralar ve manastırların korunması camilerinkinden önce gelir. Bu anlamda, Müslümanların, dini özgürlüğü de korumaları gerektiği ve diğer dinlerin mensuplarına yönelik saygıyı göstermeleri beklenir. (Omar 2003). Ramazan ise çoğulculuğu başka ayetlerle temellendirir ve onun zorunlu olarak var olacağını ifade eder. “... *Eğer Allah dileseydi, sizi bir tek ümmet kıları; ancak (bu) verdikleriyle sizi denemesi içindir. Artık hayırlarda yarışınız...*”, *başka bir yerde ise peygamber için gelen şu ayeti delil gösterir; “Eğer rabbin dileseydi, yeryüzündekilerin tümü topluca iman ederdi. Öyleyse, onlar mü’min oluncaya kadar insanları sen mi zorlayacaksın?”* Bu tarz Kur’an ayetlerine gönderme yapan Ramazan, çoğulculuğun ve farklılıkların insanlara gönderilmiş “sınav” niteliğinde bir tahaddi olduğunu ve bunları idare etmemizin gerekliliğine vurgu yapar. Dolayısıyla, bu farklı kültürler, dinler ve mezhepler Tanrı tarafından istenen, aynı zamanda Tanrı’nın bir buyruğu olarak görülür. Çeşitliliğin ve birlikte yaşamanın birinci koşulu da adalet ve saygı olarak görülür (Ramazan 2003: 101). Dolayısıyla üzerinde neredeyse konsensüse varılan konulardan birisi, Kur’an’ın insanlar arasında farklılıklara her zaman olumlu yaklaşmasıdır. Fakat Kur’an’ın kabul etmediği husus bu farklılıklar ve çeşitliliklerin neden olduğu bir kargaşa, çatışma ve kaostur. Bunun dışında bu farklılıklar ve çoğulculuk olumlu karşılanır (Aydın 2005: 105). Kendisi İslamcı bir demokrat olan Avrupa’yı yakından tanıyan Gannuşi ise inanç özgürlüğünü ve çoğulculuğu “dinde zorlama yoktur” ayetiyle temellendirir. Bu ayette insanların inançlarını seçme, seçtiği inancı uygulama ve ona davet etme özgürlüğünün de ima edildiğini savunur. Dolayısıyla Gannuşi’ye göre İslami bir devlet kurulacaksa eğer öncelikle dini, siyasi ve kültürel çoğulculuğun kabul edilmesi gereklidir. Çünkü ona göre İslam devleti her zaman çok dinliliği korumuş ve savunmuştur (Gannuşi 2015: 21). Ve eğer Tanrı bunu istenmişse, buna ebediyen idare edilmesi gereken bir husus olarak bakmak gerekir. Yani Rawls’ın demokratik toplumun vazgeçilmez unsuru olan çoğulculuk olgusu Tanrı’nın istediği bir şeydir. Öyleyse, burada mâkul çoğulculuk olgusunun- gerek uluslararası alanda gerekse de ulusal düzeyde- kabulü demektir. Makul çoğulculuk diyoruz zira belirtildiği üzere çoğu temel hakların İslami olarak savunulduğunu görmekteyiz. Biraz aşağıda diğer özgürlüklerinde temellendirildiğini de belirten alimlere vurgu yapıldığında bunun basit bir çoğulculuk değil makul çoğulculuk olduğu gösterilmiş

olacaktır. Bunu basit bir çoğulculuk olgusu olarak değil de makul bir çoğulculuk olarak görmemizin nedeni bu farklılıklar ve dinsel çoğulculuğun temelde adalet ve eşitlik aracılığıyla sürdürülmeye çalışılmasıdır. Ve en önemli meselelerden birisi de inanç özgürlüğüne getirilen bu dini temeldir.

4.1.2. Demokrasi, İslam ve İnsan Hakları

Demokrasi ve İnsan Hakları yalnızca bazı Müslümanlarca karşı çıkılan şeyler değildir. Esposito'nun belirttiği gibi mesela geçmişte “politik mutlâkiyetçiliği ve ilahî otoriteye dayalı monarşiyi” tamamen dini temelden savunan bir Hristiyanlığı bugün demokratik ideal doğrultusunda yeni yorumlarla yeniden görmek mümkündür. Fakat İslam için neden bu düşünülmesin? İslam'ın da birçok yönetimin ya da rejimin meşrulaştırılması açısından yorumlandığını biliyoruz (Esposito 2002: 387). Bunun yanında deyim yerindeyse bu yorumların İslam'ın bir emri olduğunu ve bu yorum silsilesinin de hiçbir zaman bitmeyeceğini zira Müslümanların kendisinin bu yorum geleneğinden fazlasıyla beslendiğini söylemeliyiz.

Geleneksel ya da literalist yorumlarda genellikle demokrasi ile İslam'ın asla bir olamayacağı, dahası demokrasinin bir şirk yönetimi ya da İslami yönetim tarzının tam karşısında duran bir yöntem olduğu ifade edilir. Bu, tipik özcü yaklaşımların İslami bir açıdan ifadesidir. Ve bu başlıkta bununla ilgili yorumlara karşı geliştirilmiş yorumlara odaklanılacaktır. Çünkü demokrasi ve insan hakları yalnızca Batı tarafından öne çıkarılan ve onun sorumluluğunda olan bir şey olamaz. Müslüman elitlerin de makullük, hoşgörü ve özgürlük gibi değerleri mutlaka öne çıkartmaları gerekir. Hala Mustafa'nın ifade ettiği gibi, burada düşülen en önemli yanlışlarda birisi bu iki kavramın sanki Batıya ait ve onun tekelindeymiş gibi düşünülmesidir (2004: 161). Bundan dolayı günümüzde özellikle Batılı topraklarda yetişmiş olan birçok Müslüman elitin de içinde bulunduğu kişiler demokrasi ve onun anlamı hakkında farklı duruşlar sergileyerek onu kabul etmeye temayül etmişlerdir. Bunu genellikle İslami gelenekten ve düşünceden faydalanarak yapmışlardır. Genellikle de Şura, İcma ve içtihat gibi kavramları yeniden yorumlamak suretiyle bu işe girişmişlerdir. Parlamenter demokratik rejim de keza İslamlaştırılarak hem otoriter rejimlere karşı mücadelede hem de İslami bir yönetim

tarzında bir araç olarak görülmüştür (Esposito 2002: 389). Bu şekilde insan haklarını, uluslararası barışı ön plana çıkaran dini yorumların ön plana çıkarılması bu konuda elzemdir (Aktay 2007).

Örneğin, şeriatın amacı Gannuşi'nin belirttiği gibi en genelde kulların maslahatını korumak olarak bilinir. En zorunlu maslahatlar genellikle beş madde şeklinde dini, soyu, aklı, nesebi ve mülkiyeti korumak üzere ele alınmıştır. Başka âlimler ise vahiyden kaynaklanarak adalet, özgürlük, eşitlik ve yeryüzünün imarı şeklinde hedefler çıkarmışlar ve bunlara da” makasid” demişlerdir. Bunların amacı, İslam hukukuna uygun ve bu hedefleri gözetecek bir adalet timsali hükümet kurmaktır. Bunlar aynı zamanda İslam’da temel hak ve özgürlüklerin genel çerçevesini de gösteren maslahatlardır. Çünkü vatandaşın ya da insanın özgürlüğünden konuşulduğunda onun vicdanı, düşüncesine ya da davranışlarına hükmeden bir rejimden ya da herhangi bir kurumdan ve benzeri bir otoriteden kurtulması kastedilir. Mesela Gannuşi’ye göre İslam’da sahip olunan en önemli özgürlükler şöyle sıralanabilir; inanç özgürlüğü, siyasi özgürlükler ve toplumsal özgürlükler (Gannuşi 2015: 21). Çoğu İslam âliminin başvurduğu ayet “dinde zorlama yoktur” ayetidir. Bu ayet ile inanç özgürlüğünü temellendirilir. Burada insanların inançlarını seçme, seçtiği inancı uygulama ve ona davet etme özgürlüğünün de korunduğu gösterilir. Gannuşi’ye göre İslami bir devlet kurulacaksa eğer, öncelikle dini, siyasi ve kültürel çoğulculuğun kabul edilmesi gereklidir. Çünkü ona göre İslam devleti her zaman çok dinliliği korumuş ve savunmuştur (Gannuşi 2015: 21). Dolayısıyla özgürlük şu ayetlerle açıkça korunmuştur; “ dinde zorlama yoktur”; “o halde sen iman etsinler diye onları zorlayacak mısın?”; “sen onların üzerinde bir zorlayıcı değilsin”; “sen onların üzerinde bir zorba değilsin”. İnanç özgürlüğü sağlanması gereken bir husustur ve şu kesindir ki inanç özgürlüğünün tabii sonucu da düşünce ve ifade özgürlüğüdür. İnanç bu şekilde İslam’ın en temel insan hakları arasında yer alır (Gannuşi 2015: 28). Gannuşi’ye göre ideal yönetim şekli insanın haysiyetini koruyabilen bir düzendir. Bu da yöneten ve yönetilen arasındaki ayrımın fazlasıyla azalmasını gerektirir. Böyle bir ideal düzen ise demokrasi ile mümkün olur (Tamimi 2016: 145). Genelde İslam ile demokrasi arasındaki zıtlığa varmaya çalışanların dahi eleştirdiği nokta demokrasinin felsefesidir. Oysa bu, demokrasiyi mutlaka reddetmekle aşılacak bir şey değildir. Demokrasinin felsefesini

kabul etmeden de bunu kabul etmek mümkündür ve bugün birçok Müslüman ve Müslüman ülkenin yaptığı da budur.

Siyasi özgürlüklerde ise genelde şura usulüne başvurulur. Bu yöntem, İslami yönetimin ilkelerinin temellendiği ayettir. Siyasi özgürlükler,”onların işleri aralarında şura ile” (şura: 38) ilkesinden hareketle vatandaşların kamusal işlere katılımıyla alakalıdır. Yani kamusal işlerle alakalı büyük politikaların bir kişi ya da grubun tekeline verilmesi kanuni değildir. Siyaset, iktidar olma yönünde yapılacak genel tartışmaların konusudur. Burada da parti kurma hakkı, basın hürriyeti, genel seçimlere katılma hakkı, görev alma ve adil seçimler kanalıyla iktidarın el değiştirmesi hakları gündeme gelmektedir. Gerçek halk, hükümetlerin faydalandığı otoritenin kaynağıdır. Bu düşünce ise yöneten-yönetilen otoritesinin üstünde olan ve hiç kimsenin yorumlama tekeli elinde bulundurmayaacağı –bu, hak ortaya çıkıncaya kadar âlimler arasında dönüşümlü olarak ele alınan bir konudur- şariat hükümleri çerçevesindedir. Gannuşi’ye göre bu özgürlükleri sağlamadığımız takdirde şura ilkesi gereğiyle yerine getirilmemiş olacaktır. Dolayısıyla, ayeti gereğince tatbik edebilmek bu özgürlüklerin sağlanabilmesi ile mümkündür. İslami teokrasi zaten mümkün değildir zira iyi ve kötü mutlaka Müslümanlar tarafından desteklenmeli veya eleştirilmelidir. Ve adil olmayan hatalı politikalar da buna dahildir. Bu, şura kavramının altında yatan bir felsefedir. Müslümanların üstüne görevdir ve bunu uygulama yolları parlamento, siyasi partiler, seçimler, güçler ayrılığı gibi araçlardır (Tamimi 2016: 155).

Ramazan ise bu konuda, Şura ilkesini İslami etiğin, sosyal ve siyasal vizyon düzeyindeki muhtemel sınıflandırmaları şeklinde izah eder. Ramazan’a göre bu bize aynı zamanda demokratik modellerin de temelinde yatan beş kuruluş ilke sunar. Bunlar, İslami Şura kavramının etrafında şekillenen ilkelerdir ve Şura’nın demokrasi ile uzlaşan, hatta demokrasiyi destekleyen devredilemez beş ilkesi şöyle sıralanır; “*hukukun üstünlüğü, bütün vatandaşların eşit olması, genel oy hakkı, hesap verme sorumluluğu ve güçler ayrılığı (yasama, yürütme, yargı).*” Ramazan’a göre sivil devletin⁴¹ bu ilkelerle donatılması gerekir zira “*İslami kaynağın görevi adalet, eşitlik, özgürlük, haysiyet gibi kapsayıcı hedeflere bağlılık adına ahlaki bir yönlendirme sağlamaktır.*” (Ramazan

⁴¹ Ramazan’ın burada sivil devlet ile kastettiği şey aslında “laik devlet”e yakındır.

2013: 177). Bu ilkeler Gannuşi'nin saydıklarıyla hemen hemen aynıdır. İslami olarak saydığı bu beş ilkeler İslami yönetimin temel postulatları gibidir. Başka bir deyişle, bu beş ilke herhangi bir bağlamdan soyutlanarak elde edilmiştir ve eğer İslami bir yönetim kurulacaksa yönetim biçimi ne olursa olsun bunlara göre kurulması gerekir. Bu beş ilkenin, demokratik kamusal siyasal bir kültüründeki temel değerler olduğu kesindir. Bunun İslami bir yönetimin ilkeleri olarak görülmesi örtüşen görüş birliğinin göstergesidir. Bu nedenle Rawls, bu ilkelerin bir şekilde dini bir temelden kabul edilebileceğinde haklıdır, ama müminlerin “Tanrının özgürlüğümüze koyduğu sınır buymuş” diyerek bunu kabul edebileceklerini söylemesi fazla basitleştiricidir.

Sonuç olarak İslam'da insan hakları şerri bir ibadet ve sorumluluk olarak kabul edilir (Gannuşi 2015: 39). Demokrasi ise Şura ilkesinin en muhtemel karşılıklarından en önemlisidir. Bu yöntem Rawls'ın tam da ulaşmaya çalıştığı sonuçtur. Örtüşen görüş birliği tam olarak buna karşılık gelir. “Siyasal ile metafiziğin işbirliği” ile istikrarı sağlama arayışı İslami bakış açısından bu şekilde somutlaşır.

4.1.3. Müslümanlar Açısından Özerk Bir Kamusal Alan Mümkün Müdür?

Burada, özerk bir kamusal alan ile Müslümanların kamusal alana katılırken kamusal nedenlere başvurmaları, dini inançlarını Rawls'ın “baskı olgusu” olarak telakki ettiği şekilde kullanarak politik alanda belirleyici konuma getirmemeleri gerektiği fikri ele alınacaktır. Elbette bu konu bazılarınca çelişkili görünebilir. Siyaset ile dinin iç içe olduğu İslam dini, dini ve siyaseti nasıl birbirinden ayıracağı gibi. Bu durum kısmen Hristiyanlıkta aşılmıştır. Matta'da (22:21) geçen “*Tanrı'ın hakkını Tanrı'ya Sezar'ın hakkını Sezar'a verin*” öğretisi bu tarz bir din-devlet ayrımını kabul etmede çok zorlanmaz. Dolayısıyla da siyaset ve dinin ayrılması görece daha kolay görülmektedir.

Aslında laiklik-İslam ilişkisinde, İslam kamusal alana girme teşebbüsü olan siyasi bir din olduğu için problem doğar. Fakat İslam, adaleti, eşitliği ve özgürlüğü sağlamaya çalışır ve bu her üç olgu da kamusal/siyasal olgulardır. Örneğin, Gannuşi'ye göre İslam bu anlamda düşünce, ibadet, ifade özgürlüğünü garanti eden bir dindir. Dolayısıyla laikliğin Müslümanlar için bir getirisi yoktur. Bu değerler dinleri arasına set

çekmeden de yapılabilir (Tamimi 2016: 192). Dinin politikayla karıştırılmasının doğal olarak fanatizm ve aşırıcılıkla sonuçlanacağı önyargısı, İslâm ve demokrasinin asla bir araya gelemeyeceği sonucuna ulaşılmasında en önemli iddiadır. İlimli, şiddete başvurmeyen ve sisteme katılmaya hazır Müslümanlar ve İslami hareketlerin varlığında bu ayrımı yapmamak aslında çok hatalı sonuçlara varmakta temel etken. Sisteme dâhil olmaya çalışanların da öyle varsayıldığı gibi aşırılık ve şiddet doğurmadığı da bilinen bir gerçektir. (Esposito 2002: 430).

Sıradan Müslümanlar sisteme katılıp adaletli davranmak için birçok nedene sahiptirler. Öncelikle bunu dinleri emreder; hatta bunu laik bir düzende dahi yapmakla yükümlü olurlar. Çünkü bir Müslümanın anlaşma durumunu hiçbir şekilde ihlal edemeyeceğini hatırlayacak olursak, anlaşma yapılan bir toplumda bu toplumun anayasasına uymak zorunda olduğunu söylemeliyiz. Gannuşi'nin düşüncesinde Müslüman çoğunluğun olmadığı bir yerde şeriatın uygulanmasının uygun olmadığını da belirtmemizde yarar var (Tamimi 2015: 135). Bunun yanında Avrupa toplumlarının anayasaları ve yönetim tarzı çoğu Avrupalı Müslüman elit için zaten İslam'ın ideal değerleriyle uyuşan değerleri sağlamaya çalışır. Ramazan'a göre inanç ve ifade özgürlüğünün temin edildiği her yerde yaşama ve anlaşma koşulunu yerine getirme sorumluluğu doğar. Ve bugün Avrupa anayasaları bunların tamamını sağladığı için de bu açıdan problem doğurmayacaktır. Dolayısıyla, bir Müslüman Avrupa'da bir Müslüman gibi yaşadığında aynı zamanda düzgün bir Avrupa yurttaşı olarak yaşamış olacaktır. Zira eşitlik, özgürlük ve demokratik değerlere yapılan bütün vurgular liberal demokratik Batı ülkeleri için ideal değerlerdir ve herkesin bunlara saygı göstermesi beklenir. Bu, Rawls'ın adalet ilkelerine uyan ve eşitliği ve özgürlüğü garanti eden, aynı zamanda çoğulculuğu tanıyan bir fikirdir. Zira Avrupa toplumları tam olarak bu tarz bir olguyu barındırırlar.

“Dinde zorlama yoktur” ayeti de açık bir şekilde buna işaret eder. Örneğin Gannuşi'den farklı olarak laikliği savunan Abdullahi En-Naim, laik bir devleti savunurken İslam dininin inanarak ve özgür bir seçimle ilgili olduğunu ve bunun da ancak laik bir devlette mümkün olduğunu belirtmesi tam olarak böyle bir ayrımı esas alır (En-Naim 2008: 1). Ramazan (2004: 40)'ın belirttiği gibi İslam'da *Da'wa*

kavramını dahi doğru anlamaya çalıştığımızda, bir dini yayma, ya da başkalarını Müslüman yapma gibi bir gayenin olmadığını görürüz. Yalnızca Allah ve insanın kalbi arasında özgürce bir dönüşün olması gerekmektedir. Dolayısıyla birini İslam'a döndürmek şeklindeki bir amaç kendi içinde çelişkili olarak görülür. Bu düşünce, en azından günümüz Avrupa toplumlarında yaşayan Müslümanlarca benimsenen bir İslam anlayışdır ve karşılıklılık esasına fazlasıyla uygundur. Dahası bu baskı olgusuna karşı argüman genelde İslami bir referans ile yapıldığı için bir örtüşen görüşbirliğinin zemini sayılır.

