

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANABİLİM
DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

KAMUSAL AKIL VE DİN: JOHN RAWLS'UN
KAMUSAL AKIL KAVRAMI ÜZERİNE ELEŞTİREL
BİR TARTIŞMA

MUHAMMED ASIM ÖNCEL

2501170825

TEZ DANIŞMANI

DR. ÖĞR. ÜYESİ MUHAMMED ALİ AĞCAN

İSTANBUL-2022

ÖZ

KAMUSAL AKIL VE DİN: JOHN RAWLS’UN KAMUSAL AKIL KAVRAMI ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR TARTIŞMA

Muhammed Asım Öncel

Rawls siyasal anlayışının en önemli kavramlarından biri olan kamusal akıl kavramını seküler temelde kurgulamıştır. Kamusal akıl, hem Rawls’un siyasal anlayışıyla bağlantılı olarak hem de dinî argümanları dışlaması bakımından sekülerdir. Rawls kavramın ilk halinde dinî argümanları, üzerlerinde uzlaşılamayacak doktrinlerden biri olarak gördüğü için kamusal akıldan dışlar. Kavramın son halinde ise, dinî argümanları, kamusal gerekçelerle desteklenmek şartıyla kamusal akla dahil eder. Kavramın bu seküler yapısı birçok sorun ihtiva etmekle birlikte, bu çalışmada iki sorun üzerinde duruluyor: Temsil sorunu ve dine karşı önyargılı yaklaşım. Ayrıca kamusal akıl kavramının yarattığı bu sorunların Rawls’un makul çoğulculuk olgusuyla çeliştiği iddia ediliyor. Kamusal akıl kavramının bu sorunları, ilgili literatüre sıkça başvurularak tartışılıyor.

Anahtar Kelimeler: Siyaset Teorisi, John Rawls, Kamusal Akıl, Sekülerizm, Postsekülerizm.

ABSTRACT

PUBLIC REASON AND RELIGION: A CRITICAL DISCUSSION ON JOHN RAWLS' CONCEPTION OF PUBLIC REASON

Muhammed Asım Öncel

Rawls constructs the idea of public reason, which is one of the most important components of his political understanding, on a secular basis. Public reason is secular both in connection with Rawls's political understanding and in excluding religious arguments. In the first version of the concept, Rawls excludes religious arguments from the public reason because he sees those arguments as irreconcilable issues. In the final version of the concept, he includes religious arguments in public reason, provided that they are supported by other public justifications. Although this secular nature of the concept contains many problems, this study focuses on two problems: the problem of representation and the prejudiced approach to religion. It is also claimed that this structure of public reason contradicts Rawls's notion of reasonable pluralism. These problems that public reason contains, are discussed with frequent reference to the relevant literature.

Key Words: Political Theory, John Rawls, Public Reason, Secularism, Post-secularism

ÖNSÖZ

Çağdaş siyasal yaşam ve demokratik yönetim için kritik öneme sahip olan kamusal akıl fikri modern kamusal alanın spesifik bir versiyonu olarak karşımıza çıkar. Kamusal akıl, vatandaşların siyasal meseleler üzerinde tartışabildiği, görüşlerini açıklayabildiği ve nihaî olarak bir uzlaşa sağlanmasının umulduğu bir alan ya da bir araç olarak tahayyül edilir. Rawls ise bu kavramı kendi siyasal anlayışı doğrultusunda, demokratik meşruiyet fikrinin temeli olarak kurgular. Buna göre vatandaşlar, temel adalet meseleleri ve siyasal meseleler hakkında kamusal akıl yoluyla görüşlerini bildirebilmektedir. Ancak Rawls kapsamlı doktrinler olarak adlandırdığı dinî, felsefî ve ahlakî doktrinleri kamusal akıl kavramının dışında bırakır. Bu durum doğrultusunda, Rawls'un kamusal akıl kavramının seküler olduğu ve bunun demokratik vatandaşlık hakları açısından bazı temel sorunlara yol açtığı iddia edilmiştir.

Bu çalışmayı hazırlarken yanımda olan ve benden desteğini esirgemeyen herkese teşekkürü bir borç bilirim. İlk olarak, her zaman yanımda olan ve zaman zaman uzak kalsak da kendilerini hiç de uzak hissettirmeyen aileme ve arkadaşlarıma teşekkür ederim. Muhabbet ve tartışmalarından büyük keyif aldığım ve her konuda görüşlerine başvurduğum siyaset teorisi okuma grubunun her üyesine ayrı ayrı müteşekkirim. Tezime görüş ve önerileriyle katkı sunan Dr. Ali Kaya ve Dr. Mustafa Kömürcüoğlu hocalarıma büyük teşekkür borçluyum. Lisans yıllarımdan beri öğrencisi olmaktan gurur duyduğum, bana olan desteğini hiçbir zaman akademik hayatla sınırlamayan, hayatın her alanına dair kendisinden çok şey öğrendiğim tez danışmanım Dr. Muhammed Ali Ağcan'a teşekkürlerimi sunarım.

Bu çalışmayı her zaman yanımda olan, sevgi ve emeğini benden hiç esirgemeyen sevgili eşim ve aileme ithaf ediyorum.

Bandırma, 2022

Muhammed Asım Öncel

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	III
ABSTRACT.....	IV
ÖNSÖZ.....	V
KISALTMALAR LİSTESİ.....	VIII
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

JOHN RAWLS'DA KAMUSAL AKIL KAVRAMI

1.1. GİRİŞ.....	6
1.2. MODERN KAMUSAL ALAN ve KAMUSAL AKIL.....	9
1.3. SİYASAL LİBERALİZM'DE TEMEL KAVRAMLAR.....	17
1.3.1. Demokrasi ve Vatandaşlık.....	17
1.3.2. Hakkaniyet Olarak Adalet.....	20
1.3.3. Örtüşen Görüşbirliği.....	23
1.3.4. Doğrunun Önceliği ve İyi Fikirleri.....	26
1.3.5. Kamusal Akıl.....	28
1.3.6. Kamusal Aklın İçeriği.....	31
1.3.7. Kamusal Aklın Sekülerliği.....	33
1.4. SONUÇ.....	37

İKİNCİ BÖLÜM

SEKÜLERİZM VE KAMUSAL AKIL

2.1. GİRİŞ.....	39
2.2. SEKÜLERİZM VE KAMUSAL AKIL: TEMEL TARTIŞMALAR.....	41
2.3. POSTSEKÜLERİZM VE KAMUSAL AKIL	52
2.3.1. Postsekülerizm Literatür.....	54
2.3.2. Rawls'un Kamusal Akıl Kavramına Postseküler Bir Bakış.....	57
2.4. SONUÇ.....	62

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

JOHN RAWLS'DA KAMUSAL AKIL KAVRAMININ SORUNLARI: TEMSİL, ÖNYARGI ve ÇOĞULCULUK

3.1. GİRİŞ.....	63
3.2. SEKÜLER KAMUSAL AKLIN SORUNLARI.....	64
3.3. KAMUSAL AKIL VE MAKUL ÇOĞULCULUK (DÜZELTME).....	69
3.4. KAMUSAL AKIL KAVRAMININ YENİDEN ELE ALINMASI: ÇOĞULCULUĞUN İMKÂNI	73
SONUÇ.....	78
KAYNAKÇA.....	82

KISALTMALAR LİSTESİ

A.e.	: Aynı Eserde Geçen
a.g.e.	: Adı Geçen Eser
Bkz.	: Bakınız
bs.	: Baskı
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Ed. by.	: Yayına Hazırlayan
s.	: Sayfa
SL	: Siyasal Liberalizm
ss.	: Sayfa Aralığı

GİRİŞ

Bu tez çalışması, Rawls'un kamusal akılda yaptığı dışlamalarla ilgilenmektedir. Rawls'un siyasal anlayışının ve demokratik meşruiyet fikrinin önemli bir ayağını oluşturan kamusal akıl kavramı, özellikle dinî argümanlara karşı dışlayıcı bir yaklaşımla oluşturulmuştur. Kavramın bu özelliği, ihtiva ettiği sorunlar itibariyle, Rawls'un çoğulculuk anlayışıyla çelişmektedir. Çalışma bu çelişkiyi ortaya koyup eleştirel bir şekilde değerlendirecektir.

Siyasal Liberalizm kitabında farklı düşünce yapılarının ve doktrinlerin siyasal sistemde bir arada istikrarlı bir şekilde var olabilmelerinin imkânını soruşturan Rawls kapsamlı doktrinlerin siyasal düzende doğrudan etkilerinin olmadığı; ancak siyasal adalet anlayışının bir şekilde bu doktrinlerin onayına muhtaç olduğu bir düşünce kurgular. Rawls demokratik siyasal yaşamda farklı fikirlerin çoğulculuğunu kabul ederken, farklı fikirlerden meydana gelen toplumun siyasal istikrarını sağlamayı hedefler. Rawls istikrar hedefi doğrultusunda ilerlerken, kavramlarını daha az “felsefî” ve daha çok “siyasal” hale getirir. Siyasal, kendi kendine duran bir kavram olarak sunarak pratik bir yaklaşım sergiler. Ancak Rawls'un demokratik sisteme farklı düşünce yapılarını nasıl eklemlediği ise ciddi bir soru işaretidir. Rawls çoğulculuğu demokratik yaşamın kaçınılmaz sonucu olarak görürken; siyasal anlayışında ve özellikle kamusal akılda yaptığı sınırlamalar kendi çoğulculuk kavramının içeriğini zayıflatmaktadır. Bu tez çalışması, Rawls'un seküler temelde inşa ettiği siyasal anlayışının ve kamusal akıl kavramının demokratik çoğulculuk açısından sorunlu olduğunu iddia etmektedir.

Rawls'un kamusal akıl kavramı, vatandaşların temel siyasal meseleler üzerinde tartışabildiği bir alan olarak, siyasal gücün meşrulaştırılması açısından büyük önem taşımaktadır. Kamusal akıl kavramı demokrasi için ne kadar önemliyse, bu kavramın kapsayıcı olması ve mümkün olduğunca farklı görüşleri içerisinde barındırması da aynı derecede önemlidir. Modern demokrasiler açısından kritik bir mesele olan çoğulculuk da kamusal akıl kavramının kapsayıcılığıyla doğrudan ilintilidir. Rawls'un kamusal akıl kavramında kapsamlı doktrinlerimize başvuramayacağımızı belirtmesi, bu mecrada yapılan tartışmaların çoğulculuğu açısından sorun teşkil etmektedir.

Rawls'un bu noktadaki çelişkisi ise, kapsamlı doktrinler olarak bahsettiği dinî, felsefî ve ahlâkî görüşleri siyasal anlayışında yerli yerine koyamayışıdır. Rawls bir yandan, siyasal anlayışını bu doktrinlerden bağımsız olarak oluştururken; diğer yandan siyasal anlayış ve kapsamlı doktrinlerin bir şekilde irtibatlı olduğunu iddia eder. Aynı şekilde kamusal akılda bu kapsamlı görüşlere yer vermezken; örtüşen görüşbirliğinde kapsamlı doktrinlerin siyasal anlayışı kendi bakış açılarından onaylamaları gerektiğini iddia eder.

Rawls'un bu çelişkisinin bir diğer boyutu da makul çoğulculuk kavramında ortaya çıkar. Makul çoğulculuk kavramını basit çoğulculuktan ayıran Rawls, bu olguyu kişisel çıkarların bir ürünü olmaktan çok özgür aklın sonucu olarak görür. Rawls'un siyasal liberalizm için daha uygun gördüğü makul çoğulculuk olgusuyla birlikte ortaya çıkan makul doktrinler de toplumun özgür kurumları çerçevesinde oluşur ve aynı şekilde özgür aklın bir ürünüdür. Bunlar aynı zamanda siyasal liberalizmin dikkate alması gereken doktrinlerdir.¹ Ancak Rawls makul kapsamlı doktrinlerin siyasal liberalizm için önemini vurgulasa da, kamusal akılda bu doktrinlere başvuramayacağımızı söyler. Bu bağlamda Rawls'un makul kapsamlı doktrinlerin çoğulculuğu olarak bahsettiği olgunun siyasal alana ne ölçüde yansıyacağı soru işaretidir. Diğer yandan Rawls'un siyasal liberalizminde bu doktrinlere biçtiği pasif rol aslında çoğu doktrinin doğasına da aykırıdır. Rawls'un dinî ve felsefî görüşleri tanımlarken kullandığı "kapsamlı" kelimesi, bu doktrinlerin hayatın geneline yansıyan bir iyi anlayışına sahip olmasını ifade eder. Bu bağlamda kapsamlı doktrinlerin iyi anlayışları çoğu zaman siyasal da kapsar. Rawls, siyasal kavramını her ne kadar kendi kendine duran bir anlayış olarak sunsa da; siyasal prensiplerin mevcut iyi anlayışlarıyla çakışması veya çelişmesi oldukça muhtemeldir. Bu nedenle Rawls, buradan doğabilecek bir istikrarsızlığa karşın örtüşen görüşbirliği fikrini ortaya atar.

Örtüşen görüşbirliği kavramı, makul çoğulculuk ve kendi kendine duran bir siyasal adalet anlayışı fikriyle irtibatlı olarak istikrar sorununu çözmeye çalışır. Bu görüşe göre, makul kapsamlı doktrinler, siyasal anlayışı kendi bakış açılarına göre

¹John Rawls, **Siyasal Liberalizm**, Çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2019, s. 80-81.

onaylarlar.² Bu kavramın siyasal anlayış için bir rıza unsuru barındırmasından daha önemlisi, Rawls'un siyasal alandan mümkün olduğunca dışladığı kapsamlı doktrinlerin bizzat kendilerinden bir meşruiyet sağlamayı hedeflemesidir. Çünkü Rawls makul çoğulculuk olarak bahsettiği çoğulculuk anlayışında bir siyasal alan çoğulculuğundan çok özel ya da bireysel alan çoğulculuğundan bahseder. Bireyler, kendi özel yaşamlarında doktrinlere bağlı olarak farklı iyi anlayışlarını benimsemekte özgürken, kamusal akılda ve siyasal alanda bu iyi anlayışlarını yansıtamazlar. Bu nedenle makul çoğulculuk olgusu siyasal alanda farklı fikirlerin yer alabileceğini ifade etmekten çok, bireysel ve özel alanın konusuna dönüşür. Rawls, örtüşen görüşbirliği kavramıyla birlikte hem siyasal adalet anlayışını hem de siyasal alandan yaptığı dışlamaları meşrulaştırma imkânı bulmuş olur.

Rawls'un kamusal akılda dinî argümanlara yer vermemesi doğal olarak kavramın seküler bir yapıya sahip olup olmadığı sorusunun ve böyle bir yapıya sahip ise bu durumun yaratacağı sorunların gündeme gelmesine neden olmaktadır. Bu tez çalışmasında Rawls'un kamusal akıl kavramının sadece bu dışlamalarla ilintili olarak değil; siyasal anlayışla da bağlantılı olarak seküler olduğu iddia edilmektedir. Kamusal akıl kavramının seküler olarak kurgulanması ise temelde iki sorun teşkil etmektedir. Bu sorunların ilki kamusal akılda her kesimden vatandaşın temsil edilmesinin zorluğudur. İkincisi ise, Rawls'un dine ve dinî argümanlara karşı önyargılı ve kısmen yanlış olan bakış açısıdır. Kamusal aklın yarattığı sorunlar, aslında demokratik çoğulculuk olgusunu da doğrudan ilgilendiren siyasal katılım ile ilgili önemli bir meseleye işaret eder. Bu mesele modern dünyada dindarlık ve siyasallık arasında oluşturulan sunî bir gerilimdir. Dinin ve siyasallığın farklı kutuplarda yer alması gerektiği varsayımları yeniden düşünölmeye ve eleştirilmeye başlandığında bu gerilimin de sona ermesi için gerekli olan ilk adım atılmış olur.

Geçtiğimiz 30-40 yıl içerisinde, zaman zaman terörizmle bağlantılı olarak gündeme gündeme gelseler dahi, artan dinî hareketler hem ölkemizde hem de dünyada dinin modern siyasal düzenlerdeki rolünü yeniden düşünmemize sebep olmuştur. Bu bağlamda, çağdaş siyasal düzenin önemli parçalarından birini oluşturan sekülerizmin

² A.e., s. 171.

siyasal yaşamımız üzerindeki kısıtlamaları önemli bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Sekülerizm, her ne kadar tarafsız görünen norm ve fikirlere sahipse de, gündelik siyasal yaşamda adil olmayan bazı sonuçlar doğurabilmektedir. Dindar vatandaşların siyasal yaşama katılımındaki zorluklar buna örnek olarak gösterilebilir. Rawls'un kamusal akıl kavramı da bu genel meseleye ışık tutabilecek bir kavramsallaştırma olması açısından değerlidir. Kamusal akıl, dindar vatandaşların siyasal yaşama katılımlarındaki zorlukları yansıtabilen bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Rawls'un bu kavramı, farklılıklardan meydana gelen toplumun istikrarlı siyasal birlikteliğini hedeflediği siyasal liberalizmin önemli bir unsuru olarak sunması da ayrıca önemlidir. Böylece, bahsettiğim genel sorunsalı belirli bir siyasal düzen fikrinin içinde görme ve değerlendirme imkânı bulmaktayız.

Bu tez çalışmasında Rawls'un metinleri ve özellikle *Siyasal Liberalizm* kitabı birincil kaynak olarak kullanılmaktadır. Rawls'la ilgili diğer metinler ise ikincil kaynak olarak ele alınmaktadır. Bunun yanında kamusallık ve sekülerizm ile ilgili temel tartışmaların sunulduğu metinler ve postsekülerizm literatürü de değerlendirilecektir.

Çalışmanın birincil kaynağını oluşturan Rawls'un kitap ve makalelerinden en önemlisi *Siyasal Liberalizm*'dir. İlk olarak 1993'te yayımlanan bu eser 2007 yılında Türkçe'ye çevrilmiştir. Rawls, bu çalışmasında liberal düşüncelerini siyasal bir düzleme oturtmayı amaçlarken, adalet ve demokrasi gibi kavramlardan sıkça yararlanır. Rawls'un bu kitabındaki ana sorunsalı ise farklı kimlik ve düşüncelerden meydana gelen toplumun siyasal anlamda istikrarlı bir şekilde var olup olamayacağıdır. Kamusal akıl kavramı da Rawls'un bu sorunsalı doğrultusunda kurguladığı siyasal anlayışının en temel kavramlarından biridir. Rawls, ilk olarak *Siyasal Liberalizm*'de kullandığı bu kavramı daha sonra 1997'de yayımlanan *The Idea of Public Reason Revisited*'ta yeniden ele alarak düşüncelerini kısmen değiştirmiştir. Bu çalışmada kavramın *Siyasal Liberalizm*'de yer alan ilk hali daha sık kullanılsa da, zaman zaman daha sonraki haline de atıf yapılmaktadır. Aynı zamanda Rawls'un adalet fikrini ele aldığı *A Theory of Justice* (1971) ve *Justice as Fairness: A Restatement* (2001) kitaplarının yanı sıra, Rawls'un 1942'de sunduğu mezuniyet tezi ve 1997'de kendi inanç geçmişini anlattığı metinlerin birleşiminden oluşan ve 2009'da

yayımlanan *A Brief Inquiry Into the Meaning of Sin and Faith with “On My Religion”* kitabı hem Rawls’un diğer kavramlarına başvurabilmek hem de düşüncelerini daha geniş bir perspektifle ele alabilmek açısından kullanılmaktadır.

Bu tez çalışmasında kamusal aklın seküler yapısı eleştiri konusu olduğundan, sekülerizmin ilgili literatürüne de değinilmesi gerekmektedir. Ancak çok geniş bir literatüre sahip olan sekülerizmi bir bütün olarak almak yerine; bu konu yalnızca kamusal akıl ile ilgili olan literatürle sınırlandırılmaktadır. Bu bağlamda çoğunluğunu makalelerin oluşturduğu kaynaklar, genel bir sekülerizm-kamusal akıl tartışması sunmak için kullanılmaktadır. Bu tartışmada Paul J. Weithman (2002), Jeremy Waldron (2012), Robert Audi (2000), Jürgen Habermas (2006), Nicholas Wolterstorff (1997), Andrew F. March (2013), Cillian McBride (2017) ve Simone Chambers (2010) gibi yazarların düşünce ve çalışmalarına başvurulmaktadır.

Son olarak bu çalışmada Rawls’un kamusal akıl kavramı eleştirilirken postsekülerizm literatüründen faydalanılmaktadır. Postsekülerizm literatürü her geçen gün genişleyen bir içeriğe sahip olduğu için, öncelikle postsekülerizm literatürü kısa ve öz bir şekilde sunulmakta, sonrasında ise kamusal akıl tartışmasında bu literatürün temel iddialarından yararlanılmaktadır. Bu bağlamda Craig Calhoun (2011), Jürgen Habermas (2008), Charles Taylor (2011, 2014, 2018), Jose Casanova (1994) ve John Torpey (2010)’in görüşlerinden istifade edilmektedir.

Söz konusu literatürden hareketle genel bir sekülerizm-kamusalılık tartışması yapmaktan kaçınan çalışmamız, temel olarak Rawls’un kamusal akıl kavramının seküler yapısını ortaya koymayı ve bu yapının demokratik çoğulculuk açısından ortaya çıkardığı sorunları incelemeyi hedeflemiştir. Bu bağlamda çalışmamızın ana iddiası Rawls’un kamusal akıl kavramındaki sınırlamaların kendi makul çoğulculuk kavramının içeriğini zayıflatmış yönündedir. Rawls’un makul çoğulculuk kavramıyla amaçladığı örtüşen görüşbirliği olgusu, kamusal akılda yer alan kısıtlamalar sebebiyle siyasal alana dair bir görüşbirliği olmaktan uzak kalır. Siyasal alanın seküler kurulumunu sorunsallaştırarak çoğulculuğa daha çok müsaade eden ve kısıtlamalardan mümkün olduğunca uzak duran bir yaklaşım sergilenmedikçe de makul çoğulculuk kavramının içeriği zayıf kalır.

BİRİNCİ BÖLÜM

JOHN RAWLS'DA KAMUSAL AKIL KAVRAMI

1.1. GİRİŞ

Rawls'un kamusal akıl kavramı, dinî, ahlakî ve felsefî doktrinleri dışarıda bıraktığı için sıkça eleştirilmiştir. Rawls bu eleştiriler üzerine kamusal akıl kavramını gözden geçirmiş ve kapsamlı doktrinlerin sınırlı da olsa kamusal akıl yürütmeye katılmasını kabul etmiştir. Ancak bu çalışmada kamusal akıl kavramının sekülerliğini, Rawls'un genel siyasal düşüncesi ile irtibatlandırarak tartışılması hedeflenmektedir. Başka bir deyişle, kamusal akıl kavramı, Rawls'un siyasal düşüncesinin genel yapısı doğrultusunda en başından seküler olarak doğmuştur. Rawls'un daha sonra bu kavramda yaptığı düzenlemeler de bu durumu değiştirmez. Bu nedenle kamusal aklın anlaşılabilirliği ve tartışılabilirliği için öncelikle Rawls'un nasıl bir siyasal düşünceye sahip olduğu ortaya konulmalıdır.

Rawls'un siyasal düşüncesi en temelde, siyasal adaleti kendi başına duran bir kavram olarak görür. Bunun anlamı, siyasal adalet anlayışının, toplumu meydana getiren vatandaşların sahip olduğu iyi anlayışlarından bağımsız bir şekilde oluşturulmasıdır. Rawls'un bu yaklaşımı, kendisinin bir *siyasal liberal* olmasından kaynaklanır. Waldron, siyasal liberalizm ve kapsamlı liberalizmin temel ayrımlarına değindiği makalesinde, bu iki liberalizm türü arasında farkı şöyle tanımlar: Siyasal liberaller, liberal bağlılıklarımızın ifade edilmesinde, insan hayatına değer katan herhangi bir teoriye başvurulmaması gerektiği savunur. Kapsamlı liberaller ise, bu bağlılıklarımızı savunmamızın ancak kapsamlı felsefe ile irtibatlandırılmış daha derin değerlere başvurmamız halinde mümkün olduğunu iddia eder.³ Rawls'un siyasal liberal görüşü benimsemesi, onun siyasal adalet anlayışını, dinî, ahlakî ve felsefî düşüncelerden bağımsız olarak seküler bir temelde oluşturmasına sebep olmuştur. Siyasal adaletin bir başka özelliği, bu kavramın Rawls'un siyasal inşacılık fikri temelinde oluşturulmuş olmasıdır. Kabaca, siyasal prensiplerin kamusal tartışma yoluyla belirlenmesi anlamına gelen siyasal inşacılık fikri, Rawls'un siyasal

³ Jeremy Waldron, "Liberalism, Political and Comprehensive", **Handbook of Political Theory**, Ed. by. Gerald F. Gaus, Chandran Kukathas, Sage Publications, 2004, s. 91.

düşüncesinde en bariz olarak *doğal durum* ve *kamusal akıl* fikrinde görülür. Rawls, hem temel adalet ilkelerinin belirlenmesinde hem de temel siyasal kararların alınmasında bu iki temel fikrinden yararlanır. Doğal durum ve cehalet peçesi kavramları ile Rawls, tarafların varsayımsal olarak dışsal faktörlerden etkilenmediği ve sonucunda en adil ilkelere ulaşılan bir müzakere ortamı tahayyül eder. Kamusal akılda da benzer şekilde vatandaşlar, kendi yaşamlarında kullandıkları ilke ve idealleri dışarıda bırakarak *makuliyet* ölçüsü içerisinde bir kamusal tartışmaya dahil olurlar.

Rawls'un bu iki temel düşünce üzerinden oluşturduğu siyasal düşüncesi en temelde adil ve istikrarlı bir toplumun imkanını soruşturur. Farklı kapsamlı doktrinlerden⁴ müteşekkil bir toplumun adil ve istikrarlı bir şekilde var olabilmesi, siyasal liberalizmin ana sorunsalıdır.⁵ Rawls, anayasal demokratik bir sistemde, vatandaşların eşit ve özgür olarak kabul edildiği, iyi düzenlenmiş bir toplumun adalet ilkelerini ortaya koymaya çalışır. Bunu yaparken, hakkaniyet olarak adalet (*justice as fairness*), örtüşen görüşbirliği (*overlapping consensus*) ve kamusal akıl (*public reason*) gibi kavramlardan istifade eder.

Rawls'un idealize etmeye çalıştığı sistemde vatandaşlık kavramı büyük önem taşır. Vatandaşlar, her şeyden önce eşit ve özgür olarak görülür. Vatandaşların eşit olarak görülmesi, hakkaniyet olarak adaletin ilk koşuludur.⁶ Özgürlük ise vatandaşların siyasal kişi olmalarını sağlar.⁷ Vatandaşların siyasal kişi olarak görülmesi, kamusal alanda belli hak ve sorumluluklarının olduğuna işaret eder. Vatandaşların, eşit ve özgür bireyler olarak kamusal alana katılmaları bir haktır. Aynı zamanda Rawls, vatandaşlara kamusal aklın kullanımında, medeni olma yükümlülüğünü (*duty of civility*) yükler. Medeni olma yükümlülüğü, vatandaşların temel sorunlara ilişkin olarak savundukları politikaların kamusal aklın siyasal değerlerine uygun olup olmadığını açıklamalarıdır. Buradan yola çıkarak Rawls'un

⁴ Kapsamlı doktrin kavramı, insanların hayatlarındaki değer yargılarını, hem kişisel ideallerinin hem de toplumsal ilişki ideallerinin bir anlayış olarak kendi hayatlarının tümünü kapsamasıdır. Dini, felsefi ve ahlaki doktrinler kapsamlı doktrin olarak adlandırılır. Bkz.: John Rawls, **Siyasal Liberalizm**, Çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019, s. 58-59.

⁵ John Rawls, **Siyasal Liberalizm**, Çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2019, s. 50.

⁶ A.e., s. 51.

⁷ A.e., s. 74.

nasıl bir demokrasi anlayışına sahip olduğu anlaşılabilir: Vatandaşların, temel siyasi meseleler ve anayasal esaslar konusunda kamusal olarak görüş bildirebildiği bir müzakereci demokrasi (*deliberative democracy*) anlayışı. Bu demokrasi anlayışının sonucu olarak, siyasi güç kullanımı da “*vatandaşların kendilerinin makul ve rasyonel olarak kabul ettiği ilke ve idealler ışığında makul olarak onaylamalarının beklendiği anayasal esaslara uygun olduğunda yerinde ve haklı olur.*”⁸ Rawls, bu ilkeyi liberal meşruiyet ilkesi olarak adlandırmaktadır. Liberal meşruiyet ilkesi kamusal aklın kullanımını gerektirmektedir.

Hakkaniyet olarak adalet, siyasi liberalizmi mümkün kılan iki önemli aşamanın ilk ayağını oluşturur.⁹ Toplumsal işbirliğinin adil kurallarını belirleyen hakkaniyet olarak adalet fikri, siyasi liberalizmde oldukça pratik bir amaca hizmet eder: siyasi bir adalet anlayışı oluşturmak. Siyasi adalet, vatandaşlar tarafından düşünülmüş bir siyasi anlaşmaya işaret eder ve bu nedenle kamusal akıl da içinde barındırır.¹⁰ Hakkaniyet olarak adalet fikrinin kamusal akılla bir diğer ilişkisi ise bu iki kavramı oluşturan temel ilkeler üzerinedir. Rawls’a göre başlangıç durumunda adaletin temel ilkelerini benimseyen taraflar, bu temel ilkelerin uygulanmasında kullanılmak amacıyla, kamusal aklın temel prensip ve yöntemlerini de belirler. Bu sayede kamusal akıl ve adalet ilkeleri hem birbirleriyle hem de liberal meşruiyet ilkesiyle yakından bağlantılıdır.¹¹

Siyasi liberalizmin ikinci önemli ayağı ise örtüşen görüşbirliği fikridir. Bu kavram, siyasi toplumun içinde bulunan farklı makul kapsamlı doktrinlerin siyasi anlayışı onaylamaları anlamına gelir.¹² Rawls’un siyasi liberalizmdeki ana sorunu olan, farklı kapsamlı doktrinlerin adil ve istikrarlı bir şekilde bir arada yaşama sorunu örtüşen görüşbirliği ile cevaplanır. Vatandaşların, kendi iyi düşünceleri, dinî prensipleri ve ahlakî öncelikleri siyasi anlayışta yer almaz ancak vatandaşlar böyle bir siyasi anlayışı makul olarak kabul ederler. Rawls’un siyasi ile metafizik arasında yaptığı ayırım burada ortaya çıkmaktadır.

⁸ A.e., s. 251.

⁹ A.e., s. 171.

¹⁰ A.e., s. 55.

¹¹ A.e., s. 259.

¹² A.e., 172.

Nihai olarak kamusal akıl kavramı da Rawls'un siyasal anlayışını yansıtan en önemli kavramlardan biridir. Kamusal akıl her şeyden önce bir kamusalılık fikrine dayanır. Kamusalılık siyasaldır; anayasal demokratik düzenin temel meseleleriyle ve siyasal anlayışla ilgilidir. Metafizik değildir; herhangi bir iyi anlayışına dayanmaz ve kapsamı sınırlıdır.¹³ Kamusalılığın bu tanımı Rawls'un siyasal anlayışını inşacılık düşüncesine göre kurmasından kaynaklanır. Siyasal inşacılık görüşüne göre siyasal adalet herhangi bir kapsamlı doktrinin iyi ve doğru düşüncesine dayanarak oluşturulmaz. Siyasal adalet makul çoğulculuk görüşünü esas alır. Rawls'un bu şekilde oluşturduğu siyasal fikri doğrultusunda kamusal akıl kavramının da kapsamı belirlenmiş olur. Kamusal akıl, vatandaşların sadece anayasal meseleler ve temel adalet ilkelerini konusunda makuliyeti esas olarak akıl yürütmeleridir.

Bu bölümde genel anlamda kamusal alan ve kamusal akıl kavramlarına kısa bir giriş yapıldıktan sonra Rawls'un kamusal akıl kavramı, *Siyasal Liberalizm* 'de ortaya konulan siyasal düşünce ve bu düşünceyi oluşturan temel kavramlar ile irtibatlandırılarak açıklanacaktır.

1.2. MODERN KAMUSAL ALAN ve KAMUSAL AKIL

Aydınlanma düşüncesinin etkisiyle ortaya çıkan modern kamusal alan, yurttaşların politik sorunlarını müzakere etmelerine olanak sağlayan ve özel alana aracılık eden bir mekan olarak tanımlanmaktadır.¹⁴ Kamusal alan bu özellikleriyle “politik cemaat” olabilmenin imkanını sağlar ve politikaları meşrulaştıran bir işlev üstlenir. Siyasal kavramı için mühim bir olgu olan kamusal alan, siyasal yönetim ile sürekli bir etkileşim halindedir. Özellikle demokratik yönetimlerde, bütünü ilgilendiren meseleler hakkında müzakere eden egemen halk fikri yaygındır. Demokrasinin düzenleyici ilkesi, kamusal tartışma yoluyla özyönetimi gerçekleştirme amacı taşıyan özerk bir kamusalılık fikri gerektirir.¹⁵

¹³ A.e., s. 56.

¹⁴ Der. Éric Dacheux, Kamusal Alan, Çev: Hüseyin Köse, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012, s. 16.

¹⁵ Seyla Benhabib, ” The Embattled Public Sphere: Hannah Arendt, Juergen Habermas and Beyond.”, *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, No: 90, 1997, s. 2.

Kamusal alan günümüzde, hem işlevsel özelliğiyle hem de bir ideal olarak kamusal-özel ayrımının çok ötesine geçmiştir. Bu meselenin en büyük zorluklarından biri, kamusal alanın özel alandan farklı bir muhtevaya sahip olmasının yanında; yalnızca özel olmayan alan olarak tanımlanamamasıdır. Ancak yine de kamusal alanı özel alandan ayıran temel ilkeleri bilmek önem taşımaktadır. Weintraub kamusal ve özel ayrımının temelinde yatan iki kriter olduğunu iddia eder. İlk kriter olan *görünürlük*, açık ve erişilebilir olanla, gizli ya da geri çekilmiş olanın karşıtlığını ifade eder. İkinci kriter olan *kolektiflik* ise, bireysel ya da bireye ilişkin olanla kolektif olan ya da kolektif çıkarları etkileyen arasındaki ayrımı belirtir. Bu kriterler belirli durumlarda iç içe geçebilir ve karışabilir ancak prensipte fark yeterince açıktır.¹⁶ Kamusal alan, görünürlük ve kolektiflik prensipleriyle özel alandan ayrılırken; bir yandan da iktidar kontrolü dışında halkın özgürce katılımıyla oluşan bir alandır. Kamusal alanın, siyaset dışı bir alan olması, modern kamusal alanı eskilerinden ayıran en temel özelliklerin başında gelir. Kamusal alanın siyaset dışı olması, burada yürütülen tartışmaların bilinçli olarak iktidar dışında tutulmasıdır. Bu şekilde modern kamusal alan iktidar dışı olma özelliği ile siyasal iktidarı izleme ve denetleme unsuru olmaktadır.¹⁷ Kamusal alanın bir diğer özelliği ise, yurttaşların burada yürütülen tartışma ve müzakerelerde rasyonel akıl yürütme tarzının kullanılmasıdır. Rasyonellik, Kant'tan bu yana modern kamusal alanın vazgeçilmez özelliklerinden biri olagelmıştır.

Modern kamusal alanın bu iki temel özelliğinin yanına tezin temel iddiası açısından çok daha önemli bir özelliğini ekleyebiliriz: radikal sekülerlik. Taylor'ın ifadesiyle radikal sekülerlik, sadece Tanrı'ya ve dine ait olan şeylerin kamusal alandan dışlanması ibaret değildir. Burada bahsedilen sekülerlik radikaldır, “çünkü toplumun ilahi bir temele dayandığı fikrine ters düşmekle kalmaz, toplumu çağdaş ortak eylemleri aşan bir şeyle meydana gelmiş olarak gören bütün fikirlerin de karşısında yer alır.”¹⁸ Modern öncesi toplumlarda, toplumu meydana getiren şeyin

¹⁶ Jeff Weintraub, “The Theory and Politics of Public/Private Distinction”, **Public and Private in Thought and Practice**, Ed. By. J. Weintraub & K. Kumar, Chicago, UCP, 1997, s. 5.

¹⁷ Charles Taylor, **Modern Toplumsal Tahayyüller**, Çev: Hamide Koyukan, İstanbul, Metis Yayınları, 2018: s. 95.

¹⁸ A.e., s. 99.

metafizik bir olgu olduğu kanaati bu radikal sekülerlik nosyonuylay beraber yıkılmış görünmektedir. Bunun yerine, toplumu “bizim” ortak eylemlerimizin oluşturduğu düşüncesi yerleşmiştir. İşte modern kamusal alan da “bizim” ortak eylemlerimizden ibaret olan bir birliktir.¹⁹

Modern kamusal alanın ön kabulleri olan rasyonalite ve sekülerlik, her ne kadar tarafsız gözükse de kamusal alanda temsil edilen vatandaşların çeşitliliğı açısından önemli bir sorun teşkil etmektedir. Bu sorun, en temelinde vatandaşların belirli bir yaşam tarzına ve düşünce kalıbına sığdırılmasıdır. Bu tarz ve kalıba uymayanlar kamusal alan tartışmalarına katılamazlar, katılsalar bile bu katılım sınırlandırılır. Modern kamusal alanın “dışlayıcı” özelliğı tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Kavramın, tanımı gereğı kapsayıcı olması, düşünce çeşitliliğı ihtiva etmesi beklenirken, modern kamusal alan sekülerlik ve rasyonalite olarak iki kırmızı çizgi belirleyip, sadece bu çizgilerin içerisinde sınırlı bir çeşitliliğı izin vermiştir. Rawls’un kamusal akıl kavramı da belirli bir “makuliyet” tanımlayıp²⁰ alternatif düşünce tarzlarını kamusal akıldan dışlamıştır. Bahsettiğim bu sorunu aşağıdaki literatür eşliğinde daha belirgin hale getirmeye çalışacağım.

“Kamu”, “kamusallık” ve “kamusal” alan kavramlarından bahsedildiğinde akla gelen ilk şeylerden biri kamusal alan – özel alan dikatomisidir. Yunan şehir devletlerini dışarıda bırakacak olursak kamusal alan ile özel alan ayrımının hiçbir zaman net sınırlarla ifade edilemediğini söylemek gerekir. Öyle ki günümüzde “kamu”, “kamusal” ve “özel” kavramlarının günlük dildeki kullanımları çoğı zaman farklı anlamları içermektedir.²¹ Toplantıların halka açık şekilde yapılmasını ifade etmek için “kamusal” tabiri kullanılırken, “kamu erki” tabiriyle devletin bir yetkisinden söz edilmektedir. Bir kişinin “kamu önünde kabulünden” bahsedilirken de kamusal bir tasvip ortaya çıkar. Ama en genel anlamıyla “kamu” halk anlamına gelmekte ve “kamuoyu” da halkın öznesi olduğı bir görüşü ifade etmektedir.²²

¹⁹ A.e, s. 99.

²⁰ John Rawls, **Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması**, Çev: Gül Evrin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s. 149.

²¹ Jürgen Habermas, **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, Çev: Tanıl Bora ve Mithat Sancar, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002, s. 57.

²² A.e., s. 58-59.

Kavramın tarihsel olarak ilk ortaya çıktığı yer kabul edilen Yunan şehir devletlerinde, kamusal alan ve özel alanın net çizgilerle birbirinden ayrıldığı ifade edilebilir. Buna göre özgür vatandaşların ortak olarak kullandığı (koine) polis'in alanı ile bireysel olarak şahıslara ait olan (idia) oikos'un alanı birbirinden ayrıdır. Kamusal hayatın icrası mekânsal olarak sınırlandırılmamıştır, ancak; pazar meydanında, agora'da cereyan eder. Öte yandan özel alan “ev” ile irtibatlı olan alandır. Özel alanın doğal üyeleri kadınlar, çocuklar ve kölelerdir. Kişinin kamusal alana katılımını belirleyen koşullar özel alanda oluşmaktadır. Özel alanda servet veya köle sahibi olmamak polis'e katılımı engelleyen durumlardır.²³

Modern kamusal alanın ifade ettiği anlamın Antik Yunan kamusal alanından ayrıldığı söylenebilir. Öncelikle özel alan – kamusal alan ayrımına dair sınırlar eskisi gibi net değildir. Modern kamusal alandan bahsettiğimizde daha kompleks ve girift bir kavramı ifade ettiğimiz açıktır. Ancak toplumsal formasyondaki değişime rağmen kamusal alan “ideolojik ülkü” olarak tarihsel ve zihinsel sürekliliği muhafaza etmiştir. Buna göre kamusal alan, Antik Yunanda olduğu gibi bugün de siyasal düzenin örgütlenme ilkesidir.²⁴

Modern kamusal alanın kökeni Kant'a kadar geri götürülebilir. Kant modern kamusal alana dair fikir üreten ilk düşünür olduğu gibi, onun kamusal akıl kavramı kendinden sonra gelen düşünürleri – özellikle Rawls'u – derinden etkilemiştir. Kant, “Aydınlanma Nedir?” sorusuna cevap ararken aklın kamusal ve özel kullanımına dikkat çekmektedir. Kant, aklın kamusal kullanımının tamamen özgür olması gerektiğini, özel kullanımının ise Aydınlanma sürecine engel olmadan çok dar bir şekilde kısıtlanabileceğini iddia etmektedir.²⁵ Kant'ın aklın özel ve kamusal kullanımı kavramları ile neyi kastettiği büyük önem taşımaktadır: *“Kişinin aklını kamusal olarak kullanması ile kastettiğim, okuma yazma bilen tüm halka hitap eden, kendini öğrenmeye adanmış herhangi birinin aynı sonuca ulaşacağı mantıktır. Aklın özel kullanımı olarak terimselleştirdiğim şey ise, bir devlet dairesinde veya memuriyetle*

²³ A.e., s. 60.

²⁴ A.e., s. 61.

²⁵ Immanuel Kant, “What is Enlightenment?”, Çev: Marry C. Smith, t.y., (Çevrimiçi) <http://www.columbia.edu/acis/ets/CCREAD/etscc/kant.html>, 5 Ağustos 2020.

görevlendirilmiş bir kişinin bundan ne anladığıdır.”²⁶ Kant, aklın kamusal kullanımını okur yazar (*scholar*) kişi ile özdeşleştirirken; aklın özel kullanımını ise kamu görevlileri veya memurlar ile özdeşleştirmiştir. Kant, toplumun genelini ilgilendiren bazı konularda toplumun bir kısmının pasif kalması gerektiğini iddia eder. Bunun gibi kamusal objenin istikrarını ilgilendiren konularda Kant, tartışmaya ve aklın serbest kullanımına izin vermez. Aynı şekilde kamu görevlisi de başkalarının emrini yerine getirmekle yükümlü olduğu için itaat etmek zorundadır. Kant’taki bu aklın özel kullanımının kısıtlanmasındaki nihai amaç toplumun iyiliğidir.²⁷ Kant, aklın kamusal kullanımını ise toplumu ilgilendiren konularda ortak çözümler bulabilmek amacıyla önemli görmektedir. Kant’ın kamusal akıl için görevlendirdiği kişiler, kendilerini aynı zamanda “dünya vatandaşı” olarak gören okur yazar kitledir.²⁸ Bu kişiler mensup oldukları ve kimi zaman görev aldıkları toplumun ilişkilerine zarar vermeden tartışma ve kamusal akıl yürütme yetisine sahiptir. Kant’ın belirttiği şekilde bir akıl yürütme için özgürlük büyük bir önem taşımaktadır. Kamusal akıl ise beraberinde aydınlanmayı ve daha iyi bir politik yapı getirmektedir. Kant’taki şekliyle kamusal akıl ve özgürlük karşılıklı olarak birbirini gerektirmektedir.²⁹

Kant’ın bu şekilde bir kamusal akıl tasviri bize modern kamusal alanın kavramsal olarak ortaya çıkışını göstermektedir. Kamusal alan kavramına katkıda bulunan diğer önemli düşünürler – en azından burada değinilmesi gerekenler – 20. yüzyıla denk gelmektedir. Tezin gidişatı açısından öncelikle Sennett ve Arendt’in kamusal alan kavramları ile başlayıp; sonrasında Habermas ve Rawls’un bu kavrama yaptıkları katkılar incelenmektedir.

Sennett’in kamusal alan kavramına yaptığı en ciddi katkı, onu sadece siyasal bir kavram olarak görmeyip; tarihsel süreçte sosyolojik ve psikolojik değişimleri göz önünde bulundurarak incelemesi olmuştur. Kamusal alanın ve özel alanın tarihte

²⁶Metnin orijinal hali: “By the public use of one's own reason I mean that use which anyone may make of it as a man of learning addressing the entire reading public. What I term the private use of reason is that which a person may make of it in a particular civil post or office with which he is entrusted.” Immanuel Kant, “An Answer to the Question: What is Enlightenment?”, Blackmask Online, 2002, s.2, (Çevrimiçi) <http://www.public-library.uk/ebooks/105/56.pdf>, 5 Ağustos 2020.

²⁷ A.e., s. 2.

²⁸ A.e., s. 2.

²⁹ Sümeyye Sakarya, “Religious Reasoning in Politics: a Discussion of Public Reason ” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ortadoğu Teknik Üniversitesi, Ankara, 2017, s. 13.

geçirdiği serüveni dikkatlice inceleyen Sennett, geç modern dönemde kamusal alanın özel alan yararına zayıfladığını iddia eder. Kamusal alanın zayıflaması, ona göre kamusal insanın çöküşünü ifade eder. Sennett, kamusal alanı insanın akrabası veya arkadaşı olmayan kişilerle yani yabancılarla iletişim kurması olarak tanımlar. Özel alan ise, akrabalarımız ve arkadaşlarımızla iletişim kurduğumuz yerdir.³⁰ Sennett’e göre kişiler, bu iki farklı alanda farklı davranış kodlarıyla hareket etmelidir. Davranış kodlarına riayet edilmemesi kamusal alan ve özel alan arasında bir karmaşıklığa sebep olur. Geç modern dönemde Batı toplumları “öteki-yönelimlilik” durumundan “iç-yönelimlilik” durumuna geçmektedir. İnsanların “*yalnızca kişisel olmayan anlamlama kodlarıyla üstesinden gelinebilecek kamusal sorunlara*”³¹ kişisel duygularıyla yaklaşması, Sennett’e göre özel alan ve kamusal alan arasındaki karmaşıklığın ana sebebidir. Bu karmaşıklık, kamusal alanda duygularıyla hareket eden kişilerin arttığı, akılcı bireylerin ve nezaketin (*civilite*) azaldığı bir durumu ifade eder. Bu nedenle Sennett, kişilik özellikleri ve içtenlikleriyle öne çıkan diktatörlerin gelecekte kamusal alanı ele geçirmesinden endişe duyar.³²

Hannah Arendt’in kamusal alan tasviri de tarihsel bir analize dayanır. Arendt, kamusal alan ve özel alan ayrımını ilk olarak Antik Yunan’da ortaya çıktığını söyler. Antik Yunan’da birbirinden keskin bir şekilde ayrılan özel ve kamusal alan, Arendt’e göre, aynı zamanda bir karşıtlık içindedir.³³ Öyle ki; özel alan (hane) zorunlulukların hakim olduğu alanken, kamusal alan (polis) özgürlüğün sahasıydı.³⁴ Öte yandan hane ile polisi ayıran bir diğer fark, poliste sadece “eşitlerin” tanınıyor olmasıydı. Hane yaşamına mutlak eşitsizlik hakimken; hanedeki “efendiler” poliste eşit olarak kabul edilmekteydi.³⁵ Arendt’e göre Antik Yunan’da birbirinden net bir şekilde ayırabildiğimiz bu iki alan, modern çağda özel alana dair olan işleyişlerin

³⁰ Richard Sennett, **Kamusal İnsanın Çöküşü**, Çev: Serpil Durak ve Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2010, s. 16.

³¹ **A.e.**, s. 18.

³² Dacheux, **a.g.e.**, s. 20.

³³ Hannah Arendt, **İnsanlık Durumu**, Çev: Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994, s. 47.

³⁴ Arendt, özel alanda (hane) erkeğin, evi geçindirme görevi; kadının da soyun devamını sağlama görevi olduğunu belirtir. Bu nedenle hane yaşamına zorunluluk hakimdir. Kamusal alanda (polis) var olabilmenin asli koşulu özgür olmaktır. Bu nedenle hane yaşamının efendileri, polis’in özgür bireyleridir ve bu alan özgürlüğün alanıdır. Bkz.: Hannah Arendt, **İnsanlık Durumu**, Çev: Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994, s. 50.

³⁵ Buradaki “eşitlik” kavramı sadece polise özgü olmasından ve hanedeki eşitsizliği önvarsaymasından dolayı modern dünyada bizim anladığımız eşitlik kavramıyla karıştırılmamalıdır. Bkz.: **A.e.**, s. 52-53.

kolektifleşmesiyle birlikte gittikçe karmaşılaşmaya başlamış ve birbirinden ayrılamaz hale gelmiştir.³⁶ Arendt, modern çağda “kamu” teriminin iki görüngüye işaret ettiğini ifade eder: “*Bu görüngülerden birincisinde, terim, kamu (alanın)da gözüken her şey herkes tarafından görülebilir ve duyulabilir ve mümkün olan en geniş açıklığa sahiptir anlamına gelir. Bizler için gerçekliği oluşturan görünüştür - tarafımızdan olduğu kadar başkalarının da görülen ve duyulan bir şey.*”³⁷ İkincisinde ise, kamu terimi bizim özel alanda sahip olduğumuzdan farklı; biraradalığımızı mümkün kılan, ortak yaşadığımız başka bir dünyayı ifade eder. Arendt’in bu iki kamu tasviri agonistik ve birleşimsel kamu olarak açıklanmıştır. Agonistik modelde görünüş önemlidir; kahramanlık, üstünlük ve itibar bu modelde öne çıkar. Birleşimsel model ise özgürlüğün kendini gösterdiği ve insanların uyum içinde yaşayabildiği bir modeldir.³⁸

Habermas, kamusal alanın modern anlamıyla ilk kez 18. yüzyılda ortaya çıktığını iddia eder. Öncelikle feodal dönemde temsili kamu ortaya çıkmış ve onu daha sonra edebi kamu takip etmiştir. 18. yüzyıldan itibaren oluşan kamusal alan ise politiktir.³⁹ Habermas, kamusal alan kavramıyla, “*toplumsal yaşamımız içinde, kamuoyuna benzer bir şeyin oluşturulabildiği bir alan*”⁴⁰ kastettiğimizi söyler. Habermas’ın bahsettiği bu kamusal alan, içinde eşitliği ve özgürlüğü, vatandaşların kısıtsız katılımını barındırır. Kamusal alan devlet dışı bir oluşumdur ve gündemini genel yarara ilişkin konular oluşturur. Habermas’ın kamusal alan modeli, aynı zamanda müzakereci demokrasi düşüncesinin de temel zeminini oluşturmaktadır. Bu bağlamda “iletişimsel eylem kuramı” kamusal alanla beraber değerlendirilmesi gereken bir kuram olarak ortaya çıkmaktadır. Kamusal alandaki tartışmalarda katılımcıların her birinin eşit ve özgür vatandaşlar olarak tanınmaları ve “rasyonellik” üzerinde anlaşmaları ana faktördür. Rasyonellik, tartışmalarda en iyi iddianın hüküm

³⁶ A.e., s. 53.

³⁷ A.e., s. 74.

³⁸ Ülker Yükselbaba, “Kamusal Alan Modelleri ve Bu Modellerin Bağlamları”, **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, C. 66, S:2, Aralık 2011, s. 231

³⁹ A.e., s. 249.

⁴⁰ Jürgen Habermas, **Kamusal Alan**, ed. Meral Özbek, İstanbul, Hil Yayın, 2004, s. 95.

sürmesi olarak görülür ve bu uğurda bireyler gerekirse kendi argümanından vazgeçmeye rıza gösterirler.⁴¹

Rawls'un kamusal akıl kavramı, onun siyasal liberalizmini üzerine kurguladığı en önemli kavramlardan biridir. Kamusal akıl, Rawls'ta "zorlayıcı siyasal gücün" meşrulaştırılması açısından büyük önem arz etmektedir: Siyasal gücün uygulanması, ancak gerekçesi bütün vatandaşlar tarafından makul ölçüde kabul edilirse meşrudur.⁴² Siyasal gücün gerekçelerinin bazı vatandaşlarca açıklanması, diğer vatandaşlarca da dinlenmesi, Rawls'un "vatandaşlık görevi" olarak bahsettiği şeydir. Böyle bir kamusal akıl tasviri Rawls'un müzakereci demokrasi fikrini de ortaya koyar. Rawls *Siyasal Liberalizm*'de farklı dinî, felsefî ve ahlakî altyapıya sahip kapsamlı doktrinlerden müteşekkil bir toplumun adil ve istikrarlı bir şekilde nasıl var olabildiğini sorgular.⁴³ Rawls'un bu sorunsal üzerine bulduğu çözüm, kamuyu ilgilendiren genel konular üzerinde, vatandaşlar tarafından yapılan tartışmalarda bu kapsamlı doktrinleri sınırlandırmak olmuştur. Rawls, kapsamlı doktrinler üzerine yapılan tartışmaların üzerinde uzlaşamaz tartışmalar olduğunu düşündüğü için bunlar hakkında tartışmayı yersiz bulur. Ona göre vatandaşlar kamusal akıl yürütmeye kendi dinî inançlarını, felsefî öğretilerini veya hayat tarzlarını bir kenara bırakıp rasyonel akıl yürütme yöntemini kullanmalıdır.

Rawls'un kamusal akıl kavramından ortaya çıkan sorunlara değinmeden önce, bu kavramı seküler olarak nitelendirmek istiyorum. Bu sekülerlik, toplumu meydana getirenin "biz" olduğumuz kanaatine dayanır ve her türlü aşkınlığı reddeder.⁴⁴ Dinî ve felsefî yaklaşımlar, tam da bu nedenle kamusal aklın dışında bırakılır. Kamusal akla dair bu sınırlandırıcı yaklaşımın meydana getirdiği ilk sorun, kamusal akla katılımın sınırlandırılmasıyla ortaya çıkan temsil sorunudur. Dinî ve felsefî yaklaşımların kamusal akıl dışında bırakılması kamusal akla katılımı sınırlandırmaktadır. Bunun sonucunda da kamusal akılda sadece belirli düşünce yapısına sahip vatandaşlar temsil edilmektedir. İkinci sorun ise, Rawls'un dine yönelik önyargılı bakış açısıdır. Rawls,

⁴¹ Carol C. Gould, **Democracy and Difference**, "Diversity and Democracy: Representing Differences", ed. Seyla Benhabib, New Jersey, Princeton University Press, 1996, s. 172.

⁴² John Rawls, **Political Liberalism**, New York, Columbia University Press, 1996, s. 217.

⁴³ **A.e.**, s. 4.

⁴⁴ Burada Taylor'ın kamusal alan sekülerliği tanımından yararlandım. Bkz.: Taylor, **a.g.e.**, s. 99.

dinî argümanların kamusal akıl dışında bırakılması gerektiğini savunurken, dinî görüşleri üzerlerinde uzlaşılması mümkün olmayan doktrinler olarak görür. Bu durum da başlı başına sorunlu bir görüştür. Nihayetinde doğası gereği kapsayıcı ve çoğulcu olması gereken kamusal akıl kavramı, sınırlandırıcı ve daha homojen görüşlerin dile getirildiği bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.3. SİYASAL LİBERALİZM'DE TEMEL KAVRAMLAR

1.3.1. Demokrasi ve Vatandaşlık

Rawls'un başlangıç durumundan hareketle oluşturduğu iki temel adalet prensibini destekleyen temel fikir normatif vatandaşlık idealidir. Bu idealin en önemli ilkesi vatandaşların eşit ve özgür olarak görülmesidir. Rawls, vatandaşlık idealini, başlangıç durumunu gerekçelendirmek ve açıklamak için kullanır. Aynı zamanda bu ideali demokratik topluma içkin olan bir değer olarak görür.⁴⁵

Rawls, vatandaşların sahip oldukları iki ahlaki yetenek ve akıl yetenekleri doğrultusunda özgür olduklarını iddia eder. Vatandaşların ahlaki yetenekleri, adalet hissine ve bir iyi anlayışına sahip olmalarıdır. Akıl yetenekleri ise yargıda bulunma, düşünme ve çıkarımda bulunmadır. Rawls, vatandaşların toplumun üyeleri olarak bu yetilere asgari düzeyde sahip olmaları dolayısıyla eşit olduklarını belirtir.⁴⁶ Kişilerin sahip oldukları ahlaki ve akli yetenekler, hakkaniyetli bir toplumsal işbirliği sistemine katılabilmeleri açısından önemlidir. Adalet hissi kapasitesi, siyasal adalet anlayışını anlayabilme ve ona uygun hareket edebilme kapasitesini belirtir. İyilik anlayışı kapasitesi ise basitçe kişinin kendi rasyonel menfaatini belirleme ve bu menfaate ulaşmak adına çaba sarfetme kapasitesidir. Bu iki ahlaki yetenek yanında, kişilerin hayatlarında neyin değerli olduğuna işaret eden ve ulaşmak istedikleri bir amaçları olmasına sebep olan bir iyi anlayışları da vardır. Bahsedilen iyi anlayışı kişilerin sadece kendi amaçlarını değil, başkalarına olan sadakatlerini de içerir.⁴⁷

Rawls, toplumu hakkaniyetli bir işbirliği sistemi olarak düşündüğü ve kişileri de bu toplumun doğal bir üyesi olarak gördüğü için kişilerin her türlü kapasiteye sahip

⁴⁵Maria Victoria Costa, **Rawls, Citizenship, and Education**, New York, Routledge, 2011, s. 72.

⁴⁶ Rawls, **Siyasal Liberalizm**, s. 63-64.