Kamusal alan ve dini alan arasındaki ayrıma gelince; bu ayrım esasında İslam'dan çok uzak değildir. Muamelat olarak görülen kamu yararı ile ilgili işlerde akıl yürütmenin mümkün olduğu öteden beri savunulagelen bir fikirdir. Maslahat denen hukuki araç genel olarak bir siyasal örgütlenme, toplumsal işler alanında beşeri akıl yürütmenin mümkünlüğünü ifade eder. Dahası bu iki alanın ayrımı yani ilahi otorite ve insan otoritesinin ayrı olması gereği âkide, ibadet, helal ve haramlarla ilgili olan ilahi otoriteyi ve dünyevi otoriteyi önceden beri ayırmışlardır (Ramazan 2004: 145). Bunun yanında İslam'da ruhbanlığın olmaması zaten İslam dünyasında laiklik tartışmalarının da gereksizliğini göstermektedir. Zira laiklik, siyasal bir kavram olarak dini işleri devletten ayırmaya yarar. Ve ortaya çıkışı da teokratik yönetimlerin olduğu dönemlere dayanır. Teokratik yönetim şekli daha çok ruhban sınıfının olduğu bir dinin yönetim şekline uygundur. Ve ruhban olmak bir nevi Tanrı ile insan arasında bir yerde olmak anlamına gelmektedir. Yani insanüstü bir konumda ama Tanrı'nın da aşağısındadır. Bu açıdan teokratik bir yönetimin var olabilesi için bu tarz bir ruhban sınıfının olması gerekir. Bu da İslam'ın öngörmediği bir husustur. Çünkü ilahi bir hak adına yürütülen bir insani ya da siyasi yetki İslam'a çok uzak bir olgudur. İslam'da peygamberin dahi yanıldığı vakalara sık sık atıf yapılmıştır. Dolayısıyla devleti din ile yönetmek pek mümkün görünmemektedir. Bu konuyla ilgili olan hüküm Allah'ındır sözü de oldukça yanlış anlaşılan bir sözdür. Zira Allah'ın bir bedene girip yönetmesi mantıksız bir düşünce olurdu. İslam'da ruhban sınıfı yoktur ve hiçbir kimse ya da kurum Allah adına konuşamaz. Gannuşi, bu sözü şöyle yorumlar; "hüküm Allah'ındır" sözü aslında kanunun ya da ümmetin hükmetmesi demektir. Bunun en modern hali ise hukuk devleti formudur. Dolayısıyla da Allah'ın hükmünün halkın hükmüne dönüştüğüne dikkat

etmek gerekir (Gannuşı 2015: 127). Bu, İslam'ın kamusal ve dini alan ayrımını yine dini bir temelden yaptığı teokratik olmayan ve fakat teosantrik bir görüştür. Tabi bu ayırım din ve devlet otoriteleri arasındaki mutlak ayırım değildir (Campanini 2003: Aktaran: Vezzani 2016: 481). Fakat dini bir hareketin devleti ele geçirip yönetmesinin imkânsız olduğunu ve bunun zaten İslam dışı bir şey olduğunu belirtmek şu an için yeterlidir.

Bunun yanında Müslümanların kamusal alana kamusal nedenlerle katılıp katılmadığına da bakmamız gerekir. Başka bir ifadeyle, kamu otoritelerine yönelik şikâyetlerinde, anayasal esaslar ve temel adalet meseleleri söz konusu olduğunda yani Rawls'ın politik dediği konularda Müslümanların politik nedenlerle kamusal alana katılmalarının önünde bir engel var mıdır? Bu durum, elbette demokratik siyasal kurumlara Müslümanların uzun süreli bağlılığının da mümkün olup olamayacağını gösterir. Bu mesele girişte de değindiğimiz üzere adalet ile ilgili bir meseledir. Ve adalet bütün Müslüman toplumların şiar edindiği en temel parametredir. Örneğin Gannuşı şunları ifade eder; İslam'ın yeşermesi için en uygun ortam özgürlüktür. Birçok âlimin dikta rejimlerine karşı şu sözü ifade ettiklerini belirtir:” Allah, kâfir bile olsa adil devletten yanadır, Müslüman bile olsa zalim devlete zafer ihsan etmez.”(Gannuşı 2016: 17). İslam'da adaletin önemine vurgu yapan Gannuşı'nın adaletin ne ölçüde temel bir parametre olduğunu göstermesi adına iyi bir örnektir bu. Gannuşı şunu da belirtir, maslahat değişse bile bu ölçü asla değişmeyecektir; esas olan adalettir. Dahası, adalet yalnızca Müslümanlar için bir adalet değildir. Dil, din, ırk, etnisite ayrımı yapmaksızın sırf insan olduğu için adaleti savunmak gerekir. Adalet, sınıfsal ya da ulusal değil, mutlak bir insani değer olarak görülür (Gannuşı 2015: 113). Adalet bu konuda temel parametredir ve İslam yaşam tarzında ihsanın en iyi tanıklığı adalet idealiyle düşünmek ve ona saygı göstermektir (Ramazan 2005: 45). Bu sebepten dolayı Rawls, bir toplumsal düzenin asıl erdeminin adalet olduğunu söylediğinde kesinlikle İslam'a çok uzak bir şey söylememektedir. Levent Köker (2007)'in ifadesiyle geleneğinde “adalet mülkün temelidir” şiarı yatan toplumlar ve kapsamlı doktrinler için yadırganmaması gereken bir husustur (<http://Ortaksoz.Com/2017/04/04/Hukuk-Kaybi-Levent-Koker-Yazdi/> 4 Ağustos 2017'de Erişildi). Tabii ki adalet burada biçimsel bir şekilde ele alınır. Yani, adaletin içeriği meselesi çok tartışılmamıştır. Fakat eğer adalet eşitliği, özgürlüğü,

hoşgörüyü savunuyorsa bu siyasal liberalizmin arzu ettiği bir şey olur. Bu da ancak Avrupalı bir Müslümanın bulunduğu ülkenin anayasasına bağlılığı ile mümkündür.

Bunun yanında, bir Müslümanın bulunduğu ülkenin anayasasına bağlılığı İslam'daki anlaşma koşuluna göre bir nevi şeriate uymak demektir. Zira İslam dini anlaşmalara koşulsuz itaati emreder. Bu yüzden herhangi bir ülkeye bir vize, iş sözleşmesi vb. ile gelinmişse bile bir anlaşma ve oranın kurallarını uygulamayı taahhüt etmek anlamına gelmektedir. Faysal Mewlevi, Yusuf El-Karadawi, Tarık Ramazan ve birçok Müslüman entelektüel tarafından da belirtilir bu husus. Anlaşma bu konuda esastır. ECFR (Avrupa Fetva ve Araştırma Konseyi)'nin bu konudaki kararı bunun en bariz göstergesidir. Buna göre eğer Batı'da yaşıyorsanız, bulunduğunuz devletin hukukuna uymanız gerekir. Tabi burada istenilen şey asimilasyon değildir; tersine yasal bir entegrasyonun sağlanması yönünde bir girişimdir. Batı'da ikamet etmek örtük olarak burada bir sözleşme yapmak anlamına gelir (ECFR 2002, Aktaran: Caeiro 2012). Bu yüzden *“Avrupa’da yaşayan veya oranın vatandaşı olan bir Müslümanın şeri’ati uygulaması, vatandaşı olduğu ülkenin anayasal ve hukuki çerçevesini açıkça gözetmesi demektir.”*(Ramazan 2005: 218). Dolayısıyla adalet ile birleşen bu anlaşma koşulu Avrupa toplumlarında kamusal alana en azından kamusal nedenlerle katılmanın önünü açmaktadır. Bu da giriş kısmında da belirtildiği üzere hâlihazırdaki sorunların mutlaka politik katılım ile çözülebileceği ve meselenin daha çok adalet konusu olduğu tezine katkı yapar. Örneğin Tarık Ramazan'ın şu ifadeleri bu konuyu özetler niteliktedir;

Biz hakikate insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık” - bu ilke, kadın erkek, zengin fakir, siyah beyaz demeden bütün insanlar için geçerlidir- Sosyal adaletin ilk ve temel unsuru olan bu ilkenin iki ön şartı vardır: eşit haklar ve eşit fırsatlar. Adalet hakkında yazdığı kitapta John Rawls'ın belirttiği gibi, bu iki eşitlik çeşidi aynı değildir; ikincisi kabul edilip uygulanmazsa birincisi işe yaramaz. Bu amaç doğrultusunda atılması gereken ilk adımlar eğitim, kadın ve erkeğin sosyal eşitliği (eşit haklar, eşit fırsatlar, eşit beceriler için eşit ödeme vb.) özgürlüklerin (din veya felsefe, ifade veya eleştiri özgürlüğünün) korunmasıdır; Müslüman, gayrimüslim veya ateist ayrımı yapmaksızın bütün vatandaşlara bu haklar eşit olarak sağlanmalı. Devlet, herkese eşit bir şekilde verilmesi gereken insan haklarının yanı sıra “Dinde zorlama yoktur” ilkesiyle

şekillenmelidir. Sosyal gerçekliğin kalbinde yatan dini çoğulculuğun idaresi dinlerin kendi iç dinamiklerince kuvvetlendirilmeli. Dinler ancak kısıtlanmalardan arındırılmış bir alanda zorlama veya yasakla değil, uyum ve ikna gücüyle var olabilir. (Ramazan 2013: 172-173)

Burada, bütün haklar hukuki çerçevede ele alınmıştır ve tamamen hukuk çerçevesinden meseleye değinilmiştir. Dolayısıyla adaletsizliğe verilecek cevaplar da hukuki alanda yürütülmesi normaldir. Bu şiddetsiz ve çatışmasız bir şekilde adaletle ilgili sorunları çözmenin ön koşuludur. Bunun yanında Rawls' un özellikle vurguladığı iki ilke olan eşit haklar, eşit fırsatlar ilkesi rehberliğinde, din ve vicdan özgürlüğü, ifade özgürlüğü, eleştiri özgürlüğü vb. temel özgürlüklerin anayasalarda yer edinmeleri gerekliliğine vurgu yapıldığı görülmektedir. Rawls, bu temel özgürlüklere oldukça önem verir. Dolayısıyla, başlangıç durumu hipotetik fikrinden sonraki aşama olan anayasa aşamasındaki delegeleri sadece bu haklarla sınırlı tutar. Ramazan'ın kendisi de Rawls'a referans göstererek bu hakları ve bu hakların değerinin savunusunu yapar. Yine Rawls'a paralel olarak adil bir fırsat eşitliğinin olmadığı, sosyal eşitliğin sağlanmadığı bir toplumda bu hakların kullanılamayacağını belirtir. Ve Ramazan için eşit haklar ve eşit fırsatlar şeklinde ele alınan bu ilkeler evrensel ilkelerdir. Başka bir deyişle, her adil olma çabasında bulunan yönetimin uygulaması gereken ilkelerdir. Dolayısıyla Müslümanların da adalet ilkesi gereği bu iki ilkeyi (yani Rawls'ın adalet ilkesini) benimsemeleri gerekir. Bu durum, Ramazan'ın elbette kendisini Rawlsçu olarak gördüğü anlamına gelmez. Fakat alıntıda kendisinin de belirttiği gibi, dinler, çoğulculuğu, eşit hak ve fırsatları kendi iç dinamikleriyle güçlendirmelidirler. Ramazan'ın bu ifadesi, elbette bir örtüşen görüş birliğini hatırlatır. Tıpkı Rawls gibi Ramazan da kamusal alandaki bir uzlaşının temelini kamusal olmayan, arka plan kültüründe görür. Ve yine aynı şekilde her iki ismin ayırt edici özelliği, onların Hobbesçu bir stratejik uzlaşmadan ziyade ahlaki bir uzlaşmayı, ebedi bir uzlaşmayı esas alma çabalarıdır. Ramazan'ın bu minvaldeki şariat yorumunu hesaba katarsak Rawls'ın aradığı kalıcı bir istikrar arayışı İslami bakış açısından oldukça muhtemel görünmektedir. Şariatı “İslamın ulvi amaçlarına giden ulvi bir yol” olarak gören Ramazan'a göre; “şariat, sosyal adalet, çocuk, kadın ve erkeklerin eğitimi, barınma, iş, kendini gerçekleştirme ve bireysel refaha saygı duyulmasına bir davet olarak

görülmelidir.” (Ramazan 2013: 173). Dolayısıyla, bu tarz toplumsal problemlere karşı savaş Ramazan tarafından “cihad”, olarak görülür. Bu, Rawls’ın değindiği cihadın ruhsal anlamdaki bir yorumu değildir, aynı şekilde savaş anlamındaki cihad da değildir. Fakat yurttaşlık dostluğu ve karşılıklılık fikrinin pekişmesi anlamında sosyal adaletsizliğe, eğitimsizliğe, sosyal eşitsizliğe, işsizliğe karşı verilmiş bir cihaddır.

Rawls’ın adalet hissini hatırlayacak olursak, Rawls, batıda bulunan her bir kişinin adalet hissine sahip olduğu konusunda bir varsayım ile yola çıkmaktaydı. Bunun elbette herkes için geçerli olduğuna dair bir inanç saçma olurdu. Fakat bu toplumda ve bu kültürel gelenekte yaşayanların büyük kısmının bundan nasibini aldığını söylediği kabul edilebilir. Ve bu duygu, adaleti ve buna uygun davranmayı öğütleyen içsel bir dürtü gibidir. Elbette hiçbir dini ya da ırkı özleştirmenin doğru olmadığını vurgulayarak ve en azından soyut bir kavram olan İslam yerine Müslümanlar üzerine konuşarak şunu ifade edebiliriz. Yukarıda belirtilenler ışığında, adalet hissi bir Müslüman için iman gereği gibi görülmelidir. Çünkü adalet Müslüman toplumlarında her şeyin ölçüsü olarak görülür ve Kur’an’ın çokça vurguladığı bir şeydir. Dolayısıyla bir Müslüman Allah korkusu ve dini gereğince adaletli davranmak zorundadır. Bu ona dini tarafından emredilen bir kural olarak görülür. Bunu hiçbir zorlama altında kalmadan yapmalıdır. Dolayısıyla bir Müslümanın rasyonelliği aynı zamanda ona makul olmayı gerektirir. Başka bir deyişle Rawls’ın bahsettiği rasyonellik bir iyi hayat anlayışına sahip olmaksa eğer, bu iyi hayat anlayışı Müslümanın makul olmasını emreder. Adaletli davranma talebi elbette burada bir kapsamlı doktrinin bakış açısından ele alınmıştır. İslami bakış açısı bunu eskatolojiye vurgu yaparak ele alır. Ama örneğin bir faydacı bunu kendisine fayda getireceğini umduğu bir şekilde de yapabilir. Ya da idealist birisi farklı bir bakış açısında fayda uğruna bunun etik olmayacağını da düşünebilir. Belirtildiği gibi, adaletli davranmanın yolları ve makul olmanın yolları farklıdır, vardıkları bitiş noktası aynıdır. Siyasal liberalizm için karşılıklılığı yerine getiren bütün anlayışlar ve farklı kamusal akıl tarzları hoşgörüldür.

4.1.4. Kadın-Erkek İlişkisi Ve Aile Kurumu

Kadın erkek ilişkisi ve bu konuda İslam’ın dünya görüşüne dair tartışmalar aslında Müslümanlara karşı yapılan en sert eleştiriler arasında yer alır. Fakat burada

haklı bir şekilde şunun belirtilmesi gerekir. Kadın ve İslam yerine kadın ve Müslümanlar olarak meseleye yaklaşmak yerinde olur. Zira çoğu Müslüman elitin de ifade ettiği gibi, bugün dünya üzerinde çoğu açıdan farklılaşan Müslümanların farklı tutumları yerine, bu sorunu en kestirme yoldan İslam’a isnat etmek bir yanlış, diğer bir yanlışla kapatmakla eşdeğerdir. Fakat bir hata başka bir hata ile düzeltilmeyeceği için meselenin bu tarz bir İslam ve kültür ayırımına başvuran yorumuna odaklanmamız gerekir. Zira bugün Avrupalı Müslümanlar arasında kendisini “İslami feminist” olarak görenler de bulunmaktadır. Onlar kendi dinleriyle, farklı Müslüman toplumların anlayışları ya da belli dönemdeki âlimlerin kadına yönelik kısıtlayıcı ve baskıcı yorumları arasına mesafe koyan ve Kur’an’ın eğer özüne yönelik bir okuma yapılırsa özgürleştirici bir tonda onlara ihtiyaç duydukları araçları vereceklerini düşünen Avrupalı Müslümanlardır. Bunun yanında bu tarz bir feminizmi savunan dünyanın farklı yerlerinde kadınlar da bulunmaktadır. Dolayısıyla feminist ekolden bazı yorumlara, özellikle bütün dinlerin ve İslam’ın da özgürleşmesiyle çeliştiğini iddia edenlere karşı bir yorum geliştirmişlerdir. Aynı zamanda bu hareketi Batılı gören bir düşünceye de karşı bir tepki göstermişlerdir. Zahra Ali’nin belirttiği gibi bu iki özcü zihniyete karşı ortaya çıkmışlardır (Ali 2015: 15).

Elbette üzerinde durmamız gereken konu bir Müslüman feminizmi değildir. Daha çok İslam’ın recm, fiziksel cezalar, ölüm cezası ve benzeri ithamlarla ele alındığı Avrupa kamuoyunda kadın konusunda karşılıklılık esasını gözetken makul cevapları nasıl ortaya koyduğuna odaklanmak gerekmektedir. Başka bir ifadeyle, Müslümanların, kadınlara yönelik özel nedenlerle statü ve haklar düzeyinde kısıtlamalara nasıl baktığına odaklanılacaktır. Dolayısıyla bu konudaki karşılaştırma, Rawls’ın kamusal aklı yeniden ele aldığı makalesinde kendisine gelen feminist eleştirilere verdiği yanıtlara bakılarak ele alınacaktır. Bu başlıkta aile içinde cinsiyete dayalı işbölümüne, kadının özgürleşmesi meselesine ve temel haklar ve özgürlükler meselesiyle ilgili kısımlara yönelmeye dikkat edilecektir.

Fakat “İslami feminist”lerin yöntemi bir örtüşen görüşbirliği ortaya çıkardığı için buna odaklanabiliriz. Çünkü bu feministlerin temel derdi İslami bir paradigmayı sürdürerek, Kur’an’a vurguyla tüm varlıklara ve özellikle kadın ve erkek arasında hak

ve adaleti temin etmektir (Badran 2015: 37). Bu fikirlerin de serpiştiği temel dayanak noktası aslında Efgani ve Abduh gibi reformistlerdir. Onlar içtihadın önünü açmışlardır ve kadına yönelik özgürleştirici yorumlar için uygun ortamı sağlamışlardır. Bu da İslam'ı kendi bağlamında yeniden düşünmek için önemli bir adım olmuştur (Ali 2015: 18) Örneğin “İslami feministler” denen gruplar bu tarz bir siyaset yürüterek İslam'da gelenek içerisinde kadına biçilmiş rolü değiştirmek için oldukça çaba göstermektedirler. Amaçları İslam'ı dekonstrüksiyona uğratmak olan bu kadınlar İslami feminist bir hermenötik geliştirmişler ve İslami yazılı kaynakları kendi bağamlarına göre yorumlamışlardır. (Hamidi 2017: 92). Dolayısıyla bu metodolojiyi izlemek suretiyle din temelli bir okuma yapmışlar ve feminist teoriye katkı sağlamaya çalışmışlardır. Böylece bu teşebbüs İslam'da kadın meselesine de farklı bir zaviyeden bakma imkânı sağlamıştır. İslami feministlerin başlangıç yolu farklı olsa da diğer feminist akımlarla istekleri benzerdir; eğitim, iş, adalet ve özgürlük meselelerinde eşitlik arayışı... Bu istekler Müslüman feministler ile aynı siyasal ilkeleri savunan, dolayısıyla karşılıklılık esasıyla hareket eden Avrupalı aydınlar arasındaki sınırları da incelten ve bir köprü görevi gören bir işleve sahiptir (Ali 2015: 29).

Bu kadınlar, zorla evlilik, evlilik içi şiddet ve erkeklere karşı ayrımcılığa uğrama gibi meseleleri Kur'an'ın bu yeni okumasıyla ele alırlar. Bunlara karşı mücadele etmek için Avrupa'nın çeşitli yerlerinde konferanslar düzenlemektedirler (Hamidi 2017: 95). Onlara göre, Müslüman âlimlerin önceki çalışmalarında görülen kadının bir eş, kız veya anne rolünde nitelendirilmesi, Kur'an'ın çağdaş bir okumasıyla, kadının psikolojisini, doğasını ve maneviyatını göz önünde bulundurarak onu bir birey olarak görme eğilimiyle yer değiştirmelidir. (Hamidi 2017: 94). Böylelikle kadınların, hem bu geleneksel düşünceden sıyrılarak, hem de İslami mesaja sadakat göstererek değişimin öncüsü haline gelmelerinin önünde bir engelin olmadığını göstermeye çalışırlar. Bu sağlandığı takdirde İslam'ın Avrupa kamusal alanında görünürlüğüne koşut bir şekilde Müslüman kadının da görünürlüğü başlayacaktır (Hamidi 2017: 94). Dolayısıyla da onlar orijinal İslam'ın ataerkillikle karıştırılmaması gerektiğini düşünürler. Ve bunu belirttiğimiz şekilde sosyal bilimlere başvurarak eşitliği ve adaleti ortaya çıkararak yapmaya koyulurlar. Bu da kaynaklara yeniden dönmekle, kaynakları kadın gözünden

yeniden okumakla ve şeriatı bir yol olarak görmekle mümkün olmuştur (Ali 2015: 24-27)

İslami reform konusunda üç önemli ekol bulunur. “Geleneksel reformistler”, “radikal reformistler” ve “liberal reformistler”. İlki kadın ve erkeği ruhani olarak eşitler olarak görür. Ama biyolojik farklılıkları nedeniyle farklı hak ve görevleri vardır. Liberal reformistler ise daha çok Kur’an yönelirler ve İslam’ın hukuki ve resmi talimatlarına daha az yönelirler. Radikal reformistler ise dini kaynaklara en az geleneksel reformistler kadar bağlıdırlar, ama yalnızca hukuki olanı değil, fıkhi kaynakları sorgulamaya kadar ileri giderler (Ali 2015: 30-31). Bu harekette önemli bir yeri olan radikal reformist Ramazan, kadınları özgürleştirici düzeye ulaşmak için kadınların aşama aşama özgürleşmesiyle ilgili Kur’an ayetlerine odaklanır. Bu ayetlere “ilahi pedagoji” benzetmesi yapar. Vahiy ile kadına yönelik verilmiş her bir hak, onun özgürleşmesine doğru bir adımdır. Ayetlerin sırası bu şekilde ele alınır. En sonunda ise kadın, Allah’ın huzurunda erkek ile mutlak eşit bir pozisyona kavuşmuştur (Ramazan 2003: 391-400). Ramazan ve aynı zamanda İslami bir feminist olan Margot Badran’ın belirttiği gibi, burada psikolojik, biyolojik ve kültürel farklılıkları hesaba katmadan Tanrı’nın karşısında, yurttaş olarak kadın ve erkeğin eşittir. Başka bir deyişle, Tanrı karşısında, ontolojik olarak eşit olan kadın ve erkek, her ikisinin de eşit haklar ve statüye layık olmalarını gerektirir (Ramadan 2010, Badran 2015).

Bu anlamda yukarıdaki çoğu alıntıda kadınların bütün temel hak ve özgürlüklerinin temel bir savunusunu yaptıklarını söyleyebiliriz. Örneğin, özellikle Fransa’da en tartışmalı meselelerden biri olan başörtüsü meselesinde dahi yanıt bellidir. İslami Feministlere göre bunu zorla yapmak İslam’a aykırıdır. Ayrıca çoğu başörtü tartışmasında genellikle Müslümanların kullandıkları dil de tamamen hukukidir. Yani başörtü meselesini savunurlarken bu hakları temelinde ele alırlar. Siyasal liberalizmin bakış açısıyla böyle bir tutum, yani başörtüsünü kamusal alandan dışlamanın insan haklarını aykırı olduğunu, çünkü din ve vicdan özgürlüğüne dayanan eşit haklara aykırı olduğunun Müslümanlarca ifade edilmesi kamusal alana katılmanın ideal bir biçimidir. Aynı şekilde milletvekili bir Müslüman yurttaşın ya da icra makamlarında bulunan bir Müslümanın bu tarzdaki söylemleri ve icraatları da kamusal akıl idealine uygun olurdu.

Örneğin, 2017 Londra belediye başkanı olan Sadıq Khan'ı düşünelim, bir Müslüman belediye başkanı olarak Khan zaman zaman ırkçılığı ve aşırıcılığı eleştirdiğini, din ve vicdan özgürlüğünü ve diğer özgürlükleri dini bir bakış açısıyla desteklediğini tanık oluruz. Burada din ve vicdan özgürlüğünün savunmasının dini bir temelden ele alınması ise Rawls'ın sözleşme koşulu dediği *Proviso* ile koşuttur. Aslında Avrupalı Müslüman entelektüellerin çoğunun kamusal alan tanımı Habermas'ın tanımladığı gibi daha geniş bir çerçevededir. Bu tanımın Rawls'ın “arka plan kültürü” dediği kısma doğru taşıdığı da söylenebilir. Fakat onların yorumunda adaletin ilkelerine bağlılıkta bir sorun bulunmadığından Rawls'ın kamusal akıl idealine uygunluğunda da bir sorun olmadığını söyleyebiliriz.

Rawls, aileyi temel yapının en küçük birimi olarak görmesine karşın adalet ilkelerinin aileye tümüyle uygulanmasını karşı koyan bir düşünürdür. Bu yüzden kısmi anlamda adalete konu olabilen ailede, cinsiyete dayalı işbölümü, çocukların yetiştirilme tarzı gibi meseleler ailenin mensuplarına bırakılır (Rawls 2007: 491). Rawls'ın korunmasını istediği hususlar çocuklarda ve kadınlarda eşit haklar ve özgürlüklerin korunmasıdır. Bu anlamda cinsiyete dayalı iş bölümü bir sorun teşkil etmez, fakat bunun da iki türüsüne izin verilir; birincisi gönüllülük esasına dayalı olması, ikincisi temel haklar ve özgürlüklerin korunmasıdır (Rawls 2007: 495).

Aslında İslami bir aile yaşantısı genellikle aile içi işbölümüne uygun bir şekilde planlanır. Ramazan'ın ifadesiyle “erkek, sağlıklı bir aile ortamının oluşmasına katılmalıdır; fakat aile çekirdeği kadının etrafında kurulmalıdır. Bu bir önceliktir; fakat yine de duruma göre İslam'ın tanıdığı ve kabul ettiği düzenlemelere engel olmamaktadır. Böylece eğer kadın, toplumsal bir harekete katılmayı seçerse eşi de bu seçime saygı duymalıdır. Eşit nitelikler ve yetkiler, eşit maaşlar, sendikal haklar, yükselme olanakları, vs... Bu noktadaki veriler, cinsiyet ayrımcılıklarına karşı ödün verilmesine tahammül edemez”. (Ramazan 2003: 309). Kadının ailenin ve evin merkezinde görülmesi oldukça ataerkil bir düşüncedir. Örneğin çoğu âlimin kabul edebileceği üzere İslam'da kadın ve erkeğe farklı sorumluluklar ve görevler verilmiştir. Burada gerek cinsiyete dayalı iş bölümü gerekse de geleneksel aile yapılarının korunmaya çalışıldığını görebiliriz. Ancak yine de bunun gönüllülük esasına göre

olduğu açıkça ifade edilir. Örneğin aşağıdaki alıntıda Ramazan, evlilik-boşanma meselelerine açıklık getirmeye çalışır;

“İslam’da kadının kocasını seçmek ve çok eşliliği reddetme hakkına sahiptir; boşanmayı isteyebilir (kuhul ilkesi); kendine ait mülkleri kendine saklayabilir (evlilikteki ayrım rejimi); çalışabilir ve daha geniş bir şekilde de toplumsal hayata katılabilir... Kadının İslam’daki yerinden bahsetmek ayrı bir şeydir, kadının günümüz Müslüman toplumlarındaki durumunu incelemek başka bir şeydir.” (Ramazan 2003: 70).

Görülebildiği gibi, aile içi sorumluluklara vurgu yapılmasına karşın, temel haklar ve özgürlüklerinin ihlali söz konusu ise bunlar ikincil derecede önemli olan meselelerdir. Cinsiyete dayalı iş bölümünün gönüllülük esasına dayanması ve temel hakların korunmasına yönelik teşvikine bakılırsa, bu konuda karşılıklılık koşulunun yerine getirildiği söylenebilir. Ayrıca Ramazan’ın, kadınları, yasal olarak elde edebilecekleri temel haklarını kullanabilmeleri için, dini nikâh yerine resmi nikâha çağırmasının nedeni de tam olarak budur. Bu hukuki bir şekilde hakların yerine getirilmesi ve kadının hakların ve özgürlüklerinin ihlali durumunda makul bir şekilde haklarını savunması yönünde geliştirilmiş bir düşüncedir.

4.1.5. Sosyal İşbirliği İçin Bir İmkân Var mıdır?

İslami anlamda sosyal işbirliği ve siyasal katılımın imkânına değinmek elbette adalet ile ilgili bir meseledir. Daha önce İslam’ın adaleti temel parametre olarak gördüğüne odaklanılmıştı. Burada da adaletsizliğe karşı bir sosyal cihadın yapılması gerektiğine dair fikirlere odaklanılacaktır. Fakat adalet ve cihad ile ilgili meseleye geçmeden önce şunu ifade etmemiz gerekir. Avrupa İslam’ı çoğunluğu Müslüman olan ülkelerin İslam’ı yaşayış tarzından oldukça farklıdır. Müslümanlar burada seküler, çoğulcu bir tarzda toplum ile karşı karşıyadırlar ve bunun yanı sıra azınlık statüsünde ve konumundadırlar. Bu teolojik olarak da İslam’ın başlangıç dönemine yani Mekke döneminde denk gelir. Müslümanların bu dönem yaşantılarında ne bir iktidar sahibi ne de bir egemenliklerinin olduğu bilinir; dolayısıyla da azınlıktadırlar. Buradaki kavramsal problem, Müslümanların Avrupa’da hicret öncesi döneme benzemeleri ama

yaşayış tarzlarının İslami bir ülkede çoğunluğu Müslüman olan bir toplumdakine benzemesidir. Dolayısıyla da İslami olarak oluşturulmuş çoğu kültürel üretim ve Müslüman ülkelerdeki çoğu şey, İslam'ın hegemonik olduğu toplum yapısının bir tezahürüdür (Allievi 2012: 57-58). Ve önceki bölümlerde belirtildiği gibi Avrupa bağlamında bunun nasıl değiştiği ve Müslüman elitlerce yeni bir yorumun getirildiği gösterilmeye çalışıldı.

Kamusal alana katılma gereği ve sosyal işbirliğinde bulunma gereğine dönecek olursak, Tarık Ramazan, bunun toplumsal bir cihad gereği yapılması gerektiğini düşünür. Bu bilinen cihad kavramında farklıdır. Cihad kavramı bugün Batı toplumlarının yanı sıra herhangi bir Güney ülkesinde yaşayan bir Müslümanın dahi duyunca çekindiği bir kavrama dönüşmüştür. Oysa bu kavram İslam'da manevi bir anlamda ve bunun yanı sıra nefse karşı yapılan, ya da toplumsal sorunlara karşı yapılan cihad olarak çok yönlü olduğunu belirtmek gerekir. Aslında kafa karışıklığına neden olan ve İslam'ın şiddetle özdeşleşmesine neden olan cihad kavramı, genellikle “kutsal savaş” olarak çevrildiği için Batı'da korkuya neden olacak şiddeti ve terörü çağırıştırır. Omar'a göre bu çevirinin kaynağı, Batılı Hristiyan paradigmaya dayanır. Aslında İslam'da “kutsal savaş” ve hatta savaşı kutsayacak bir şey yoktur ve dolayısıyla “kutsal savaş” kavramı ve getirdiği anlamsal çağrışımlar İslam'a zıttır (Omar 2003: 358). Daha önce de belirtildiği üzere, klasik düşünürler cihadı dünyayı iki kategoriye bölen bir anlayışla yorumladılar. Bu son derece hatalı bir yorum olarak cihadın esas anlamını bastırdı. Bu ayırım, dönemin siyasi gerçekliklerine uygun son derece izafi bir yorumlamaydı (Omar 2003: 359). Bundan dolayı, bu tarz geleneksel, literalist cihad anlayışıyla bugün Avrupa'da olan Müslümanların toplumsal olarak savaşmaları gereken işsizlik, yoksulluk, ırkçılık, dışlanma vb. “toplumsal cihad”dan ayırmak gerekir. Bu yeni perspektifte ele alınan cihad daha makul bir tondadır. Hatta adaletsizliği görüp buna karşı koyan bir sivil itaatsizliğe de vurgu yapar. Dolayısıyla temel haklara ve özgürlüklere, aynı zamanda bunların da değerine vurgu yaparak karşılıklılık ilkesine dayanır.

Bunun yanında, “nefse karşı cihad” şeklinde olan cihadın diğer bir yönü de bulunur. Bu, Rawls'ın “cihadın ruhsal yorumu” olarak ifade ettiği yönüdür. Bu tanım

“meşru müdafaaanın gerektirdiği savaş durumu” diye nitelenen cihad kavramından farklıdır. Fakat hepsinden farklı bir yorum olan ve Ramazan’ın “toplumsal cihad” ile yaklaştığı cihad yorumlaması “nefse karşı cihat” kavramını da aşar. Ramazan bu tanımlı şöyle ifade eder; “içgüdü, hayvan davranışı için neyse cihad da insan davranışı için odur. İnsan için var olmak, sorumlu olmaktır; bu sorumluluk da, insanın kendisine ve diğer insanlara saygı duymasını ve iyiliği ifade etmeye çalışmasını gerektiren bir seçime bağlıdır.” (Ramazan 2003: 98). Yani burada cihadın içe dönük değil dışarıya doğru olan, toplumla bir arada bulunmamıza vurgu yapan bir anlayışı bulunur. Ramazan’a göre Avrupalı bir Müslümanın cihad denilince anlaması gereken şey şöyledir; Cihad, “‘Allah yolunda savaşmak[tır.]’; adaletsizlikle, fakirlikle, cahillikle, şiddetle ve dışlanmışlıklarla baş edebilmek için bütün insani güçlerimizi harekete geçirmek, bütün gayretlerimizi yönlendirmek, malımızı ve canımızı bu yolda harcamaktır.” Aynı doğrultuda açlık, işsizlik, sömürgecilik, şiddet olayları, uyuşturucu tutkunluğu ile bir savaştır. (Ramazan 2003: 106). Cihad, Çoğulculuğu teşvik, ifade özgürlüğünü sağlamak, demokratik süreçlere katılımı teşvik eden bir yurttaş sorumluluğu şeklinde kullanılmalıdır (Ramadan 2004: 113). Bu üç alıntıda da Ramazan’ın Müslümanlar için cihad kavramını “toplumsal cihad” şeklinde toplumsal sorunların çözümüne aktif bir şekilde katılmaya yönelik ele alır. Burada, Müslümanların salt haklarını savunmak ve kenara çekilmek bir yana, sosyal işbirliğine katılmaları ve demokrasinin altını oyan birçok problemle savaşmalarını salık verir. Bu “toplumsal cihad”, Müslümanların entegrasyon ve asimilasyon problemleriyle birlikte ele alınmasının terk edilmesi ile mümkündür. Avrupa’da bir azınlık olarak yaşamak, ya da asimilasyona maruz kalmak gibi bir takım düşünceleri aşmaya çalışan Ramazan, artık Müslümanların yaşadıkları ülkelerdeki bu tarz problemlere karşı pozitif katkı sağlama aşamasına geçmeleri gerektiğini ifade eder.

Aslında bu mesele oldukça önemlidir; çünkü gerçekten toplum içerisinde izole olmuş bir azınlık olmak ya da sürekli olarak asimilasyon politikalarına maruz kalmak toplumsal işbirliğine katılmayı engelleyen ve toplumsal istikrarı baltalayan bir düşüncedir. Ramazan’ın belirttiği gibi yasal yurttaşlık, Müslümanlar kolektif ruhun (*Collective Psyche*) bir parçası olmadığında bir hiç anlamına gelir. Örneğin Ramazan, çokkültürcülüğü ima ederek “azınlık yurttaşlığı” diye bir şeyin olamayacağını ifade

eder. Bu elbette kültürel farklılıklara karşı duyarsız kalmak değildir (Ramazan 2010). Tibi'nin belirttiği gibi çokkültürcülük ve kültürel çoğulculuk aynı şey değildir. İlki kültürel relativizmi ima eder ve gettolaşmaların, marjinalleşmelerin ana kaynağıdır (Tibi 2004). Dolayısıyla da bu azınlık zihniyeti terk edilmelidir ve tam katılım teşvik edilmelidir. Yasal haklar ne kadar önemliyse de, bir “insanlık” duygusu ortak bir duygusal yaşamı ifade eder. Bu elbette etikle ilgili bir meseledir (Ramadan 2010: 169). Ramazan'ın buradaki “ortak insanlık”, “haysiyet”, “empati” vb. değerlere dikkat çektiğine dikkat edilecek olursa, oldukça kapsamlı ahlaki ilkeleri önerdiği görülür. Fakat aynı şekilde bu ilkeler, ne bir liberalin, ne bir dindarın ne de herhangi bir kapsamlı doktrinin reddedemeyeceği siyasal adaletin ilkeleriyle uyumlu, hatta onu destekler niteliktedir.

Burada belirtmeye çalışılan mesele, bir Müslümanın aynı zamanda bir Avrupa yurttaşı olabileceğinin ve seküler bir toplumda siyasal alana katılmasının mutlaka dininden ödün vermesini gerektirmediğinin İslami açıdan desteklenmesidir. Dolayısıyla yurttaşlığın ve dini kimliğin aynı anda yürütülebilmesine imkân veren bir düşüncedir. Örneğin Larbi Kechat gibi aydınlar buna vurgu yaparlar. Kechat, Marsilya'da tanınan bir İslami aydın olarak İslami alanı asıl saymasına karşın Fransız yurttaşlığını pragmatik tarafa koymaktadır. İslami norm ve ilkelerin kendi başına bir değer olduğunu ve Fransız politikalarına ve Cumhuriyetçi ilkeler olan özgürlük, kardeşlik ve eşitliğe aykırı olmadığına inanır (Amirux 2012: 115). Çoğu kadın ve erkeğin katıldığı camide hem dini hem yurttaşlık eğitimi vermektedir. Amacı ise Müslüman ve gayri Müslim arasındaki kitleyi kaynaştırabilmektir. Genellikle de yurttaşlıkla ilgili olarak, büyük topluma siyasal, sosyal ve ekonomik katılımı yukarıda daha önce çokça zikredilen dini nedenlere başvurarak destekler. Bu anlamda Kechat dini terimleri kullanması sayesinde toplumsal değerleri içselleştiren, dayanışmayı, sorumluluğu, faal yurttaşlığı ve adaleti her türlü ahlaki söz dağarcığına başvurarak kamu yararını vurgulayarak dile getirir (Amirux 2012: 121). Ona göre iyi bir insan iyi bir Fransız yurttaşdır ve din adil ve iyi toplumun oluşmasına yardımcı olmalıdır (Amirux 2012: 121). Burada elbette dini dilin toplumla bağlantı bilincini güçlendirmesi, sosyal işbirliğine, siyasal katılıma yol açması ve bunun adalet temelinde yapılması siyasal liberalizmin de öngördüğü bir fikirdir. Çünkü siyasal liberalizm adalet ilkelerini siyasal toplumun bir iyisi olarak görmektedir.

Kapsamlı olmayan bu iyi, farklı kapsamlı doktrinler arasından bir ortaklık sağlama amacındadır. Hepsinin ortak iyisidir bu ilkeler ve herkesin bunları geliştirmek ve yaymak gibi bir amacı olmalıdır.

Bu örnekler Avrupa’da katılımın önünde engel olmaya çalışan grupların olmadığı anlamına elbette gelmez. Örneğin bazı fetvalarla Müslüman katılımı engellenmeye çalışılmaktadır ve Allah’ın hükmetmesi/kanun koyması yerine parlamentonun hükmetmesinin şirk olduğunu, demokrasinin küfür olduğunu düşünenler de bulunur. Çoğu başarısız olmakla birlikte Caeiro’nun belirttiği gibi bugün bu tarz grupların çok azınlıkta olduğunu belirtmek gerekir. Demokrasi, parlamento, insan hakları daha önce belirtildiği üzere şura ve diğer ayetlere başvurularak temellendirilmiştir. Bu Müslümanın üzerine bir farz olarak görülmüştür ve “iyiliği emretme ve kötülüğü men etme” şeklindeki İslami şiar temel alınarak katılım teşvik edilmiştir (Caeiro 2012: 205). Örneğin Karadawi “baskı ve kötülüğü azaltmak için” seçimlere katılımı şart koşturmaktadır. Fakat burada değinilmesi gereken husus seçimlerin salt bir Müslüman iyiliği için ya da bir grubun çıkarı için olmadığını ifade edilmesi gereğidir. Bir Müslümanın siyasete katılma şeklinin adalet ve evrensel insan iyiliği için savunulur. Düşüncelerine başvurduğumuz çoğu âlimin ne Batıyı ele geçirmek ne de Batı’da İslami bir devlet kurmak gibi bir amacı bulunmaktadır. Batı toplumlarında kendilerine sunulan temel hakları ve özgürlükleri oldukça İslami bulurlar. Klausen(2005) birçok İslami elite de yaptığı mülakatta çoğunluğun bu yönde düşündüğünü belirtir. Ayrıca bir sözleşme ile geldikleri bu toplumlarda Müslümanlar bu ilkeleri gönül rahatlığıyla uygulamaya çalışmaları gerektiğini ifade ederler. Dolayısıyla İslam’ı uygulamak, yasalara uymak, adaletli olmak ve siyasal katılım sağlamaktır. Bu Ramazan’ın belirttiği gibi sadece Müslümanların hakkını savunmakla kalmaz. Daha önce de belirtildiği üzere adalet bu anlamda sırf insan oldukları için bütün insanlar için gereklidir. Tarık Ramazan bu ifadeyi şu şekilde belirtir;

Bir erkek ya da bir kadının adında Hint-Pakistan, Mağripli ya da daha geniş olarak İslami bir andırma bulunması, bu kişiye oy verilmesini açıklayamaz. İslam referansı Vicdanımıza, demokratik aklımıza; örneğin seçin konusunda gerçek vatandaşlık kriterlerini ister Müslüman olsun ister olmasın, adayın dürüstlüğü ve başarısını temel alması gerektiğini söyler. Siyasi alanı kendi

aralarında diğerlerine karşı komüniter eğilimlerin ifade alanları alanı olarak düşünen içe kapalı tutumlardan mutlaka kaçınılması gerekir (Ramazan 2005: 292).