⁴⁷ A.e., s. 64.

olduğunu varsayar. Bunu da siyasal adaletin temel sorusunu tekrar gündeme getirmek için yapar: “*Yani, özgür ve eşit görülen ve hayatı boyu normal ve tam bir işbirliği içine giren vatandaşlar arasındaki toplumsal işbirliğinin şartlarını belirleyecek en uygun adalet anlayışı nedir?*”⁴⁸ Bu soruya yanıt verme çabası olarak görülebilecek başlangıç durumu fikri ve hakkaniyet olarak adalet kavramı Rawls’un siyasal kişi anlayışını geliştirmesini sağlar. Belirli ahlak ve akıl kapasitesine sahip olan kişilerin, siyasal olarak bazı hak ve sorumluluklara sahip olması ve diğer vatandaşlarla bir siyasal ilişki içerisine girmesi onları siyasal kişi yapar. Siyasal kişi anlayışına göre vatandaşlar aynı zamanda ahlaki bir kişiliktir ancak hak ve sorumlulukları daha sınırlıdır.⁴⁹ Rawls, bu anlayışı geliştirirken kişilerin ahlaki kapasiteleri ve siyasal sorumlulukları arasında bir denge bulmayı dener. Vatandaşların, bir iyi anlayışına ve ahlaki kapasiteye sahip olmaları, bu anlayışları çerçevesinde bir iddiada bulunabilmeleri ve belirli bir amaç doğrultusunda hareket etmeleri özgür olarak görülmelerinin bir koşuludur. Ancak vatandaşlar, herhangi bir iyi anlayışını ömür boyu sürdürmek zorunda değildir. Siyasal kişi anlayışı, vatandaşları, sahip oldukları iyi anlayışlarını makul düzlemde değerlendirebilme ve gerektiğinde bu anlayışları değiştirebilme yetisine sahip olarak görür. Rawls’un siyasallık fikri, vatandaşların sahip oldukları iyi anlayışının doğruluğuna ve yanlışlığına dair herhangi bir yorum yapmaz. Aynı sebepten, kişilerin herhangi bir iyi anlayışını takip etmeleri veya değiştirmeleri onların kamusal kimliğine zarar vermez. Siyasal adaletin konusu açısından eski kişiliklerini korurlar.⁵⁰

Rawls’un normatif vatandaşlık idealinin gerçekleşebileceği tek toplum demokratik bir toplumdur. Rawls’un vatandaşlara yüklediği hak ve görevler aslında belirli tarz bir demokrasi anlayışına da işaret eder. Bu demokrasi anlayışının iki önemli unsurundan birincisi liberal meşruiyet ilkesidir. Bu ilkeye göre, siyasal gücün kullanılması ancak siyasal gücü kullanan vatandaşların makul bir gerekçelendirmesiyle ve diğer vatandaşların bu gerekçelendirmeyi meşru bulacağına dair samimi bir inançla meşru olur.⁵¹ Liberal meşruiyet ilkesi, Rawls’un demokrasi fikrinin esasını sunar. Demokrasi fikrinin bir diğer unsuru olan kamusal akıl kavramı

⁴⁸ A.e., s. 65.

⁴⁹ A.e., s. 29.

⁵⁰ A.e., s. 74.

⁵¹ A.e., s. 29.

da liberal meşruiyet ilkesini gerçekleştirmeye yönelik bir araç olarak sunulur. Vatandaşların anayasal esaslar ve adaletin temel konuları ile ilgili makuliyet ölçüsü içerisinde akıl yürütmesi olarak tanımlanan kamusal akıl kavramı Rawls'un demokratik vatandaşlık idealini yansıtır. Bu idealde vatandaşların siyasal gücün kullanımı meşrulaştırmak adına ahlaki bir yükümlülükleri vardır: medeni olma yükümlülüğü. Vatandaşlar bu ahlaki yükümlülük doğrultusunda, destekledikleri politikaların ve verdikleri kararların kamusal akıl idealine ne denli uygun olduğunu açıklayabilmelidir.⁵²

Kamusal aklın kullanımında vatandaşların sahip olduğu ahlaki kapasiteleri ve iyi anlayışları sınırlandırılır. Anayasal esaslar ve temel adalet meselelerinin tartışılmasında, kapsamlı dinî ve felsefî doktrinlere başvurulmaz.⁵³ Rawls, bu meseleleri tamamen siyasal meseleler olarak gördüğü için kendi siyasal anlayışına uygun olarak kapsamlı doktrinlerin kamusal akıl tartışmalarında yer almaması gerektiği düşünür. Bu bağlamda Rawls'un demokrasi fikrinin de *Siyasal Liberalizm* 'de ortaya konan siyasal anlayışla aynı doğrultuda ilerlediğini söyleyebiliriz. Aynı zamanda Rawls'un demokratik vatandaşlık idealinde yer alan vatandaş figürü bu siyasal anlayış doğrultusunda hareket eden ve kamusal akla katılırken gerektiğinde kendi ahlaki kapasitesini sınırlandırabilen vatandaşdır.

Rawls, kendi demokrasi anlayışını liberal meşruiyet ilkesi, kamusal akıl ve vatandaşlık ideali gibi normatif idealler üzerine kurar. Rawls'un demokrasi anlayışının sahip olduğu bu normatif idealler, Rawls'un bir "radikal demokrat" olarak "eski liberalizm"den ayrı olarak değerlendirilmesine sebep olmuştur. Skorupski, Rawls'un demokrasi anlayışını radikal demokrasi olarak tanımlarken, radikal demokrasi kavramını da eski liberalizmin temelini oluşturan tarafsız bireycilik kavramının tam karşısına yerleştirir. Bu iki düşünce geleneğinin en temel farkı şudur: Tarafsız bireycilik demokratik kararların herhangi bir normatif güçten etkilenmemesi gerektiğini düşünürken, radikal demokratlar ise normatif otorite olarak sadece toplumun iradesini kabul ederler.⁵⁴ Bu nedenle radikal demokrasinin meşruiyeti -

⁵² A.e., s. 251.

⁵³ A.e., s. 259.

⁵⁴ John Skorupski, "Rawls, Liberalism, and Democracy", *Ethics*, V. 128, N. 1, 2017, s. 173-198.

Rawls'un kamusal akıl kavramında olduğu gibi- toplumun genel iradesinin, demokratik karar alma yöntemine yansımaya bağlıdır. Rawls'un bu yaklaşımı onu klasik liberalizmin birey temelli bakış açısından uzaklaştırırken; daha ideal bir toplum düzeni düşüncesine yaklaştırır. Bunun temelinde de Rawls'un liberal ve demokratik düşünce geleneklerini felsefi olarak birleştirme çabası yatar.⁵⁵

1.3.2. Hakkaniyet Olarak Adalet

Rawls hakkaniyet olarak adalet kavramını ilk olarak *Hakkaniyet Olarak Adalet* isimli makalesinde ortaya atmış ve sonrasında *Bir Adalet Teorisi* adlı kitabında bu fikri geliştirmiştir. Ancak *Siyasal Liberalizm*'e kadar bu kavram siyasal bir adalet anlayışı olarak düşünülmemiştir. Rawls, her ne kadar bilindik siyasal ve sosyal adalet meselelerini ele alsada da *Bir Adalet Teorisi*'nde hakkaniyet olarak adaleti daha sonra geliştirmek üzere, kapsayıcı bir ahlaki doktrinin parçası olarak düzenlemiştir.⁵⁶ *Siyasal Liberalizm*'de ise bu kavram, bir siyasal adalet anlayışı oluşturmaya amaçlar.

Hakkaniyet olarak adaletin temel ilkeleri, rasyonel ve eşit bireyler tarafından belirlenir. Bireyler, bu ilkeleri belirlerken, kendi birlikteliklerinin menfaatlerini bireysel menfaatlerinin önüne koyarlar. Hakkaniyet olarak adaletin anlamı, bu şekilde belirlenen temel adalet ilkelerinin bu noktadan sonra yapılacak anlaşmalarda, sosyal işbirliğinin kapsayacağı durumlarda ve hükümet çeşitlerinde belirleyici olmasıdır.⁵⁷ Başka bir deyişle Rawls, hakkaniyet olarak adaleti, toplumun temel yapısının belirlenmesinde ana faktör olarak görür ve bu sayede adil toplumun imkanını soruşturur.

Adaletin temel ilkelerinin belirlenmesinde başlangıç durumu fikri ortaya çıkar. Rawls başlangıç durumunu sözleşme teorilerindeki doğal duruma benzetir. Başlangıç durumu elbette tarihsel bir olgu değildir. Rawls başlangıç durumunu belirli bir adalet kavramına ulaşmayı sağlayacak temsili bir durum olarak sunar. Bu durumun önemli bir özelliği bireylerin sosyal statülerini, kimliklerini, maddi durumlarını, cinsiyetlerini, avantaj ve dezavantajlarını bilmemesidir. Sözgelimi zengin olan bireylerin başlangıç

⁵⁵ A.e., s. 173.

⁵⁶ John Rawls, *Hakkaniyet Olarak Adalet*, Çev: Osman Baş, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2020, s. 17.

⁵⁷ John Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, Çev: Vedat Ahsen Coşar, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2018, s. 40.

durumunda zengin olduklarını bilmemeleri, zenginlerin lehine fakirlerin aleyhine olacak bir ilkeyi desteklememelerini sağlar. Rawls'un *cehalet peçesi* olarak adlandırdığı bu durum adalet ilkelerinin kimsenin lehine ve aleyhine olmamasını sağlar.⁵⁸ Böyle temsili bir durum üzerinden oluşturulan adalet ilkeleri içerik olarak bizim kabul edebileceğimiz ilkelerdir. Bu nedenle başlangıç durumunun bir faraziye olması bu ilkeleri esas almamamız anlamına gelmez.⁵⁹ Aksine, adaletin temel ilkelerine ancak böyle bir varsayım üzerinden ulaşabiliriz.

Başlangıç durumu ve cehalet peçesi varsayımlarıyla Rawls'un ulaşmaya çalıştığı iki adalet ilkesi vardır. Bu ilkeler şunlardır:

“a. 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.

b. Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler şu iki şartı karşılamalıdır: Birincisi, eşitsizlikler herkese adil bir fırsat eşitliği altında açık olan konumlara ve makamlara bağlanmalıdır ve ikincisi, bu eşitsizlikler toplumun en dezavantajlı üyelerinin en çok yararına olacak şekilde olmalıdır.”⁶⁰

Bu iki adalet ilkesi temelinde şekillenen hakkaniyet olarak adalet kavramı, Rawls'un siyasal adalet anlayışının temelini oluşturur. Siyasal toplumun temel ilkeleri ve kurumları bu adalet ilkelerinden yola çıkılarak belirlenir ve vatandaşların üzerinde uzlaşması beklenen bir siyasal adalet anlayışı oluşur.

Hakkaniyet olarak adalet kavramı *Siyasal Liberalizm*'de, Rawls'un siyasal inşacı yaklaşımının bir sonucudur. Rawls, siyasal inşacılığı rasyonel sezgicilikten ayıran dört önemli özellik sunar. Rasyonel sezgiciliğin ilk özelliğine göre, temel ahlaki ilkeler doğru olduklarında bağımsız bir ahlaki değer bütününe ifade eder. Bu bütün insan aklının bir ürünü olmadığı gibi insan aklıyla da anlaşılamaz. İkinci özellik temel ahlaki ilkelerin kuramsal akıl yoluyla bilinmesidir. Rasyonel sezgiciliğin üçüncü özelliği tam bir kişi anlayışına sahip olmamasıdır. Buna göre, rasyonel sezgicilik bilen özne olarak ben fikrinden daha fazlasına ihtiyaç duymaz. Çünkü, ahlaki temel ilkeleri

⁵⁸ A.e., s. 41.

⁵⁹ A.e., s. 50.

⁶⁰ Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s. 51.

bilip buna göre hareket edebilmemiz yeterlidir. Dördüncü özellikte ise bir doğruluk fikri mevcuttur. Rasyonel sezgicilik, gerçeği, bir ahlaki değerler kümesine uygun olarak doğru olarak algılar. Siyasal inşacılığın ilk özelliğinde, rasyonel özneler vatandaşların temsilcileri sıfatıyla toplumun temelini oluşturacak ilkeleri belirleyerek inşacı bir işlem gerçekleştirirler. İkinci özellik, inşa işleminin kuramsal akıl yoluyla değil pratik akıl yoluyla yapılmasıdır. Üçüncü özellik, inşacılığın daha kompleks bir toplum ve kişi anlayışına sahip olmasıdır. İnşacılığın dördüncü özelliği ise, bir makullük fikrine sahip olması ve bu fikri toplumun temel öznelerine uygulamasıdır.⁶¹

Rawls özelde hakkaniyet olarak adalet kavramını genelde ise siyasal anlayışını inşacılık düşüncesi üzerinden kurgular. Hakkaniyet olarak adaletin inşacı bir görüş olması, bu kavramın hem oluşumu hem de içeriği açısından herhangi bir ahlakî ve dinî doktrinden bağımsız olduğunu gösterir. Zira inşacı yaklaşım herhangi bir doğruluk iddiasına değil makuliyet fikrine dayanır. Yine aynı şekilde inşacı düşünce ile birlikte ortaya çıkan siyasal anlayış, temel ilkeleri makul şartlar altında rasyonel özneler tarafından belirlenen, herhangi bir doğruluk anlayışına dayanmayan (doğruluk anlayışlarını ne kabul eden ne de reddeden), kişileri iyi düzenlenmiş ve hakkaniyetli bir işbirliği olan siyasal toplumun üyesi olarak algılayan bir anlayıştır.

Rawls'un hakkaniyet olarak adalet kavramı ilk günden bu yana temel tartışmalara sebep olmuştur. Bu tartışmaların en temeli adalet ilkelerinin belirlenme yöntemine ilişkindir. Walzer, *cehalet peçesi* sayesinde oluşturulan adalet ilkelerini evrensel olarak geçerli olamayacağını savunur. Bireylerin kendi kültürlerini, sosyal durumlarını ve dillerini bir kenara bırakıp üzerine anlaştıkları adalet ilkelerini yine kendi olağan yaşamlarında uygulamaları Walzer için pek makûl değildir.⁶² Walzer, Rawls'un sunduğu adalet ilkelerinin, gelişmiş bir ahlakî kültürün zenginliğini yansıtmadığını düşünerek, Rawls'un soyutlamasına karşı çıkar. Walzer, bu adalet ilkelerini belirli durumdaki insanlar için uygulanabilir bulsa da daha geniş bir anlayış içinde bu ilkelere şüpheyile yaklaşır.⁶³ Walzer'ın bu eleştirisi komüniteryen düşünürlerin Rawls'a dair genel tutumlarını da yansıtır. Komüniteryenlerin temel

⁶¹ A.e., s. 133-134-135.

⁶² Micheal Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, 1987, s. 14.

⁶³ Brian Orend, "Walzer's General Theory of Justice", *Social Theory and Practice* V. 27, N.2, 2001, s: 211.

eleştirisi, Rawls'un, teorisinde bireyin topluma göre öncel bir konumda bulunması ve tarihsel bağlam dışında ele alınmasına yöneliktir.⁶⁴ Taylor'ın Rawls'a yönelik eleştirisi de bu bağlamda değerlendirilebilir. Taylor'a göre Rawls, temel adalet ilkelerini belirlerken kültürel ve tarihsel farklılıkları gözardı ederek yanılmaktadır.⁶⁵ Çünkü Taylor, Rawls'un aksine, bireyi kendi sosyal çevresinden bağımsız bir varlık olarak düşünmez; bireye atomist öznellik değil, bütünsel bir öznellik yükler.⁶⁶

Rawls'un adalet kavramına yönelik bu eleştiriler, adalet ilkelerine dair çok önemli bir sorunu yansıtır. Bu sorun, insan hayatına yön veren temel meseleleri gözardı ederek oluşturulan adalet ilkelerinin yaşamımıza uygulandığında ne kadar adil olabileceği sorunudur. Komüniteryen düşünürlerin de belirttiği gibi birey toplumdan bağımsız olarak anlaşılabilecek bir varlık değildir. Bireyi “varsayımsal” olarak dahi böyle bir pozisyonda düşünmek adalet ilkeleri hakkında yanılmaya sebep olabilir. Çünkü bireylerin sosyal statüleri, zenginlikleri veya fakirlikleri, ırkları, dinleri ve cinsiyetleri aynı zamanda gündelik yaşamda karşılaşılabilecek adaletsizlikleri de temsil etmektedir. İçinde bulunduğumuz toplumun ve halihazırda yaşadığımız hayatın temel adalet meselelerini ele almayan temel adalet ilkelerinin pratikte adil olabilmesi ciddi bir soru işaretidir.

1.3.3. Örtüşen Görüşbirliği

Rawls'un *Siyasal Liberalizm'deki* çıkış noktasının farklı dinî ve felsefî doktrinleri benimsemiş vatandaşlardan oluşan bir toplumun nasıl istikrarlı ve adil olabileceği sorusu olduğundan daha önce bahsetmiştik. Hakkaniyet olarak adalet kavramı toplumda yaşayan vatandaşların işbirliği içinde yaşayabilmesi için gereken temel kuralları ortaya koymuş ve toplumun nasıl adil olacağı sorusuyla ilgilenmiştir. Rawls'un yine ilk sorudan yola çıkarak ilgilendiği bir diğer temel mesele de hakkaniyet olarak adalet tarafından düzenlenmiş, demokratik bir toplumun birlik ve istikrarının nasıl sağlanacağı sorusudur. Rawls, bu soruna yanıt olarak, farklı kapsamlı

⁶⁴Ozan Kopuz, “John Rawls'da Adalet-Özgürlük İlişkisi”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2015, s. 21.

⁶⁵Charles Taylor, **Philosophy and the Human Sciences**, Philosophical Papers 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, s. 308.

⁶⁶A.e., s. 295.

doktrinlerin siyasal adaleti kendi anlayışları çerçevesinden benimsemeleri anlamına gelen örtüşen görüşbirliği fikrini ortaya atar.⁶⁷

Siyasal Liberalizm’de ortaya konulan siyasal ilişkilerin iki temel özelliği vardır. İlk olarak bu ilişkiler, yalnızca doğumla girip ölümle çıkabildiğimiz siyasal toplum içerisinde gerçekleşir. Bu siyasal toplum öncesinde herhangi bir kimliğe sahip olmadığımız ve aynı zamanda isteyerek terk edemediğimiz kapalı bir toplumu ifade eder. İkinci özellik siyasal gücün daima baskıcı güç olmasıdır. Devlet kendi kanunlarını yürütmek amacıyla vatandaşlarına bu gücü sürekli olarak dayatır. Anayasal rejimlerde bu siyasal güç, özgür ve eşit vatandaşlardan oluşan kamuya ait bir güçtür.⁶⁸ Rawls’un siyasal ilişkilerini bu şekilde betimlediği ve farklı kapsamlı doktrinlerin çoğulculuğunu kabul eden demokratik siyasal toplum, istikrarın sağlanabilmesi için özgür ve eşit vatandaşlarının onayına ihtiyaç duyar. Çünkü istikrar, insanlara makul olarak gördüğümüz bir görüşü zorla kabul ettirerek sağlanmaz. Hakkaniyet olarak adaletin makul olabilmesi, her vatandaşın aklına hitap edebilmesi ve kendi açısından desteğini kazanabilmesine bağlıdır.⁶⁹

Rawls, örtüşen görüşbirliğinin üç temel özelliğinden bahseder. İlk olarak bu görüşbirliği makul kapsamlı doktrinler arasındaki bir görüşbirliğidir. Rawls, kapsamlı doktrinlerin basit çoğulculuğu ile değil makul çoğulculuğu ile ilgilenir. Basit çoğulculuğun dışarıda bırakılmasının sebebi kapsamlı doktrinlerin irrasyonel ve saldırgan olabilmesidir. Ancak makul çoğulculuk, insan aklının özgürce kullanımının sonucu olduğu için örtüşen görüşbirliğinde daha makuldür. İkinci özellik, siyasal adalet anlayışının kendi başına duran bir anlayış olmasından kaynaklanır. Siyasal adalet, toplumdaki farklı kapsamlı doktrinleri kabul etmekle birlikte, bu doktrinlerin ifade ettiği herhangi bir dinî ve metafizik bir görüşe dayanmaz.⁷⁰

Örtüşen görüşbirliğinin bir diğer özelliği de bu mutabakatın bir “*modus vivendi*” olarak değil; ahlaki bir anlayış olarak sunulmasıdır. Rawls, örtüşen görüşbirliğinin bir *modus vivendi* olduğu iddiasına karşı çıkar. *Modus vivendi* kavramı

⁶⁷ A.e., s. 171-172.

⁶⁸ A.e., s. 174.

⁶⁹ A.e., s. 180.

⁷⁰ A.e., s. 181.

temel olarak çıkarları birbiriyle çatışan devletlerin, bu çıkarlarını korumak amacıyla vardıkları mutabakat anlamına gelir. Buradaki önemli nokta, şartların değişmesi halinde devletlerin yine kendi çıkarları doğrultusunda bu anlaşmayı bozma ihtimali bulunmasıdır. Toplumsal çıkar çatışmalarında da geçerli olabilecek *modus vivendi*, toplumsal birliğin oluşmasına ve dolayısıyla istikrar sorununun çözülmesine katkı sağlamaz. Buradaki mutabakat çıkarların şans eseri kesişmesine bağlı olduğu için kırılgandır. Örtüşen görüşbirliği ise ahlaki bir anlayış olması bakımından *modus vivendi*'den farklıdır. Örtüşen görüşbirliği, vatandaşlar tarafından ahlaki zeminde benimsenmiştir. Yani bu uzlaşma, toplumdaki farklı grupların çıkarlarının birleşmesiyle oluşan ya da bir otoriteye veya belli kurallara uymaya yönelik bir uzlaşma değildir. Siyasal adalet anlayışını kabul eden bütün vatandaşlar, kendi kapsamlı görüşünün sağladığı dinsel, felsefi ve ahlaki zemine dayanmaktadır. Vatandaşların, siyasal anlayışı kendi kapsamlı görüşlerinden yola çıkarak benimsemesi, onların bu davranışını daha az dinsel, ahlaki ya da felsefi yapmaz. Çünkü bu zeminler, bireylerin siyasal anlayışı benimsemelerinin niteliğini ortaya koyar.⁷¹

Örtüşen görüşbirliğinin ahlaki zeminde kabul edilen bir anlayış olması, bizi istikrar sorununa dair önemli çıkarıma ulaştırır. Bu çıkarım, farklı kapsamlı görüşlere müntesip olup da siyasal anlayışı benimseyen kişilerin, kendi görüşlerinin toplumda egemen görüş haline gelmesi durumunda dahi siyasal anlayışa olan desteklerini geri çekmeyeceğidir. Rawls'un bahsettiği üç görüş benimsendiği sürece, siyasal anlayış, siyasal gücün dağılımındaki değişimlerden etkilenmeden desteklenmeye devam edecektir. İstikrarın bu özelliği, örtüşen görüşbirliği ile *modus vivendi* arasındaki temel farkı ortaya koyar.⁷²

Rawls'un örtüşen görüşbirliğinin *modus vivendi* olduğuna dair yapılan eleştirilere karşı çıktığını daha önce belirtmiştik. Rawls'un aynı şekilde karşı çıktığı bir diğer itiraz, örtüşen görüşbirliğinin kayıtsız ve şüpheli olduğunu iddia eder. Buna göre, kapsamlı öğretilerden kaçınmak, siyasal adalet anlayışının doğruluğu hakkında şüphecilik veya kayıtsızlığı ima eder. Rawls, bu konuya cevaben, doğruluğa dair

⁷¹ A.e., s. 183-184.

⁷² A.e., s. 185.

kayıtsız veya şüpheli bir yaklaşımın, bir siyasal anlayış fikri için ölümcül olduğunu iddia eder. Çünkü böyle bir yaklaşım, siyaset felsefesi ile kapsamlı doktrinleri karşı karşıya getirecek ve örtüşen görüşbirliğine ulaşma amacı başarısızlıkla sonuçlanacaktır. Siyasal adalet anlayışı, herhangi bir kapsamlı doktrinin doğruluğunu kabul etmeye veya reddetmeye yönelik bir davranışta bulunmaz. Her bir vatandaşın doğru olarak gördüğü kendi kapsamlı öğretilerinin zaviyesinden bakarak, siyasal adaleti makul olarak görmelerini amaçlar. Bunu gerçekleştirmek için de -kapsamlı doktrinlerin doğruluğu gibi tartışmalı konular üzerinde bir siyasal anlaşma mümkün olmadığı için- kamusal kültürde paylaşılan temel düşüncelere dönülmesi gerekir. Ancak bu şekilde vatandaşlar, kendi kapsamlı doktrinlerinden yola çıkarak siyasal anlayışı makul olarak görebilirler.⁷³

1.2.4. Doğrunun Önceliği ve İyi Fikirleri

Doğrunun önceliği⁷⁴ fikri, Rawls'un siyasal liberalizm kuramının önemli düşüncelerinden biridir ve hakkaniyet olarak adalet kavramında mühim bir yer tutar. Rawls yanlış anlaşılmaya mahal vermemek adına liberal bir siyasal anlayışın herhangi bir iyi fikrinden tamamen bağımsız bir şekilde ortaya konulamayacağını belirtir. Çünkü, Rawls'a göre doğru ve iyi birbirlerini tamamlar. Hiçbir adalet fikri bu iki anlayıştan sadece birine bağlanamaz. Doğrunun iyiye nazaran öncel olması bu durumu değiştirmez. Bu safhada aklımıza gelecek soru şudur: Daha önce de belirttiğimiz gibi herhangi bir kapsamlı doktrinin doğruluğu hakkında bir iddiası bulunmayan bir adalet anlayışı, bu iyi fikirlerini nasıl kullanabilir?⁷⁵

Rawls'un kendi siyasal anlayışında, iyi anlayışlarını sınırlarken; siyasal anlayış ile ahlaki anlayışlar arasındaki temel farka vurgu yapar. Bu fark temelde bir kapsam meselesidir. Rawls'a göre, bir doktrinin kapsamlı sayılabilmesi için siyasal değerlerin yanında siyasal olmayan değerleri de barındırması gerekir. Bu tanımdan yola çıkarak ahlaki, dinî ve felsefî doktrinlerin siyasal olmayan değer ve erdemleri de ihtiva ettikleri için kapsamlı olma eğilimi içerisinde olduklarını söyleyebiliriz. Siyasal liberalizm ise

⁷³ A.e., s. 186-187.

⁷⁴Political Liberalism'de *The Priority of Right* olarak ifade edilen kavram, metnin Türkçe'ye tercümesinde *doğrunun önceliği* olarak yer almış. Ben de bu tercümeyle sadık kalarak kavramı bu şekilde kullanmaya devam ediyorum.

⁷⁵ Taylor, **Philosophy and the Human Sciences**, Philosophical Papers 2, s. 209.

yaşamın tamamına yönelik değil, yalnızca siyasal ve toplumsal hayatın temel kurumlarına yönelik bir adalet anlayışı sunar. Ancak, siyasal adalet anlayışı belirli temel hak ve özgürlüklere öncelik tanıdığından, liberalizmle irtibatlandırılacak bir içeriğe sahip olmalıdır. Doğru ve iyi anlayışları birbirlerini tamamlayan kavramlar olduğu için siyasal liberalizm aynı zamanda bazı iyi düşüncelerine de yer vermelidir. Peki bu iyi düşünceleri siyasal liberalizmde hangi sınırlamalarla yer alabilir? Rawls'un bu konuda yaptığı en önemli sınırlama, iyi düşüncesinin makul bir siyasal adalet anlayışına ait, bir siyasal düşünce olmasıdır. Bu koşul sağlandığı sürece, iyi anlayışı toplumdaki özgür ve eşit vatandaşlar tarafından paylaşılabilir. Bu sınırlama, hakkaniyet olarak adalette doğrunun önceliği olarak ifade edilir.⁷⁶

Rawls'un tanımladığı sınırlamaya uyan iki iyi anlayışı burada örnek olarak sunulabilir: rasyonellik olarak iyilik fikri ve birincil değerler fikri. Rasyonellik olarak iyilik fikri, her siyasal adalet anlayışının kabul ettiği bir fikirdir. Bu fikre göre vatandaşlar, sezgisel olsa bile bir hayat planına sahiptir. Bu plan doğrultusunda vatandaşlar, kendi işlerini önemine göre sıralar ve iyi anlayışlarını yaşamları boyunca rasyonel olarak takip edebilmek için gerekli kaynaklarını ayırırlar.⁷⁷ Birincil değerler fikri ise, kamusal gerekçelendirme temelinde oluşturulan etkin bir siyasal adalet anlayışına uygun olarak ele alınan ve vatandaşların kamusal olarak tanınan temel ihtiyaçlarını esas alan fikirdir. Vatandaşların eşit ve özgür kişiler olarak aynı siyasal adalet anlayışını benimsemesi ve iyi fikirlerini sürdürebilmeleri için aynı temel hak ve özgürlüklere ihtiyaç duyması birincil değerler fikrinin temel noktasıdır. Rawls

“a. bir liste halinde sunulan temel hak ve özgürlükler;

b. seyahat özgürlüğü ve farklı fırsatlar çerçevesinde iş seçimi özgürlüğü;

c. temel yapının siyasal ve ekonomik kurumlarındaki makamların güç ve yetkileri ve sorumluluk konuları;

d. gelir ve varlık ve son olarak,

e. özsaygının temelleri.”⁷⁸

⁷⁶ A.e., s. 210-211.

⁷⁷ A.e., s. 212.

⁷⁸ A.e., s. 216.

Bu listede yer alan birincil değerleri ortaya koymanın temel amacı, makul çoğulculuk olgusunu esas alarak, tüm vatandaşları karşılaştırabilmemize olanak sağlayacak, şeffaf ve nesnel özelliklere dayanan kamusal prensipler oluşturmaktır. Rawls, rasyonellik olarak iyilik fikri ve birincil değerler fikri ile siyasal adalet anlayışında kabul görebilecek iyi anlayışlarını bir çerçeveye oturtur. Vatandaşların sezgisel olarak sahip oldukları düşünülen hayat planı, iyi anlayışları doğrultusunda oluşturulan bir plan değil aksine rasyonel olarak kurulmuş bir plandır. Vatandaşların iyi anlayışlarını sürdürebilmeleri rasyonel olarak tasarladıkları yaşam planlarından, iyi anlayışları lehine ne kadar taviz verebileceklerine bağlıdır. Bu bağlamda vatandaşlar, kendi kaynaklarını ayırarak iyi anlayışlarını takip edebilirler. Rawls, vatandaşların sahip oldukları yaşam planını siyasal adalet anlayışına uygunluğu ve birincil değerler fikri ile sınırlar.⁷⁹

1.2.5. Kamusal Akıl

Kamusal akıl kavramı, Rawls'un siyasal liberalizm düşüncesinin temelini oluşturan ana fikirlerden biri dir. Kamusal akıl, anayasal demokratik düzende, eşit ve özgür vatandaşların siyasal karar alma mekanizmasına dahil olması ve *entelektüel ve ahlaki gücünü* bu amaçla kullanmasıdır. Rawls'a göre her topluluğun kullandığı akıl kamusal akıl değildir. Örnek vermek gerekirse; üniversitelerin, kiliselerin ve diğer sivil toplum kuruluşlarının akli kamusal değildir. Kamusal akıl, üç şekilde kamusaldır: *“Vatandaşların akli olmasından dolayı kamunun aklıdır; 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 ötürü kamusaldır.”*⁸⁰

Rawls'ta kamusal akıl kavramı öncelikle demokratik bir toplumun karakteristik özelliğidir. Böyle bir toplumda eşit vatandaşların kolektif olarak kanun koyma ve anayasayı değiştirme gibi nihai siyasal güçlerini kullanırken başvurdukları akıldır. Kamusal akıl sadece temel adalet meseleleri ve “anayasal esaslar” ile sınırlandırılır. Buna göre kimin oy hakkına sahip olacağı, kimin mülk edineceği ve

⁷⁹ Selçuk Erincik, “John Rawls'un Siyasal Liberalizmde Din-Toplum İlişkisi”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2008, s. 168.

⁸⁰ A.e., s. 247-248.

hangi dinlerin hoş görüleceği gibi konular kamusal aklın konusunu oluşturur.⁸¹ Öte yandan kamusal akıl, Rawls'un liberal meşruiyet ilkesi olarak tanımladığı kavramla yakından ilgilidir. Siyasal gücün kullanılması anlamına gelen ve aynı zamanda kamusal aklın konusunu oluşturan anayasal esaslar ve temel adalet meseleleri, vatandaşlar tarafından makul olarak gerekçelendirilmelidir.⁸² Rawls, bu gerekçelendirmeyi yaparken sadece, genel kabul görmüş inançlara, tartışmalı olmayan bilimsel metotlara ve sağduyulu akıl yürütme yöntemlerine başvurabileceğimizi; kapsamlı dinî ve felsefî doktrinlere ise başvuramayacağımızı söyler. Bunun sebebi, vatandaşların kapsamlı doktrinler temelinde bir uzlaşmaya varamayacağına dair duyulan inançtır. Rawls'a göre temel adalet meseleleri ve siyasal konular hakkındaki bilgi üretimi ve akıl yürütme yolları, tüm vatandaşlara hitap edebilecek sade gerçeklerden müteşekkil olmalıdır.⁸³

Kamusal akıl, her siyasal tartışmada geçerli değildir. Rawls, kamusal aklın geçerli olduğu konuların ele alındığı süreci *siyasal forum* olarak adlandırır. Rawls, siyasal forumu üç bölüme ayırır: Hakimlerin ve yüksek mahkeme yargıçlarının kararlarında yer alan söylemler, hükümette, yasama ve yürütmeye görev alan yetkililerin söylemleri ve milletvekili adaylarının halkın karşısındaki söylemleri.⁸⁴ Kamusal aklın önemli özelliklerinden bir diğeri de arka plan kültürünün önemli öğeleri olan üniversite ve kilise gibi kurumların mensuplarının akıl yürütmesinde kullanılmamasıdır. Burada yürütülen tartışmalarda dinsel, felsefî ve ahlâki doktrinler önemli rol oynayabilir. Bu nedenle, kamusal forumda gerçekleştirilen siyasal propaganda ve kampanyalarda kamusal akıl ideali geçerlidir.⁸⁵ Rawls, kamusal akıl idealini, kamusal akıldan ayrı bir düşünce olarak sunar. Buna göre, kamusal akıl ideali, yargıçların, yasama ve yürütme yetkililerinin, milletvekili adaylarının kamusal akla uygun davranmaları ve siyasal yaklaşımlarını kamuya kendilerince en makûl şekilde beyan ettiklerinde gerçekleşmiş olur.⁸⁶

⁸¹ A.e., s. 249.

⁸² A.e., s. 251.

⁸³ A.e., s. 258-259.

⁸⁴ A.e., s. 466.

⁸⁵ A.e., s. 250.

⁸⁶ A.e., s. 465.

Kamusal akıl kavramının ortaya çıkmasını sağlayan temel düşünce demokratik vatandaşlık anlayışıdır. Burada bahsedilen siyasal vatandaşlık ilişkisi, öncelikle sadece doğumla girip ölümle çıkabildiğimiz bir toplumda var olan ilişkilerdir. İkinci olarak da hep birlikte siyasal gücünü kullanan özgür ve eşit vatandaşların ilişkisidir.⁸⁷ Rawls, siyasal vatandaşlık ilişkisinin bu iki özelliğinden yola çıkarak şu soruyu sorar:

“Anayasanın esasları ve temel adalet konuları tehdit altında olduğu zaman birbirleriyle bu ilişki içinde olan vatandaşların anayasal demokratik rejimlerinin yapısına saygılı olmaları, bu rejimin koyduğu kurallara ve yasalara riayet etmeleri nasıl sağlanır? Makul çoğulculuk olgusu bu soruyu daha keskin biçimde gün ışığına çıkarır, çünkü vatandaşların dinsel veya din dışı kapsamlı doktrinlerinden doğan farklılıklar uzlaşmayı olanaksızlaştırabilir. Böyle olunca...nihai siyasal gücü eşit biçimde paylaşan vatandaşlar bu gücü kullanırken verdikleri siyasal kararların makul olduğunu hangi ideallere ya da ilkelere dayanarak izah edecekler?”⁸⁸

Rawls, bu soruya karşılıklılık kriterini ve makûliyet kavramını kullanarak yanıt verir:

“Vatandaşlar kuşaklar boyu bir toplumsal işbirliği sistemi içinde birbirlerini özgür ve eşit olarak gördükleri zaman birbirlerine siyasal adaletin en makul kavramı çerçevesinde olduğunu düşündükleri adil işbirliği koşullarını tanımaya hazır olduklarında ve bazı durumlarda kendi çıkarları pahasına, diğer vatandaşlar da bunu kabul ettiği takdirde, bu koşullara göre hareket etmekte anlaştıklarında, artık makuldürler. Karşılıklılık kriteri uyarınca, bu koşullar adil işbirliğine göre en makul koşullar olarak öne sürüldüğünde, bu koşulları öne sürenlerin karşılarındakilerin bu koşulları baskı altında veya hile ile veya daha düşük siyasal ve toplumsal konumda olmaları yüzünden değil, özgür ve eşit vatandaşlar olarak kabul etmeleri gerektiğini düşünmek zorundadırlar.”⁸⁹

Rawls’un bahsettiği bu durumun sonucu olarak, her bir vatandaş farklı bir siyasal adalet anlayışının en makûl olduğunu düşünse bile, diğer anlayışların da bir nebze makûl olduğunu kabul edecektir. Bu nedenle, yasa koyucular ya da hükümet yetkilileri kamusal akla uygun hareket ettiklerinde ve vatandaşlar da kendilerini onların yerine koyduklarında, çoğunluğun görüşünü temsil eden yasal düzenleme, meşru olarak kabul edilir.⁹⁰ Öte yandan Rawls, karşılıklılık ölçütüne dayanarak bir siyasal meşruiyet

⁸⁷ A.e., s. 469.

⁸⁸ A.e., s. 469.

⁸⁹ A.e., s. 469.

⁹⁰ A.e., s. 470.

fikri ortaya atar. Bu fikre göre, siyasal gücü uygulamamızın meşru olabilmesi için temel şart, siyasal eylemlerimizin sebebi olarak gösterdiğimiz nedenlerin yeterli olduğuna dair içten bir inanç beslememiz ve diğer vatandaşların da bu nedenleri kendi düşünceleri açısından makûl olarak kabul edebileceklerine inanmamızdır. Ancak bu şekilde olursa, siyasal gücün uygulanması yerinde bir uygulama olur.⁹¹

1.2.6. Kamusal Akıl İçeriği

Rawls, kamusal akıl düşüncesini yeniden ele aldığı *The Idea of Public Reason Revisited*'da⁹², kamusal aklın içeriğine dair *Siyasal Liberalizm*'deki görüşlerinden daha farklı fikirler öne sürmüştür. Rawls, *Siyasal Liberalizm*'de kamusal olmayan akılların çokluğu karşısında kamusal aklın tekliğini savunmuştur.⁹³ *Revisited*'da ise birçok kamusal akıl biçimi olduğunu savunan Rawls, kamusal aklın içeriğinin farklı siyasal adalet anlayışlarını içerebileceğini iddia eder. Hakkaniyet olarak adalet de siyasal adalet anlayışlarından sadece birisidir. Farklı kamusal akıl biçimlerini sınırlayan tek özellik daha önce de bahsettiğimiz karşılıklılık kriteridir. Rawls, karşılıklılık ölçütüne uyduğu ölçüde farklı siyasal adalet anlayışları temelinde oluşturulan birden fazla kamusal akıl biçimine hoşgörü ile yaklaşır.⁹⁴

Öte yandan, Rawls, kamusal akıl ile seküler akıl veya değerler kavramının birbirinden ayrılması gerektiğini savunur. Rawls, seküler akıl kapsamlı din dışı doktrinler bağlamında tanımlarken bunun kamusal akıl ile aynı şey olmadığını iddia eder. Bu kapsamlı din dışı doktrinler çok geniş kapsamlı olduğu için kamusal akla hizmet edemezler. Rawls'un burada yaptığı temel kategorik ayırım siyasal değerler ile siyasal olmayan değerler arasındadır. Bu ayrıma göre ahlâki doktrinler, din ve felsefe siyasal olmayan değerler kategorisine aittir. Liberal ilkeler ise, asıl olarak ahlâki nitelik

⁹¹ A.e., s. 470.

⁹² Rawls'un bu makalesinin Türkçe çevirisi, *Siyasal Liberalizm*'in 2. baskısında Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması başlığı altında yer almaktadır. Makalenin orijinali için Bkz.: John Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited", *The University of Chicago Law Review*, Vol. 64, No. 3, 1997. Makalenin çevirisi için bkz. John Rawls, *Siyasal Liberalizm*, Çev: Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2019.

⁹³ Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s. 254.

⁹⁴ A.e., s. 474-475.

taşımasına rağmen, liberal siyasal adalet görüşünün gereği olduğu için siyasal değerler kategorisinde yer alır. Rawls, bu siyasal görüşleri üç özellik ile açıklar:

“Birincisi, bu görüşlere ait ilkeler temel siyasal ve toplumsal kurumlar (toplumun genel yapısı) için geçerlidir;

İkincisi, bunlar her çeşit kapsamlı doktrinden bağımsız olarak ileri sürülebilir;

Son olarak da, bu görüşler, anayasal bir rejimin kamusal siyasal kültürde mevcut olan vatandaşların özgür ve eşit insanlar olduğu ve toplumun hakkaniyetli bir işbirliği sistemi olduğu yolundaki temel düşüncelerden hareketle geliştirilebilir.”⁹⁵

Kamusal aklın içeriğini, yukarıdaki koşullara uyan ve liberal siyasal adalet görüşleri temelinde oluşturulan ilke ve değerler belirler. Bu nedenle, kamusal akıl yürütme eylemi de bu görüşlerden birine başvurarak gerçekleştirilir. Bu koşul, kamusal akıl yürütmemizde dinî veya din dışı kapsamlı doktrinlere başvurmamıza ancak doktrinimizin desteklediği ilke ve politikaları savunan kamusal gerekçeler bulduğumuz takdirde izin verir. Rawls, bu koşulu *proviso* (sözleşme koşulu) olarak adlandırır.⁹⁶

Kamusal aklın bir diğer özelliği de siyasal kavramların bir bütünlüğe sahip olmasıdır. Siyasal kavramların temel ilke, ideal ve değerlerinin uygun olarak düzenlenmesiyle, bu değerlerin anayasal esaslar ve temel adalet meseleleri hakkındaki soruların en azından tümüne yakın kısmına makûl yanıtlar verebilecek ölçüde birleşmeleri gerekir. Bahsedilen değerler ise, kapsamlı doktrinlere göre değil, değerlerin yapısına ve siyasal kavramının ihtiva ettiği özelliklere göre düzenlenir. Siyasal değerler, birbirinden bağımsız şekilde ya da farklı bağlamlarda ele alınarak düzenlenemez. Rawls’un bütünlük konusuna önem vermesinin sebebi bir siyasal görüşün tam olmasını arzu etmesindendir. Çünkü bir siyasal görüş tam değilse, temel siyasal sorunların tartışılmasına katkı sağlayacak düşünce yapısına sahip olamaz. Rawls, kamusal akıl düşüncesinde, doğrudan bir kapsamlı doktrini temel alarak, buradan bir siyasal ilke veya kuruma ulaşmamıza karşı çıkar. Yapmamız gereken, bir siyasal görüşün kökenine inip, bu görüşün ilkelerini geliştirerek bir argümana

⁹⁵ A.e., s. 476.

⁹⁶ A.e., s. 476-477.

ulaşmaktır. Bunu yapmadığımız takdirde kamusal akıl, güncel ve kısmî argümanlarla sınırlı kalır.⁹⁷

1.2.7. Kamusal Aklın Sekülerliği

Rawls, Siyasal Liberalizm’de öncelikle bir siyasal anlayış kurgular. Bu siyasal anlayışın temel meselesi farklı kapsamlı doktrinlerin meydan getirdiği siyasal bir toplumun adil ve istikrarlı bir şekilde var olmasıdır.⁹⁸ Rawls’un bu meseleye getirdiği çözüm, kapsamlı doktrinlerin sistematik bir şekilde siyasal alandan dışlanması olmuştur. Kapsamlı doktrinlerin siyasal alandan dışlanması iki şekilde tezahür eder. Bunların ilki, demokratik yönetimin temel ilkelerinin herhangi bir kapsamlı doktrin iyi anlayışından bağımsız olarak oluşturulmasıdır. Başka bir ifadeyle herhangi bir dinî ve ahlakî doktrin, Rawls’un anayasal demokrasi olarak belirttiği siyasal yönetimde temel ilkelerin belirlenmesinde söz sahibi değildir. İkincisi ise, Rawls’un kamusal akıl kavramında kapsamlı doktrinlere yer vermemesidir.

Bahsedilen ilk unsur, Rawls’un siyasal liberalizmde oluşturduğu siyasal sistemin seküler temelleri olduğunu ortaya koyar.⁹⁹ Hakkaniyet olarak adalet kavramı, seküler temelleri olan siyasal sistemin ana kavramlarından biridir. Rawls, bu kavram aracılığıyla toplumun farklı geleneklerinin üzerinde uzlaşabileceği iki temel adalet prensibi önerir ve bu adalet ilkelerinin özgürlük ve eşitlik ideallerini gerçekleştirmek adına diğer adalet ilkelerinden daha uygun olduğunu iddia eder.¹⁰⁰ Hakkaniyet olarak adaletin siyasal liberalizmdeki pratik amacı ise, vatandaşların ortak kamusal aklını ifade eden bir siyasal adalet anlayışı ortaya atmaktır. Böyle bir siyasal adalet anlayışı ise farklı dinsel, ahlaki ve felsefi doktrinlerden bağımsız olmalıdır.¹⁰¹ Siyasal liberalizmin seküler temelleri en bariz şekilde bu noktada açığa çıkar. Diğer bir deyişle siyasal toplumun temelini oluşturan adalet ilkeleri ve bu ilkeler aracılığıyla ortaya çıkan bir siyasal adalet anlayışının dinsel, ahlaki ve felsefi doktrinleri dışarıda

⁹⁷ A.e., s. 478-479.

⁹⁸ A.e., s. 50.

⁹⁹ Campos, Rawls’un siyasal liberalizmde ortaya koyduğu liberal görüşün seküler fundamentalizm olduğunu iddia eder. Bkz.: Paul F. Campos, “Secular Fundamentalism”, **Columbia Law Review** 94, 1994, s. 1814-28.

¹⁰⁰ Rawls, **Siyasal Liberalizm**, s. 51.

¹⁰¹ A.e., s. 55.

bırakarak oluşturulması, Rawls'un siyasal liberalizminin seküler temelde inşa edilmiş olduğunu gösterir. Rawls, her ne kadar siyasal anlayış ile kapsamlı doktrinlerin bir şekilde ilişkili olduğunu düşünse de, siyasal anlayışı kendi başına duran bir anlayış olarak bir arka plandan bağımsız olarak sunar.¹⁰² Öte yandan siyasal adalet fikri bir çeşit rıza unsurunu da içinde barındırır. Rawls'un makul kapsamlı doktrinler olarak adlandırdığı, toplumun farklı düşünce geleneklerini temsil eden yapılar, siyasal adalet anlayışını kendi perspektifinden onaylar.¹⁰³ Örtüşen görüşbirliği olarak adlandırılan bu kavram siyasal liberalizmin istikrarını sağlayan temel unsurdur. Siyasal liberalizmde kurgulanan seküler sistemin devamı örtüşen görüşbirliğine bağlıdır. Öyle ki Rawls, siyasal anlayışın doğruluğuna yönelik şüpheli yaklaşımın siyasal anlayış için ölümcül olduğunu ifade eder.¹⁰⁴

Sözü edilen ikinci unsur, ilkiyle de ilişkili olarak kamusal akıl kavramının seküler olduğunu iddia eder. Rawls'un bu kavramı siyasal anlayışın en temel unsurlarından biri olarak görmesi buradaki iki unsurun birbiriyle ilişkili olmasının ana sebebidir. Hatta bu ilişki zorunludur; çünkü seküler temelde inşa edilen siyasal liberalizmin ana kavramının seküler olmaması düşünülemez. Burada siyasal anlayış ve kamusal akıl arasındaki bağlantıyı netleştirmek için kritik öneme sahip iki alıntıya başvurabiliriz. Bunlardan ilki Rawls'un siyasal anlayışında, vatandaşların kamusal ve hukuki statüsü ile ilgilidir: *“Mesela, vatandaşlar bir dinden diğerine geçseler ya da herhangi bir dini benimsemekten vazgeçseler, siyasal adaletin meseleleri açısından, eski sahip oldukları kişiliği korurlar. Kamusal, kurumsal ya da temel hukuki kişilikleri diyebileceğimiz kişiliklerinde bir kayıp söz konusu olmaz.”*¹⁰⁵ Rawls, bu cümlelerle vatandaşların mensubu oldukları dine bakılmaksızın toplumda eşit statüye sahip olduklarını vurgular. Bu konu bir açıdan eşitlik kavramı ile ilgili olduğundan ilk bakışta hiçbir sorunla karşılaşmayız. Bu ifadeyi normatif açıdan tartışma amacı gütmese de, her halükarda bunu Rawls'un kurguladığı düzenin seküler olduğunun bir emaresi olarak da ele alabiliriz. Rawls, burada dinin kamusal, siyasal ve hukukî bir kimlik oluşturmada bir etkisinin olmadığını belirtmiş oluyor. Başka bir metninde

¹⁰² A.e., s. 58.

¹⁰³ A.e., s. 172.

¹⁰⁴ A.e., s. 187.

¹⁰⁵ A.e., s. 74.

Rawls, akıl yürütme ile ilgili görüşlerini sunar: “*Kendi açımdan, Tanrı’yı irade sahibi bir varlık olarak düşünürsek; aklın içeriği ve geçerliliğin Tanrı’nın var olup olmamasından etkilenmesi gerektiğinin nasıl mümkün olduğunu anlamıyorum.*”¹⁰⁶

McIlroy, Rawls’un bu sözlerini, kamusal akıl düşüncesini reddetmesinin bir gerekçesi olarak sunar. McIlroy’a göre, Rawls’un kamusal akıl kavramının temelinde aklın içeriğinin Tanrı’nın varlığından etkilenmediği düşüncesi yatmaktadır.¹⁰⁷ Rawls, her ne kadar bu görüşünü *Siyasal Liberalizm*’de dile getirmiş olmasa da, kamusal akıl kavramının bu düşünceden etkilenmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Hem *Siyasal Liberalizm*’de ortaya koyduğu siyasal düzen hem de kamusal akıl düşüncesi, bu düşünce ile doğru orantılı olarak seküler temeller içeriyor. Kamusal akıl kavramının seküler olması, ilk olarak siyasal bir kavram olmasından kaynaklanıyor. Rawls, *Siyasal Liberalizm*’de, siyasal kavramını başka bir kavrama referans vermeden, kendi kendine duran bir anlayış olarak sunuyor. Goerner’e göre Rawls, *siyasal* toplumsal arka plandan bağımsız sunarak liberal siyasal felsefeyi herhangi bir ahlakî zeminden ayıştırmaya çalışıyor.¹⁰⁸ Herhangi bir ahlak felsefesinden bağımsız olarak oluşturulan siyasal anlayış, Rawls’un kapsamlı doktrinler olarak bahsettiği dinî ve felsefî doktrinleri dışarıda bırakır. Rawls’a göre siyasal liberalizm fikrinin en önemli özelliği siyasal anlayışın herhangi bir kapsamlı doktrinden farklı olmasıdır.¹⁰⁹ Rawls herhangi bir kapsamlı doktrinin doğruluğu ve yanlışlığı üzerine tartışmaz. Kapsamlı doktrinlerin dışarıda bırakılmasının ana sebebi, vatandaşların bu doktrinlerin herhangi birinin üzerinde anlaşma olasılığının bulunmaması düşüncesidir. Rawls ise iyi düzenlenmiş toplum fikrinin bir uzantısı olarak vatandaşların üzerinde uzlaştığı bir siyasal anlayış hayal eder. Bu siyasal anlayışın en belirgin özelliklerinden biri, kapsamlı doktrinleri önyargılı bir makuliyet ölçütüyle sınıflandırarak, “makul olmayanları” siyasal alandan dışlamasıdır. Bahsedilen makuliyet ölçütü seküler

¹⁰⁶ Metnin orijinal hali: “For my part, I don’t see how it is possible that the content and validity of reason should be affected by whether God exists or not, thinking of God as a being with will.” Bkz.: John Rawls, *A Brief Inquiry Into the Meaning of Sin and Faith with “On My Religion”*, ed. Thomas Nagel, Harvard University Press, Cambridge, 2009, s. 268.

¹⁰⁷ David H. McIlroy, “Locke and Rawls on Religious Toleration and Public Reason”, *Oxford Journal of Law and Religion*, Vol. 2, No. 1, 2013, s. 18.

¹⁰⁸E. A. Goerner, “Rawls’s Apolitical Political Turn”, *The Review of Politics*, Vol. 55, Iss. 4, 1993: s. 713.

¹⁰⁹Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s. 22.

önyargılar içermesi sebebiyle sorunludur. Kamusal akıl fikrinin seküler olması da bu siyasal anlayışın bir tezahürüdür.

Rawls'un SL'de siyasal alan ve siyasal olmayan alanları birbirinden ayrı olarak kurgulaması bahsedilen seküler yapının ana sebeplerinden biridir. Rawls'un anlayışı bu bağlamda klasik Kilise ve devlet ayrımının yansıması olarak gösterilebilir. Bu ayrım bir anlamda dinî görüşlerin siyasal alanda kısıtlanmasına neden olurken; diğer yandan da farklı dinlerin çoğulculuğunun kabul edilmesine yol açar.¹¹⁰ Rawls'un kurguladığı siyasal düzende ahlakî ve dinî görüşlerin tamamen dışlandığı bu nedenle iddia edilemez. Rawls'un düşüncesinin en ilgi çekici taraflarından biri seküler olarak kurguladığı sisteme kapsamlı doktrinleri entegre etme çabasıdır. Bu nedenle Rawls'un seküler siyasal anlayışının metafizik görüşlerle ikili bir ilişkiye sahip olduğu iddia edilmektedir. Bu ilişkinin bir tarafı, seküler anlayışın 19. yüzyıldan günümüze kadar gelen post-metafizik gelenekten beslenmesidir. Bu bağlamda Rawls, kendisini kapsamlı doktrinler arasındaki çatışmalardan soyutlamış olarak ortaya çıkan bir kamusal alan fikri ve bu fikre dayanan bir hoşgörü ilkesi üretmiş olur. Aynı şekilde siyaset felsefesini de bu tarz ayrılıklardan kurtarmaya çalışarak, inşacı ve pragmatik bir post-modern seküler anlayış geliştirir. Bu nedenle, sağduyu yargıları ve bilimin tartışmasız sonuçlarından yola çıkan kamusal akıl kavramı da açık şekilde sekülerdir.¹¹¹

Bahsedilen ilişkinin diğer yanı ise, Rawls'un dinî gelenekleri liberal siyasal düzenden ve kamusal akıl fikrinden tamamen dışlamaması ve bu geleneklere saygı duyarak sistemine dahil etme çabasıdır. SL'de çoğunlukla kapsamlı doktrinlerin kamusal aklın dışında bırakıldığı dışlayıcı görüş savunulurken; bir kısmında da kapsamlı doktrinlerin kamusal akıl idealine uyarak katkı sağlayabildikleri kapsayıcı görüş savunulur.¹¹² Aynı zamanda Rawls, kamusal akıl fikrini gözden geçirdiği *Revisited*'da SL'deki görüşüne nazaran daha kapsayıcı bir fikir ortaya atar ve gerektiğinde dinî gerekçeleri haklılaştırmak için kamusal nedenler bulmak şartıyla

¹¹⁰ David Peddle, "The Construction Of The Secular In Rawls And Hegel: Religion, Philosophy And Public Reason", (Çevrimiçi), <http://www.swgc.mun.ca/animus>, January 22 2008, s. 133.

¹¹¹ A.e., s. 135.

¹¹² Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s. 280.

kapsamlı doktrinlere kamusal akılda başvurulmasına müsaade eder. Rawls'un kamusal akıl hakkındaki bu değişen görüşlerinin benzerine siyasal anlayışında da rastlamak mümkündür. Rawls siyasal anlayışını kendi kendine duran seküler bir düşünce olarak sunarken, vatandaşların bu düşünceyi kendi kapsamlı doktrinlerinden yola çıkarak onaylamaları gerektiğini ileri sürer. Örtüşen görüşbirliği kavramı, Rawls'un seküler anlayışının bu ikinci tarafını göstermesi açısından önemlidir. Rawls, bir anlamda vatandaşların öznel ahlakî normları ile nesnel siyasal düzeni bir araya getirmeye çalışır. Ancak bunun dindar vatandaşlar ile seküler bir sistemde başarılabilmesi bir soru işaretidir.

Rawls'un siyasal anlayışının seküler temeli aslında çok şaşılacak bir durum değildir. Nihayetinde Rawls, *Siyasal Liberalizm*'in evrensel bir iddia taşımadığını ve ABD'ye özgü bir teori olduğunu belirtir. Yani Rawls'un teorisini ABD ile benzer değerleri taşımayan, benzer tarihi süreçleri yaşamamış veya benzer bir siyasal düzeni olmayan devletlere uygulama gibi bir amacı yoktur. Peki seküler bir düzende Rawls'un seküler siyasal düşüncesinin ne gibi bir olumsuz yanı olabilir? Ya da bunu neden eleştirmeliyiz? Bu sorun Rawls'un siyasal teorisinin sorunu olduğu kadar aslında sekülerizmin de temel problemlerinden biridir. Kamusal akıl temelinde, vatandaşların fikir beyan etme ve tartışmaya katılması konusunda dinî düşüncelerin dışarıda bırakılması en temelde iki büyük sorun barındırır. Bunların birincisi kendisini dindar olarak tanımlayan, yaşamını bu şekilde sürdüren ve kendi makuliyetini bunu üzerine kuran vatandaşların kamusal alanda temsil edilmesi sınırlandırılmış olur. İkinci olarak ve bundan daha önemlisi, vatandaşların dinî, felsefî ve ahlakî konular üzerine uzlaşamayacağı düşüncesi, bu doktrinler üzerinde bir önyargının varlığına işaret eder. Bu önyargı, kapsamlı doktrinlerin (en azından birçoğunun), makul olamayacağı ve bu anlayışlara sahip olan ve buna göre yaşayan insanların sürekli olarak birbirleri ile çatışma halinde olacaklarına yöneliktir.