Burada, bir Müslümanın yurttaş olarak kamusal alana katılım şekli idealize edilmiştir. Başla bir deyişle, Ramazan burada Müslümanlar için ideal bir kamusal akıl yürütme şeklini ortaya koymaya çalışır. Dolayısıyla Kechat'ın da daha önce ifade ettiği gibi, Müslümanların belli belirsiz aidiyet duygularından ziyade sorumluluk bilincine sahip bir vatandaşlık katılımını esas almaları gerektiğini düşünür. Örneğin bu iki aidiyet arasındaki fark en iyi seçim dönemlerinde ortaya çıkar. Dolayısıyla da Müslüman bir Avrupalının, kamusal sorunlarla ilgili meselelerde nasıl tavır alacağını gösterir. (Ramazan 2005: 292). Burada Rawls'ın kamusal akıl idealini hatırlamak yerinde olur. Rawls, yurttaşların oy kullanırken kendilerini yasa yapıcıların, ya da yüce mahkeme gibi görmeleri gerektiğini ifade eder. Yüce mahkemeyi ise kamusal akıl timsali olarak görüyordu, yani adalet timsali olarak. Dolayısıyla Müslümanların adaleti her türlü bağlılığın önüne geçirmesi, bu tarz bir akıl yürütmeye uygundur. Çünkü Ramazan da, Kechat da ve diğer başvurulanan Müslüman elitler de Müslümanların yalnızca yasal düzeyde bir yurttaşlıkla yetinmek yerine, daha derin bir şekilde, diğerlerinin de yurttaş olarak siyasi kimliklerinin tanındığı ve saygı gösterildiği bir yurttaşlık şeklini tavsiye eder. Bunun aksi durumda, Müslümanların “yabancı yurttaşlar” şeklinde görülmesi kaçınılmaz olur. Eğer bunu istemiyorsak, bir siyasi uzlaşmanın sosyal, siyasal ve psikolojik alanları da kapsamı şarttır. Bu yüzden salt bir hukuki anlaşma ile istikrarın sağlanamayacağını açıktır. Dolayısıyla burada arzulanan uzlaşının salt bir “modus vivendi” değil, ahlaki bir uzlaşma olan örtüşen görüşbirliği olduğunu görürüz.

4.2. Güncel Sorunlara Karşı Avrupalı Müslümanlar

Aslında bu bölümde anlatılanların çoğu Müslümanların neden kamusal alanda adalet ilkeleriyle katılmaları gerektiği ve bunlar için dinlerinin onlara uygun nedenler sunup sunmadığıyla ilgilidir. Bu en temelde bir örtüşen görüşbirliği için imkân olup olmadığına yönelik bir araştırmanın yapıldığı anlamına gelir. Ve görünen o ki Batı'da

ikamet eden çoğu Müslüman için bunun dışında davranmaktan başka bir seçenek bulunmamaktadır. Zira başvurduğumuz entelektüeller dinlerinin bunları emrettiklerini ve bundan başka yollarının da olmadığını ifade etmektedirler. Bunun yanında bu bölümde yapılmak istenen yalnızca meselenin teorik düzeyini tartışmak olmuştur. Başka bir ifadeyle teorik tartışmaların uygun kısımlarına değinilmiştir. Fakat teorik düzeyde İslam’a yönelik genelleştirici kuramları hem çürütmek hem de teyit etmekten imtina etmek gibi bir amaç güdülmüştür. Zira bu tarz genelleştirmeler çok zordur ve özcü bir yaklaşım olmaktan da öteye gitmemektedir. İslam’ın kendi içerisinde ne kadar çok farklılaştığını görmek için aynı ülkede, aynı şehirde ve hatta aynı mahalledeki Müslümanlar arasındaki kuşaklar arası değişimi görmek bile yeterlidir. İslam’ın teoride zaten içtihat, mübahlık ve Kur’an’ın sessiz kalığı yerlerde başvurulabilecek birçok araç bulunur. Hem teoride hem de pratikte buna imkân varken, yapılan özcülüklerin tamamen farklı nedenlere dayandığı söylenebilir. Sorun zihniyet sorunudur; Allievi’nin belirttiği gibi Müslümanlar Avrupa’daki konumlarını düşünerek, inanç sistemlerini farklı ortam ve şekillerde ele alıp uygulamak zorundayken oryantalist akıl ise genelde sistemden başlar ve konumlarına dair çıkarsamalar yapar. Fakat sistemler her zaman yanıltıcıdır ve kişiler ise bunlardan genellikle eksik, çelişkili, muğlak, tikel, değişken bilgi alırlar. Başka bir deyişle, *”Ortopraksis ortodoksiden önce gelir. Bu, kişileri sistemden anlayamayacağımız anlamına gelir.”* (2012: 72). Öyleyse, İslam’ın bir örtüşen görüşbirliği için imkânının varlığını sunduktan sonra, daha çok bu Müslümanların bulundukları ülkelerde özgür koşullar altında nasıl davrandıklarına ve nasıl düşündüklerine odaklanmak daha geliştirici olur (Alsayyad 2004: 16). Çünkü çoğunluğu Müslüman olan toplumların karmaşıklığını, çeşitliğini, tarihi ve sosyo-ekonomik faktörlerini dikkate almadan İslam’ın yorumlamaya kalkmak, onu az gelişmişliğin, “arkaizmin”, “geri kalmışlığın” nedeni yapmaktadır (Ali 2014: 15).

Bunun yanında, yalnızca Müslümanların nasıl düşündüklerini odak noktasına almak da yanlış olur. Batı’nın ya da Avrupalı kimliğinin tarihsel olarak bir Müslüman/Türk karşıtlığı üzerinden şekillendiğini söylemek yanlış olmaz. Bunun teolojik, felsefi, tarihsel, sosyolojik ve siyasi birçok nedeni vardır. Söz gelimi hem dini hem de coğrafi olarak Avrupa’ya yakınlığı bunda etkili olmuştur. Zira İslam diğer iki ilahi dine çok benzeyen ve alternatif bir hakikat iddiasında bulunan bir dindir (Alsayyad

2004: 33). Bu anlamda İslam ve Müslümanlar genellikle Batı toplumlarının ötekisi olarak görülmüştür, tarih boyunca bu böyledir ve henüz de değişmiş gibi görünmemektedir. Fakat bu durum değişmeyeceği anlamına da gelmemelidir, Yeğenoğlu'nun belirttiği üzere, İslam'ın bu kimlik açısından “kurucu belirleyici dışsal” olduğunu da unutmamak gerekir. “Kurucu belirleyici dışsal” kavramı Laclau ve Mouffe'a aittir ve Yeğenoğlu bunu İslam'ı Avrupalı kimliği açısından tanımlamak için kullanır. Dolayısıyla değişen İslami yaşayış ve fikirlerin yanında bir Avrupalı kimliği değişimine de ihtiyaç vardır. İşin ilginç tarafı bugün kendisini dinden arınmış seküler bir dünya olarak gören Avrupalının kimliğinin hala İslam karşıtlığı üzerinden inşa etmeye devam etmesidir. Ama Avrupa kimliği belli bir “kurucu belirleyici dışsal” tarafından oluşturulmuş suni bir kimlik olduğundan değişmeye de hazırdır. Ve değişme olasılığının yüksekliği bu açıdan önemlidir (Yeğenoğlu 2016: 133) .

Lionel Obadia'nın gözlemleri Avrupa kültürü ve kimliğinin nasıl değiştiğine tanık olmak bakımından önemlidir. Modern Batı toplumları özellikle son zamanlarda kendi kültürlerinin de global güçler ve global kültürel süreçler vesilesiyle değişime tabi olduklarını kabullenmeye başlamışlardır. Özellikle Avrupa'ya yönelen ve giderek artan göç dalgaları ve kültürlerin elektronik ağlar sayesinde hızlıca görünür ve yayılır oluşu çokkültürlülük olgusunu kaçınılmaz kılmıştır. Arjun Appadurai'nin de belirttiği üzere kültürler adeta tüm dünyaya akmakta ve dünyayı yeniden şekillendirmekte; dolayısıyla da ulusal sınırları zayıflayıp bulanıklaşmaktadır (Obadia 2017: 2) Obadia'ya göre bu durum kültürel ve dinsel olanın yerel biçimlerinde de bir canlanma yaratmıştır. Öyle ki artık farklılık üzerine düşünmek oldukça yaygınlaşmıştır. Sadece akademik çevrelerde değil, gündelik düzeyde ve medya ve haberlerde “yeni kültür birimleri”, “geleneklerin yeniden icadı”, “kültürel ya da dinsel saflık talepleri” kadar kültürel ve dinsel melezleşmeler gündemden düşmez olmuştur. (Obadia: 2017: 2) Üstelik farklılık konusuna ciddi yer veren toplumlarda yani çokkültürlülüğü gündemine almış toplumlarda toplumsal ve siyasi programlar kamusal tartışmaların kalbine yerleşmiştir. Örneğin pozitif ayrımcılıklar, etnik ya da kültürel kota uygulamaları, azınlıkları korumaya yönelik kamusal siyasalar oluşturulmuştur (Obadia 2017: 2) Fransızca konuşulan çevrelerde diversity (farklılık) kavramı tartışmaların anahtar kavramı olurken, İngilizce konuşulan çevrelerde çokkültürlülük ya da melezlik kavramları öne

çıkıştır (Obadia 2017: 3). Obadia'ın belirttiklerine dayanarak şunu söyleyebiliriz; Avrupa toplumları değişmiştir ve tedricen Müslümanlara ve İslam'a bakış açıları da değişmektedir. Tıpkı bir zamanlar Yahudi sorununda görüldüğü gibi, Yahudiler Avrupa'nın ötekisi iken bugün Avrupa toplumunun bir Yahudi-Hristiyan medeniyeti olduğu iddia edilmektedir. Anne Norton'da Müslüman sorununu bu açıdan Yahudi sorununa benzetir; Aydınlanma dönemi siyasetine ve felsefesine Yahudi sorunu damgasını vurmuştur. Norton'a göre şimdi Aydınlanma solup kaybolmaya yüz tuttukça Müslüman sorunu patlak vermiştir. Yahudilerin özgürleşmesi Aydınlanma felsefesi ve siyasetinin kalbinde yer almıştır. Aydınlanmış devlet adamları Yahudileri ikinci sınıf yurttaş sayan yasaları değiştirmeye ve Avrupa'yı teröre boğan, Yahudilere karşı uygulanan kısımları ve pogromları durdurmaya çabalamışlardır. Yahudilerin oy hakkı kazanması, siyasete eşitler olarak katılması ve kentlerinde eşitçe yürüyüp dolaşması demokrasinin gelişmesine katkıda bulunmuş ve liberal anayasalara damgasını vurmuştur. Batı aydınlandıkça daha liberal, demokratik hale geldikçe, Yahudilere ayrımcılık yapan yasaları geride bırakmıştır (Norton 2013: 1).

Müslümanların bir sorun olarak görülmesi ve Müslüman sorununun bir Yahudi sorununa evrilmesi Avrupa medyası ve Avrupalı siyasetçiler tarafından durmadan beslenilmektedir. Müslümanlar siyasette bir tehdit olarak işaretlenir; Hristiyanlara, Yahudilere ve seküler hümanistlere; kadınlara, sekse ve cinselliğe; Aydınlanma değerlerine ve kurumlarına bir tehdit (Norton 2013: 3). Dolayısıyla korkunun ve endişenin yayılmasının ana nedeni bu alanlardır ve medeniyetler çatışması buralarda ana referans kaynağıdır. Bu ideolojinin Batılı devletlerin kendi içsel sorunlarının bir örtbas etme aracı olması ise ayrı bir tartışma konusu. Normal yurttaşın buna temayülü bu ideolojik ayartma ve etki sayesinde. Ve Norton'un belirttiği gibi, sıradan insanların bu farklılıklar içerisinde bir ortak yaşam sergiledikleri de fark edilir durumdadır.

Müslümanların bu konudaki görüntüsüne baktığımızda, onlar da bugün Avrupa'da İslami yaşayış tarzında gelenekselin oldukça uzağında olan, dinleriyle birlikte yurttaşlıklarını da yaşamaya çalışan insanlardır. Aslında onlar, büyük toplumdan kopmalarından kaynaklanan gettolaşma ve marjinalleşmenin farkındadırlar. Dolayısıyla

da dinleriyle birlikte asimile olmadan entegre olmaya çalışan gruplardırlar. Daha önce saydığımız birçok nedenlerden dolayı dinlerinin buna izin verdiğini hatta buna mecbur bıraktığını düşünen yurttaşlardır. Bu sorunun çözümünde önemli bir aşamadır. Zira Bassam Tibi'nin belirttiği gibi (2004: 61) sorunun çözümünde kullanılacak yöntem Müslümanların Avrupa siyasetinin bir parçası olmaları ama bunu sürdürürken Müslüman kalıp İslami kimliklerini de devam ettirmeleridir. Bu durum kültürel çoğulculuğun kabulü anlamına gelir ve kültürel çoğulculuk çokkültürcülük değildir. Tibi, çokkültürcülüğe bir tür kültürel relativizm der ve dolayısıyla çokkültürcülük bir takım ortak değerleri de inkâr eder (2004: 61). Dolayısıyla farklı kültürlerin üyelerine ya da Müslümanlara yönelik farklı hukuki kurallar ve muameleler sorunu çözmek bir yana daha da alevlendirir.

Aslında Müslümanların talepleri de bu konuda ikna edicidir. İlk kuşak Müslüman göçmenlerin Avrupa'ya gelişi Avrupa'nın ihtiyaç duyduğu emek gücünü karşılamak amacıyla idi. Bu dönemlerden 1970'lere kadar Müslümanlar kültürel olarak görünmez haldeydiler ve siyasi olarak da 1980lerin sonlarına kadar ön plana çıkma ihtiyacı duymamışlardır. Bu görünmezliğin nedenlerine odaklanan Bhikhu Parekh, Müslümanların genelde bir grup olarak değil yalnız olarak geldiklerini, niyetlerinin daha iyi bir yaşam için birikim yapar yapmaz kısa sürede dönmek olduğunu; dil hâkimiyetlerinin zayıf olduğunu, özellikle eski sömürgelerden gelenlerin derin bir aşağılık hissine sahip olduklarını; genellikle kendi insanlarıyla yaşadıklarını ve kendilerini göçmen olarak görmeyip, esas aidiyetlerine tutunduklarını; ırksal dışlamalarla karşılaştıkları için kendi insanlarıyla dayanışma içine girerken bir biçimde 'siyah' ırksal kimlikle özdeşleşenlerin olduğunu belirtir (Parekh 2008: 6). Fakat sonrasında ailelerini de yanlarına alan göçmenler burada kalıcı olmaya başladıklarını hissettiklerinde asimile olmamaya özen göstermişlerdir. Kültürel tekilliklerini burada yerine getirmeye, dinlerinin helal ve haramlarına uygun davranmaya çalışmışlardır. Parekh'e göre Müslüman göçmenler meselesi 1970'lerin sonu ve 1980'lerin başında siyasi bir hal almaya başlar. İkinci kuşak göçmenler Avrupa'da yetişmiştir; genç Müslümanlar ebeveynlerinin çekingenliklerini taşımamışlardır; siyasi sistem içinde kendilerine çıkış aramak için çaba göstermişlerdir. Üstelik ikinci kuşak göçmenler kendisini ebeveynleri gibi Pakistanlı, Cezayirli vs. diye adlandırmak yerine sadece

Müslüman olarak adlandırmaya başlar. Bunun nedeni Parekh'e göre öncelikle ebeveynlerinin anavatanıyla çok az ilişkili oluşlarıdır. Ebeveynlerinin anavatanı onların kimliklerini tanımlamada çok az şey ifade eder. Oysa kendisini Avrupalı olarak hisseden bu yeni kuşaklar şunu bilmektedir ki içinde bulundukları toplumda kökenlerindeki etnik ve kültürel ayrımları ne kadar aşarlarsa o kadar siyasi olarak etkin olabilirler. Bu durumda sadece din (etnik ya da kültürel ya da dilsel farklılıklar değil) paylaşılan bir değer olarak öne çıkar. Bu yeni kuşak ve özellikle kızlar, ebeveynlerinin dayatmalarına, sınırlandırmalarına karşı çıkmak için de Kuran'ı okuyup, yorumlama yoluna gitmektedirler. Ebeveynlerinininki gibi değil, İslam'ın gerçek prensiplerine dönmeye çalışırlar. Daha önemlisi Parekh'in altını çizdiği gibi, içinde bulundukları toplum da onlara Müslüman demekte, ne var ki bunu olumsuz düşüncelerle birleştirmektedir. Buna karşı Müslüman gençler tıpkı "siyah güzeldir" ruhunun yansıması gibi İslami kimliklerine gururla sahip çıkarlar (Parekh 2008: 7).

İslam ve İslam dünyası sürekli şiddet ve terörizm perspektifinden ele alındığı için bu tarz bir sessiz devrim görmezden gelinmektedir. Bu anlamda çağdaş İslam'ın esnekliği ve derinliği, farklılaşan ve makul bakış açıları önüne set çizilmiş olur. Ve Esposito'nun belirttiği gibi bu canlanış ve devrim toplumsal hayatın dışında kalan marjinal birkaç insandan ibaret değildir. Bu genel olarak Müslüman hayat tarzının bir parçası olmaya başlamıştır (Esposito 2002: 412). Dolayısıyla Müslümanların gerek dışlanma gerekse de Avrupalı birçok kültürel değerın çekici gelmesi nedeniyle kimliklerine sarılmalarını ve bu tarz nedenlerle dinlerinin yorumlarını revize ettiklerini söylemeliyiz. Bu durum Avrupa toplumunda yaşanan ve Müslümanların içsel olarak maruz kaldıkları olaylar nedeniyle kimliklerine sarılma nedenleridir. Uluslararası birtakım meseleler de bunu perçinlemiştir. Bunların başında İran Devrimi –ki şah burada Batıyı sembolize eder, Afganistan savaşı ve direnişinin küresel bir Müslüman kimliği ve aidiyeti yaratması, petrol krizinin neden olduğu kargaşa, Sovyetler'in çöküşünden kaynaklanan demografik hareketliliğin ulusal tavrı pekiştirmesi, Rüshdi olayı, Bosna savaşı ve benzeri birçok durum. Müslümanların yoğun bir şekilde isteklerde bulunmasından kaynaklı olarak bir entegrasyonun olmayacağı ve sürekli olarak bir istekte bulunmaları nedeniyle Avrupa medeniyetini ele geçireceklerini düşünmüşlerdir.

Fakat en başından beri belirtildiği gibi Müslümanlara yönelik bu endişeler yersizdir ve Müslümanların çoğunluğu da ne kamusal alanı zapt etmek, ne ümmet bilincini ulusal bilincin ve adaletin önüne koymak ne de Bazı Avrupalı yazarlar ve entelektüellerin iddia ettikleri gibi Avrupa'yı içerden fetheden, ona karşı bir cihad yürüten insanlardır. Parekh, bu tarz endişelerin gerekçeli yanlarının olduğunu kabul etse de aşırı bulur. Küçük bir grup Müslüman genç militan gruplarla ilişki içindedir, ancak Avrupalı Müslümanların çoğunluğu yasalara bağlı iyi yurttaşlardır (Parekh 2008: 11). Çoğunluğunun Avrupalı değerlerle sorunu yoktur. İnsan onuru, ırkların eşitliği, medenilik ve farklılıkların barışçıl olarak çözülmesi İslam tarafından da desteklenir. Çok eşlilik ve kadın sünnetini destekleyen Müslümanlar olsa da birçoklarınınca reddedilir ve uygulamada düşüş vardır (Parekh 2008: 14).