1.4. SONUÇ

Bu bölümün ana hedefi, kamusal akıl kavramını Rawls'un siyasal anlayışı içerisinde değerlendirerek, bu kavramın nasıl bir seküler temele sahip olduğunu açıklamaktır. Bu bağlamda, *Siyasal Liberalizm* kitabında Rawls'un kullandığı diğer

kavramlara atıf yapılarak, kamusal aklın Rawls'un siyasal anlayışıyla paralel olarak seküler olduğu iddia edildi. Bu sekülerliğin sebep olduğu sorunlar ise sonraki bölümlerde tartışılmaktadır.

Farklı kamusalık anlayışlarının mümkün olduğu ve her bir kamusalık anlayışının bir siyasal düşünceyle irtibatlı olduğu varsayımlarını aklımızda tutarak, ikinci bölümde kamusal akıl ve sekülerizm kapsamında farklı yaklaşımları tartışmayı hedefliyoruz. Rawls'un kamusal akıl fikri, bu farklı kamusalık düşünceleri arasında siyasal anlayışla doğrudan ilişkili olması açısından önemlidir. İkinci bölümde farklı kamusal akıl yaklaşımlarını tartışırken, Rawls'un kamusal akıl fikrinin bu tartışmalarının neresinde durduğunu tespit etmeyi ve Rawls'a yönelik eleştirilerimize bir temel oluşturabilmeyi hedefliyoruz.

İKİNCİ BÖLÜM

SEKÜLERİZM VE KAMUSAL AKIL

2.1. GİRİŞ

Kökleri Kant'a kadar dayanan kamusal akıl kavramı çağdaş siyasal teori için çok önemli bir kavram olup özellikle modern demokrasinin meşruiyeti açısından birçok teorisyen tarafından kullanılmıştır. John Rawls, Jürgen Habermas ve Gerald Gaus gibi isimler bu kavrama oldukça geniş yer vererek kendi siyasal düşünceleri bağlamında tartışmışlardır. Bu isimlerin dışında birçok akademisyen hem eleştirileri hem de kendi ekledikleri fikirler ile bu tartışmaya katkı sağlamıştır. Bu kavrama dair en temel tartışmalardan bir tanesi kavramın seküler temeline ilişkindir. Dinî argümanların kamusal akıl içerisinde yer alıp alamayacağı, yer alsa dahi belirli sınırlamalara tabi tutulup tutulmayacağı temel bir tartışma konusu olmuştur. Bu bölümün temel amacı, kamusal aklın seküler kökenine dair temel tartışma ve argümanların sunulmasıdır. Böylelikle kamusal akıl kavramına dair farklı görüşler ele alınarak, Rawls'un bu tartışmalarının neresinde durduğunun tespit edilmesi hedeflenmektedir.

Kamusal akıl kavramını sekülerizm temelinde tartışırken aklımızda bulunması gereken ilk unsur, halihazırda seküler bir dünyada yaşadığımız gerçeğidir. Birçoğumuz sekülerizmi açıkça ya da zımî bir şekilde kabul etmiş olabiliriz. Bunun yerine bazı noktalarını eleştirip kısmen de kabullenmiş olabiliriz. Ya da açıkça devletin seküler yapıda olmasına karşı çıkabiliriz. Peki sekülerizm hakkında bu farklı görüşlerimiz kamusal akıl kavramı için ne ifade eder? Devletin seküler olması gerektiğini savunurken aynı zamanda kamusal akılda dinî argümanlara yer verilmesini savunabilir miyiz? Bu konuyu tartışabilmek ve bu sorulara yanıt bulabilmek için Chambers'ın kamusal akıl kavramına yönelik farklı seküler yaklaşımları ele aldığı kavramsallaştırmayı kullanabiliriz. Chambers, seküler düşünürlerin kamusal akla üç farklı yaklaşımını tespit etmiştir. Bu üç farklı yaklaşımı da *militan sekülerizm*, *kısıtlayıcı sekülerizm* ve *açık sekülerizm* olarak adlandırmıştır. Militan sekülerizm, kamusal akılda dinî argümanlara en radikal biçimde karşı çıkan görüştür ve çoğunlukla ateizmin güçlü bir yansıması olarak ortaya çıkar. Kısıtlayıcı sekülerizm ise dine karşı agresif tutum besleyen bir düşünce olmaktan ziyade, liberal meşruiyetin dinin kamusal

müzakerelerden dışlanması yoluyla sağlanabileceğini savunan bir görüşü temsil eder. Son olarak açık sekülerizmde ise dinî ve dinî olmayan argümanlar kamusal akılda eşit şekilde hoşgörü ile karşılanır. Açık sekülerizm, bir yandan devletin seküler olması gerektiğini savunurken diğer yandan kamusal müzakereye dindar vatandaşların da diğer vatandaşlar kadar katkı vermesini arzu eder.¹¹³ Chambers'ın bu kavramsallaştırması kamusal akıl kavramına farklı seküler yaklaşımları göstermesi açısından önemlidir. Chambers, önemli isimlerin yaklaşımlarını sınıflandırdıktan sonra kendi düşüncesi olan açık sekülerizmi savunur. Biz de bu tasnifi Chambers'la birlikte diğer isimlerin de görüşlerini sınıflandırmak ve tartışmak adına kullanmayı faydalı bulmaktayız.

Bu tartışmanın bir diğer yüzü, seküler kamusal aklın dindar vatandaşlara ne gibi kısıtlamalar getirdiği ve ne gibi sorumluluklar yüklediğidir. Dindar vatandaşlardan kamusal tartışmalarda görüşlerini “*seküler*” bir şekilde ortaya koymalarını beklemek, bu vatandaşlara adil olmayan bir sorumluluk yüklenmesi anlamına gelmez mi? Ya da dindar vatandaşların kamusal alanda ve tartışmalarda, kendilerinin özel hayatlarındaki davranışlarından farklı bir davranış sunmaları gerekliliği, bu vatandaşların “bütünlüğüne” ve “özsayıgılarına” yönelik bir tehdit olarak görülemez mi?¹¹⁴ McBride, kamusal akla yönelik bu soruları ele aldığı çalışmasında, dindar vatandaşların perspektifinden gelen iki temel itirazı değerlendirir. *Tercüme yükümlülüğü itirazı* ve *bütünsellik itirazı* olarak adlandırdığı bu eleştirilere karşı çıkarak, kamusal aklın aslında dindar vatandaşları da ortak müzakereciler olarak gördüğünü ve onlara demokrasinin akıl yürütenleri olarak saygı duyduğunu iddia eder.¹¹⁵ Bu çalışmada yer alan iki temel itiraz ve McBride'in bu itirazlara verdiği yanıt, tartışmanın farklı boyutlarda ele alınabilmesi için oldukça önemlidir. Bu bağlamda hem iki itiraz hem de McBride'in görüşleri bu bölümde mümkün olduğunca detaylı bir şekilde tartışılacaktır.

¹¹³ Simone Chambers, “Secularism Minus Exclusion: Developing a Religious-Friendly Idea of Public Reason”, **The Good Society**, Vol:19, No.2, 2010, s: 17.

¹¹⁴ Cillian McBride, “Religion, Respect and Public Reason”, **Ethnicities**, Vol:17, Iss:2, 2017, s. 205-219.

¹¹⁵ **A.e.**, s. 217.

Son olarak, kamusal akıl kavramının dindar vatandaşların görüşlerini de kapsamı gerektiğini savunan, *kapsayıcı* görüşlere de bu tartışmada yer verilmektedir. Jeremy Waldron ve Paul Weithman gibi kapsayıcı görüşü savunan düşünürlerin ortak yanı, kamusal akıl kavramının dışlayıcılığına yaptıkları eleştirilerdir.¹¹⁶ Bunun dışında dinî argümanların kamusal tartışmalara nasıl katkı sunabileceği ve bu tartışmalarda nasıl kullanılabileceği de bu düşünürler tarafından tartışılır. Örnek vermek gerekirse, Waldron, kamusal tartışmalarda dinî argümanların farklı şekillerde ortaya çıkabileceğini belirtir. Kürtaj üzerine yapılan tartışmalarda da çoğu zaman, argümanların dinî bir otoritenin söylemini kabul etmekten çok daha fazlası olduğunu iddia eder. Dinî argümanları sunanların sadece Papa'nın kürtajı kınamasına referans vererek değil, kürtajın yanlış olduğuna dair inançlarını açıklayarak bunu yaptıklarını belirtir.¹¹⁷ Weithman da vatandaşların kamusal tartışmalarda kendi dinî görüşlerine dayanarak argüman üretebileceklerini belirtir.¹¹⁸

Burada bahsettiğim tartışmaların ortak yanı, bir şekilde Rawls'un kamusal akıl kavramına temas etmeleridir. Bazıları onun düşüncelerine katılarak, bazıları bu düşünceleri eleştirerek, bazıları da eklemeler yaparak bu tartışmaya katkı sunar. Bu tartışmaları burada sunarak hem farklı görüşleri ele almak hem de Rawls'un bu tartışmaların neresinde durduğunu belirlemeyi hedeflemekteyim.

2.2. SEKÜLERİZM VE KAMUSAL AKIL: TEMEL TARTIŞMALAR

Burada ilk olarak sunulan tartışma konusu, seküler düşünürlerin kamusal akıl tartışmalarına yönelik nasıl bir tutumda oldukları sorunudur. Chambers'ın çalışmasında belirttiği üç farklı yaklaşım, düşünürleri kabaca da olsa sınıflandırabilmek için faydalı olacaktır. Chambers'ın bahsettiği militan sekülerizm, hem kamusal akılda hem de kamusal alanda dinin varolmasına karşı net ve agresif bir tavır güden bir düşünce olarak kamusal akıl düşüncesinin temelinde yer alan eşitlik ve

¹¹⁶ Andrew F. March, "Rethinking Religious Reasons in Public Justification", **The American Political Science Review**, Vol. 107, No. 3, 2013, s. 524.

¹¹⁷ Jeremy Waldron, "Two-way Translation: The Ethics of Engaging with Religious Contributions in Public Deliberations", **Mercer Law Review**, Vol. 63, No. 3, 2012, s. 853.

¹¹⁸ Paul J. Weithman, **Religion and the Obligations of Citizenship**, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, s. 93.

paydaşlık gibi ilkelere tamamen aykırı bir görüşü temsil eder. Bu nedenle militan sekülerizmi burada tartışmayacağız. Onun yerine kısıtlayıcı sekülerizm ve açık sekülerizm görüşleri bu tartışmaya katkı sağlayacaktır.

Kısıtlayıcı sekülerizm düşüncesinin temel noktası, kamusal müzakere ve tartışmalarda dinî söylemlerin sınırlandırılmasının gerekliliğidir. Bu sınırlandırmanın gerekliliği genellikle dinî söylemlerin bir tarz çatışmaya neden olacağı düşüncesiyle haklılaştırılmaya çalışılır. Rawls'un dinî söylemleri kamusal akılda sınırlandırmasının altında, dinî görüşleri savunan vatandaşların ortak bir düşünce üzerinde uzlaşamayacağı fikri yatar. Tıpkı Rawls gibi Audi de dinî söylemlerin kutuplaşmaya sebep olabileceğini iddia eder. Bu nedenle, kamusal tartışmalarda dinî söylemde bulunacak olan kişiler, dinler arasında bir kutuplaşmaya sebep olabilecek bir söylemden mümkün olduğunca kaçınmalıdır.¹¹⁹ Audi, dinî söylemlerin liberal demokrasiye olan katkılarını gözardı etmese de¹²⁰, iş kısıtlayıcı kamu politikalarını savunmaya gelince, dindar vatandaşların 'coşkularını sınırlamaları' gerektiğini söyler.¹²¹ Demokratik vatandaşlık idealini sekülerizm üzerine kuran Audi, bu ideali için iki temel prensip sunar: *seküler mantık* ve *seküler motivasyon*. Seküler mantık prensibi, vatandaşlar için bir yükümlülük doğurur. Bu, seküler yolla açıklanabilecek ve meşrulaştırılabilecek bir neden olmadıkça, insan hayatını kısıtlayan herhangi bir kanunu veya kamu politikasını savunmama ya da desteklememe yükümlülüğüdür. Audi'nin ilk prensibinde özellikle dikkat çeken iki nokta vardır. İlk nokta Audi'nin bunu bireylere yönelik bir hak olarak sunmaktan ziyade bireylerin bir yükümlülüğü olarak görmesidir. Audi, bu prensibi seküler akla sahip vatandaşlara yönelik bir hak olarak görseydi, bunu daha olumlu bir yaklaşım olarak değerlendirebilirdik. Ancak bunun bir yükümlülük olması doğrultusunda bu prensipten şu sonucu çıkartabiliriz: Dinî bir söylem yoluyla açıklanabilecek herhangi bir kanun ya da politika insan hayatını kısıtlayıcı bir sonuç doğuramazken, seküler nedenlerle açıklanabilecek bir kanun bunu yapabilir. Audi'nin burada bahsettiği seküler nedenler kamu sağlığı, kamu güvenliği ve eğitim ihtiyacı gibi nedenlerdir. Audi, her ne kadar bu prensibin dini

¹¹⁹ Robert Audi, **Religious Commitment and Secular Reason**, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, s. 174.

¹²⁰ A.e., s. 69.

¹²¹ A.e., s. 85.

söylemlere yönelik bir dışlama olmadığını iddia etse de¹²², burada bir sınırlama mevcuttur. Audi'nin prensibinde dikkat eken ikinci nokta ise bu yükümlülüğün sadece insan hayatını kısıtlayan zorlayıcı güç ile sınırlandırılmasıdır. Audi seküler mantık prensibini bu şartla sınırlandırmıştır.

Audi'nin ikinci prensibi seküler motivasyon prensibidir. Bu prensibe göre, *“kişinin, yeterli bir seküler akıl tarafından motive edilmediği sürece, insan hayatını kısıtlayan bir kanun veya kamu politikasını savunmak ve desteklemekten kaçınması yükümlülüğü vardır.”*¹²³ Bu prensip, seküler mantık prensibine motivasyon şartı eklemiştir. Seküler mantık prensibinde yer alan, uygun bir seküler nedene sahip olmak veya bunu teklif etmeye hazır olmak şartlarının yanına seküler bir nedenle motive edilmek şartı da gelmiştir. Weithman'a göre bu prensip, *“dini güdülerden kaynaklanan eylemlerin ancak yeterli bir seküler güdünün fiilen işlevsel olması durumunda kabul edilebilir olduğunu ima eder.”*¹²⁴ Weithman, bu prensibe yönelik eleştirisini mühim bir soru ile devam ettirir. Bu soru, insan hayatını kısıtlayan kamu politikalarını kamusal tartışmalarda seküler akıl ile savunan kişilerin, seküler bir motivasyona sahip olmasalar dahi Audi'nin bahsettiği ahlakî yükümlülüğü ihlal edip etmeyecekleri sorusudur. Weithman bu sorusunu, kürtaşı dinî inancı gereğı reddeden bir kişiyi örnek vererek tartışır. Bu örnekte Weithman'ın temel varsayımları şunlardır:

- a. Kişi, kürtaşı kendi inancı gereğı reddeder.
- b. Bu inancı doğrultusunda, herhangi bir dinî otoritenin zorlaması olmadan, kendi muhalefeti doğrultusunda kürtaşı yasaklayan yasal düzenlemeleri destekler.
- c. Kişinin bu düşüncesi dinî güdülerle motive edilmişken, bu düşüncesini kamusal alanda, insan hayatının değeri ya da masumların korunması gibi seküler argümanlarla savunur.¹²⁵

Weithman'ın bu örneğinde, bu kişinin Audi'nin prensibindeki ahlakî yükümlülüğü ihlal edip etmeyeceğı ciddi bir soru işaretidir. Ancak bu tartışmaya bir başka perspektiften bakmak faydalı olabilir. Öncelikle Audi'nin prensiplerindeki seküler akıl

¹²² A.e., s. 87.

¹²³ A.e., s. 96.

¹²⁴ Paul J. Weithman, “The Separation of Church and State: Some Questions for Professor Audi”, **Philosophy & Public Affairs**, Vol. 20, No. 1, Winter 1991, s. 59.

¹²⁵ A.e., s. 59-60.

tanımlaması düşüncelerin sınıflandırılması için yeterli gözüküyor. Audi, seküler aklı, Tanrı'nın varlığına (veya yokluğuna) ve bir dinî temele dayandırılmayan bir gerekçe unsuru olarak tanımlar.¹²⁶ Audi, bu düşüncesiyle açıkça düşüncelerin ne olduğuna değil nereden kaynaklandığına odaklanır. Dinî bir argüman ve seküler bir argüman içerik olarak benzer düşünceler üretebilir. Bu iki farklı argüman türü ile motive edilen benzer düşünceler de kamusal akılda diğer argüman tarzı ile açıklanabilir. Bu nedenle düşüncenin içeriği değişmeden düşüncenin kaynağının değişebileceğini kabul edersek Audi'nin prensipleri dinî argümanların sınırlandırılması açısından yetersiz görünmektedir.

Chambers, çalışmasında kısıtlayıcı sekülerizmi iki açıdan problematik olarak değerlendirir. İlk olarak, kamusal akıldaki bu tarz bir kısıtlama dindar vatandaşlar için adil değildir. Buradaki sorun, aslında dinî argümanlar sınırlandırılırken dindar vatandaşların da kamusal tartışmalara katılmasının sınırlandırılmasıdır. Dinî görüşler sınırlandırılırken dindar vatandaşlardan beklenen şey, kendi görüşlerini kamusal tartışmalarda seküler nedenlere dayandırarak ifade etmeleridir. Ancak vatandaşların görüşlerini değiştirmeleri ya da bu görüşleri başka sebeplere dayandırarak ifade etmeleri Chambers'a göre etik değildir. Kısıtlayıcı sekülerizmin ikinci sorunu ise, dine dair çoğu zaman özcü, önyargılı ve hatta yanlış bir görüşe sahip olarak, kamusal akıldaki birçok dinî argümanı da bu öze indirgeyebileceğini varsaymasıdır.¹²⁷ Chambers'ın burada bahsettiği iki sorun benim Rawls'un kamusal akıl kavramı için tespit ettiğim iki temel sorunla ciddi oranda benzerlik taşımaktadır. Ben de ilk olarak Rawls'un kısıtlayıcı yaklaşımının dindar vatandaşların kamusal akılda temsil edilmesine yönelik bir sorun yarattığını iddia etmiştim. İkinci olarak; genel anlamda dini ve özel anlamda dinî argümanları, üzerinde uzlaşamayacak konular olarak görmesi sebebiyle Rawls'un, dine karşı önyargılı bir bakış açısına sahip olduğunu iddia etmiştim. Kamusal akıldaki kısıtlayıcı yaklaşımı savunanların temel ortak iddiaları, genellikle dinlerin bir çeşit çatışmaya sebep olacağı ve kamusal uzlaşmayı engelleyeceği yönündedir. Bu önyargılı bakış açısı bahsedilen ilk soruna nazaran daha önemli gözükmektedir. Çünkü bu bakış açısı, genellikle dinin kamusal akılda

¹²⁶ Audi, **a.g.e.**, s. 89.

¹²⁷ Chambers, **a.g.e.**, s. 18.

kısıtlanmasının ana sebebi olarak sunulmaktadır. Hem Rawls'ta hem Audi'de bunun örneğini görmek mümkün. Peki, dinler gerçekten de çatışma yaratır mı? Ya da dinî görüşler üzerinde uzlaşılması mümkün olmayan görüşler midir? Bu sorular daha ilerde tartışılmak üzere sonraya bırakılmaktadır.

Son olarak Chambers'ın makalesinde bahsettiği kendi görüşü olan açık sekülerizmden bahsetmek gerekmektedir. Açık sekülerizmin kendisini diğer görüşlerden ayıran en büyük özelliği, dinî argümanlara karşı önyargısız bir yaklaşımı benimseyerek, bu argümanların kamusal tartışmalara yapabileceği katkıyı kabul etmektir. Bir açık sekülerist, argümanları dinî veya seküler olarak değerlendirmez. Aksine her argümanı, içeriğine ve kamusal akla yaptığı katkıya göre değerlendirir. Bu bağlamda argümanların incelenmesi oldukça önemlidir. Çünkü bir argüman incelenmediği sürece onun "*kamusal tartışmaların ruhuna*" uygun bir şekilde önerilip önerilmediğini anlamak mümkün değildir. Ancak Chambers, kamusal akılda dinî argümanlara yer verirken, öncelikle bunların bir kamusal akıl önerisi olduğundan emin olmak ister. Örnek vermek gerekirse, "*Tanrı insanı yarattı*" cümlesi kamusal akıl için makbul bir cümle değildir. Bunun sebebi, dinî temelli bir cümle olmasından değil; öncelikle bir akıl önermemesinden kaynaklanır.¹²⁸ Chambers'ın önerdiği açık sekülerizm düşüncesi benim için diğer yaklaşımlara göre en uygun düşüncedir. Çünkü açık sekülerizm yaklaşımı, seküler kamusal aklın iki temel sorununu çözmek için önemli bir adımdır. İlk olarak, bu görüşte vatandaşlar, kendi dinî argümanlarını özgürce ifade etme şansına sahip oldukları için dindar vatandaşların kamusal akla dahil olmalarının önünde bir engel kalmamış olur. İkinci olarak da bu görüş, dine ve dinî argümanlara karşı herhangi bir önyargıya sahip değildir. Kamusal akılda ortaya konan görüşlerin sadece içeriğine odaklanır. Böylece, içerik olarak kamusal tartışmalara katkı sağlayabilecek bir görüş, dışarıda bırakılmamış olur.

Burada tartışılmak istenen ikinci konu, seküler kamusal akıl yaklaşımının dindar vatandaşlara ne gibi ek yükler getirdiği sorunudur. McBride, çalışmasında kamusal aklın, dindar vatandaşlara karşı adil olmadığını iddia eden iki itiraz biçimini

¹²⁸ A.e., s. 19.

ele alır. Burada ilk olarak bu iki temel itiraz tartışılacak, daha sonra McBride'in bu itirazlara yönelik cevabı değerlendirilecektir.

McBride'in bahsettiği ilk itiraz tercüme yükümlülüğü itirazıdır. Bu itirazın temel iddiası, kamusal aklın dışlayıcı yapısının özellikle dindar vatandaşlara adil olmayan bazı yükümlülükler getirdiğidir. Bahsettiğimiz iddianın ilham kaynağı olarak Habermas gösterilir.¹²⁹ Habermas'a göre, liberal vatandaşlık etiği, dindar vatandaşlara asimetrik bir sorumluluk yükler. Dinî argümanların tercüme edilme zorunluluğu varken; seküler argümanlar bu durumda kurumsal olarak öncelikli haldedir. Bu sebeple, dindar vatandaşların, seküler vatandaşlarda bulunmayan, öğrenme ve uyarlama sorumlulukları vardır.¹³⁰ Habermas, burada liberal siyasal alanın mevcut bir sorununa işaret eder. Bu alan, seküler olarak inşa edildiği için, seküler vatandaşlar bu alanda daha rahatça hareket edebilirken, dindar vatandaşlar siyasal alana dahil olabilmek için, temelde *farklı* davranmak durumundadır. Ferrera da bu konuda Habermas gibi benzer bir zorluğa işaret eder. Ferrera, liberal siyasal düzende bağlayıcı kararların meşruiyetinin sadece seküler akıl temelinde oluşturulmasını başlı başına bir sorun olarak görür. Çünkü kamusal alanda seküler aklın yegâne ölçüt olduğu bir durumda, dindar vatandaşların kendi düşüncelerini siyasal alanda meşru gerekçeler olarak sunabilmeleri için bu düşünceleri farklı biçimlerde yorumlayabilmeleri gerekmektedir. Bu da dindar vatandaşlara, -seküler vatandaşlara nazaran- fazladan sorumluluk yüklemek anlamına gelir.¹³¹ Habermas ve Ferrera'nın bu itirazlarında haklılık payları olduğu iddia edilebilir. Ancak aynı soruna başka bir perspektiften bakmak da mümkündür. Kamusal akılda dinî argümanlardan bahsederken aslında inananlar için derin anlamı olan farklı kavrayış biçimlerinden bahsediyoruz. Bu argümanları seküler olarak ifade etmek, dindarlara fazladan bir yük getirdiği gibi, argümanların da anlamlarında değişime sebep olabilir. Her bir argüman için seküler bir zemin aramaya çalışırsak bazıları için bu zemini bulamayabiliriz. Örnek vermek gerekirse; halka açık alanlarda sigara içme konusunun kamusal olarak tartışıldığını

¹²⁹ McBride, **a.g.e.**, s. 208.

¹³⁰ Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere", **European Journal of Philosophy** Vol. 14, Iss.1 2006, s. 13.

¹³¹ Alessandro Ferrera, "The Separation of Religion and Politics in a Post-Secular Society", **Philosophy and Social Criticism**, Vol. 35, Iss. 1-2, 2009, s. 81-82.

varsayalım. Bu durum bir yandan sigara içen kişinin özgürlüğü olarak değerlendirilebilir iken, diğer yandan dumana maruz kalan kişinin zararı olarak da değerlendirilebilir. Sigara içmenin açık hava da dahil olmak üzere kamuya açık alanlarda yasaklanmasını savunmak için dinî bir argüman ileri sürülebilir. Sigara içen kişinin çevreye ve başkalarına verdiği rahatsızlık *kul hakkı* kavramı üzerinden anlaşılabilir. Buna göre sigara içen kişi, karşı tarafı madden ispatlanabilir bir zarara uğratmasa da, sadece bir kişiyi koku ve duman ile de rahatsız ederse kul hakkına girmiş olabilir. Bu durumdan kaçınmak için de daha dikkatli davranması ve ince düşünmesi gerekir. Bu şekilde düşünen bir vatandaşın, sigara yasağını kamusal tartışmalarda düşündüğü şekliyle savunabilmesi önemlidir. Çünkü bu kavramı başka şekilde anlatması kavramın anlamında bir düşmeye sebep olabilir. Kul hakkı kavramı, mevcut seküler düşünüş ve yaşayış biçimlerimizle anlaşılması zor bir kavram olabilir. Bunu doğru şekilde anlayabilmek ve anlatabilmek için mevcut düşünme tarzımızdan daha farklı ve daha derin bir perspektife sahip olmamız gerekir.

McBride, tercüme yükümlülüğü itirazını üç başlık altında değerlendirir. İlkinde, bu itirazın sebebi olarak dinî grupların, geçmişe nazaran günümüzde bir otorite kaybına uğramış olmalarını gösterir. Tabi bu durum azınlıkta olan dinî gruplar için değil, özellikle Hristiyanlar için geçerlidir. İkinci olarak McBride’a göre bu itiraz bir yanılgıya yola açar. Bu yanılgı, dinî argümanların seküler vatandaşlar tarafından anlaşılabilir olarak sunulmasıdır. Gerçekte ise liberal ve demokratik kültür, seküler ve dinî birçok öğeyi içinde barındırmaktadır. Bu nedenle seküler ve dinî düşünceler zannedildiğinden daha çok ortak paydaya sahiptir. Son olarak McBride, tercüme yükümlülüğü itirazında bahsedilen asimetrisinin bir şans ürünü olduğunu iddia eder. Vatandaşlar, üzerinde kendi kontrollerinin bulunmadığı arka plan kültüründeki değişimler doğrultusunda asimetrik eşitsizliğin bir tarafında yer alırlar. McBride, burada dini, bir kişisel tercihten çok sosyolojik bir zorunluluk olarak ele almaktadır.¹³²

McBride’ın bahsettiği ikinci itiraz bütünsellik itirazıdır. Bütünsellik itirazının vurguladığı ana tema, dindarların inanan kişiler olarak öznellikleri ve liberal vatandaşlık görevleri arasındaki gerilimdir. Bu gerilimin önemli bir hattı da kamusal

¹³² McBride, *a.g.e.*, s. 209-210.

akıldır. Dindarlar özel hayatlarında kendi dinî gerekçelerine göre istedikleri gibi yaşamlarını sürdürürken, kamusal akılda bu dinî gerekçeler geçersiz hale gelmektedir. Bu durum da inançlı vatandaşların bütünselliğini tehdit etmektedir.¹³³ Wolterstorff'a göre dindar vatandaşlar, toplumsal adalet meseleleri ile ilgili görüş ve kararlarını dinî kanaatlerini baz alarak yapmak isterler. Bunu talep etmelerinin sebebi de yaşamlarına dair bir bütünlük için çabalama arzusudur. Dindar vatandaşlar, dinlerini kendi sosyal ve siyasal varoluşlarından farklı bir şey olarak görmezler.¹³⁴ Çoğu dindar kişi için gerçekten de bu böyledir. Dini, hayatlarının hiçbir parçasından ayrı bir olgu olarak algılamazlar ve dünyevi yaşamlarını buna göre şekillendirirler. McBride ise bu duruma karşı çıkar. “*Birçok*” dinde, inananlardan dünyevi hayata karşı bir yabancılaşma beklentisi olduğunu iddia eder. McBride bu iddiasına kanıt olarak ise, bu dünyanın aslında bir sınav yeri olduğu ve inanan kişilerin öbür dünyada huzura ulaşmak için bu dünyanın tehlikelerine ve sıkıntılarına katlanmalıdır gibi dinî kaynaklarda geçen cümleleri gösterir. Bu nedenle de dindarların kendilerini dünyadan yabancılaştırmasının aslen dinî inanışlarından kaynaklandığını ve bütünsellik sorunu hakkında şikâyet etmelerinin yersiz olduğunu söyler.¹³⁵ İlk olarak, McBride’in bu iddiasının tamamen geçersiz olduğunu söyleyebilirim. O’nun bahsettiği, dünyadan yabancılaşma durumu ruhban sınıfı için geçerli bir durum olabilir. Ancak onların dışında “*birçok*” dinde böyle bir anlayış söz konusu değildir. Dinlerde bu dünyanın, öbür dünya için bir test olması, başlı başına bu dünyanın inançlı kişiler için önemini vurgulamaya yeter. İnananlar bu dünyadan “*yabancılaşarak*” değil, dinlerini bu dünya içerisinde yaşayarak mutlu sona ulaşmaya çalışırlar. Aslında birçok dinde, dünyevî ve uhrevî yaşamın bir denge halinde olması söz konusudur. Kısacası McBride’in bu iddiası ruhban sınıfı ve bu sınıfa benzer şekilde yaşamayı tercih eden gruplar hariç diğer dindarlar için geçerli değildir.

McBride’in bütünsellik itirazına yönelik ikinci cevabı ise ilkinin göre daha anlaşılabilir. McBride mevcut sosyal yaşamımızda bu tarz gerilimlerin olağan

¹³³ A.e., s. 211.

¹³⁴ Nicholas Wolterstorff, “The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues”, ed. Robert Audi & Nicholas Wolterstorff, **Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate**, New York, Rowman and Littlefield, 1997, s. 105.

¹³⁵ McBride, a.g.e., s. 211-212.

olduğunu söyler. Öyle ki; kişilerin çeşitli talepleri, görevleri ve zorunluluklarının çatışmayacağı bir toplum hayal etmek oldukça güçtür. Toplum içerisinde birçok yapı, kurum ve organizasyonun bizden talep ettiği sorumluluklar çoğu zaman çatışır. Bu nedenle bu tarz farklı taleplerin çatıştığı bir ortamda bölünmüş halde bulunmak sosyal düzende yaşamının bir parçasıdır.¹³⁶ McBride bu iddiasında oldukça haklı gözükmemektedir. Bu çatışma ve zorlukları içinde yaşadığımız toplumda sıkça tecrübe ediyoruz. Yaşamımızın çoğu da bu ikilem ve çatışmalarla mücadele ederek geçiyor. Ancak halihazırda böyle bir toplum içerisinde yaşadığımız gerçeği bunu olduğu gibi kabul etmek anlamına gelmez. Bu çatışmaları elimizden geldiğince ortadan kaldırmaya çalışmak, adil olmadığını düşündüğümüz zorluklarla mücadele etmek ve başarmasak bile gücümüzün yettiği kadarını yapmak da sosyal düzende yaşamının bir parçasıdır. Toplumdaki görev ve sorumluluk çatışmalarının tamamını ortadan kaldırmak ya da görev çatışması olmayan bir toplum hayal etmek mümkün olmayabilir. Ama karşılaştığımız bütün görev çatışmalarını olduğu gibi kabul edip itiraz etmemek de bana doğru bir yaklaşım olarak gelmiyor.

Bu konu hakkında son olarak, dinî argümanların kamusal akıl içerisinde yer alması gerektiğini savunan kapsayıcı görüşü ve bu görüşün temel iddialarını sunmak gerekmektedir. İlk olarak Jeremy Waldron'un bu tartışmaya yaptığı katkıdan bahsedilecektir. Waldron'un yaptığı en önemli katkı, kamusal müzakerelerde dinî argümanların yer almasına yönelik seküler endişelere yanıt verme çabasıdır. Waldron, bahsedilen dinî müdahalelerin inanmayan kişiler tarafından nasıl karşılanacağını ve bunların ortak siyasal topluluğa nasıl katkı sağlayacağını sorgular.¹³⁷ Buradaki temel mesele, dinî bir müdahaleyi, o dine inanmayan bir kişinin mantıklı ve rasyonel bulmasındaki zorluktur. Bu zorluğa ek olarak, dinî müdahalelerin *pratik otorite* olarak algılanarak herhangi bir yaptırım veya dominasyonda bulunacağı endişesinden de bahsedilebilir. Waldron bu endişeye yönelik olarak, teorik otorite ile pratik otorite arasında bir ayrıma giderek yanıt verir. Waldron, iki farklı otorite tipi arasındaki ayrımı bir ekonomi profesörü olan Krugman örneğiyle açıklar. Bahsedilen profesör, bir gazetede süreli köşe yazısı yazar ve alanında uzman bir kişidir. Ekonomi ile ilgili

¹³⁶ A.e., s. 212.

¹³⁷ Waldron, a.g.e., s. 847.

konularda bizden çok daha bilgili olduğu için bu alandaki yazılarını takip eder, kendisine saygı duyar ve söylediklerine ihtimam gösteririz. Ancak bu durum Krugman'ın bizi yönetebileceği ya da bize emir verebileceği anlamına gelmez. Krugman, bizi inanmadığımız bir şeye inanmaya zorlayamaz. Bu tarz hiyerarşik bir ilişki ancak Krugman ve çalışanları arasında tesis edilebilir. Teorik ve pratik otoritenin temel farkı budur. Waldron bu örnekten yola çıkarak, kamusal akıldaki dinî iddiaları da pratik otoriteden çok teorik otorite olarak değerlendirir. Yani, dinî bir otorite veya bir şahsın kamuyu ilgilendiren bir mesele ile ilgili bir beyanı pratik otoriteden çok teorik otoriteye dayanmaktadır. Biz bu şekilde ortaya çıkan iddiaya inanmasak dahi, bu iddianın temelini anlamaya çalışır ve anlayışımızı derinleştirmeye çalışırız. Bunları yapmamız da herhangi bir dinî otoriteye bağlı olduğumuzu göstermez.¹³⁸

Waldron, ikinci olarak da dinî argümanların inanmayan kişilere nasıl sunulacağı ve inanmayanların bu argümanları nasıl kabul edebileceği endişesinden bahseder. Yani biz, Tanrı ve yaratılış gibi dinî kaynaklı terimlere referans verirken bunlara inanmayan kişiler söylediklerimizi makul olarak nasıl kabul edebilir? Waldron, bu soruya yanıt olarak, karşılıklı anlaşılabilirlik kavramı üzerinde durur. Aynı toplum içinde yaşayan insanlar, inananlar ve inanmayanlar olarak ayrılırlar bile, birbirlerini anlayabilecek kadar ortak noktalara sahiptir. Waldron'a göre dinî argümanlara karşı çıkanlar, karşılıklı anlaşılabilirlik ihtimalini hafife alırlar. Dinî argümanların anlaşılması ve seküler vatandaşlar tarafından makul bulunması elbette kolay değildir. Ancak Waldron, bunun imkansız olmadığını savunur.¹³⁹ Dinî argümanların anlaşılabilmesi noktasında tüm yükümlülüğün anlatanın üzerine yüklendiği durumda, buna benzer sorunlar sürmeye devam edecektir. Bunun yerine Habermas'ın önerdiği gibi, bu yükümlülüğü hem anlatanın hem de dinleyicinin üstlenmesi daha yararlı olacaktır. Dindar vatandaşların kendi argümanlarını sunarken üstlendikleri tercüme yükümlülüğüne karşılık; seküler vatandaşların da bu söylemlerin içeriğini anlamak için çaba sarf etmelerine yönelik benzer bir yükümlülükleri vardır.¹⁴⁰

¹³⁸ A.e., s. 852-854.

¹³⁹ A.e., s. 860.

¹⁴⁰ Habermas, **Religion in the Public Sphere**, s. 11.

Dinî argümanların kamusal tartışmalarda yer alabileceğini savunan bir diğer isim Weithman'dır. Weithman, vatandaşların dinî nedenlere dayanarak oy kullanabileceklerini ve kamusal akılda da dinî argümanlara başvurabileceklerini savunur. Ancak bunu yapabilmeleri için iki temel şartı sağlamaları gerekmektedir. Birinci şart, vatandaşların dinî nedenlerle destekledikleri politikaların haklılaştırılabilmesine inanmalarıdır. İkinci şart ise, bu politikaları neyin haklıştırdığını açıklamaya hazır olmalarıdır.¹⁴¹ Weithman, bu iki temel şartı sağlamaları durumunda dinî argümanları, liberal demokrasiye katkı sağlayabilecek değerler olarak görür. Dinî argümanları bu şekilde bir değer olarak görmek, her bir kişi ve düşüncenin siyasal yaşama katılımını değerli görmekten kaynaklanır.¹⁴² Weithman, liberal demokrasilerde sıkça gördüğümüz, bazı görüşleri diğerlerine nazaran daha öne çıkaran ve birçok görüşü siyasal alandan dışlayan “*standart yaklaşım*” yerine kendi yaklaşımını benimseyerek, daha eşitlikçi bir siyasal katılım fikrine ulaşmayı amaçlar. Siyasal katılım açısından kiliselerin (ABD örneğinde) kurumsal rollerine de vurgu yapar. Bu bağlamda Weithman'a göre kiliseler, oy verme gibi “*vatandaşlık yükümlülüklerinin kutsal karakterini öğretmek*” vatandaşlarda bir farkındalık¹⁴³ oluşmasını sağlar.¹⁴⁴

Waldron ve Weithman'ın görüşlerinin ortak yanı kamusal tartışmalarda dinî argümanların yer alması gerektiğini savunmalarıdır. Waldron, bunu, seküler endişelere yanıt vererek gerçekleştirmeye çalışır. Bahsettiği iki seküler endişenin de Rawls'un kamusal akıl kavramında yer aldığını iddia eder.¹⁴⁵ Bu bağlamda Waldron'un yaptığı önemli katkılardan biri Rawls'un sözleşme koşuluna (*proviso*) bir alternatif sunmasıdır.¹⁴⁶ Rawls'un kamusal gerekçelerle desteklenmek koşuluyla siyasal tartışmalarda dinî gerekçelerin kullanılmasına izin vermesine¹⁴⁷ karşılık Waldron, farklı bir öneri sunar: “*Toplumumuzun hem çok inançlı ve seküler yönleri hem de duyarlı anayasal yapımız gerektiği gibi kabul edildiği sürece ve kamusal hayata*

¹⁴¹ Weithman, **Religion and the Obligations of Citizenship**, s. 3.

¹⁴² **A.e.**, s. 4.

¹⁴³ Burada yazarın “*realized citizenship*” kavramına atıf yapıyorum. Bkz.: **A.e.**, s. 14.

¹⁴⁴ **A.e.**, s. 41.

¹⁴⁵ Waldron, **a.g.e.**, s. 850.

¹⁴⁶ March, **a.g.e.**, s. 523.

¹⁴⁷ Rawls, **Siyasal Liberalizm**, s. 476-477.

katılıma, her dünya görüşüne ve ahlaki kanaate sahip tüm vatandaşlara Amerikan kamusal yaşamına kendi inanç temelli katılımlarının meşruiyetini verme isteğinin eşlik etmesi koşuluyla, kilise insanların kamusal hayata katılmaktan kaçınmaları için özel bir neden yoktur."¹⁴⁸ Waldron'un ortaya koyduğu görüş, toplumun temel yapısı ve anayasal yapıyı korumak ve aynı zamanda diğer inançlara da aynı hakkı tanımak suretiyle inançlı kişilerin kamusal yaşama katılmaları gerekliliğini savunur. Bu katılım için Weithman ise iki farklı koşul sunarak dindar vatandaşların sorumluluğuna vurgu yapar. Bu bağlamda her iki düşünürün kavramı da Rawls'un kavramına bir alternatif olarak sunulabilir.

Peki Rawls'un kamusal akıl kavramı bu tartışmaların neresinde yer alır? Başka bir deyişle bu tartışmalarda ortaya çıkan soru ve sorunların hangileri Rawls'a yöneltilebilir? İlk olarak Rawls'un kavramının bu tartışmaların tam ortasında yer aldığını söyleyebiliriz. Bahsettiğimiz ilk tartışmada Rawls, kısıtlayıcı sekülerizm sınıflandırmasında yer alır. Rawls, kamusal akıldan dinî argümanları tam olarak dışlamadığı gibi onları kamusal akla oldukları gibi kabul de etmez. Bu noktada daha önce belirttiğimiz tercüme yükümlülüğü ve bütünsellik itirazları Rawls'un kavramına yöneltilebilir. Öte yandan Rawls'un kavramının birkaç açıdan kendine özgü özellikleri vardır. Bunların ilki ve en önemlisi, Rawls'un bunu iyi düzenlenmiş bir topluma ait bir kavram olarak görmesidir. Rawls, diğer düşünürlerden farklı olarak kendi kavramını mevcut topluma ve siyasal anlayışa ait ya da bunlardan doğan bir kavram olarak sunmaz. Rawls hem siyasal anlayışını hem de kamusal akıl kavramını kısmen toplumsal alandan bağımsız olan ve birbirleriyle ilişki olarak kendi iç tutarlılıkları olan kavramlar olarak sunar. Rawls her ne kadar kendi kavramını seküler olarak nitelemese de bize göre kavramının seküler temeli aslen burada yatmaktadır. İlerleyen kısımda bu sorunlar detaylı olarak tartışılacaktır.

2.3. POSTSEKÜLERİZM VE KAMUSAL AKIL

Son yıllarda, sosyal bilimlerde sekülerizm hakkında yapılan birçok çalışma günümüzde yüzleşmemiz gereken bir gerçeği gün yüzüne çıkartıyor: Artık dinin siyasal ve toplumsal yaşamımızda daha görünür olması, bizi mevcut siyasal

¹⁴⁸ Waldron, **a.g.e.**, s. 849.

konumumuzu yeniden düşünmeye ve özellikle sekülerizmi eleştirel biçimde yeniden ele almaya itiyor. Siyasal toplumumuzun yapıtaşlarından birini oluşturan sekülerizmin yeniden düşünülmesi, elbette, sekülerizme karşı topyekûn bir meydan okumayı ifade etmez. Bu bağlamda devletin dinler karşısındaki tarafsızlığı gibi normlar, yeniden düşünme çabasının bir unsuru değildir. Bu çaba daha çok, kamusal alanın seküler olduğu ve dinin özel alana ait bireysel bir inanç olduğu varsayımlarından yola çıkan ve dünyevî ile aşkın olanı iki zıt kutba hapseden zihniyete karşı çıkarak, vatandaşlık olgusu için ortak bir zemin bulma arayışıdır. Ortak zemin bulma arayışı ise başlı başına kamusal tartışmalar yoluyla gerçekleştirilir.¹⁴⁹ Postsekülerizm olarak kavramsallaştırılan bu arayışın temel sorunsalı, sekülerlik ve aşkınlığın modern dünyadaki ikircikli yapısı ve bu yapının meydana getirdiği problemlerdir. Bu problemlerden biri de kuşkusuz, dinin kamusal alandaki rolüne ilişkindir.

Postsekülerizm kavramı, her geçen gün genişleyen bir literatüre sahiptir. Özellikle 21. yüzyılda etkisini önemli ölçüde hissettiren dinî grupların varlığı, Habermas'ı postseküler bir çağda yaşadığımıza ikna etmiştir. Kendisinin kavramı kullanım biçimi de seküler olarak süregelen toplumda bu dinî grupların varlığının kamusal olarak farkındalığı üzerine olmuştur. Öte yandan Taylor ise içinde yaşadığımız çağın seküler olduğunu, inancın eskiye nazaran artık mevcut seçeneklerden sadece biri olduğunu belirterek açıklar. Özellikle de ABD'nin bu bağlamda tamamen sekülerleştiğini iddia eder. Casanova ise, sekülerleşme tezini farklılaşma, dinî inancın azalması ve inancın bireyselleşmesi olarak üç farklı düzeyde inceler. Post-seküler literatürün genişliği, burada bazı sınırlamalar yapılmasını gerekli kılıyor. Bu kısımda post-seküler literatüre kısa bir giriş yapıldıktan sonra, Rawls'un kamusal akıl kavramına yönelik eleştiride ilk olarak Habermas'tan ilham alarak dinin kamusal alana katkı verebileceği görüşü savunulmaktadır. İkinci olarak da Casanova'nın sekülerleşme tezi incelemesi, kamusal akıl kavramına yönelik eleştirinin temeli olarak sunulmaktadır.

¹⁴⁹ Craig Calhoun, "Secularism, Citizenship, and the Public Sphere", **Rethinking Secularism**, ed. Craigh Calhoun, Mark Juergensmeyer, Jonathan VanAntwerpen, Oxford University Press, Oxford, 2011: s. 88.

2.3.1. Postsekülerizm Literatür

Sosyal bilimlerde giderek genişleyen bir literatürü temsil eden postsekülerizm, birçok farklı disiplini, farklı bakış açılarını ve farklı görüşleri ihtiva etse de bu literatüre katkı sağlayan düşüncelerin temel ortak yanı, dinin günümüzün seküler dünyasında ikincil plana atılamayacak kadar önemli bir olgu olduğu iddiasıdır. Dinin kamusal alanda önemini yitirmesi ve daha çok kişisel alana ait bir olgu olarak görülmeye başlanması sekülerleşme tezinde ortaya konulan bir düşüncedir. Bu sayede sekülerizm de genellikle dinin yokluğu üzerinden tanımlanan bir kavram olmuştur. Sekülerizmin bu şekilde algılanması, belki de uzun süre bu kavramı eleştirilerden uzak tutmuş ve sekülerizmin tarafsız bir kavram olarak görünmesine sebep olmuştur. Aslen var olmayan bir şeyi eleştiremezsiniz. Ancak artık bu yanılsamayı geride bırakıp sekülerizmin var olduğunu ve eleştirilebilir bir ideoloji veya bir dünya görüşü olduğunu kabul etmemiz gerekir.¹⁵⁰ Post-seküler literatür, buradan yola çıkarak dinin ve sekülerizmin karşılıklı ya da birlikte olarak var olduğu bir sosyo-politik çevrede ortaya çıkan sorunsallarla ilgilenir.

Postsekülerizmin temel sorunsalları ile ilgilenebilmek, öncelikle sekülerizmin ve sekülerleşme tezinin eleştirel bir biçimde incelenmesini gerektirmektedir.¹⁵¹ Habermas, sekülerleşme tezini üç ana başlık altında inceler. Bunların ilki, insan aklında meydana gelen bir değişime işaret eder. Özellikle bilimsel ve teknolojik gelişmelerle birlikte, insan aklı ampirik olguları aşkın bir varlığa referans vermeden, nedensellikte açıklayabilmektedir. İkinci neden, kilise gibi dinî organizasyon ve kurumların, toplumun diğer kurumlarından fonksiyonel olarak ayrışmasıdır. Buna göre kilise, eğitim ve hukuk gibi yapılar üzerindeki hakimiyetini kaybederek kendisini daha spesifik alanlara sınırlar. Üçüncü ve son olarak da sanayileşme sonrası, insanların refah ve güvenlik seviyelerinin artması, bireylerin olası beklenmedik durumlara daha özgüvenli yaklaşımlarına yol açarak, böyle durumlarda aşkın bir güçle olması muhtemel irtibatlarını azaltır.¹⁵² Habermas'ın kavrama yaptığı önemli katkılardan biri,

¹⁵⁰ Craig Calhoun, "Rethinking Secularism", **The Hedgehog Review**, Vol: 12, N: 3, 2010: s. 35.

¹⁵¹ Muhammed Ali Ağcan, "The Post-Secular, Religion and the Political", **Journal of Economy Culture and Society**, 2020: s. 383.

¹⁵² Jurgen Habermas, "Notes on Post-Secular Society", **New Perspectives Quarterly (NPQ)**, Los Angeles, Fall 2008, s. 17-18.

sekülerleşme tezinde iddia edildiği gibi, dinin toplum içerisindeki rolünün azalmadığını iddia etmektir. Sekülerleşme tezinin, sosyal kurumların işlevsel olarak farklılaşması ve kilisenin kendini belirli bir alana hapsetmesi, aynı zamanda inancın ve ibadetin daha çok kişinin öznel alanına çekilmesi gibi iddiaları doğru kabul edilse de bu iddialar dinin toplumdaki önemini yitirdiğini söylemek için yeterli değildir. Tam aksine din, seküler toplumlarda bile önemini korumaya devam eder. Habermas'ın Avrupa toplumunu post-seküler olarak nitelendirmesinin altında yatan ana neden, sekülerleşmeye devam eden bir ortamda dinî grupların varlığına uyum sağlamaktır.¹⁵³

Sekülerleşme tezini incelemenin bir diğer önemli boyutu da seküler olmanın veya seküler bir dünyada yaşamının bize inancımız ile ilgili ne gibi değişiklikler getirdiği sorusudur. Taylor'ın sekülerleşme tezini incelerken yaptığı en büyük katkı da burada ortaya çıkar. Taylor, çağımızın sekülerliğini geçmişle kıyaslarken günümüzdeki en büyük farkın bir dinî inanca sahip olmanın mevcut seçeneklerden sadece biri olduğunu öne sürer. Tanrı'ya inanmamanın neredeyse mümkün olmadığı bir toplumdaki inancın zor bir seçenek olduğu topluma geçmek, sekülerliğe geçişi tanımlamaktadır.¹⁵⁴ Taylor da sekülerleşmenin iki önemli özelliği olarak, siyasal ve dinî organizasyonların farklılaşmasından ve dinî inanç ve pratiğin azalmasından bahseder. Ancak dinî inancın bir seçeneğe dönüştüğü bu üçüncü özellik belki de bunların arasında en önemli olanıdır. Çünkü bu durumda kutsallık ya da aşkınlık bireysel ve toplumsal ilişkiler bağlamında yeni bir konuma gelmiş olur. Kutsallığın bu yeni konumu, çeşitli itiraz ve retlere maruz kalabilmesinin önünü açtığı gibi aynı zamanda *“yeni formlara bürünmesine ve Tanrı'yla ilişkili ve ilişkisiz şekilde var olmanın yeni yollarının belirmesine yol açmıştır.”*¹⁵⁵ Dinin modern zamandaki bu yeni görünümü aynı zamanda *“modern toplumsal tahayyüllerin”* de önemli bir parçasıdır. Bu durum artık, dinin ve tanrının kamusal alanda nihai olarak yok oluşu anlamına gelmese de belirli bir biçimde buluşunun sonudur. Taylor, siyasallığın ve aşkınlığın birbirinden bağımsız anlaşıldığı ve toplumun tanrıya dayandırılarak yapılandırılmadığı

¹⁵³ A..e. s. 19.

¹⁵⁴ Charles Taylor, **Seküler Çağ**, Çev: Dost Körpe, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014: s. 5.

¹⁵⁵ A.e. s. 514.

bir durumdan bahseder.¹⁵⁶ Bu bağlamda Taylor'ın yaptığı bir diğer önemli katkı, içkinlik (*immanet*) ve aşkınlık (*transcendent*) ayrımı üzerinedir. Taylor'a göre Latin Hristiyanlığının gelişiminin bir ürünü olan bu radikal ayrım, dünyanın diğer bölgelerinde aynı şekilde görülmez. Batı dışı toplumlarda bu iki kavram genellikle birbiriyle ilişkili olarak değerlendirilir. Batıda ise bu iki alanın tamamen birbirinden bağımsız olarak görülmesi, insanların da varlıkları bu doğrultuda anlamlandırmasına yol açar. Sekülerizmin yeni ifadesi de başlı başına bu ayrım üzerinden kurulur.¹⁵⁷

Casanova da sekülerleşme tezini üç başlık altında inceler. İlk olarak, farklılaşma tezi olarak adlandırılan, seküler alanlar ile dinî alanların farklılaşarak hususileşmesi, Casanova'nın sekülerleşmenin merkezî öneme sahip olarak gördüğü tezidir. Diğer alt-tezler ise sekülerleşme sürecinin sonucunda dine ne olduğunu açıklamak için kullanılır. Alt-tezlerin ilki, dinin düşüş yaşadığını ya da dindarlığın azaldığını iddia eder. İkincisi ise modern dünyada dinin özelleştiğini ve marjinalleştiğini iddia eder.¹⁵⁸ Casanova, sekülerleşme tezinin iddialarını birbirinden ayrı olarak değerlendirmeyi teklif eder. Örneğin, Casanova farklılaşma tezinin doğruluğunu kabul ederken¹⁵⁹, dinin özelleştiğini iddia eden teze karşı çıkar. Özellikle 1980 sonrası görülen dinî hareketler bu tezin doğru olmadığını gösterir. Casanova'nın, gayri-hususileşme (*deprivatization*) olarak adlandırdığı bu durum geleneksel dinlerin, sekülerizm ve modernizm tarafından kendilerine biçilen rolleri oynamayacağını bir göstergesidir. Casanova'nın sekülerleşme tezini incelerken karşı çıktığı bir başka husus, dinî ve seküler görüşlerin karşılıklı çatışma halinde olan iki kutbu temsil ettiğine dair görüştür. Bu bağlamda Casanova, sekülerleşme kuramının sadece köktenci görüşleri baz alarak oluşturulmuş olmasını eleştirir.¹⁶⁰

¹⁵⁶ Charles Taylor, **Modern Toplumsal Tahayyüller**, Çev: Hamide Koyukan, Metis Yayınları, İstanbul, 2018: s. 180.

¹⁵⁷ Charles Taylor, "Western Secularity", **Rethinking Secularism**, ed. Craigh Calhoun, Mark Juergensmeyer, Jonathan VanAntwerpen, Oxford University Press, Oxford, 2011: s. 33.

¹⁵⁸ Jose Casanova, **Public Religions in the Modern World**, Chicago, Chicago University Press, 1994: s. 19-20.

¹⁵⁹ John Torpey, "A (Post-) Secular Age? Religion and the Two Exceptionalisms", *Social Search* Vol: 77, N: 1, 2010: s. 278.

¹⁶⁰ Jose Casanova, **Public Religions in the Modern World**, Chicago, Chicago University Press, 1994: s. 38.

Sekülerizm eleştirilerinin bir diğer dayanak noktası da dinin kamusal alandaki rolüne ilişkindir. Calhoun, kamusal alanda dinî argümanların kısıtlanmasını eleştirirken, birçok liberal düşünürün dinî argümanları mantık dışı gören bir rasyonellik idealiyle bu kısıtlamaları sorunsuz gördüklerini iddia eder. Ancak bu kısıtlamalar demokratik vatandaşlık için büyük bir sorun teşkil eder. Çünkü bu durum, bütün vatandaşların temel vatandaşlık haklarına sahip olabilmesi ve ulaşabilmesiyle ilgilidir. Bu bağlamda seküleristlerin kamusal alanda önerdikleri kısıtlamalar Calhoun için bir ironi içerir. Bir yandan, bu kısıtlamaları eşit katılım için bir temel olarak alırlarken; diğer yandan kendilerini dinî argümanları anlamaktan yalıttırlar.¹⁶¹ Calhoun, dinin kamusal alandaki yerine oldukça önem verir. Bu nedenle liberal teorinin, kendi din anlayışı doğrultusunda, dini kamusal alandan dışlamasını sürdürülebilir bulmaz. Calhoun'a göre, liberal teoride din ilk olarak tarafsızlık ve hoşgörü fırsatı olarak görülür: *"Bu yönelim (a) dinin esasen özel bir mesele olarak sınıflandırılması, (b) doğru ve yanlış bilgiyi değerlendirme girişiyle şekillenen, dine 'epistemik' bir yaklaşım, (c) dinî ve seküler arasında açık ve tarafsız bir ayrımın mevcut olduğu fikri ve (d) dinin bir anlamda modernite içinde bir büyüme alanı değil; önceki bir çağdan bir 'hayatta kalan' olduğu görüşü ile pekiştirilir."*¹⁶² Calhoun, sekülerleşme tezinden etkilenen bu yaklaşımların her birinin sorunlu olduğunu iddia eder. Özellikle dinin özel bir mesele olarak görülmesi, liberal teorisyenler tarafından dinin kamusal alanda yer almamasının ana sebebi olarak sunulur.

2.3.2. Rawls'un Kamusal Akıl Kavramına Postseküler Bir Bakış

Post seküler literatür açısından Rawls'un kamusal akıl kavramına yönelik ilk eleştirimiz, dinin kamusal akla yapabileceği katkılar üzerinedir. Dinin kamusal alandaki rolü post-seküler literatürde oldukça önemli yer tutmakta ve birçok farklı düşünür tarafından tartışılmaktadır. Bu konuda birçok farklı düşünce bulunmakla birlikte bizim şahsi kanaatimiz, dinin kamusal alanda önemli bir yere sahip olduğu veya olması gerektiğidir. Bu nedenle dinin kamusal alanda kısıtlamalara tabi olması

¹⁶¹ Craig Calhoun, "Secularism, Citizenship, and the Public Sphere", *Rethinking Secularism*, ed. Craigh Calhoun, Mark Juergensmeyer, Jonathan VanAntwerpen, Oxford University Press, Oxford, 2011: s. 75-76.