Esposito ise bu çekincelerin nedenini ideolojik bir rekabette olduğunu düşünür. Batı ve Hristiyanlığa dini ya da ideolojik bir alternatif ve bazen de bu ikisine karşı bir tehdit, şiddet olarak görülen İslam endişelerin ana kaynağıdır. Fakat Esposito için öncelikle neyin dini neyin ideolojik olduğunu, ya da neyin siyasal bir tehdit olarak görülmesi gerektiğine dair tutarlı bir anlatıma ihtiyaç vardır. Esposito bu konuda haklı bir şekilde şunları ifade eder; “gerçek İslam'la hayalî İslam; yekpare bir İslam'la çeşitlilik arz eden İslam; birkaç mensubunun şiddete başvurduğu İslam'la çoğunluğun meşru hak ve politikalara başvurduğu İslam arasında iyi bir ayırım yapmayı gerektirmektedir. Ama ne yazık ki, Amerikan politikalarını belirleyenler ve de medya şaşırtıcı bir şekilde gerçekleri görememekte, Müslüman dünyayı ve İslami hareketleri yekpare bir şekilde, fanatizm ve terörizm açısından değerlendirmektedir.” (Esposito: 2002: 38). Söz gelimi Rushdi olayını düşünelim, bu hadisede Humeyni ölüm fetvasını verdi diye bütün Müslüman dünyası Rushdi'yi öldürme girişimine başlamadı. Halbuki, Humeyni'nin bu farklılıktaki tesiri yalnızca İranlı şiilerle ya da birkaç küçük gruba yaptığı etki ile sınırlıdır. Dolayısıyla bugün çoğu çokkültürlü bir toplumda yaşamaya alışmış ve kendi dinlerinin gereklerine uyarak çoğulculuğu kabul etmiş Müslümanların durumunu bu şekilde açıklayamaz. Çoğu Avrupalı Müslümanın bahsettiğimiz teolojik nedenlerden dolayı demokrasiyle, İnsan haklarıyla, çoğulculukla bir sorunu bulunmamaktadır. Hatta sıradan Müslümanların bulundukları ülkelerde bunların en önde destekçileri gibi bir tutumlarının olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin Gölle' bu

konuda *Avrupa kamusal alanın Gündelik Yasamda Avrupalı Müslümanlar: Avrupa Kamusal Alanındaki İslam İhtilafları Üzerine Bir Araştırma* (2015) eserinde mülakat yaptığı Müslüman gençlerde buna çokça rastlamıştır. Bu sıradan Müslümanların Rawls'ın kamusal olmayan arka plan kültüründe dahi tartışmalarda kullandıkları temel argümanlara kamusal akıl sınırları içerisindekiyle bizzat uyumludur. Onlar genelde kendi durumlarını belirtmek için ifade özgürlüğü, inanç özgürlüğü gibi Batılı, seküler liberal değerlere başvururlar. Çünkü gerek kendi araştırmalarıyla bu genç Müslümanlar, gerekse de bazı Avrupalı elitlerin ya da ulemanın fetva ve yeni içtihatlarıyla bu değerlere verdikleri desteği dinlerinde de bulmuşlardır. Dolayısıyla onlar için bunları savunmak dinlerinin gereği olmuştur. Bu anlamda, sıradan Müslümanların seslerinin duyulmaması istikrarsızlık ve adaletsizliğin ana nedenidir. Zira Müslümanlara karşı önyargıların varlığı hem Avrupalı yurttaşların adaletle ilgili sorunlarını öteleyerek geçici problemler üretir ve bunlar suni problemlerdir. Öte yandan Müslümanları dışlanma, ırkçılık, yabancı düşmanlığı gibi davranışlara maruz bırakarak başka bir istikrarsızlık kaynağını yaratır.

Dolayısıyla ilk olarak girilmesi gereken meselelerin başında çoğunluğu oluşturan Müslüman vatandaşları azınlıkta olan saldırganlardan ayırmaktır. Bu Müslümanlar zaten otoriter rejimlerde kaçan, gerek ekonomik gerekse de eğitsel anlamda kendileri ve ailelerine daha iyi bir hayat standardı yakalamaya çalışan insanlardır. Sadık bir vatandaş olmakla ilgili bir sorunları olmadığından tek sorun asimile yapıcı toptan entegrasyon politikalarıdır. Yahudilerin ve Katoliklerin karşılaştığı temel sorunlar da geçmişte böyle olmuştur. Bu yüzden hem etnik ya da dini kökenini koruyup hem de bir yerin yurttaşı olmak yeni bir sorun değildir. Ama azınlıklar açısından ulusal kültür ve çokkültürcülük/çoğulculuk sorunu özellikle de Fransa'da büyük bir sorun olmuştur (Esposito 2002: 373). İslam'ın kendisi de kültürel bir sorun olarak görüldüğü için Norton gibi Esposito'ya göre de Yahudilerin yaşadıkları sorunları yaşamaları olasıdır (2002: 380-381).

4.3. Uluslararası Adalet Meselesi

Uluslararası alanda bir İslami tehditten söz etmek için çabalıyorsak eğer, aynı tehdidi diğer dinlere ve seküler temelli ideolojilere de yöneltmemiz gerekir. Zira bunlar da tarih boyunca tıpkı Müslümanların yaptıkları gibi fetihler gerçekleştirmişler ya da çok yakın bir dönemde demokrasi ya da İnsan Hakları adın altında birçok yeri işgal etmişlerdir. Dolayısıyla tehdit yalnızca dini ya da seküler olamaz. Başka bir deyişle, bir dini ya da ideolojiyi özleştirmek suretiyle bir tehdit oluşturamayacağımızı ifade etmemiz gerekir. Bunun yanında, Rawls'ın tanımıyla yeryüzünde yasatanımsız devletlerin olmadığını da söyleyemeyiz. Bunlar yoğun bir şekilde insan hakları ihlali yapan, başka devletleri tehdit eden hem dini hem de seküler devletlerdir. Devletlerin rasyonel bir şekilde örgütlenmesinin ya da fazlasıyla ilkel bir yapıda olmasının bu konuda bir etkisinin olduğu söylenemez. Tarihte de bugün de bu tarz devletlerden bahsetmek zor olmaz. Dolayısıyla uluslararası adalet, bir nevi bu tarz devletleri sınırlandıracak ve aynı zamanda onların insan hakları ihlallerini engelleyecek ilkelerle sağlanmaya çalışılmalıdır. Bunu yaparken de tebliğ ederek ve onları belli ilkeler için eğiterek yapmalıdır. Rawls'ın en temel amacı budur ve *The Law of Peoples* eseri genel olarak bu meseleye vurgu yapar.

Burada temel meselemiz Müslüman bir devlet ya da bir toplum üzerine konuşmak olduğundan odak noktası olarak İslam'ın böyle bir küresel adalet anlayışı için nerede durduğuna bakmak olacaktır. Aslında devletlerarası ilişkiler ile ilgili ele almamız gereken şey yine İslami adalet meselesidir. Daha önce bu konuda İslam'ın ve Müslümanların ne düşündüğüne bakılmıştı. Bu ilke, Rawls'ın Halkların Yasası eserinde üzerinde durduğu ilkelerle karşılaştırılacaktır. Burada Rawls'ın tanımladığı halklar ve devlet kavramının arasındaki farklar ve benzerlikler tartışmasına girmeden, Rawls'ın halkları ve halkların yasasını tartışırken ele aldığı etik ilkelere odaklanmanın bu çalışma açısından daha yerinde olduğunu belirtmemiz gerekir. Seyla Benhabib'in bu konudaki eleştirisi oldukça yerinde (bir önceki bölümde buna değinilmiştir), ancak Beitz'in yolundan gitmek bu konuda ilerlememiz için daha faydalı olur. Dolayısıyla bu ilkeleri etik ilkeler olarak ele alıp, günümüz devletlerine uygulama yolunu seçmek bu gaye uğruna daha işe yarar görünmektedir.

Halkların yasasının ilkelerine tekrardan değinmek yerine kısaca özetlemek yerinde olur. Halkların eşitliği, özgürlüğü, anlaşmalara taraf olması ve taahhütlere uyması meselelerinde (Rawls 2006: 38) ve İslam’i yorumlarında pek anlaşmazlık yoktur. İslam zaten anlaşmalara koşulsuz itaat etmeyi ve taaahhütlere sonuna kadar uyması gerektiği için ve bu mesele önceki bölümlerde tartışıldığı için es geçilmelidir. Toplumların, kültürlerin ve dinlerin çoğulculuğu kısmında tartışıldığı üzere bunların en az diğerleri kadar eşit ve aynı değerde görülmesi gerektiği de belirtilmişti. Dolayısıyla, burada üzerinde durulması gereken en önemli noktalar arasında savaşın yürütülmesi, sınırlandırılması, savaşma hakkı, yardım etme yükümlülüğü ve insan hakları meseleleridir. Zaten mevcut gerçeklik söz konusu olduğunda üzerinde en fazla tartışmanın gerçekleştiği ve anlaşmazlıkların çıkma olasılığı olan meseleler bunlardır.

Öncelikle İslam’da savaş meselesine değinmek gerekir. Bu konu fazlasıyla etraflıdır ve burada odaklanmamız gereken husus sıcak savaş şeklinde ele alınacak olan “cihad” meselesidir. Bu, “toplumsal cihad” tanımından oldukça farklı olan bir “Savaş Hukuku” şeklinde ele alınabilir. “Halkların yasası”na göre, “halklar kendini savunma hakkına sahiptir, ancak kendilerini savunma amacı dışında savaş çıkarma hakları yoktur.” (Rawls 2006: 138). Bunun yanında yoğun bir insan hakları ihlali bunun diğer bir koşuludur. Şimdi bu maddenin neredeyse bir benzerini El-Benna’nın cihad koşullarıyla karşılaştırarak aradaki farkı ve benzerlikleri görebiliriz. El-Benna burada savaşın beş koşulda meşru sayılabileceğini belirtir (Ramadan 2005a: 367-368);

- 1- Ailesine, dinine, vatanına ve malına yönelik bir tehlikeye karşı meşru müdafaa hakkı bulunur. Açık bir haksızlığa maruz kalmak buna müsaade eder. Cihad, her türlü koşulda nefsi müdafaa ve adaletsizlik ile sınırlıdır.
- 2- Dindarlara yönelik baskı ve dışlamalara karşı inanç ve ibadet özgürlüğünü savunmak için savaşılabilir.
- 3- İslam’ın mesajını özgürce ifade edebilmek için. El-Benna “dinde zorlama yoktur” ayetini de belirterek aktarmanın zorlama olmadığını belirtir.
- 4- Anlaşmayı ihlal edenlere ve Müslümanlar arasında fitneyi destekleyenlere karşı koymak için
- 5- Nerede olurlarsa olsunlar Müslümanları müdafaa etmek ve haksızlığa karşı korumak. Ancak “antlaşma koşulu” söz konusu ise bu madde geçersiz olur.

Burada dindarlara baskı yapılması ve dışlanmalara karşı inanç ve ibadet özgürlüğünü savunmak, İnsan haklarını savunmak anlamına gelir. Örneğin bu konuda Ramazan, İslam'ın İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi ile oldukça uyumlu ve bununla çelişmediğini ifade eder (Ramazan 2013: 178). Ve bu hakların bir ihlali durumunda da müdahalede bulunulmasının haklılığını belirtir. Dolayısıyla Rawls'ın Halkların Yasası'nda belirttiği gibi tamamen meşru müdafaa söz konusu ise ve insan hakları ihlali bulunuyor ise savaş hakkı gösterilebilir. Dahası, Rawls'ın minimize ettiği, çok sınırlı bir şekilde “acil haklar” olarak listelediği insan haklarından ziyade, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinde korunan haklara vurgu yapıldığını görüyoruz. Bu kapsamlı haklar savunusu elbette örtüşen görüşbirliğine yapılan bir destektir.

Buraya kadar her şey halkların yasasınca olması gerektiği gibi, fakat bir hususun belirtilmesi gerekir; anlaşmaya sınırsız itaat etme yükümlülüğü meselesi söz konusu olduğunda deyim yerindeyse her şeyi görmezden gelen tutum belirsizlik yaratır. Elbette bu maddenin daha önce de görüldüğü üzere oldukça fazla avantajları olduğunu gördük. Fakat buradaki sorun herhangi bir yasatanıma devlet ile yapılacak bir anlaşmanın da aynı şekilde geçerli olup olmayacağıdır. Başka bir deyişle, bir yasatanıma devletin her türlü ihlali hoş görülebilir mi? Bunun bir şekilde cevaplanması gerekir. İyi düzenlenmiş toplumlarda ise zaten bu tarz ihlalleri söz konusu olmayacağı için anlaşma koşulunda bir problem çıkmayacaktır.

Rawls bu sekiz madde içerisinde dördüncüsü olan iç işlerine müdahale etmeyi ve birinci madde olan self-determinasyon hakkını ağır insan hakları ihlali yapan ve etrafa saldıran yasatanıma devletlere karşı askıya alır (Rawls 2006: 39). Anlaşma koşuluna rağmen İslam'ın savaş ilanı ve müdahale etme nedenleri Rawls'ın belirttiğine çok yakındır. Gannuşi'ye göre İslam'ın amacı adaletin hükümferma olmasıdır. Adaletsizliğe karşı taviz yoktur ve her zaman mazlumun yanında olmak şarttır. Örneğin Gannuşi'ye göre İslam yalnızca nefsi müdafaa durumunda güç kullanımına izin verilmesinden yanadır. Kuran ayeti olarak da şuna dayandırılır.” Allah yolunda sizinle savaşanlarla savaşın, ama aşırıya kaçmayın, çünkü Allah aşırıya kaçanları sevmez.” Dolayısıyla savaşmak, yalnızca şiddeti caydırmak, nefsi müdafaa etmek ve zalimle mücadele etmek içindir. Bir nevi barışa yöneliktir (Tamimi 2016: 168). Bunun yanında İbn Teymiyye bu

meseleyi şöyle izah eder: Allah eğer adil ise Gayrimüslim devleti bile destekleyecektir ama eğer gayri adil ise Müslüman devleti bile hüsrana uğrayabilir (Tamimi 2016: 168). Ramazan ise cihadı anlattığı bir bölümün sonunda şu ifadelerle yer verir; “... *burada topluluklararası veya uluslararası düzlemde cihâdın kapsadığı alanın açık ifadesini bulmaktayız. İnsanların içsel şiddetlerine ve saldırganlıklarına karşı koydukları özel düzlemde de işaret ettiğimiz gibi, burada da bütün beşeri topluluklarda doğal olarak ortaya çıkan ve temel hakları umursamayan güç ve sömürge arzularına ve bütün saldırganlıklara aynı şekilde karşı koymak söz konusudur.*” (Ramazan 2003: 102). Bu anlamda bir Müslüman devletin ve içinde yaşanılan seküler bir toplumun da yasatanımsız devletlere karşı tavrı açıktır. Halkların eşitliğini, bağımsızlığını ve özgürlüğünü tehdit eden yasatanımsız toplumlara karşı savaş meşru bir hareket olarak görülür. Ramazan’a göre adil olan halkların bağımsızlığı, eşitliği ve özgürlüğüdür. Ancak bir halk, “*eğer insan haklarını ihlal etmişse ve eğer adaletsizlik yaygınlaşmışsa, o zaman bu olaylara karşı koyma bilincinde olan insanlara düşer.*” (Ramazan 2003: 101).

Burada savaşın amacının ne olduğuna da odaklanmak gerekir. Rawls, halkların yasasında bunu “barış” şeklinde ifade etti. Yani iyi düzenlenmiş bir halk tarafından yapılmış haklı savaşın amacının barıştır (Rawls 2006: 103). Burada “sulh” anlamındaki barıştan söz etmiyoruz. Sulh kavramı daha çok “savaşsızlık durumu” şeklindeki bir barışa denk düşer ve bu, uluslararası alanda olması gereken istikrarın koşullarını karşılayamaz. Rawls’ın belirtmek istediği İngilizcede *Peace* olarak bilinen, ebediyen barış, sonsuza dek barış, sonsuza dek huzur şeklinde algılanmalıdır. Bu, İslam’ın savaş ahlakına da uyan bir ilkedir. Gannuşi’nin ifade ettiği gibi, İslam’da savaş genellikle barış için yapılır (Gannuşi 2015). Yani adaletin tesis edilmesi için. Ramazan ise konuya biraz da açıklık veren bir tonda meseleyi şöyle izah eder; “İslam mesajında her şey insanları ve ulusları barışa ve birlikte yaşamaya çağırmaktadır. Koşullar ne olursa olsun sessizliğe karşı diyalogu ve savaşa karşı barışı tercih etmek gerekmektedir. Savaşı bir görev ve karşı koymayı imanın anlamına şahitliğin bir kanıtı vardır; Cihâd, adaletsizliği reddetmenin ifadesidir ve hakkaniyet içinde dengenin ve uyumun gerekli kabulüdür.” (Ramazan 2003: 102). Yani savaş adaletsizliği ortadan kaldırmak içindir. Amaç, “iyilik için savaşmak ve adaletsizliği, varlığımızın bütün gücüyle reddetmek” şeklinde

yorumlanır. Dolayısıyla burada, Rawls'ın iyi düzenlenmiş bir halkı ile Müslüman bir toplum ya da halk, “ideal olmayan kuramlarında” birbirleriyle oldukça uyumlu görünmektedir. İdeal olmayan kuram, yani adalet ilkelerinin uygulanmadığı/uygulanamadığı durumlarda bu yorum ve “halkların yasası”, savaşın amacını barış olarak ele alırlar ve nihai gayelerini farklı yollardan ele almış olsalar da savaşı iyi düzenlenmiş bir topluma yönelik bir tebliğ olarak yorumlarlar. Ve İslami yorumdaki “savaşma hakkı” (Jus in bello) ile ilgili yorumu dini bir temelden ele alındığı için uluslararası adalet ilkelerine yönelik örtüşen görüşbirliğinin sağlanmasında önemli bir adım olarak görülmelidir.

Şimdi de sömürge ve güç tutkusu için ya da siyasi, sosyal ve ekonomik çıkarları uğruna savaşmaya karar vermiş bir devleti düşünelim. Peki, bu durumda Müslüman bir Fransız, Müslüman bir İngiliz ya da Alman yurttaşı ne yapabilir/yapmalıdır? Başla bir ifadeyle, “adalet duygusu” buna izin vermeyen bir yurttaşın yapması gereken nedir? Böyle bir durumda Müslüman yurttaşların “vicdan hükmü” ilkesini kullanarak bu savaşa girmeyi reddetmeleri gerekir, zira Müslümanın amacı adaleti tesis etmek ya da iyilik getirip kötülüğü defetmektir. Bu yüzden, “Vicdan hükmü” kavramının biraz daha izaha ihtiyacı vardır, çünkü bu kavram, Müslümanlar için Avrupa toplumlarında bulundukları ülkenin yasaları dinlerinin gerekleriyle çatıştığında onlara bir açıklama sunar.

Ramazan iki tür durumun “vicdan hükmü” kapsamına gireceğini net bir şekilde çizer, diğer durumlarda bu kavrama başvuruların yolunu yoktur. Buna göre (Ramazan 2005, Ramadan 2004);

- 1- Müslümanların gayri-adil bir savaşta bulunmamaları Allah tarafından emredilir.
- 2- Bir Müslümanın başka bir Müslümanla savaşılmasını istemek ya da başka bir Müslümanı öldürmesini istemek yasaktır/haramdır.

Aslında bu maddeler, bir nevi yasalar ile dini gerekliliklerin çatışması durumunda hangisine öncelik verilmesi gerektiği durumunu da gösterir. Başka bir

ifadeyle, siyasal adaleti uygulayıp mâkul olmak ya da tamamen siyasal olan böyle bir meselede kendi kapsamlı doktrinine başvurup gayri-mâkul olma durumunu.

Bu iki durumda ortaya konan “vicdan hükmü” ilkesi, esas olarak kamusal akıl ile bir çatışmanın göstergesi de olabilir. Çünkü eğer bir savaş ilanı yapılmış ise ve bu yetkili merciler tarafından kabul edilmiş ise dindar/mümin yurttaşlar bu konuda kamusal akli reddetmek dışında ne yapabilirler? Bu konu hakkında ayrıntılı olarak düşünmüş biri olarak Ramazan’ın fikirlerine yönelerek meseleyi daha yakından takip edebiliriz. Ramazan birinci maddeyle ilgili hususu şu şekilde ifade eder;

...bir Müslümandan yalnızca iktidar ve denetim (toprak, menfaatler veya başka şeyler) arzusunu temel alan haksız bir savaşa katılması istenirse, böyle bir durumda onun bu savaşa katılmaması gerekir. Para, toprak ve iktidar için öldürmesine izin verilmemiştir ve bu nedenle bir sömürge ya da baskıcı savaşta ne olursa olsun yer almamalıdır... Çünkü Müslüman inancı ve vicdanı Allah’a karşı adalet ilkesinin ayakaltına alınmasını kaldıramaz (Ramazan 2005: 224).

“Vicdan hükmü”ne başvurulmaya layık olan ilk durum budur. Ve zaten Rawls’ın da bu tarz bir savaş durumunda yurttaşların bunu belirtip buna karşı olması gerektiği ifade ettiğini biliyoruz. Bu, açıkça Rawls için haksız bir savaştır ve buna katılmamak bir hak değil bir ödevdir (Rawls 2017).

Bu kavramı Rawls’ın “sivil itaatsizlik” ve “vicdani ret” kavramlarıyla karşılaştırmak suretiyle daha netlik kazandırabiliriz. Aslında Rawlsçu bir bakışla “vicdan hükmü” kavramının nerede durduğuna ve mâkuliyet koşulunu yerine getirip getirmediğine bakmak yerinde olur. Mesela Ramazan’ın “toplumsal cihad” şeklinde dile getirdiği olgunun da sivil itaatsizliğe oldukça yakın olduğunu belirtebiliriz. Bu cihadı Ramazan şöyle yorumladığı daha önce de ifade edilmişti; ‘Allah yolunda savaşmak’; adaletsizlikle, fakirlikle, cahillikle, şiddetle ve dışlanmışlıklarla baş edebilmek için bütün insani güçlerimizi harekete geçirmek, bütün gayretlerimizi yönlendirmek, malımızı canımızı bu yolda harcamak”tır (Ramazan 2003: 105). Ramazan, günümüzde birçok sayıda kadının ve erkeğin onurlarının rencide edildiğini, varlıklarının inkâr edildiğini ve haklarının ihlal edildiğini belirterek genel bir cihad çağrısı yapar. Başka bir

yerde benzer şekilde “toplumsal cihad” ile ilgili olarak şu ifadelere yer verir; “Günümüzde Allah yolunda yürüttüğümüz mücadeledeki düşmanlarımızın adı, açlıktır, işsizliktir, sömürgeciliktir, gençlerin düştüğü şiddet olaylarıdır ve uyuşturucu tutkunluğudur.” (Ramazan 2003: 106). Ramazan’ın birçok adaletsizliğe karşı savaşmayı salık verdiği aşikârdır. Burada açıkça haksızlığa uğrayan yurttaşların, kamuya açık bir şekilde kamusal nedenlerde bu haksızlığa karşı cihad edilmesini ifade eder. Başka bir örnekte ise, Ramazan şunları belirtir; Müslümanların “*laik bir düşünür veya filozofun yapması gerektiği gibi, Batılı bir yöntem doğrultusunda kendini devletin karışışına konumlandırıp, onu eleştirmeyi, despot mahiyetine (siyaset, öğreti, yasa, din açısından) din sahasının dışında karşı çıkmayı gerektirir.*” (Ramazan 2013: 127). Burada, “*despot mahiyete din sahasının dışında karşı çıkmak*” ifadesiyle Ramazan, bir yönetime ya da yasaya yapılacak itirazın mahiyetinin din merkezli değil politik merkezli olacağını vurgular. Bu da kamusal nedenlerle yapılan bir başkaldırı ve dolayısıyla sivil itaatsizliğe çok yakın durur.

Şimdi, Vicdan hükmünün ikinci kısmına dönelim. Bir Müslümanın başka bir Müslüman ile savaşması ve öldürmesinin yasak olduğu konusundaki ikinci hükme. Bu elbette Tanrının buyruğudur, ancak burada El-Benna’nın yukarıdaki beş ilkesini hatırlayacak olursak, adalet ve anlaşma bu durumu meşru kılabilir. Ramazan’ın belirttiği gibi, Müslümana veya Gayrimüslime savaş açmayı koşullandıran şeyin adalet ilkesi olduğunu hatırlatmak gerekir. Düşman ülkenin Müslüman başkanının davranışında adaletsizlik söz konusu olabilir; hatta kendisi açıkça haksız olabilir de... Bir Müslümanın başka bir Müslümanı öldürmesinin yasaklanması genel kuraldır; ama ilk önce adalet ilkesi göz önünde bulundurulmalıdır (Ramazan 2005: 224-225). Ramazan şunu açıkça belirtir; “İslam fıkhi ve hukuku, Müslüman bireye yaptığı anlaşmadan dolayı bulunduğu ülkenin pozitif hukukuna boyun eğmeyi emreder.” (Ramazan 2005: 218). Yani şeriat, bulunduğu ülkenin anayasasına boyun eğmeyi emreder ve aksi haram kabul edilir. Böylelikle burada ulusal yasalara uymak ve İslami yasalara uymak arasında iki farklı şeriat kuralı söz konusudur. Ramazan bunu gördüğümüz kadarıyla Müslümanların kendi vicdanlarına bırakır; yani iki şeriat kuralı arasından birini seçmek gerekir. Burada başvurulması gereken temel parametre yine adalettir; ancak doğru dengeyi bulmak Müslümanların vicdanındadır.

Savaşın bariz bir adaletsizlik olduğunu sezen bir Müslüman için vicdan hükmü kavramına başvurmayı salık vermesini bir yere oturtmak için Rawls'ın önerilerini hatırlamamızda fayda var. Rawls, bu tarz bir savaşı reddetmenin bir yurttaşın hakkı değil, görevi olduğunu belirtir. Yani bu savaş, adalet adına reddedilmelidir (Rawls 2006) Dolayısıyla buradaki “vicdan hükmü” kavramına yapılan atıfta adalet esas alındığı için Rawls'ın “vicdani red” kavramıyla da oldukça uyumludur. Nasıl ki bir yurttaşın görevi siyasal anlamda bu savaşa karşı koymaksa, bir müminin görevi de aynı sertlikte Tanrı'nın buyruğuna cevap vererek buna karşı koymaktır. Bu adaletin altını oymak olarak görülmemelidir. Daha çok ahlaki bir temelden kabul edilen, salt bir *modus vivendi* olmaktan ziyade, bunun çok ileri bir aşaması olan örtüşen görüş birliği (*overlapping Consensus*) olarak görmek gerekir.

Halkların savaşırken belli sınırlara uymaları gerektiğini belirten yedinci ilke, savaş hukuku ile ilgili olan ilkedir. Dolayısıyla burada Rawls, savaşın “ebedi barış” için olduğunu, iyi düzenlenmiş toplumların kendi aralarında savaşmamaları gerektiğini, siviller, askerler ve yüksek rütbeli subayların masum olduğu, savaş sırasında insan haklarına saygı duyulmasını ve makyavelist fikri çağrıştıran pratik araç-amaç mantığının payının çok sınırlı olması gerektiğini belirtir (Rawls 2006: 103- 106). Bu ilkelerin yerine getirilebildiği durumlar oldukça seyrek. En azından iki büyük dünya savaşı ve günümüzde yeryüzünün her yerinde gördüğümüz savaşlar bunu gösterir. Dolayısıyla çoğu Avrupa ülkesi ve ABD'nin demokratik söylemlerine rağmen stratejik ve ekonomik güdülerle hareket ettiğini izah etmeye gerek yoktur. Önümüzde çok açık bir şekilde Quantanamo örneği ve Irak Ebu Garip Hapishanesinde gerçekleşen insan hakları ihlalleri, ayrıca Suriye iç savaşını destekleyen, terör örgütleriyle işbirliği kuran liberal devletler durur. Rawls'ın çok sınırlı insan hakları tanımına dahi sığmayacak derecede ağır ihlallerdir bunlar. Fakat Rawls'ın bu ülkelere ne söyleyeceği muammadır. Elbette Rawls'ın düşüncesi olması gerekene yöneliktir, bu konuya bir itiraz yapılamaz. Ve Rawls HY'de ABD'nin Vietnam savaşına eleştiride de bulunur. Ancak bu normatif idealinde kendi koydukları yasaları ihlal eden ve kural tanımayan liberal ülkelere ne söyleneceği hakkında bir şey yoktur. Rawls yalnızca bunun olmamasını arzular ve idealini sunar. Ancak hiçbir liberal ülkenin tarih içerisinde başka bir liberal ülkeyle savaşmadığını iddia ederek de (HY'de bunu iddia eder), bu teorisinin yine gerçekçi

veriler üzerinden eleştirilmesi sorununu ortaya çıkarır. Bu konu, Rawls'ın tartışmalı bir düşüncesidir fakat kısır da bir konudur. Bu yüzden olması gerekene yönelik fikirleri daha caziptir ve ona odaklanmak gerekir.

Bu konuda bir İslamcı demokrat olan Gannuşi'nin kurguladığı İslami devlette sivil toplum devlete önce geldiğinden ve devlet yalnızca belli temel hak ve özgürlükleri sunmak, iyiliği emredip kötülüğü yasaklayan bir araç olmaktan ileri gidemediğinden haklar cezanın uygulamasından önce gelir (Gannuşi 2015:). Gannuşi'ye göre Savaş hukuku (adabı) meselesinde “yaşama hakkı, özgürlük hakkı, eşitlik hakkı, ayrımcılığa maruz kalmama hakkı, adalet hakkı, sığınma hakkı, vicdan özgürlüğü hakkı” vb. haklar herhangi bir cezanın uygulanmasından önce gelir. Öncelikle bu haklar temin edilmelidir. Burada Rawls'ın insan haklarından daha geniş bir haklar sınıfı sunulduğu kesindir. Ancak sorun bu değildir; bu konulardan çok uzak bir insanın dahi geniş bir haklar listesi sunabileceğini de kolaylıkla söyleyebiliriz. Dolayısıyla sorun bunların uygulanıp uygulanamayacağıdır. Rawls'ı tereddütte bırakan da budur; Rawls “Gerçekçi bir ütopya” için bazı haklardan ödün vermek zorunda kalmıştır. Geriye kalan “acil haklar” ise evrensel haklar olarak telakki edilmiştir. Fakat her şeye rağmen Müslüman bir devletin öncelikli haklarına vurgu yapan bu çağdaş İslami yorumların, karşılıklılık koşulluna fazlasıyla uygun düştüklerini ve insan hakları üzerine yaptıkları bu vurguyla bir örtüşen görüş birliğinin sağlandığını söyleyebiliriz.

Son soruya geçmeden önce Rawls'ın “Kazanistan” diye tasarladığı ideal Müslüman bir topluluğunun öngördüğü temel şartların karşılanıp karşılanmadığına bakmak gerekecektir. Bunlar kısaca; düzgün bir danışma hiyerarşisi, ortak iyiye dayalı bir siyasal adalet anlayışı, muhalefetin bu siyasal adaletin dışına çıkmaması koşuluyla hoş görülmesi, öteki dinlerin hoş görülmesi, İnsan haklarına saygı duyulması, imparatorluklar ve fetihler peşinde koşmamak, ve bu halkın bir meclisinin olmasıdır. Rawls'ın önemli bir diğer şartı ise kadınların da bu danışma hiyerarşisinde temsil edilmesidir (Rawls 2006: 80-82). Bu konudaki en açık fikirleri İslami Şura'nın ilkelerinde bulabiliriz. Şura'nın anlamının “danışma ilkesi” olması bile bu yedi ilkenin içeriği hakkında tahmin yürütebilmemize olanak sağlar. Bu ilkeler şöyle sıralanır; (Ramazan 2003: 116-122)

- 1- Siyaset yaparken topluma danışılmalı ve toplumun kendi işlerinin idaresinde toplumsal katılımın olması gerekir.
- 2- Bir şura meclisi kurulmalıdır. Meclisin yapısından ziyade tabanın katılımı önemlidir.
- 3- Meclisin üyeleri kendilerine verilen özel role ve yetkilere göre seçilirler. Günümüzde ise din dışı uzmanlıkların olması şarttır.
- 4- Başkan veya İmamı meclis ya da halk doğrudan seçebilir. Ancak halkın seçimi İslam'da kesinlikle elden alınamaz.
- 5- Erkekler gibi kadınlar da seçime katılma hakkına sahip olmalıdırlar.
- 6- Yönetim güçler ayrılığı esasına dayanmalıdır.
- 7- Seçim ilkesi gözetildiği takdirde halk çoğunluğun seçtiğine biat eder. Ancak yine de bu bağlılık körü körüne olmaz; adaletsizlik ve bozgunculuk yapan kral veya başkana biat zorlaştırılır.

Şura'nın bunların dışında dört ilkesi ile demokratik akılcılığın dört ilkesi büyük benzerlik gösterir (Ramazan 2003: 129-133);

- 1- Halkın seçimi. Bunun yapılabilmesi için ise herkesin seçilebilmesine imkan verilmelidir.
- 2- Düşünce özgürlüğü, bizi temsil edecek kişiyi seçme hakkımıza paralel olarak tanınması zaruridir. Aksi halde halkın seçimi ilkesi yerine getirilemez.
- 3- İktidar, tek bir aile, kabile veya kişide olamaz.
- 4- Hukuk devleti ilkesi ile Müslüman ya da gayrimüslim ayrımı olmaksızın herkesin yasa önünde eşitliğini ve saygınlığını sağlayan bir anayasa olmalıdır.

Bu ilkeler, Halkların yasasının yukarıda şart koştuğu taleplerin tamamını eksiksiz karşılar. Hatta demokratik bir kamusal siyasal kültürde var olan değerlerin çoğuyla benzerlik teşkil ettiği söylenebilir. Bu konuda son bir yorum yapacak olursak, Rawls'ın şart koştuğu bu ilkelerin neredeyse liberal olduğunu konusunda eleştirilerin varlığı bilinmektedir. Fakat giriş bölümünde de belirttiğimiz üzere bu ilkeleri savunmak, mutlaka Batılı modernliğin değerlerini ya da seküler değerleri savunmak anlamına gelmemelidir. Bu değerler bu düşünürlerce evrensel değerlerdir.

Son madde ile ilgili olarak İslami bir devlet fikrinde küresel yeniden dağıtım ilkesini (küresel fark ilkesi) mi, yoksa Rawls'ın iyi düzenlenmiş toplumların demokratik kurumlarının bu ülkelere aktarılmasını mı (elbette dayatmacı bir tavırla değil, örnek teşkil edecek davranışlar dâhil olmak üzere pedagojik bir tutumla) desteklendiğini tam olarak kestirmek zordur. Ancak hangisine daha yakın olduğu söylenebilir. Ramazan'ın *İslam Ve Arap uyanışı*(2013) eserinde ekonomik bağımsızlığı ve ekonomik politikaların gözden geçirilmesi gerektiği konusuna oldukça önem verdiğini söyleyebiliriz. Yapılan bu vurgu Rawls'ın yardım etme yükümlülüğü konusunda salt belirleyici olarak kaynak yetersizliğini ya da kıtlığı öngörmeyen, problemin hükümetlerde ve onların politikalarında olduğunu belirten görüşüne yakınlığı gösterir. Başka bir yerde Ramazan, IMF, Dünya Bankası şeklindeki uluslararası kuruluşların yapacağı nakdi yardımların siyasi ve ekonomik bağımsızlığın önüne geçebileceğini dile getirir (Ramazan 2013: 183). Bu Rawls'ın önemli gördüğü uluslararası birtakım kuruluşlardır. Rawls bunun gerekliliğini vurgularken Ramazan bunun birtakım sorunlar doğuracağını iddia eder. Fakat ikisinin de gayesi aynıdır; ekonomik bağımsızlığın önemine vurgu yapmak, problemlerin kaynak yetersizliğinden değil kurumlar ve politikalardan kaynaklandığıdır. Buradaki fark Ramazan'ın gerçekçi bir tavırla IMF, Dünya Bankası, GATT benzeri örgütlerin hükümetler tarafında manipüle edileceği ve bağımsız, dolayısıyla doğru bir politikanın yapılamayacağıdır.

V. BÖLÜM

5. SONUÇ

Şüphesiz yirmi birinci yüzyılın en önemli filozoflarından birisi olan John Rawls, gerek kendi bulunduğu döneme gerek siyaset felsefesi alanına katkıları dolayısıyla felsefi ve siyasi düşüncenin yolculuğunda önemli bir etki bırakmıştır. TJ eseri bu açıdan siyaset felsefesinin unutulmaya yüz tutmuş ve artık itimat edilmeyen bir dönemine hayat vermiş ve bu alana yepyeni kavramlar bırakan en önemli eserlerinden birisidir. Bu eserinde Rawls, Kant'tan mülhem bir topluma ulaşmak için bilgisizlik peçesi ve başlangıç durumu idelerini kurguladığı sisteminin temeline yerleştirmiştir. Bu eseri, ahlaki bir bakışla adalet ilkeleri üzerinde evrensel bir uzlaşım bulma gayesiyle yazılmıştır. Adalet ilkelerini, yapay kişileri toplumsal sözleşme geleneğine benzer bir şekilde ve en iyi usulü uyguladığını düşünerek bir toplum öncesi duruma göndererek bulmaya çalışmıştır. Buradan toplumun belli başlı kurumlarına hayat verecek, onları yönlendirecek, belli tarihsel değişimlerde yeni sorunlarda bu kurumlar için rehber olacak ilkeleri elde etmeye çalışmıştır.

Rawls, iki ilkesini ortaya koyduğunda bir tartışmanın fitilini de ateşlemiştir, zira kendinde özgürlük ve eşitliği uzlaştırma görevini gördüğünden eleştirilerin de odağında olmuştur. Bu konuda üzerinde uzlaşamayan önemli fikirlerin başında fark ilkesi gelir. Bir yanda Marksistler bunu bir burjuva ideolojisi olarak eleştirmiş, diğer yanda Nozick'in başını çektiği liberteryenler özgürlüğün bu teoriden zarar göreceğini iddia etmişlerdir. Tarafsızlığın öne sürüldüğü gibi tarafsız olmadığını, zengini verirken, fakiri de alırken fayda sağlamaya zorlayan bir ilkenin adil olamayacağını öne sürmüşlerdir (Nozick 2006 252). Bu ilke ile Rawls adil dağılım problemine cevap bulmaya çalışmış ve toplumsal istikrarı korumak adına eşitliği ön plana çıkarmaya çalışmışsa da hem sağın hem de solun yoğun eleştirilerinden kurtulamamıştır. Feministler de buna ek

olarak Rawls'ın başlangıç durumundaki cinsiyetçi tutumunu eleştirmişlerdir. Kendisini deontolojik anlayışına ait gören Rawls, bu eseri ve ortaya oyduğu ilkelerle teleolojik ahlak anlayışının, başka bir deyişle belli bir iyi hayat anlayışını hakkın önüne yerleştiren tüm doktrinleri es geçmiştir. Rawls, genel olarak eserlerinde yararcılığa karşı alternatif bir teori geliştirme çabasıdadır, fakat karşısında durduğu ve aynı zamanda bireyin özgürlüğünü toplum faydasına kısıtlayan bu felsefe, onun teorisinde yerde durur.