¹⁶² A.e. s. 77.

hem dindar vatandaşlar için bir olumsuzluk teşkil edeceği gibi hem de kamusal alanda yer alan fikirlerin çoğulcülüğünü zayıflatmaktadır. Bu bağlamda ilk olarak, dinî argümanların kamusal tartışmalara nasıl katkı verebileceği, Habermas’a sık atıf yapılarak açıklanmaya çalışılmaktadır. Dinî argümanların kamusal alana katkı sağlayacağına yönelik bu iddia, kamusal akıl kavramının *Siyasal Liberalizm*’deki haliyle sınırlandırılmaktadır. Çünkü Rawls, kavramın *Revisited*’taki halinde dinî argümanların kamusal akılda yer alabileceğini savunarak bu durumu kısmen kabul ediyor. Ancak kavramın sonraki halinde de tercüme zorunluluğu olarak adlandırılan bir zorluk karşımıza çıkıyor. Bu nedenle ikinci olarak ise, Rawls’un kamusal akıl kavramında ortaya çıkan tercüme zorunluluğu sorununa değinilmektedir.

Post-seküler literatürde yer alan birçok düşüncenin ortak yanının dine verilen önem olduğundan daha önce bahsetmiştik. Dine atfedilen bu önem, dinin aslında sadece bireysel alana ait olmasından değil; hem özel yaşantımızı hem de kamusal hayatı etkileyen bir olgu olmasından kaynaklanır. Habermas’ın post-seküler terimini ortaya atmasının ardında da bu sebep vardır. Habermas, bu terimi II. Dünya Savaşı’ndan sonra dindarlığın azaldığı ülkeler için kullanır.¹⁶³ Ancak vatandaşların dine olan bağlarının azalması dindarlığın ve dinî toplulukların sonu anlamına gelmez. Habermas için post-seküler terimi, sekülerleşmiş bir toplumda varlığını sürdüren dinî grupların farkında olarak bu duruma uyum sağlayabilme bilincini ifade eder.¹⁶⁴ Habermas’a göre bu yeni post-seküler bilinç üç farklı olgu üzerinden anlaşılabilir. Bunların ilki, dinî temelli olduğu iddia edilen küresel çatışma algısıdır. Bu algı, hakikatin ne olduğundan bağımsız olarak, dinin küresel çapta bir etki alanına sahip olduğunu göstermektedir. İkinci olgu ise, dinin bu küresel etki alanının dışında ulusal olarak da bir rol üstlenmesidir. Buna göre, kiliseler ve dinî topluluklar kamuoyunu etkileme ve irade oluşumu konusunda bir güce sahiptir. Post-seküler bilinç değişikliğini ifade eden son olgu ise, geleneksel toplumlardan Batı ülkelerine yönelik mülteci ve işçi göçüdür. Artan göçlerle birlikte ortaya çıkan, dinî farklılıklar ve göçmenlerin sosyal entegrasyonu gibi sorunlar mevcut çoğulculuk sorunlarını daha da zorlaştırmaktadır. Habermas tüm bu olgular ışığında, dinin kamusal olarak etkisini

¹⁶³ Jürgen Habermas, “Notes on Post-Secular Society”, *New Perspectives Quarterly (NPQ)*, Los Angeles, Fall 2008, s. 17.

¹⁶⁴ A.e. s. 19.

sürdürdüğünü ve modernizmle birlikte dinin ortadan kalkacağına yönelik seküler iddianın zeminini kaybettiğini iddia eder. Post-seküler toplumda yaşadığımızı da tam da bu nedenle ileri sürer.¹⁶⁵

Habermas, böylelikle dinin kamusal alandaki etkisini muhafaza ettiğini açıklamış olur. Peki Habermas'a göre dinin kamusal tartışmalardaki yeri nedir? Habermas, ilk olarak dinin kamusal tartışmalara katkı verebilecek önemli bir kaynak olabileceğini savunur.¹⁶⁶ Avrupa'da özellikle özgürlük ile ilgili fikirler dinî gelenekler tarafından geliştirilmiştir. Halen bu gelenekler kelimelerin anlamını şekillendirmeye devam etmektedir. Habermas, dinî geleneklerin kamusal akla yapabileceği anlamsal katkıları tüketmediğini savunarak bu kaynakları kamusal akıldan ayırtmamanın önemli olduğunu vurgular.¹⁶⁷ Habermas'ın kamusal akıl görüşü Rawls'un SL'deki kamusal akıl anlayışıyla ilk olarak bu noktada ayrılır. Daha önce bahsettiğimiz gibi Rawls, SL'de farklı dinî görüşlerin üzerlerinde uzlaşamaz olduklarını iddia ederek, kapsamlı doktrinlerin kamusal akılda yer almaması gerektiğini savunur. Ancak Habermas'ın savunduğu post-seküler bir perspektifle bakarsak, Rawls'un dinin kamusal akılda yapabileceği katkıları hafife aldığını söyleyebiliriz. Bu noktada Habermas ve Rawls, iki farklı bakış açısını temsil etmektedir.

Rawls'un SL'de dinî argümanları dışarıda bırakmasının ana sebebi vatandaşların bu konular üzerinde anlaşılamayacağı düşüncesidir. Burada dini ve dinî argümanları nasıl algıladığımız büyük önem arz etmektedir. Dini sadece kutsal bir öğreti veya yazıttan oluşan ve hayatımıza uygulamamız gereken formüllerden müteşekkil bir yapı olarak görürsek bu düşünce mantıklı olabilir. Ancak dinler, çoğu zaman esaslarını korumakla birlikte, toplum içinde tecrübe edilen bir geleneği ve kültürü de ifade eder. Sosyal yaşamımıza ve kamusal alana da nüfuz eden bir yapıya sahiptir. Bu nedenle Rawls'un dinlerin üzerinden uzlaşılamayacağına dair görüşü bir yanılgıdan ibarettir. Elbette burada farklı dine mensup insanların karşılıklı olarak uzlaşarak bir din üzerinde mutabık kalmalarından bahsetmiyorum. Ancak dinler

¹⁶⁵ A.e. s. 20-21.

¹⁶⁶ Jurgen Habermas, "Religion in Public Sphere", **European Journal of Philosophy**, 2006: s. 10

¹⁶⁷ Craig Calhoun, "Secularism, Citizenship, and the Public Sphere", **Rethinking Secularism**, ed. Craigh Calhoun, Mark Juergensmeyer, Jonathan VanAntwerpen, Oxford University Press, Oxford, 2011: s. 80-81.

sadece bir dogmadan ibaret olmadığı ve kendine has mantık düzenine sahip olduğu için bir dinî argüman inanmayan bir kişi tarafından da anlaşılabilir. Burada asıl mesele karşı tarafın anlamaya ne kadar istekli olduğudur.

Öte yandan, dinî argümanları dışarıda bırakmak, kamusal akılda yer alacak düşünce çeşitliliğin de azalması anlamına gelmektedir. Kamusal akılda uzlaşa ne kadar önemliyse, kamusal akla özgür ve eşit katılım da o kadar önemlidir. Bu nedenle hem kamusal aklın sadece bir düşünce tarzı ve bir grup insana özgü bir alan olmasından kaçınmak hem de başka düşünce tarzlarına karşı adaletsiz olmamak için bu sınırlamanın kaldırılması önem arz eder. Aynı zamanda kamusal akıl ve din arasında keskin bir ayrım yapılması, alternatif kamuların ortaya çıkmasına ve kamusalıktan uzak köktenci direniş hareketlerinin gelişmesine sebep olabilir.¹⁶⁸

Rawls, kamusal akıl kavramının ikinci halinde belki de buna benzer itirazlara kulak vererek kavramın kapsamını ilk haline nazaran genişletmiştir. *Revisited*'taki en önemli değişikliklerden biri de kamusal akılda dinî argümanların kullanılmasına belirli bir şartla izin verilmesidir. Bu şart, dinî argümanları desteklediğini ileri sürdüğümüz kamusal nedenler göstermektir.¹⁶⁹ Rawls'un sözleşme koşulu olarak adlandırdığı bu özellik, kavramın ilk haline göre daha kapsayıcı bir anlayış sunsa da yine de sınırlayıcı bir özelliktir. Bu sınırlayıcı özellik, tercüme yükümlülüğü adı verilen itirazı ortaya çıkartır. Bu itirazın ana iddiası, kamusal akılda dindar vatandaşların argümanlarını dile getirmek için adil olmayan bir sorumlulukla yüklendikleridir. Habermas'ın da dile getirdiği bu itiraz, kamusal akıldaki sorumlulukların tüm vatandaşlarca eşit olarak yüklenilmesini savunur. Zira Habermas, bunu dindar ve dindar olmayan vatandaşların ortaklaşa yürütmesi gereken bir görev olarak görür. Dindar vatandaşlar, kendi argümanlarını olabildiğince açıklamaya çalışırken, seküler vatandaşlar da bu argümanlara açık görüşlü ve önyargısız bir şekilde yaklaşmaya çalışmalıdır.¹⁷⁰ Rawls'un kavramında ise bu yükümlülük sadece dindar vatandaşlara yüklenmiştir. Bu durum ilk olarak, sorumluluğun dindar ve seküler vatandaşlar arasında eşit

¹⁶⁸ A.e. s. 81.

¹⁶⁹ John Rawls, **Siyasal Liberalizm**, Çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2019, s. 476-477.

¹⁷⁰ Jurgen Habermas, "Religion in Public Sphere", **European Journal of Philosophy**, 2006: s. 11.

dağılmaması sebebiyle bir adaletsizliğe yol açar. Böylece kamusal akıl, dindar vatandaşların daha fazla sorumluluğa tabi tutulduğu; seküler vatandaşların ise daha konforlu hareket edebildikleri bir alana dönüşür.

Öte yandan, dinin kamusal akıldan dışlanması, açık ya da zımnî olarak bu iki kavramın farklı alanlara ait olduğu iddiasını da temelinde barındırır. Rawls'ta bu ayrımı en net biçimiyle siyasal kişi kavramında görebiliriz. Rawls, vatandaşların ahlakî kimliklerini siyasal ve siyasal olmayan olarak ikiye ayırır. Kişilerin dinî kimlikleri ve iyi anlayışları siyasal olmayan kişilikleridir. Bu kimliklerinde meydana gelen bir değişim ise kamusal kişiliklerini etkilemez.¹⁷¹ Bu ayrımı kamusal akıl kavramıyla beraber okuduğumuzda, Rawls'un dinî bireysel alana ait bir mesele olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Rawls'un siyasal anlayışını kapsamlı doktrinlerden bağımsız olarak kurgulaması ve kamusal akılda dinî argümanlara yer vermemesi de aynı şekilde yorumlanabilir. Dinin bireysel bir mesele olarak görülmesi, aynı zamanda sekülerleşme tezinin iddialarından biridir. Post-seküler literatür de bu iddiaya karşı çıkar. Casanova, dinin özel alan hapsolacağı veya kaybolacağına dair teze, dinlerin bu duruma karşı çıktığını ve kamusal alanda yer almak için mücadele ettiklerini söyleyerek yanıt verir.¹⁷² Casanova, 1980 sonrası dinî hareketleri örnek göstererek, dinin bireyselleşmesi tezinin karşısında gayri-hususileşme (*deprivatization*) kavramını öne sürer. Bu kavram, dinlerin özel alana sıkışmayı ve marjinalleşmeyi kabul etmedikleri ve kamusal alanda etkili oldukları bir durumu betimler.¹⁷³

Casanova, dinlerin gayri-hususileşmesi kavramı doğrultusunda kamusal bir rol üstlenmelerini üç farklı durumda meşru görür:

- a. Din, otoriter ve mutlakiyetçi rejimlere karşı, kendi özgürlüğünün yanında diğer modern özgürlük ve hakları da savunmak için kamusal alana girdiğinde.
- b. Din, seküler alanların mutlak yasal özerkliğini ve dışsal, ahlakî ve moral kaygılara bakmaksızın işlevsel farklılaşmanın ilkeleriyle uyumlu olarak örgütlenme iddialarını sorgulamak ve bunlara karşı koymak için kamusal alana girdiğinde.

¹⁷¹ Rawls, a.g.e. s. 75-76.

¹⁷² Casanova, a.g.e. s. 19.

¹⁷³ A.e. s. 5.

- c. Din, geleneksel yaşam tarzını otoritenin, yasal ve idari etkisinden korumak için girdiğinde ve nihai olarak irade oluşumunu söylem etiğinin kamusal düşünümüne açtığında.

Casanova, ilk durumda dini, siyasal düzenin kurucu unsurlarından biri olarak ele alır. Diğer iki durumda ise, dine bu düzeni sınırlayan ve sorgulayan bir denge unsuru görevi tanımlar. Casanova, gayri hususileşme kavramını öne sürerek, hiç değilse hususileşme tezini sorgulamayı hedefler.¹⁷⁴ Casanova'nın sekülerleşme tezi ile ilgili diğer bir itirazı dinî ve seküler görüşlerin taban tabana zıt ve mutlak çatışma içinde olduğu düşünceye yöneliktir. Casanova, bu düşüncenin önüne geçmek için radikal görüşlerin değil, daha ılımlı görüşlerin dikkate alınması gerektiğini savunur.¹⁷⁵

2.4. SONUÇ

Bu bölümde sunulan temel tartışmalarla, kamusal akıl kavramını sekülerizm ve postsekülerizm literatürleri içerisinde inceleyerek, Rawls'un bu tartışmaların neresinde durduğunun tespit edilmesi ve kavramın hangi perspektiflerden hareketle eleştirilebileceğinin saptanması hedeflenmiştir. Başlangıçta seküler düşünürlerin kamusal akıl kavramına dair farklı fikirlerine yer vererek, çeşitli seçeneklerin mümkün olduğunu göstermeye çalıştık. Sonrasında Rawls'un kavramının bu tartışmalar içerisindeki konumunu saptamayı ve buradan yola çıkarak Rawls'a ne tarz eleştiriler yöneltebileceğimizi belirlemeyi amaçladık. Bu bağlamda postsekülerizm literatüründeki çeşitli yaklaşımlardan, eleştirilerimizi temellendirebilmek adına istifade ettik.

Üçüncü bölümde Rawls'un kamusal akıl kavramının siyasal yaşamda sebep olduğu sorunları bu bölümdeki tartışmalardan hareketle temellendiriyoruz. Son bölümde öncelikle kamusal akıl kavramının yarattığı sorunlara değinilecek, sonrasında da buradaki tartışmalara atıf yapılarak kavramın makul çoğulculuk olgusuyla çeliştiği iddia edilecektir.

¹⁷⁴ A.e. s. 57-58.

¹⁷⁵ A.e. s. 38.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

JOHN RAWLS'DA KAMUSAL AKIL KAVRAMININ SORUNLARI: TEMSİL, ÖNYARGI ve ÇOĞULCULUK

3.1. GİRİŞ

İlk bölümde Rawls'un kamusal akıl kavramı, kendi siyasal anlayışı içerisinde incelenip bu kavramın seküler temeli ortaya konmaya çalışılmıştı. İkinci bölümde ise kamusal akıl kavramına yönelik farklı yaklaşımlar ele alınarak, bu kavram, sekülerizm ve postsekülerizm literatürü içerisinde incelendi. Burada sunulan tartışmalar neticesinde Rawls'un kamusal akıl kavramının nerede durduğunun tespit edilmesi ve bu kavrama yönelik ne gibi eleştiriler yöneltilebileceğinin belirlenmesi hedeflendi. Bu bağlamda Rawls'un kavramının “*kısıtlayıcı sekülerizm*” kapsamında değerlendirilmesi önem taşımaktadır. Kamusal akıl kavramının daha çok dindar vatandaşlara yönelik kısıtlamalar içermesi bu değerlendirmenin temelini oluşturur. Bu tespitten hareketle, Rawls'un kamusal akıl kavramında ortaya koyduğu kısıtlamaların vatandaşlar açısından ne gibi sorunlar yaratabileceği sorusu önem kazanmaktadır. Bu nedenle üçüncü bölümde, Rawls'un seküler kamusal akıl kavramının ortaya çıkardığı sorunlar ele alınmaktadır. Burada bahsedilen sorunların ilki temsil sorunudur. Temsil sorunu, kamusal akıldaki kısıtlamaların, farklı düşüncelerin siyasal alanda gerçek anlamda temsil edilmesinin önünde bir engel olarak durduğu iddiasındadır. Bu durum bir yandan vatandaşların bir kısmı için adaletsizlikler ortaya çıkartırken; diğer yandan da kamusal akılda yer alan tartışmaların niceliksel ve niteliksel olarak zayıflamasına neden olur.

Kamusal akıl kavramının meydana getirdiği bu sorunlar elbette siyasal yaşamımızda arzu edilen sonuçlar değildir. Hatta hepimiz kısıtlamaların olmadığı, özgürce fikir beyan edebileceğimiz siyasal bir ortam hayal ederiz. Peki Rawls neden kamusal akıl bu şekilde kısıtladı? Bu sorunun cevabı bizi kamusal akıl kavramının bir başka sorununa götürür. Rawls, kapsamlı doktrinlerin herhangi biri üzerine uzlaşılmasının imkânsız olduğunu düşünerek, kendi siyasal anlayışını ve bununla bağlantılı olarak kamusal akıl kavramını bu doktrinlerin çatışmacı doğasından

kurtarmaya çalışır. Bu bağlamda bizim iddiamız, Rawls'un bu yaklaşımının dinlere ve benzer doktrinlere karşı önyargılı bir bakış açısı içerdiği yönündedir. Rawls, dinî bir inanış veya ahlâkî bir anlayışın özünde yatan mantığı hafife almakta ve bu fikirlere sahip insanların ortak bir düşünce üzerinde uzlaşamayacağını varsaymaktadır.

Bahsedilen bu sorunlar ışığında, kamusal akıl kavramının Rawls'un düşüncesindeki içsel çelişkilerine de değinmek oldukça önemlidir. Bahsettiğimiz temsil sorunu, özellikle Rawls'un makul çoğulculuk olgusuyla çelişmektedir. Rawls kapsamlı doktrinleri siyasalın en önemli temsil alanı olan kamusal akılda sınırlayarak bu çelişkiye yol açmaktadır. Bu bağlamda bölümün temel argümanı, Rawls'un kamusal akıl kavramını ele alış biçiminin, kendi makul çoğulculuk kavramını siyasal alana dair bir çoğulculuk türü olmaktan uzaklaştırdığı yönündedir. Bu temel argümanın sunulabilmesi için ilk olarak seküler kamusal aklın neden olduğu sorunlar (*temsil ve önyargı*) tartışılmaktadır. Sonrasında ise Rawls'un makul çoğulculuk kavramına kısaca değinilmekte ve kamusal akıl kavramının neden olduğu sorunlar makul çoğulculuk olgusu açısından incelenmektedir.

3.2. SEKÜLER KAMUSAL AKLIN SORUNLARI

Bu kısımda Rawls'un kamusal akıl kavramının seküler temeli ve bu temelin sebep olduğu sorunlar tartışılacaktır. Önceden bu kavramın iki nedenden dolayı sorunlu olduğu iddia edilmişti. Bu nedenlerin ilki, Rawls'un kamusal akılda yaptığı kısıtlamalar sebebiyle bu mecrada her kesimden vatandaşın temsil edilmesinin zorluğuydu. İkincisi ise, Rawls'un yaklaşımının dine ve dinî yaklaşımlara yönelik önyargılı bir bakış açısına sahip olmasıydı. Burada öncelikle bu sorunlar detaylı olarak açıklanacak ve bu sorunların Rawls'un kavramında nasıl ortaya çıktığı tartışılacaktır. Rawls'un kamusal akıl fikrinin zamanla değiştiğini daha önce belirtmiştik. Tezin ana iddialarından biri Rawls'un *Siyasal Liberalizm*'de ortaya koyduğu kamusal akıl fikrinin sorunlu yapısını ortaya koymak olduğu için genel olarak kavramın buradaki hali ele alınacaktır. Ancak Rawls'un kamusal akıl kavramının en iyi ifadesi olarak gördüğü¹⁷⁶, kavramın son hali üzerine konuşmak da gerekli gözükmektedir.

¹⁷⁶ Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s. 460.

Temsil sorunu, Rawls'un kamusal akıldan kapsamlı doktrinler olarak bahsettiği düşünce yapılarını dışlamasıyla ortaya çıkar. Rawls'un *Siyasal Liberalizm*'de ortaya koyduğu kamusal akıl fikrinin temel özelliği, Rawls'un siyasal adalet anlayışı ile paralel bir çizgide oluşturulmuş olmasıdır. Bu siyasal adalet anlayışı ilk olarak, kendi başına duran bir anlayış olarak sunulur. Yani bu anlayış, Rawls'un arka plan kültürü olarak bahsettiği dinî, ahlakî ve felsefî öğretilerden bağımsız olarak ortaya çıkan bir anlayıştır. Öyle ki, siyasal adalet anlayışının temelinde yer alan hakkaniyet olarak adalette belirtilen temel esaslar da, tarafların cehalet peçesi taktığı varsayılarak oluşturulur. Böylelikle tarafların, kendilerine dair kültür, kimlik, din, ırk ve zenginlik gibi temel bilgilerine sahip olmadan toplumun geneli için en adil olacağı düşünülen adalet ilkelerine ulaşacakları varsayılır. Temel adalet ilkelerini belirleyen taraflar, aynı zamanda kamusal aklın temel yöntem ve ölçütlerini de belirlerler.¹⁷⁷ Kabaca bu şekilde düşünülen kamusal akıl kavramı da, tıpkı adalet ilkeleri belirlenirken kullanılan cehalet peçesi kavramında olduğu gibi, toplumun arka plan kültürünü dışarıda bırakır. Rawls'un kavramı bu şekilde kullanması, ilk etapta kamusal akılda ifade edilen görüşlerin nicelik ve nitelik olarak değer kaybetmesine sebep olur. Dindar bir vatandaş, kamusal akıl ölçütlerinin kendisi ve düşünceleri aleyhine olduğu hissiyatına kapılarak görüşlerini ifade etmemeyi tercih edebilir. Bu şekilde düşünen bir vatandaşa Rawls'un cevabı, görüşlerini siyasal adalet anlayışına uygun bir şekilde ifade etmesi yönünde olacaktır. Zira Rawls, vatandaşların, siyasal adalet anlayışını kendi kapsamlı doktrinleri açısından kabul ettiğini varsayar. Ancak Rawls'un bütün bu varsayımlarının, temel sorunlara verdiği biraz kolay ve kaçamak cevaplar olduğu iddia edilebilir. Dindar bir vatandaşın, seküler temelli bir siyasal adalet anlayışını kabul etmesi ve onaylaması aslında zannedildiği kadar kolay bir süreç değildir. Bu siyasal anlayış, sürekli ve gündelik olarak bireyleri etkileyen ve onlara temas eden bir dizi sonuçlar doğurur. Bahsedilen temsil sorunu da vatandaşların karşılaşabilecekleri bu sonuçlardan birisidir. Bu sorun temel olarak iki şekilde ele alınmaktadır. İlk olarak, Rawls'un kamusal akıl kavramı, toplumsal alana ait gördüğü¹⁷⁸ düşünce yapılarını siyasal alandan dışlayarak aslında kendi ideali olan uzlaşıdan uzaklaşır. Siyasal alanda, toplumsal alanda bulunan her akıl temsil edilmediği için, buradaki tartışmalar yoluyla

¹⁷⁷ A.e., s. 259.

¹⁷⁸ A.e., s. 255.

elde edilen uzlaş, bir meşruyet kaynağı olarak eksik kalacaktır. Demokrasinin özü, her zaman farklı düşüncelere ve farklı fikirlere söz hakkı sağlamak olmuştur. Dolayısıyla, fikirler arasında hiyerarşik bir sınıflandırma yapmak, hem demokratik sistemin temel ilkelerine hem de kamusal akıl idealine aykırı bir durumdur. İkinci olarak da, kamusal akılda yer alan tartışmaların nicelik ve nitelik açısından zayıf kalması da bu sorunun temel noktalarından biridir. İlk sorunu göz ardı etsek bile, kamusal akıldan dinî, ahlakî ve felsefî argümanların dışlanması, bu argümanları savunanlar için adil olmayacaktır. Bu durumda kamusal akılda hem daha az vatandaş temsil edilecek hem de burada dile getirilen argümanların farklılığı azalacaktır. Dindar vatandaşlar kamusal akılda düşüncelerini belirtmeye razı olsalar bile, daha önce temel tartışmalarda bahsettiğimiz tercüme yükümlülüğü ve bütünsellik gibi zorluklarla karşılaşacaklardır. Tercüme yükümlülüğü itirazını ve bütünsellik itirazını kamusal akıl kavramına yöneltebiliriz. Zira Rawls vatandaşların kamusal akılda kendi kapsamlı doktrinlerine başvurmaları halinde bunu kamusal gerekçelerle desteklemeleri gerektiğini savunur.¹⁷⁹ Bu gerekçeler de açık şekilde seküler gerekçelerdir.

Dindar vatandaşların kamusal tartışmalarda görüşlerini seküler ya da kamusal gerekçelere dayandırarak ifade etmelerinin gerekliliği temelde iki sorun barındırır. Bunların ilki, tercüme yükümlülüğü itirazında da bahsedildiği gibi dindar vatandaşlara adil olmayan bir sorumluluk yüklenmesidir. Kamusal tartışmalarda gerektiğinde genelin faydası için fedakârlıkta bulunmak ve adil işbirliği esaslarını karşılıklı olarak kabul etmek Rawls'un düşüncesinin temel ilkeleridir. Ancak bu durumda kimin daha çok fedakârlıkta bulunacağı veya bunların daha çok kimin yararına olacağı gibi sorular ön plana çıkar. Kapsamlı doktrinlerin temsilinin sınırlandırıldığı ve bunların kamusal tartışmalara yapabileceği katkıların göz ardı edildiği bir işbirliği sisteminde, bu fedakârlıkları çoğunlukla dindar vatandaşlardan beklemek adil olmayacaktır. Bu nedenle kamusal akılda vatandaşların sorumluluklarını eşit bir şekilde paylaştırmak gerekir. Tercüme yükümlülüğünün ikinci sorunu ise argümanların anlamlarının değişme ihtimalidir. Dine referans verilerek oluşturulan bir argümanın her zaman başka gerekçelere dayandırılarak anlatılabilmesi güç olabilir. Bu referans noktaları çoğu zaman ahlâkî bir sezgiye ya da manevî bir anlama dayanabilir. Bu nedenle bu

¹⁷⁹ A.e., s. 476-477.

argümanların seküler zeminde açıklanması ihtiva ettiği değerlerin kaybolması anlamına gelebilir.

Rawls'un kamusal akıl kavramının ikinci sorunu da dine ve dinî argümanlara yönelik önyargılı ve kısmen yanlış yaklaşımıdır. Rawls, vatandaşların farklı kapsamlı doktrinler üzerine anlaşmasının mümkün olmadığını iddia ederek, bu doktrinlerin kamusal akılda sınırlandırılmasını savunmaktadır. Burada bunun neden yanlış bir yaklaşım olduğunun açıklanması gerekmektedir. Öncelikle insanlar arasında uzlaşmaya ya da çatışmaya sebep olan şey genellikle insanların kendisidir. Burada dinin, felsefenin ya da ahlâkın insanları uzlaşsı ya da anlaşmadan uzaklaştıran nesneler olarak sunulması, sorunlu bir yaklaşım olarak karşımıza çıkar. Eğer iki insan gerekli nezaket, anlayış ve mantığa sahipse, mensubu oldukları herhangi bir doktrin anlaşmalarını engelleyemez. Tabi burada Rawls, kamusal akılda bir doktrinin egemen olması yönünde bir çekinceye sahipse bu konuda haklı olabilir. Ancak kamusal akılda dinî argümanlardan bahsedilirken hayal edilen şey, kimsenin başkasına kendi dinini ya da düşüncesini empoze etmeye çalıştığı bir durum değildir. Aksine, insanların temel siyasal meseleler hakkında karşılıklı görüş alışverişinde bulunarak birbirlerini ikna etmeye ya da ikna olmaya hazır oldukları bir durum düşünülür. Böyle bir ortamda, vatandaşların önceden üzerinde anlaşacakları belli bazı ahlâkî kabuller yeterli olacaktır. Bunlara tarafların birbirlerini eşit olarak görmeleri, gerekçelerin özgür bir şekilde sunulması, değerlendirmelerde argümanların gerekçelerinin temel alınması gibi bazı prosedürler örnek olarak gösterilebilir.