Belki de Rawls'ın huzurunu kaçırarak en etkili eleştiriler Cemaatçilerden gelmiş ve onlar Rawls'ın kişisine, “amaçlarına öncel”, “yükümsüz”, deyim yerindeyse “ahistorik” Kantçı öznesine itiraz etmişlerdir. Başta Micheal Sandel, Alasdair MacIntyre ve Charles Taylor Rawls'ın aksine, “benliğin”, bulunduğu topluma/cemaate gömülü olduğu ve bu anlamda kendi amaçları tarafından belirlendiğini ve bunun aksinin kabul edilmezliğini iddia etmişlerdir. Bu eleştiriler Rawls'ın kuramı üzerinde önemli etkiler yapmış ve Rawls teorisini bu eleştirileri de dikkate alarak değiştirme erdemini göstermiştir. Bu değişikliklerdeki ilk belirtileri 1980'den sonraki makaleler ve derslerde veren Rawls, Siyasal Liberalizm eseriyle birlikte TJ eserini kapsamlı liberalizmin içinde bırakmıştır. Artık Rawls'ın amacı sekülerizmin uygulanamadığı ve dinlerin insanları güdüleyen, onları harekete geçiren dünyasında onları belli bir iyi hayat görüşüyle sınırlamak olmamıştır. Teorisini tashih eden Rawls, belli bir topluma, onun siyasal kültürüne içkin belli sezgileri kendisine hareket kaynağı olarak siyasal liberalizmin adalet anlayışını kurgulamıştır. Dinlerin canlanışı, “Tanrı'nın Rövanşı” ya da “bağnazlığın, gericiliğin hortlaması” şeklinde okunmamıştır Rawls tarafından. Rawls, yine teorisinde bir gedik bulunduğunu düşünerek “makul çoğulculuk” dediği olguyla birlikte, kendisini ister bir cemaate üye ve amaçlarına öncel görmeyen, isterse de seküler veya özerk olarak gören modern demokratik toplumlarda yaşayanlara bir adalet teorisi geliştirmiştir. Çoğulculuk Rawls için “aklın özgür kullanımının bir sonucudur” bu bakışla. Artık adalet siyasi bir meseledir ve onu ayakta tutan bir felsefi, dini ya da seküler iddia yoktur, bir kültürü tanımlamaktan ibaret olmasa da, mevcut siyasi değerlerin bir savunusu, kabul edilmiştir. Dolayısıyla Rawls'ın kuramında siyasal olan metafizik olandan kopar ve bu sefer kendisine bir mecra bulmaya çalışmaz. Ortaya konulan siyasal değerlerin “makul” olan herkes tarafından kabul edileceği varsayılır. Fakat bunun kabul edilme nedenleri farklı olabilecektir. *Örtüşen görüşbirliği* denilen

idedir bu ve farklı yolların aynı yerde kesişmesine benzer. Herkes ahlaki olarak bu ilkeleri kabul edebilecek ve bu ilkelere göre kamusal olarak eyleyecektir. Makuliyet ise bu kültürdeki kişilerin sahip olduğu ve büyük ölçüde de onları adalet ilkelerine uymaya yöneltten sezgici bir fikirdir. İki önemli sac ayağı vardır; ilki herkesin temel haklarını dikkate alan karşılıklık fikri ve ikincisi insan aklının belli zorluklara maruz kaldığı ve herkesin nihayetinde aynı yere varamayacağı “muhakeme zorlukları”dır. Bu ikisinin tanınması kişileri makul yapar. Rasyonelliğimizi dengede tutan da bu makuliyet duygusudur. Kamusal aklın temeli de bu anlamda toplumdan devşirilir. Yani mevcut siyasal değerler ve Rawls’ın bunları belli bir kuram içerisinde yoğurmasıdır mesele. Eğer kamusal yaşama Rawls’ın istediği gibi katılmak istenirse, belirtilen tüm bu şartlara uyulması gerekmektedir.

Rawls, dinlerin bir şekilde siyasal adaletin merkezde bulunduğu bir örtüşen görüşbirliğini destekleyeceği konusunda önemli fikirler ortaya atmıştır. Kendisi ne dinler hakkında ne de dinler tarihi hakkında uzman bir kişi olmamasına karşın örtüşen görüşbirliğinin mümkün olduğunu düşünür. Aslında bu çalışma, baştan sona bunun mümkün olduğunu iddia etmenin yanında, bunun gerekli olduğunu da ima etmeye çalışmaktadır. Bugün Avrupa toplumunda Müslümanların karşılaştıkları problemin temel kaynağı da bu tarz bir örtüşen görüşbirliğinin ve siyasal alana katılmak için gerekli olan eleştiri standardının olmaması olduğunu iddia etmiştir. Problemin ana kaynağının yalnızca Müslümanlar olmadığı da bu konuda önemlidir. Özellikle Müslümanların karşılaştıkları İslamofobi tarzındaki ırkçılık ya da yabancı düşmanlığının ardındaki temel nedenlerin adaletsizlikler ve bunlardan kaynaklı çatışmalar olduğu bu tezin bir iddiasıdır. Bu tezin giriş kısmında da bunu temellendirmeye yönelik bir gaye vardır. Buradaki gaye genel olarak bütün sorunların görünen yüzünden ziyade arka planda bulunan tarafına yönelmeye çalışmak ve bir çözüm önerisi sunmaya yöneliktir. Örneğin “medeniyetler çatışması”, “tarihin sonu” gibi tezlerin gerçeklikten ziyade birer kurgu olduklarını ve bir kimlik inşasına dair arkaik kalıntı olduğu iddia edilmiştir. Bu tarz çatışmacı temsil araçlarının özünde fazlasıyla demokrasi karşıtlığı barındırdığını ve iktidar sahiplerinin günübürlük oy kaygısı ve iktidar tutkusunu tatmin etmek dışında gayesinin olmayacağını gösterilmeye çalışılmıştır. Bunun yanında, bu tarz tezlerin toplum içerisinde birçok yapısal sorun

da üstünü bu şekilde örttüğü gösterilmeye çalışmıştır. Bunu kullanışlı bir araç olarak gören Avrupalı devletlerinin adaleti bir tarafa bırakarak aşırı oportünist tavırlarının bir bumerang etkisiyle kendilerine geri döneceği de kuşkusuzdur. Dolayısıyla adaletsizlik çoğu zaman çatışma doğurmaktadır ve bunlar Rawls penceresinden bakıldığından istikrar hiçbir zaman sağlanamaz. Siyasal istikrar, Rawls'ın kabul edeceği bir şekilde adil bir temel yapı ve bu temel yapının adaletine inanan ve herkesin de şüphe etmeden bunu sağlama yönünde hareket edeceğini düşündüğü bir toplumda mümkündür. Ve eğer böyle bir toplum ve kişi düşüncesini temellendiremezsek adaleti temin etme şansımız olmaz.

Dolayısıyla bu tezin temel problemi Avrupa toplumlarında adalete inanan ve bu yönde hareket eden, farklı bir deyişle makul ya da Rawls'ın en rafine kavramı olan karşılıklılık esasına dayalı yurttaşlar ve uluslararası alanda yurttaşların karşılığı olan halkların bulunmasına yönelik bir arayışta bulunmak olmuştur. Bunun mümkün İslami yorumlarının olduğunu ortaya çıkarmak ve bunları serimlemek bu açıdan önemli bir meseledir. Genel olarak Avrupa toplumlarında yetişmiş özellikle reformist ve modernist Müslüman elitlerin ve ilahiyatçıların bu tarz dini yorumları da bu konuda uygun bir alan açmıştır. Onlar genellikle ana kaynaklara dönerek Kur'an ve Sünneti referans aldıkları için kendilerini tarihin izafiliğinden koparmış ve İslam'ın saf halini bulmaya çalışmışlardır. Bu bakımdan hem geçmiş tarihteki Müslüman toplumlara hem de çoğunluğu Müslüman toplumların günümüzdeki pratiklerine karşı mesafeli durarak Avrupa kültürüne entegre olmuşlar ve dinlerinin artık bu toplumlarda eşitliği, özgürlüğü ve dayanışmayı emrettiğine inanmışlardır. Dolayısıyla gerek reformist Müslüman ilahiyatçılar gerekse de kendi bireysel yaşamında dindar ama geçmiş bir fıkha uygun yaşamayı becermekte zorlanıp kendi içtihatını oluşturan Müslümanlar -bireysel bilgi kaynağı olarak inananlar- bugün Avrupa kültürüyle fazlasıyla bütünleşmişlerdir. Onlar, Avrupa kültüründe bulunan demokrasi, insan hakları, çoğulculuk, eşitlik ve özgürlük, hoşgörü gibi değerleri almışlardır. Aynı zamanda otoriter rejimleri, kadına yönelik baskıyı, insan haklarını tanımayan anlayışları kültürleştirmişlerdir. Bu aldıkları önemli değerler zaten siyasal liberalizmin yurttaşlarından istediği ve herkes için kabul ettiği değerlerdir. Dolayısıyla kâh “dinde zorlama yoktur” gibi ayetlerle kâh İslam'ın ilk dönemlerindeki azınlık haline vurgu yapılarak, bazen Şura ayeti vurgulanarak ifade

özgürlüğü, vicdan özgürlüğü ve diğer bir takım özgürlükler bu Müslümanlarca temellendirilmiştir.

Öyleyse, Avrupalı yurttaşların ve hükümetlerin bu durumu yeniden okuyarak günümüzde gerçek tehdidin Müslümanlar olmadığını görmeleri gerekmektedir. En azından Avrupa toplumlarındaki sıradan Müslümanların sayısına bakmaları ya da Müslümanlar arasındaki farklılıkları görmeleri onlara gerekmektedir. Müslümanlığı özleştirmenin toplumun istikrarına zarar vermek ve anti-demokratik hükümetlerin oy için yaptığı kampanyaları ve yönetebilirliği sağlaması dışında bir sonucu olmamaktadır. Bu yüzden genellikle İslam'ın ve onun sunuluş şeklinin medya, siyasetçiler ve entelektüeller tarafından daha dikkatli bir şekilde ele alınması gerekir ve meselenin İslam'a değil de bazı radikal Müslümanlara yöneltilmesi gerektiğinin de altının çizilmesi şarttır. Bunu söylerken Avrupalı yurttaşların gayrimakul olduğunu iddia etmiş olmuyoruz. Avrupa toplumlarındaki ülkelerin anayasalarına bakıldığında bütün hakların ve özgürlüklerin eşit bir şekilde sunulduğu görülecektir. Dolayısıyla bu tezde genel olarak savunulan düşünce, bu kazanımların Avrupalı sıradan Müslümanlar tarafından da kabul edildiğinin gösterilmesidir. İnsan hakları ve belli temel özgürlükler Avrupalı halklar tarafından yoğun çabalar ve kanlı direnişlerle elde edilmiş ve altı dolu değerlerdir. Burada, Müslümanların bu değerlere önyargılı olmadıkları, yalnızca bunu kendi dinlerini referans alarak benimsedikleri gösterilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla da güneyli otoriter ülkelerin rejimlerine odaklanıp bu ülkelerdeki insan hakları ihlallerini, kadına yönelik baskıları ya da terörü öne sürerek Avrupalı sıradan Müslümanların şeytanlaştırılmasının yersiz olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Bu sıradan Müslümanların, bütün bunlara karşın aynı anda hem dinlerine göre hareket ederek hem de birer Avrupalı yurttaş olabileceklerine vurgu yapan çalışmalara odaklanılmıştır. Bu durum elbette Rawlsçu anlamda bir örtüşen görüş birliğinin ve kamusal akıl idealinin mümkün olduğu sonucuna ulaşmamıza yardımcı olmuştur.

Rawls'ın siyasal liberalizminin ortaya çıktığı koşullar da siyasal katılım ile ilgili sorunların olduğu bir dönemdir. Rawls'ın son iki eseri, siyasal katılımın oldukça düştüğü, seçimlere katılımın alt sınırlara dayandığı bir dönemde demokrasiye yönelik bir tehdidin sezilmesidir. Bu anlamda Rawls, dini duygularından ilham alan dindarların

da siyasal yaşama katılmalarının önündeki engelleri kırmak istemiştir. Daha önce belirtildiği üzere Avrupa’da siyasal yaşama katılımın en genel biçimi olan seçimlere katılımın bile aşağıları görmesi demokratik ideale gelmiş önemli bir darbedir. Dolayısıyla seküler anlatıların ısrarla üzerinde durduğu gibi dini tamamen özel alana sıkıştırıp kamusal alanı dinden koruma çabası dinlerin yeniden canlandığı bir dünyada siyasal katılımın önüne set çekmektedir. Bu yüzden Rawls, dinlerini bir kenara koymadan kamusal alana katılmak isteyenler için bir yol sunmuştur. Dindar yurttaşın katılımı Rawls için *Proviso* denilen koşulu yerine getirerek mümkün görülmüştür. Yani kamusal alandaki bir tartışmaya girecek Müslüman yurttaşın siyasal adalet meselelerini savunarak ya da bunları geliştirerek katılması şart koşulmuştur. Doğrusu, kamusal alanın bir tartışma yeri olduğu ve insanların fikirlerinin değişeceği ya da değişme olasılığın var olması gerektiği fikrinin kamusal alan denilen bu düşüncenin temel felsefesi olduğu itirazı haklı bir itiraz olabilir. Dindarlar eğer kamusal alana katılıyorsa başkalarının fikirlerini değiştirebilme imkânının yanı sıra kendi fikirlerinin de değişmesini düşünerek bunu yapmalıdırlar. Bu durum kendi dini fikirlerinin de bir nevi değişebilmesi olasılığı anlamına gelir. Bu açıdan bakıldığında bu kadar kolay bırakılabilecek bir dini inanış aslında dini inanış olmayabilir. Fakat burada mesele dini inanışla ilgili olmadığından Rawls’a getirilen itirazın da yersiz olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Zira Rawls kimsenin dini inancını kamusal alandaki bir tartışmada değiştirmesini istemez. Yalnızca örtüşen görüşbirliğini sağlaması aracılığıyla adalet ilkelerini desteklemelerini ve bu ilkelere uygun bir şekilde kamusal alana katılmalarını ister. İki farklı alanın ve iki farklı kimliğin varlığına yapılan vurgu çokça iddia edildiği gibi onları çift kişilikli de yapmayabilir. Eğer siyasal kimlik ve onun temellendiği makul kapsamlı doktrin ile siyasal adalet ilkeleri destekleniyorsa bunun kişiyi çift kimlikli yapmayacağı iddia edilebilir. Örnek vermek gerekirse, bir Müslüman, heteroseksüel ilişkiyi dini gereği kabul edebilir. Ama siyasal alanda homoseksüel birinin (ki bu ilişkiyi tasvip etmese de) temel hak ve özgürlüklerini sırf insan olduğu için, “Allah’ın ruhundan bir nefes” olduğu için ya da insanın eşrefi mahlûkat olduğuna başvururarak savunabilir. Bugün radikal dini grupları ve diğer gelenekselci grupları bir kenara bırakırsak, kamusal alanda bu tarz bir hukuki dile başvurma pratiği, sayıları fazla olan Avrupalı “sıradan Müslümanların” çok da uzak olmadığı bir davranıştır. Dolayısıyla bir kişilik parçalanmasından söz etmemiz bu durumda zordur. Zira

görebileceğimiz üzere her iki durumu da aynı anda savunmamız mümkündür. Paul. F. Kitter'in kullandığı evlilik analojisi de bu bakımdan aydınlatıcı olabilir. Evli bir çiftin kendi eşinin biricikliğini ve eşsizliğini savunduğuna her zaman tanık oluruz. Fakat Kitter'a göre kimse bu kişinin dünyada kendi eşine eşit bir şekilde iyi, akıllı ve güzel insanların olmayacağını düşündüğünü savunamaz. Dahası bu kişi eşine benzeyen ve ona eşit olarak görebileceği bu kişilerle arkadaşlık ve dostluklar dahi kurabilir (Kitter 1986 Aktaran: Aydın 2005: 195). Ama bu durum onları çift kişilikli yapmayacaktır.

Bunun yanında hiçbir Müslüman âlimin de İslam'ın yenilenmesi ya da her yeni olaya uyması gerektiğini iddia etmediğini belirtmek gerekir. Zira İslami kaynaklar bellidir ve içtihat da belli sınırlar vardır. Dolayısıyla mesele ne yeni bir İslam ne de İslam'ın Avrupa'ya uydurulmasıdır. Tersine bu âlimler ve elitler İslam'ın saf halinin ortaya çıkarılması, kültürlerden, bid'atlerden ya da İslam'a uymayan inançlardan temizlenmesini istemektedirler. Sonuçta burada gösterilmeye çalışılan temel şey, Müslümanların kamusal ve dini alanlarının arasında bir ayrım yapabildikleridir, fakat bu iki alanın birbiriyle çatışmadığını da ayrıca dini alanlarından destekle kamusal alana katılabileceklerini göstermektir. Yani dini inançlarının emrettikleri ile iyi bir Avrupa yurttaşı olarak sahip oldukları sorumluluklarının birbiriyle çelişmemesidir. Dolayısıyla dinleri ve yurttaşlıklarının uzlaştırılması çok derin ve kökleşmiş bir düşünceden kaynaklanmaktadır. Avrupalı olma çabaları, özellikle de sonraki kuşakların artık kendilerini bulundukları ülkeye ait kişiler olarak görmeleri bu konuda önemli bir eşiktir. Özellikle entegrasyon meselesinin artık tartışılmasının sona erdirilmesini isteyen Tarık Ramazan gibi ilahiyatçıların çabası da bu yüzdendir. Zira sırf entegrasyon üzerine yapılmış bir tartışmanın varacağı tek sonuç yabancı, bizden olmayan yurttaşlıktır. Rawls'ın da temelde uzlaşamayacağı bir düşüncenin azınlık yurttaşlığı şeklindeki çokkültürcülük olduğunu belirtmek gerekir. Bu ideolojinin problemi toplumsal işbirliği imkânını neredeyse ortadan kaldırmasıdır. Zira çoğu eleştiride görüldüğü gibi çokkültürcülük, Müslümanların kendi cemaatlerine kapanmalarına, kendi hukuklarını uygulamak istemelerine, bunun yanında gettolaşmaya ve marjinalleşmeyi arttırmaya ve toplumda huzursuz bir ortam yaratmaya neden olur. Dolayısıyla bu ideoloji katılımın ve yurttaş dostluğunun önüne çıkan büyük bir engeldir. Bu yüzden de Avrupa'da

yerliyurtlulaşmanın önündeki en büyük psikolojik, sosyo-psikolojik engellerden birisidir.

Bu tezin vurguladığı önemli bir konu da günümüz Avrupa toplumlarında ortaya çıkmış Müslümanlarla ilgili problemlerin çoğunun esaslı bir nedeninin olmadığıdır. Bunların çözümünde Rawls'ın işaret ettiği yoldan giderek devletin tüm dinlere karşı tarafsız ve önyargılarından arınmış, hiçbir kapsamlı ideolojiyle bezenmemiş bir kamusal alan tanımıyla mümkün olacağı gösterilmeye çalışılmıştır. Müslümanların dinlerinin gerekleri ile siyasal değerleri kabul edebileceklerini göstererek, toplumsal, ekonomik, siyasal katılımın önünde hiçbir dini engelin olmadığı gösterilmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda, Rawls'ın siyasal liberalizmi Müslümanların kendi dinlerinden ilham alarak kamusal hayata katılmalarında hiçbir sorun görmez. Müslüman ulema, kapsamlı seküler dilin haklar ve özgürlüklerin korunması konusunda motivasyonel anlamda fazlasıyla eksik olduğunu iddia ederek kendi bakış açılarından örtüşen görüşbirliğine iyi bir destek bulmuşlar ve bunu sağlam temellere oturtmuşlardır. Dolayısıyla Müslümanların hem makul Avrupalı yurttaşlar hem de uluslararası alanda iyi düzenlenmiş bir devletin makul yurttaşları olabileceğinin mümkün olduğu bu entelektüeller ve âlimlerin Müslüman yurttaş idealine başvurularak gösterilmeye çalışılmıştır.

Bu mesele, dördüncü bölümde, siyasal liberalizmin temelde Müslümanlardan isteyebileceği minimum altı şart ve Müslümanların kamusal tartışmalara katılmalarının mümkün olup olmadığını gösterecek iki madde ile toplamda sekiz madde çerçevesinde tartışılmıştır. Burada çoğulculuk, kamusal alanın tarafsızlığı, baskı olgusu, ümmet bilincinin bir tehlike doğurmayacağı, Müslümanların adalet ilişkisine bakışları ve kamusal alana kamusal nedenlerle katılmaları tartışılarak teorik anlamda siyasal ve metafizik olanın Müslümanlar açısından uyumluluğu tartışılmıştır. Ve siyasal liberalizmin bu taleplerinin çoğunun esasında Müslümanların bildiği kavramlar olduğunu göstermek için önemli ilahiyatçıların ve entelektüellerin fikirlerine başvurulmuştur. Çoğu maddenin İslami bir temelde kabul edildiğini göstermek bu çalışmanın başlıca kaygısı olmuştur; örneğin Şura kavramının hukuk devletine, seçimlere, siyasal, ekonomik ve sosyal katılıma ve iyiliği emredip kötülüğü yasakladığına dair yorumlara çekildiğini göstermek buna örnek verilebilir. Ayrıca bu

kavramın belli başlı siyasal özgürlükleri de beraberinde getirdiğini gösteren yorumlara odaklanmak bu açıdan dini bir destek olduğunu göstermek için faydalı olmuştur. Bunun yanında “dinde zorlama yoktur” ayetinin ifade özgürlüğü, din ve vicdan özgürlüğünün en önemli teminatı olduğu Müslüman ilahiyatçılara ve entelektüellere atıfla tartışılmıştır. Çoğulculuğun sürekliliğine dair tartışmalarda da ekseriyetle çoğulculuğun belli ayetlere başvurularak tartışıldığı belirtilmiştir. “Anlaşma koşulu” ise, eğer Müslüman isek Avrupa anayasalarına uymak zorunda olduğumuzun en bariz şartını göstermiştir. Bu ilke adalet ilkesiyle birleştiğinde ise dini ayrım yapmaksızın her yurttaşın özgürlüklerini savunmak için bir imkan sağlamıştır. Hatta hoşgörü kavramının dahi bu konuda yetersiz kalacağını zira hoşgörünün etimolojik olarak birine katlanmak anlamında tahammül etmek manasına geldiği ve bunun çokkültürcülüğün en fazla vurgu yaptığı kavram olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Rawls’ın da hoşgörü kavramına vurgusu fazla olmasına karşın, onun “modus vivendi” yerine ahlaki bir arayışta olması, aslında bu hoşgörüyü kullanımının çokkültürcülüktekinden farklı olduğunu göstermektedir. Zaten Rawls’ın, hoşgörünün eş anlamlısı şeklinde kullandığı kamusal akıl fikri de bunun tam tersini düşündürür. Bu anlamda, Rawls’ın hoşgörü anlayışı birine tahammül etmek anlamında birini tolere etmek değil de, karşılıklı saygıya vurgu yapan bir anlamda düşünülmelidir.

Neticede siyasal liberalizmin yurttaşlarından isteyeceği şartların tamamını, Müslümanların kendi doktrinlerinden nasıl kabul ettikleri gösterilmeye çalışılmıştır. Bunun yanında Avrupa’da hali hazırda yaşayan “sıradan Müslümanların” da kendilerini bu ülkeye bağlı gördüğü ve buranın yurttaşı olmak isteyen kişiler olmak istedikleri gösterilmeye çalışılmıştır. Bu okumayla birlikte sıradan Avrupalı Müslümanların özgür ve eşit, rasyonel ve makul yurttaşlar olarak bütünüyle kamusal alana katılabileceklerini ve bugün birçok sıradan Müslümanın bu ideali uygulamaya gönüllü olduğunu göstermek amacıyla bulunulmuştur. Bu durumda, dinsel çoğulculuk ve kültürel farklılıklarının ayırt edici bir özellik olarak görüldüğü çağdaş Avrupa toplumlarında, siyasal liberalizmin gerek ortak bir yurttaşlık savunusu ve güven duygusunu pekiştiren bir katılımı öngörmesiyle, gerekse de siyasal katılım için bir eleştiri standardı sağlaması vasıtasıyla mevcut sorunların çözümünde önemli yollardan biri olduğu gösterilmeye çalışılmıştır.

KAYNAKLAR

- Aktay, Yasin (2007). "Metin, Tarih Ve Şiddetin Kaynakları". *Milel ve Nihal Dergisi* 3(4): 90-111.
- Ali, Zahra (Drl.) (2017). *İslâmî Feminizmler*. Çev. Ö. Elitez. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Allievi, Stefano (2012). "Müslüman Sesler" Avrupalı Kulaklar". *Avrupa'da Müslüman Öznenin Yeniden Üretimi; Fikirler, Bilinçler, Örnekler*. Çev. A. Tuygan. Drl. M.V. Bruinessen ve Stefano Allievi. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Alsayyad, Nezar (2002). "Müslüman Avrupa Ya Da Avro-İslam: Kimlik Ve Kültür Söylemleri Üzerine". *Müslüman Avrupa ya da Avro-İslam; Küreselleşme Çağında Siyaset, Kültür ve Vatandaşlık İçinde*. Çev. Z. Savan. Drl. Nezar Alsayyad ve Manuel Castells. İstanbul: Everest Yayınları.
- Amiraux, Valerie (2012). "Dini Otorite, Sosyal Eylem ve Siyasal Katılım; Paris'teki 'Rue De Tanger Cami'sine Dair Bir Olay İncelemesi". *Avrupa'da Müslüman Öznenin Yeniden Üretimi; Fikirler, Bilinçler, Örnekler*. Çev. A. Tuygan. Drl. M.V. Bruinessen Ve Stefano Allievi. İstanbul: İletişim Yayınları.
- An-Naim, Abdullahi Ahmed (2008). *Islam and the Secular State; Negotiating the Future of Shari'a*. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press.
- Arnhart, Larry (2005). *Platon'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi*. Çev. A.K. Bayram. Ankara: Liberte Yayınları.

- Asad, Talal (2004). *Sekülerliğin Biçimleri; Hristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*. Çev. F.Burak Aydar. İstanbul: Metis Yayınları
- Atran, Scott (2017). “İşid Bir Devrimdir”. Çev. H. Bayrı. *Cihatçılık Efsaneler ve Gerçekler*. Der. Haldun Bayrı. İstanbul: Metis Yayınları.
- Avşar, Hüseyin (2006). *Siyaset Felsefesi Açısından John Rawls’ın Adalet Teorisi*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aydın, Mahmut (Drl.) (2005). *Hristiyan Yahudi ve Müslüman Perspektifinden; Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Badran, Margot (2015). “İslâmi Feminizm: Nedir?”. *İslâmî Feminizmler*. Drl. Zahra Ali. Çev. Ö. Elitez. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Barry, Norman P. (2012). *Modern Siyaset Teorisi*. Çev. M. Erdoğan ve Y. Şahin. Ankara: Liberte Yayınları.
- Bayrı, Haldun (Drl.) (2017). *Cihadçılık Efsaneler Gerçekler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Benhabib, Seyla (1999). *Modernizm, Evrensellik ve Birey; Çağdaş Siyaset Felsefesine Katkıları*. Çev. M. Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Benhabib, Seyla (2016). *Ötekilerin Hakları; Yabancılar, Yerliler ve Yurttaşlar*. Çev. B. Akkıyal. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Beriş, H. Emrah (2002). “Çağdaş Liberalizmde Farklı Yönelimler: John Rawls Ve Robert Nozick”. *Liberal Düşünce* 28: 197-215.
- Berten, Andre, Da Silveira, Pablo ve Pourtois, Herve (2006). *Liberaller ve Cemaatçiler*. Çev. Kolektif. Ankara: Dost Kitabevi

- Bilgin, Mehmet Fevzi (2007). “Çevirmenin Sunuşu”. John Rawls (2007). *Siyasal Liberalizm* içinde. Çev. M. Fevzi Bilgin. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Borovola, Murat (2006) “John Rawls ve Siyaset Felsefesi”. John Rawls (2006). *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması* içinde. Çev. G. Evrin. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Brighouse, Harry (2016). *Adalet*. Çev. R. Çelik. Ankara: Epos Yayıncılık
- Bruinessen, Martin Van (2012). “Batı Avrupa’da İslami Bilgi Üretimi; Disiplin, Yetki ve Kişisel Arayış”. *Avrupa’da Müslüman Öznenin Yeniden Üretimi; Fikirler, Bilinçler, Örnekler*. Çev. A. Tuygan. Drl. M.V. Bruinessen ve Stefano Allievi. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Caeiro, Alexandre (2012). “Ulus Ötesi Ulema, Avrupa Fetvaları ve İslami Otorite; Avrupa Fetva ve Araştırma Konseyi’ne Yönelik Bir Olay İncelemesi”. *Avrupa’da Müslüman Öznenin Yeniden Üretimi; Fikirler, Bilinçler, Örnekler*. Çev. A. Tuygan. Drl. M.V. Bruinessen ve Stefano Allievi. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Crick, Bernard (2012). *Demokrasi*. Çev. Ü.H. Yolsal. Ankara: Dost Kitabevi
- Çelebi, Aykut (2002). *Avrupa Halklarının Siyasal Birliği*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Çelik, Raşit (2016). “Kapsamlı Liberalizmden Siyasal Liberalizme: Adaletin Siyasal Alan İçerisinde Gerekçelendirilmesi”. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*. 22: 83-98
- Çelik, Raşit (2016a). “John Rawls’un Siyasal Liberalizmi ve Hoşgörü Üzerine”. *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 24: 183-200.

- Dağı, İhsan D. (2003). “Normatif Yaklaşımlar: Adalet, Eşitlik ve İnsan Hakları”. *Devlet, Sistem ve Kimlik; Uluslararası İlişkilerdeki Temel Yaklaşımlar*. Dr. Atilla Eralp. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Erincik, Selçuk (2008). *John Rawls’ın Siyasal Liberalizmde Din Toplum İlişkisi*. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Erincik, Selçuk (2010). “Kamusal Aklın Sınırları İçinde Din; (John Rawls’ın Düşünceleri Bağlamında)”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 51 (2): 291-314
- Esposito John L. (2002). *İslâm Tehdidi Efsanesi* Çev. Ö. Baldık. T. Küçükcan ve A. Köse. İstanbul: Ufuk Kitapları
- Esposito, John L. (2015). “Seküler Yolda Geri Adım: İslam Dünyasında Demokrasi-Sekülerizm Tartışması”. Çev. M. Ali Kirman. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 15 (1): 211-239.
- Gannuşı, Raşid (2015). *Laiklik ve Sivil Toplum*. Çev. G. Topçu. İstanbul: Mana Yayınları.
- Gencer, Bedri (2017). *İslam’da Modernleşme 1839-1939*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Göle, Nilüfer (2015). *Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar; Avrupa Kamusal Alanındaki İslam İhtilafları Üzerine Bir Araştırma*. Çev. Z. Cunillera. İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle, Nilüfer (2017). *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*. Çev. E. Ünal. İstanbul: Metis Yayınları.
- Gray, John (2003). *Liberalizmin İki Yüzü*. Çev. K. Değirmenci. Ankara: Dost Kitabevi.

- Grzybowski, Samuel (2017). “Müslümanların İşid’i Desteklemediklerini Göstermeleri Niçin İstenemez?” Çev. H. Bayrı. *Cihatçılık Efsaneler ve Gerçekler*. Drl. Haldun Bayrı. İstanbul: Metis Yayınları.
- Habermas, Jürgen (2009). “‘Makul’ ‘Doğru’ya Karşı veya Dünya Görüşlerinin Ahlakiliği”. *Rawls-Habermas Tartışması: Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar?*. Çev. M. Özbank. Drl. Murat Özbank. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Habermas, Jürgen (2009). “Aklın Kamusal ve Âleni Kullanımı Yoluyla Uzlaşma: John Rawls’un Siyasal Liberalizmi Üzerine Düşünceler”. *Rawls-Habermas Tartışması: Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar?*. Çev. M. Özbank. Drl. Murat Özbank. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Hamidi, Malika (2015). “Avrupa’da Müslüman Feminizm: ‘Metinsel Aktivizm’ ve Ulus Aşırı Niteliği”. *İslâmî Feminizmler*. Çev. Ö. Elitez. Drl. Zahra Ali. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hare, John E. (2012). “İlahi Buyruk Teorisi”. Çev. F. Terkan. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53(2):199-210.
- Heimsoeth, Heinz (2016). *Kant’ın Felsefesi*. Çev. T. Mengüşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Hünler, Solmaz Zelyüt (1997). *İki Adalet Arasında; Liberal ve Komunitaryan Düşüncelerin Çatışma Alanı*. İstanbul: Vadi Yayınları.
- Kalın, İbrahim (2016). *Ben, Öteki ve Ötesi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Kaya, Ayhan (2016). *İslam, Göç Ve Entegrasyon; Güvenlikleştirme Çağı*. Çev. N. Yasemin Ural, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Klausen, Jytte (2005). *İslam'ı Yeniden Düşünmek; Batı Avrupa'da Siyaset ve Din*. Çev. M. Aydın. İstanbul: Liberte Yayınları.
- Kocaoğlu, Mehmet (2015). *John Rawls; Adalet Teorisi ve Temel Kavramları*. Ankara: İmaj Yayınevi
- Koç, Mustafa (2011). *John Rawls'un "Gerçekçi Ütopya" İdesi Gerçekleşebilir mi; Siyaset Ontolojisi Açısından "Halkların Hukuku"*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Köker, Levent (2017). "Hukuk Kaybı". (<http://Ortaksoz.Com/2017/04/04/Hukuk-Kaybi-Levent-Koker-Yazdi/> 4 Ağustos 2017'de Erişildi.)
- Kymlicka, Will (2015). *Çokkültürcü Yurttaşlık; Azınlık Hakların Liberal Teorisi*. Çev. A. Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kymlicka, Will (2016). *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*. Çev. E. Kılıç. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Larmore, Charles (2006). "Siyasal Liberalizm Üzerine". *Liberaller ve Cemaatçiler*. Çev. Kolektif. Drl. Andre Berten, Pablo Da Silveira ve Herve Pourtois, Ankara: Dost Kitabevi.
- Larsson, Göran (2010). "Yusuf El-Kardavi ve Tarık Ramazan'ın Sekülerleşme Anlayışı: Farklılıklar ve Benzerlikler". Çev. İ. Gönenç. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16: 191 – 221.
- March, Adrew F.(2007). "Reading Tariq Ramadan: Political Liberalism, Islam, and "Overlapping Consensus". *Ethics & International Affairs* 4(21): 399-413.
- Mouffe, Chantal (2008). *Siyasetin Dönüşü*. Çev. F. Bakırcı ve A. Çolak. Ankara: Epos Yayıncılık.
- Mouffe, Chantal (2010). *Siyasal Üzerine*. Çev. M. Ratip. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Mustafa, Hala (2004). *Müslüman Avrupa ya da Avro-İslam; Küreselleşme Çağında Siyaset, Kültür ve Vatandaşlık*. Çev. Z. Savan. Drl. Nezar Alsayyad ve Manuel Castells. İstanbul: Everest Yayınları.
- Mutlu, Barış (2010). “Günümüz Politik Adalet Anlayışına Eleştirel Bir Bakış: Amartya Sen ve Olanaklar Teorisi”. *Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi.
- Norton, Anne (2013), *On the Muslim Question*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Nozick, Robert (2006). *Anarşi, Devlet ve Ütopya*. Çev. A. Oktay. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Obadia, Lionel (2017), “Comparing ‘Religious Diversities’: Issues, Perspectives and Problems”, *Approaching Religion*, 7(1):2-9.
- Omar, A. Rashied (2003). “İslam ve Şiddet”. Çev. Y. Gökalg. *Dini Araştırmalar* 20(7): 355-360.
- Özbank, Murat (Drl.) (2009). *Rawls-Habermas Tartışması: Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar?*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Özök, Gülriz (1999). *John Rawls’ın Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi*. Doktora Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Öztürk, Armağan (2008). “II. Rawls Dönemi: Biçimsel Aklın Çözölüşü mü?” *Toplumsal Üzerine Yeni Perspektifler*. Drl. Armağan Öztürk. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Öztürk, Armağan (2013). “Rawls’un Adalet Teorisinin İdeolojik Sınırları Üzerine Bir Eleştiri”. *Doğu Batı Dergisi* 65: 131-146.
- Öztürk, Armağan (2013a). *Liberal Adalet*. İstanbul: Doruk Yayınları.

- Özyürek, Esra (2015). *Müslüman Olmak Alman Kalmak: Yeni Avrupa'da Millet, Din ve Din Değiştirme*. Çev. İ. Ilgar. İstanbul: İletişim Yayınları
- Parekh, Bhikhu (2008), *European Liberalism and 'The Muslim Question': Does Intercultural Dialogue Make Sense?*. Leiden: Amsterdam University Press.
- Ramadan, Tariq (2004). *Western Muslims and the Future of İslam*. New York: Oxford University Press.
- Ramadan, Tariq (2010). *The Quest For Meaning; Developing a Philosophy of Pluralism*. London: Allen Lane, 2010.
- Ramadan, Tariq (2010). *What I Believe*. New York: Oxford University Press.
- Ramazan, Tarık (2003). *İslam Medeniyetlerin Yüzleşmesi Hangi Modernite İçin Hangi Proje?*. Çev. A. Meral. İstanbul: Anka Yayınları.
- Ramazan, Tarık (2005). *Avrupalı Müslüman Olmak*. Çev. A. Meral. İstanbul: Anka Yayınları.
- Ramazan, Tarık (2005a). *İslami Yenilenmenin Kökenleri; Afgani'den El-Benna'ya Kadar İslam Islahatçıları*. Çev. A. Meral. İstanbul: Anka Yayınları.
- Ramazan, Tarık (2013). *İslam ve Arap Uyanışı*. Çev. (?). İstanbul: Açılım Kitap.
- Rawls, John (1997), "Sivil İtaatsizliğin Tanımı ve Haklılığı", *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik içinde*. Çev. Yakup Coşar. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Rawls, John (2006). *Halkların Yasası ve "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması"*. Çev. G. Evrin. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Rawls, John (2007). *Siyasal Liberalizm*. Çev. M. F. Bilgin. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Rawls, John (2009). “Habermas’a Yanıt” *Rawls-Habermas Tartışması: Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar?*. Çev. M. Özbank. Drl. Murat Özbank. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Rawls, John (2017). *Bir Adalet Teorisi*. Çev. V. A. Coşar. Ankara: Phoenix Yayınevi
- Roy, Oliver (2017). “Laiklik Terörizme Bir Cevap Değildir”. Çev. H. Bayrı. *Cihatçılık Efsaneler ve Gerçekler*. Drl. Haldun Bayrı. İstanbul: Metis Yayınları.
- S. Tamimi, Azzam (2016). *Raşid Gannuşi; İslamcılık Geleneğinde Bir Demokrat*. Çev. A. Yönkul. Ankara : Hece Yayınları.
- Sandel, Michael J. (2013). *Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?*. Çev. M. Kocaoğlu. Ankara: Bigbang Yayınları.
- Sandel, Michael J. (2014). *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*. Çev. A. E. Zeybekoğlu. Ankara: Dost Kitabevi.
- Skinner, Quentin (2006). “Adalet, Kamu Yararı ve Özgürlüğün Önceliği Üzerine”. *Liberaller ve Cemaatçiler*. Çev. Kolektif. Der. Andre Berten, Pablo Da Silveira ve Herve Pourtois, Ankara: Dost Kitabevi
- The Open Society Foundation. ‘At Home in Europe Project; A Report on 11 Eu Cities’. London: Open Society Foundation, 2010. 24.
- Tibi, Bassam (2004). *Müslüman Avrupa ya da Avro-İslam; Küreselleşme Çağında Siyaset, Kültür ve Vatandaşlık*. Çev. Z. Savan. Drl. Nezar Alsayyad ve Manuel Castells. İstanbul: Everest Yayınları.
- Toku, Neşet (2002). “Eşit Yurttaş ve Özgür Bireyin Varoluşunun Hukuki Temelleri”. *Liberal Düşünce* 28: 217-223.
- Touraine, Alain (2015). *Demokrasi Nedir?* Çev. O. Kunal. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Tunçel, Ahu (2008). *Siyaset Felsefesi Açısından “Cumhuriyetçi Özgürlük”*. Doktora Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Uygun, Gülriz (2014). “John Rawls”. *Siyaset Felsefesi Tarihi*. Ed. A. Tunçel, K. Gülenç. Ankara: Doğu Batı Yayınları. 712-735.
- Vezzani, Giovanni (2016). *European Muslims and Liberal Citizenship: Reconciliation Through Public Reason; The Case of Tariq Ramadan’s Citizenship Theory*. Doktora Tezi. Rome: Luiss Guido Carli University
- West, David (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. Çev. A. Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Yayla, Atilla (2000). *Liberal Bakışlar*. Ankara: Liberte Yayınları.
- Yaylacı, İsmail (2013). “Modernliğin Şeraiti, Liberalizmin Şeriati”. *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*. 34(18): 49-96.
- Yeğenoğlu, Meyda (2016). *Avrupa’da İslam, Göçmenlik ve Konukseverlik*. Çev. P. Burcu Yalım. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Zubaida, Sami (2008). *İslam Dünyasında Hukuk ve İktidar*. Çev. B.K. Birinci. H. Hacak. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.