Öte yandan, kamusal akılda yer alan tartışmalarda vatandaşların uzlaşabilmesi için mutlaka karşılarındaki kişinin kapsamlı görüşünü kabul etmeleri gerekmez. Kamusal akılda ihtiyaç duyduğumuz uzlaşsı türü genellikle sınırlı konular üzerinedir. Bu mecrada yapılan tartışmalarda dünyanın nasıl var olduğuna dair inanışımız ya da insan doğasına dair felsefî düşüncelerimiz üzerinde bir anlaşmaya varmamız gerekmez. Ancak bu kapsamlı görüşlerimizden hareketle ürettiğimiz fikirlerin (bir düşünce ya da iddia olduğu sürece) diğer vatandaşlara açıklanması mümkündür. Kamusal akıl kavramı için en önemli husus, Habermas'ın da bahsettiği gibi,

konusmacıların argümanlarını açıklamaya hazır olmaları ve dinleyicilerin de açık fikirlilikle dinleyerek gerektiğinde ikna olmaya hazır olmalarıdır.¹⁸⁰

Kamusal tartışmalara katılan kişilerin ikna olmaya hazır olmaları ve karşılarındaki insanı anlamaya çalışmaları oldukça önemlidir. Bu bağlamda dindar vatandaşların tercüme yükümlülüğüne sahip oldukları bir ortamda aynı doğrultuda dinleyicilere de benzer bir yükümlülük tanınabilir. Kamusal tartışmalarda dindar vatandaşları dinleyen seküler görüşteki vatandaşlar, benzer inancı taşımasa bile bir dini inancın temelinde yatan mantığı anlamaya ve inananlara saygı duymaya çalışmalıdır. Seküler bir vatandaş dindarların neden inandığını gerçekten anlamaya çalışmazsa dine ve dindarlara yönelik olarak her zaman önyargılı bir bakış açısına sahip olmaya devam edecektir. Günümüzde siyasal düzende seküler görüş hâkim olsa bile sekülerizmin de nihayetinde kapsamlı bir dünya görüşü olduğunu kabul etmeliyiz. Sekülerizm, siyasal sistemimizin tartışılmaz ve nihai son durağı değildir. Yanlış ve doğru olarak adlandırabileceğimiz temel varsayımları olan, tartışmaya açık iddialar sunan bir düşünce yapısıdır. Seküler vatandaşlar için bu düşünceyi kabul etmiş olmaları diğer düşüncelere kapalı olmaları anlamına gelmez. Aksi taktirde sekülerizme yönelik bu sadakat, bir düşünceye bağlılıktan çok kamusal akla dahil etmek istemedikleri başka bir inanç türüne dönüşür.

Kamusal akıl kavramının seküler yapısı bahsedilen bu sorunlara yol açtığı gibi aynı zamanda Rawls'un makul çoğulculuk kavramının da demokratik açıdan sınırlı bir çoğulculuğa işaret etmesine sebep olmaktadır. Bu bağlamda bölümün geri kalanında Rawls'un makul çoğulculuk kavramının seküler kamusal akıl ile ilişkisi, eleştiriler ışığında tartışılacaktır.

Bahsedilen bu sorunlar ışığında sekülerizmin temel varsayımlarının incelenmesi ve özellikle dinin kamusal alandaki rolünün yeniden düşünülmesi bir gereklilik olarak ortaya çıkmaktadır. Sekülerizmde dinin daha çok bireysel bir inanç olarak görülmesi, kamusal alandaki bu kısıtlamaların ana sebebi olarak gösterilebilir. Bu bağlamda postseküler literatür, bize seküler iddiaları yeniden düşünebilmek için

¹⁸⁰ Jurgen Habermas, "Religion in Public Sphere", *European Journal of Philosophy*, 2006: s. 11.

bir çıkış noktası sunar. Son bölümde bu literatürden faydalanarak, Rawls'un kamusal akıl kavramına yönelik eleştirilerimi bir çerçeveye oturtmaya çalışıyorum.

3.3. KAMUSAL AKIL ve MAKUL ÇOĞULCULUK

Farklı fikirlerin ve düşünce yapılarının demokratik yaşamda bir arada bulunmasını ifade eden çoğulculuk meselesi, liberalizm açısından her zaman önemli bir konu olarak gündemde olmuştur. Bu meselenin altında yatan esas zorluk, bireysel özgürlükleri ve özellikle siyasal katılım hakkını çiğnemedi, demokratik düzeni ve istikrarı koruyabilme mücadelesidir. Bu zorluğun farkında olan Rawls da, “farklılıklardan oluşan toplumun adil ve istikrarlı bir şekilde var olabilmesi” sorunsalı üzerine kafa yormuştur. Rawls'un makul çoğulculuk ve örtüşen görüşbirliği kavramları bu soruna verilmiş bütüncül bir yanıtın parçaları olarak değerlendirilebilir.

Rawls'un siyasal anlayışını kurgularken sıkça bahsettiği makul kapsamlı doktrinler, vatandaşların sahip olduğu farklı iyi anlayışlarını yansıtmaları sebebiyle siyasal toplumun ihtiva ettiği görüşlerin çeşitliliğini ortaya çıkartan temel unsurlardır. Makul kapsamlı doktrinleri demokratik kültürün bir özelliği olarak gören Rawls, bu doktrinlerin sunduğu çeşitliliğin yakın zamanda yok olacağını düşünmez. Bu nedenle çoğulculuğu da demokratik kültür için zorunlu bir kavram olarak görür.¹⁸¹ Bu görüşlerin yanı sıra Rawls siyasal adalet anlayışının herhangi bir doktrin tarafından belirlenmesini arzu etmez. Böyle bir durumun totaliter rejimlere benzer bir anlayış doğuracağını düşünerek, siyasal adalet anlayışını herhangi bir doktrinden bağımsız olarak oluşturur. Ancak bu anlayışın aynı zamanda farklı kapsamlı doktrinleri benimseyen vatandaşlar tarafından onaylanabilmesi gerekmektedir. Bu nedenle Rawls hem doktrinlerden bağımsız olarak ortaya çıkan hem de bu doktrinler tarafından onaylanabilen, kendi başına duran bir siyasal adalet anlayışı önerir.¹⁸²

Rawls'un makul çoğulculuk ve örtüşen görüşbirliği kavramları siyasal adalet anlayışının yalnızca pragmatist bir temelde oluşmadığını göstermesi ve bu anlayışa ahlakî bir temel sağlamayı amaçlaması açısından önemlidir. *Siyasal Liberalizm*'in getirdiği önemli yeniliklerden bir tanesi, siyasal anlayışın meşruiyet kaynağının

¹⁸¹ A.e., s. 80.

¹⁸² A.e., s. 84.

herhangi bir dinî, ahlakî ve felsefî öğretiyeye dayandırılmamasıdır. Rawls, örtüşen görüşbirliği kavramıyla, herhangi bir doktrinden bağımsız olarak oluşturulan siyasal adalet anlayışını bir zemine oturtmaya çalışır. Buna göre, vatandaşlar kendi doktrinlerinin sağladığı perspektiften yola çıkarak siyasal adalet anlayışını onaylarlar. Örtüşen görüşbirliği kavramıyla Rawls, çoğulculuk anlayışının bir “modus vivendi” olmadığını, aksine kendi kavramının ahlakî bir zemine sahip olduğunu iddia eder. Esas olarak uluslararası ilişkiler disiplinine ait bir kavram olarak görülen modus vivendi, kökeni Hobbes ve Hume’a dayandırılmakla birlikte liberal gelenekte Gauthier, Kukathas ve Gray’in çalışmalarında karşımıza çıkar.¹⁸³ Gray’e göre modus vivendi, liberalizmin iki yüzünden birini temsil eder. Liberalizmin ilk yüzü olan hoşgörü, ideal bir yaşam biçimi arayışırken; modus vivendi ise farklı hayat tarzları arasındaki barış koşullarının arayışıdır.¹⁸⁴ Bu nedenle modus vivendi, farklı yaşam tarzlarının birini bir diğerine göre üstün görmeyerek, bir arada var olabilmenin imkanını araştırır. Gray, farklı iyi anlayışlarını birbiriyle kıyaslanamaz olarak gören değer-çoğulculuğundan hareketle, aynı zamanda farklı iyi anlayışlarının birbiriyle çatıştığı fikrini de ele alarak modus vivendinin izinde bir anlayış benimsenmemiz gerektiğini iddia eder.¹⁸⁵ Bu bağlamda modus vivendi karşımıza ahlâkî bir anlayış olarak değil, siyasal proje olarak çıkar.¹⁸⁶ Gray ile benzer varsayımlardan yola çıkan Rawls ise, modus vivendiden farklı olarak, geçici olmayan, şartların değişiminden etkilenmeyen ve ahlakî olarak benimsenmiş bir görüşbirliği fikrindedir. Rawls’un siyasal liberalizminde yer alan çoğulculuk anlayışı, özellikle belirli bir iyi anlayışını takip etmediği ve iyi anlayışlarından oluşmayan bir siyasal adalet fikri üzerine bir uzlaşma aradığı için, bir modus vivendi olarak değerlendirilmiştir. Rawls ise, örtüşen görüşbirliği kavramının vatandaşlar tarafından ahlâkî zeminde kabul edildiğini belirterek, bu kavramın geçici ve şartlara bağlı bir uzlaşma olmadığını iddia eder. Rawls’a göre, vatandaşlar siyasal adalet anlayışını ahlâkî olarak destekledikleri için, zamanla güç dengesinde meydana gelecek değişimler örtüşen görüşbirliğine bir zarar vermez. Vatandaşlar bu

¹⁸³ Cennet Uslu, “Liberal Tarafsızlık ve Modus Vivendi”, *Turkish Studies*, Vol. 9, No. 2, Kış, 2014, s. 1539.

¹⁸⁴ John Gray, *Two Faces of Liberalism*, Cambridge, Polity Press, 2000, s. 2.

¹⁸⁵ *A.e.*, s. 69-70.

¹⁸⁶ Modus vivendi, bir iyi anlayışını dile getirse dahi yine de ahlâkî bir anlayış ifade etmez. Bahsedilen iyi anlayış değer-çoğulculuğunun siyasal pratiğe dökülmesidir. *A.e.* s. 25.

değişimlerden bağımsız olarak siyasal adalet anlayışını desteklemeye devam edeceklerdir. Bu da örtüşen görüşbirliğinin modus vivendiye nazaran istikrar konusunda daha güçlü bir temele sahip olduğunu gösterir.¹⁸⁷ Rawls'un çoğulculuk fikrinin modus vivendiden en önemli farkı -eğer varsa- bu noktada ortaya çıkar.

Vatandaşların siyasal anlayışı ahlâki zeminde benimseyebilmeleri için, siyasal adalet anlayışının makul kapsamlı doktrinlerle bağdaşması veya en azından çelişmemesi gerekmektedir. Örtüşen görüşbirliği kavramının bu temeli, kırılgan ve zayıf görünmektedir. Rawls'un iddia ettiği gibi her vatandaşın kendi kapsamlı doktrininden yola çıkarak, siyasal adalet anlayışını bir tarafından yakalaması ve benimsemesi mümkün gözükse de, siyasal anlayış ile kapsamlı doktrinlerin çeliştiği veya çatıştığı noktada nasıl davranacakları sorusu akla gelir. Bu noktada, siyasal adalet anlayışının makul doktrinlerle çelişmeyeceği varsayımı yetersiz görünmektedir. Zira Rawls'un da bahsettiği gibi doktrinler hayata dair kapsamlı iyi anlayışlarına sahiptir ve bu iyi anlayışları çoğu zaman siyasal alanı da ihtiva eden görüşler içerir. Özellikle Rawls'un kamusal akıl kavramında yaptığı sınırlamalar da vatandaşların iyi anlayışı ile siyasal adalet kavramının çelişebileceğini ve bu noktada bazı zorluklar yaşanabileceğinin göstergesidir. Bu bağlamda vatandaşların, ahlâki zeminde benimsemiş oldukları siyasal anlayış ve iyi anlayışlarının çelişmesi durumunda, hangi anlayışı "gerçekten" benimsedikleri muhtemelen ortaya çıkacaktır.

Rawls'un örtüşen görüşbirliği kavramının ön kabullerinden biri de makul çoğulculuk olgusudur. Birbiriyle uzlaşamaz olarak kabul edilen makul kapsamlı doktrinlerin oluşturduğu çoğulcu yapıda siyasal anlayış bunlardan bağımsızdır. Rawls'un siyasal anlayışını kendi kendine duran bir anlayış olarak sunmasında, bu anlayışı kapsamlı doktrinlerin çatışmalı doğasından kurtarma fikri vardır. Bu nedenle siyasal liberalizm, meşruiyetini herhangi bir kapsamlı doktrinden almaz. Siyasal liberalizm, "*hoşgörü anlayışını felsefenin kendisine*"¹⁸⁸ uygulayarak, farklı doktrinlerin makul çoğulculuğunu kabul eder. Makul çoğulculuk kavramı en temelde, siyasal yönetim ve meşruiyetin kaynağını belirli bir kapsamlı fikre indirgememeyi ve

¹⁸⁷ Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s. 184.

¹⁸⁸ A.e., s. 55.

siyasal alanda kapsamlı fikirlerin çoğulculuğunu tanımayı ifade eder.¹⁸⁹ Makul çoğulculuk olgusu adına, Rawls'un makuliyet tanımı ve makul kapsamlı doktrinler kavramı büyük önem taşır. Rawls'a göre, *"kişiler, bir yönüyle, eşitler arasında, diğerlerinin de aynı şekilde hareket edeceğini düşünerek, işbirliğinin hakkaniyetli şartları olmak üzere ilkeler ve standartlar önermeye ve bunlara isteyerek uymaya hazırlarsa, makul sayılırlar."*¹⁹⁰ Rawls, bu makuliyet tanımı üzerinden, işbirliğine hazır olan kapsamlı doktrinleri de makul olarak kabul eder. Rawls'un bu makuliyet anlayışı aslında bir siyasal düzene, sisteme veya topluma uyum olarak anlaşılabilir. Siyasal liberalizm ekseninde düşündüğümüzde, temel adalet ilkelerini kabul eden, karşılıklılık kriteri doğrultusunda hareket eden ve sistemi tehdit edecek aşırı görüşler içermeyen bireyler ya da doktrinler makul olarak kabul edilebilir. Rawls'un bu makuliyet tanımı zaman zaman eleştirilere konu olmuştur. Mouffe, Rawls'un bu yaklaşımıyla döngüsel bir tartışma biçimine yakalandığını iddia eder: *"Siyasal liberalizm, tanımı gereği siyasal liberalizmin ilkelerini kabul eden makul kişiler arasında bir fikir birliği sağlayabilir."*¹⁹¹ Mouffe gibi demokrasinin agonistik yapısına vurgu yapan düşünürler için bu yaklaşım elbette eleştiri konusu olacaktır. Ancak kanaatimizce, Rawls'un çoğulculuk anlayışındaki asıl sorun makuliyet kavramında ya da makul çoğulculuk kavramının kendisinde değildir. Esas mesele, belirli ilkeler ışığında makul kapsamlı doktrinlerin çoğulculuğunu kabul ettikten ve bu makul doktrinlerin siyasal liberalizm açısından önemini vurguladıktan sonra, siyasal gücün uygulanmasının meşruiyet kaynağını oluşturan kamusal akılda vatandaşların bu makul doktrinlere başvuramayacaklarının belirtilmesidir. Bu durumda makul çoğulculuk anlayışının siyasal alanı kapsayan bir çoğulculuk olduğundan bahsedilemez ve makul çoğulculuk olgusu yalnızca özel alanı kapsayan bir kavram olarak kalmış olur.

Rawls, makul çoğulculuk kavramında siyasal liberalizmin öngördüğü temel ilkeleri kabul eden kişileri ve grupları makul olarak görmesi, diğerlerini ise dışlaması açısından eleştirebilir. Yine bu bağlamda makul çoğulculuğun demokratik sistemde,

¹⁸⁹ Robert B. Talisse, "Rawls on pluralism and stability", **Critical Review**, 15:1-2, s. 176.

¹⁹⁰ Rawls, **Siyasal Liberalizm**, s. 93.

¹⁹¹ Chantal Mouffe, "The Limits of John Rawls' Pluralism", **Theoria: A Journal of Social and Political Theory**, Vol. 56, No. 118, 2009, s. 4.

farklı fikir yapılarının bir arada bulunması için yetersiz bir kavram olduğu savunulabilir. Benzer şekilde örtüşen görüşbirliğinin imkânı ve özellikle vatandaşların siyasal anlayışı ahlâkî zeminde desteklemeleri sorgulanabilir. Ancak bu eleştirilen noktaların hiçbirisi siyasal çoğulculuğun varlığını tehdit etmez. Kamusal akıl kavramının kullanılış şekli ise bu tehdidi gerçekleştirebilir. Bunun sebebi Rawls'un kapsamlı doktrinlere karşı iki kez sınırlama uygulamasıdır. İlk olarak dinî, ahlâkî ve felsefî görüşleri, makul ve makul olmayan doktrinler olarak sınıflandırmasına karşın; makul doktrin olarak kabul edilenleri dahi, siyasal meşruiyetin önemli bir aşaması olan kamusal akıl yürütme sürecinde sınırlamaya tabi tutar. Halihazırda makul olarak kabul edilen kişilerin, kendi makul doktrinlerinden yola çıkarak siyasal anlayışı onaylamaları gerekirken, aynı şekilde kendi doktrinlerini kullanarak kamusal akılda fikir yürütememeleri büyük bir çelişkiyi ifade eder. Eğer makul doktrinler siyasal karar alma sürecinde kullanılamayacaksa makul olmalarının siyasal liberalizm için ne gibi bir önemi vardır? Bu sorunun cevabı Rawls'un kapsamlı görüşleri ikincil öneme sahip fikirler olarak görmesinde aranabilir. Rawls yeri geldiğinde siyasal liberalizmin istikrarı için kapsamlı doktrinleri kullanırken, karşılığında özel alan çoğulculuğu hariç hiç taviz vermez.

Özellikle kamusal akıl kavramının ilk hali, makul çoğulculuk açısından oldukça sorunludur. Toplumda yer etmiş, dinî, ahlâkî ya da felsefî görüşlerin yer almadığı bir kamusal tartışma ortamının bu çoğulculuk anlayışını yansıtmaması beklenemez. Ancak Rawls'un bu kavramda yaptığı düzenlemeler kamusal aklın daha çoğulcu bir versiyonunun mümkün olduğunu gösterir. Bu bölümde son olarak, kamusal akıl kavramının son halinin sorunlara ne ölçüde cevap verebildiği tartışılacaktır.

3.4. KAMUSAL AKLIN YENİDEN ELE ALINMASI: ÇOĞULCULUĞUN İMKÂNİ

Buraya kadar olan kısımlarda çoğunlukla kamusal akıl kavramının *Siyasal Liberalizm*'deki ilk hali üzerine konuşarak temel sorunları tartıştık. Bu bağlamda, Rawls'un *Siyasal Liberalizm*'de kamusal akıl kavramını kullanış tarzının kendi makul çoğulculuk kavramıyla çeliştiğini ve bu kavramın siyasal çoğulculuğu tehdit ettiğini

iddia ettik. Ancak Rawls'un kamusal akıl kavramının en iyi halini ortaya koyduğunu düşündüğü *Revisited*'ta, bu kavram bazı değişikliklere uğramıştır. Rawls, eleştirilere yanıt verebilmek adına makul kapsamlı doktrinlerin kamusal akılda yer alamayacağına dair fikrinden vazgeçmiş ve ileri sürülen düşünceleri kamusal nedenlerle desteklemek şartıyla dinî, ahlâkî ve felsefî doktrinlerin kamusal akılda kullanılabileceğini iddia etmiştir.¹⁹² Bu değişiklik Rawls'un kamusal akılda yaptığı en önemli düzenleme olarak karşımıza çıkar. Burada kavramın son hali, çoğulculuk bağlamında tartışılmadan önce, kamusal aklın diğer sorunlara ne gibi yanıtlar verebileceğinden bahsedilmektedir.

Seküler kamusal aklın yarattığı temel sorunların temsil ve önyargı olduğundan daha önce bahsetmiştik. Bu konudaki temel iddialarımızın ilki, Rawls'un dinî, ahlâkî ve felsefî görüşleri kamusal akılda sınırlandırarak bu görüşlerin siyasal alanda temsilini kısıtlamasıydı. İkincisi ise, Rawls'un bu kısıtlamaları gerçekleştirme sebebinin bu görüşlere yönelik önyargılı bakış açısı olduğu iddiasıydı. Rawls, kamusal akıl kavramını yeniden ele alırken bu önyargılı bakış açısını benzer ölçüde devam ettirir: *"Vatandaşlar uzlaşması olanaksız kapsamlı doktrinlerine dayanarak anlaşmaya varmaları bir yana, karşılıklı bir anlayışa bile ulaşamayacaklarının ayırdındadırlar."*¹⁹³ Bununla bağlantılı olarak Rawls, siyasal makullük fikrinde ısrar eder. Vatandaşlar kapsamlı doktrinler üzerinde uzlaşamayacağı için birbirlerine makul gerekçeler sunmalıdır. Rawls, bu nedenle kamusal akıl kavramında kapsamlı doktrinler yerine siyasal makullük düşüncesini önerir.¹⁹⁴ Daha önce bahsettiğimiz sorunlardan biri olan önyargı sorunu kamusal aklın yeniden ele alınmasında halen devam eder. Aslında Rawls'un bu bakış açısını değiştirmesi diğerlerine göre daha zor olabilir. Çünkü siyasal liberalizmin bir fikir olarak ortaya çıkışında uzlaşamaz kapsamlı görüşlerden oluşan toplumun adil ve istikrarlı bir şekilde var olmasının sorgulanması büyük öneme sahiptir. Rawls'u siyasal liberalizm fikrine götüren bu varsayım aslında çok da haksız değildir. Birçok liberal düşünce benzer sorunsaldan hareketle siyasal alanda uzlaşının imkanını soruşturur. Rawls'un görüşünü bir önyargı olarak değerlendirmemizin nedeni ise, Rawls'un bu kapsamlı görüşlerin farklılıklarını daha spesifik olarak ele alarak kamusal akıldan bu görüşleri dışlamasının sebebi olarak

¹⁹² Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s. 476.

¹⁹³ *A.e.*, s. 464.

¹⁹⁴ *A.e.*, s. 464.

göstermesidir. Rawls kamusal akılda dinî görüşler yer aldığında sanki herkes o dinî benimsemeliymiş gibi davranılacağını varsayar. Rawls'un bahsettiği gibi, kamusal akılda herhangi bir doktrin üzerine anlaşmamıza gerek yoktur. Herhangi bir kapsamlı düşünceden üretilen bir argüman, o kapsamlı düşünceyi benimsemeyen kişilerce makul bulunarak kabul edilebilir.

Rawls kavramın son halinde önyargı sorununa tam olarak çözüm getirmemiş olsa da hem bu sorunun hem de temsil sorununun bir nebze azalması için adım atmıştır denilebilir. Rawls, *Siyasal Liberalizm*'den farklı olarak *Revisited*'da, makul kapsamlı doktrinlerin kamusal akılda kullanılabileceğini belirtir. Bunun için tek şartı da vatandaşların, gerektiğinde düşüncelerini destekleyecek kamusal gerekçeler sunmalarıdır.¹⁹⁵ Bu değişiklik temsil sorununun çözümü adına önemli bir adımdır. Her ne kadar kamusal gerekçe bulma şartına bağlansa dahi, kamusal akılda kapsamlı görüşlerin dışlanması artık bahsedilemez. Bu görüşlerin kamusal tartışmalarda temsil edilememesine yönelik sorun kısmen çözülmüş olur. Sorunun çözilemeyen kısmı ise, bu görüşlerin nasıl temsil edileceği ve özellikle dindar vatandaşların bu tartışmalarda adil olmayan yüklerle karşılaşmaları meselesidir. Dinî görüşlerin kamusal akılda kullanılması için gereken kamusal gerekçeler bulma şartı, bu fikirlerin hala olduğu gibi kullanılamayacağını gösterir. Bu nedenle seküler kamusal aklın sorunlarında bahsettiğimiz tercüme yükümlülüğü ve bütünsellik itirazları geçerliliğini korumaya devam eder. Rawls kamusal fkrini ve siyasal düşüncesini seküler temelde kurguladığı için, dindar vatandaşların adil olmayan yükümlülüklerinin sona ermesi zor gözükmemektedir. Dindar vatandaşlar kamusal tartışmalarda yer alabilmek ve siyasal alanda temsil edilebilmek adına görüşlerini kamusal nedenlere dayandırmak durumunda kalacaklardır. Bu durum, seküler vatandaşlarda olmayan tercüme yükümlülüğü ile adil olmayan şekilde yüklendiklerini göstermektedir. Bunun yanında kamusal tartışmalarda kendi düşüncelerini farklı şekilde ifade etmelerinin gerekliliği, bireysel yaşamlarındaki davranışları ile kamusal tartışmalardaki davranışları arasında bir ikilem oluşmasına sebep olur. Bu nedenle dindar vatandaşların yaşamlarını bütünsel olarak sürdürememesi sorunu ortaya çıkar. Bahsedilen bu sorunlar, Rawls'un siyasal anlayışında da görebileceğimiz kamusalın seküler yapısının doğurduğu

¹⁹⁵ A.e., s. 476.

sonuçlardır. Bu yapı seküler vatandaşlar için benzer sorunları içermez. Bu adaletsizliği en aza indirmek için, Habermas'ın önerdiği gibi, kamusal tartışmalardaki sorumlulukları seküler ve dindar vatandaşlar arasında eşit şekilde paylaşmak önemli bir adım olabilir. Bu bağlamda bizim önerimiz, kamusal akılda dindar vatandaşlar tercüme yükümlülüğüne sahipse, seküler vatandaşların da açık fikirlilikle dinî argümanları dinleme ve anlama çabasında bulunma sorumluluğuna sahip olmasıdır.

Nihai olarak, kamusal akıl kavramında yapılan değişikliklerin, makul çoğulculuk olgusuyla ilgili sorunu çözüp çözmediği meselesi de ayrıca önemlidir. Rawls'un kamusal gerekçeler sunma şartıyla kapsamlı doktrinleri kamusal tartışmalara dahil etmesi, kamusal akıl kavramı ile makul çoğulculuk arasındaki çelişkiyi büyük oranda ortadan kaldırır. Kamusal akıl kavramının yeniden ele alınmasıyla birlikte artık makul çoğulculuğun siyasal alanı da kapsayacak bir çoğulculuğa işaret ettiğinden söz edebiliriz. Bu durum kavramın eski haline göre bir ilerlemeyi gösterse de, yine de çoğulculuk anlayışının belirli sınırları olduğunu kabul etmek gerekir. Makul çoğulculuk olgusunun özüne dair bir değişim değildir bu. Rawls'un çoğulculuk anlayışı siyasal liberalizmin makul olarak kabul ettiği farklı kapsamlı doktrinlerin çoğulculuğunu kabul ederken, örtüşen görüşbirliği ile bu doktrinlerin desteğini almayı hedefler. Bu bağlamda makul çoğulculuk, büyük oranda özel alana ait ya da Rawls'un toplumsal alana özgü gördüğü bir çoğulculuk anlayışıdır. Ancak kavramın yeniden ele alınmasıyla birlikte en azından, bu çoğulculuğun sınırlı da olsa kamusal tartışmalara ve dolayısıyla siyasal alana yansımaya başladığından bahsedebiliriz. Buradaki değişim, çoğulculuk anlayışının kamusal akılla ilişkisine yöneliktir. Ancak yine de kapsamlı doktrinlerin kamusal akılda sınırlı şekilde kabul edilmesi makul çoğulculuk anlayışının kapsamına dair bize ipucu verir. Buna göre makul çoğulculuk anlayışının siyasal alanda sınırlı bir çoğulculuğa müsaade ettiğinden bahsedilebilir. Çoğulculuğun sınırlarını belirleyen temel prensipler, birbiriyle bağlantılı olarak, siyasal makullük ve kamusal gerekçeler sunma ilkeleridir.

Rawls'un kamusal akıl kavramında yaptığı bu düzenlemeler bahsettiğimiz sorunları kısmen çözmüş olsa sorunların büyük kısmı bakidir. Özellikle kamusal akılda temsilin genişlemesi ve çoğulculuk kavramının daha kapsamlı olarak

değerlendirilebilmesi için kamusal akılda gerçekleştirilen sınırlamaların en aza indirgenmesi gerekmektedir.



SONUÇ

Bu tez çalışmasının ana amacı Rawls'un kamusal akıl kavramının seküler yapısına bir eleştiri getirmektir. Bunun için ilk olarak kamusal akıl kavramının sekülerliğinin açıklanması gerekiyordu. Rawls'un kamusal akıl kavramının iki şekilde seküler olduğu açıklanmaya çalışıldı. İlk olarak, bu kavramın Rawls'un SL'i kurgulayış şekline paralel olarak seküler olduğunu iddia edildi. Yani SL'deki diğer kavramlar (başlangıç durumu, cehalet peçesi vs.) ve anlatış şekline uygun olarak kamusal aklın seküler olmaması düşünülemezdi. Rawls'un siyasal anlayışında önemli yer tutan başlangıç durumu kavramı bu noktada oldukça önemlidir. Rawls tarafların temel adalet ilkelerini belirlediği başlangıç durumunda, cehalet peçesi varsayımında bulunur. Buna göre bireyler, kendi kimlikleri, kültürleri, dinleri ve sosyal statüleri hakkında bilgi sahibi olmadan temel adalet ilkelerini üzerinde anlaşırlar. Rawls'un bu varsayımındaki amacı herkes için adil olabilecek temel ilkelerin belirlenmesini sağlamaktır. Ancak Rawls bu varsayımı ile birlikte, siyasal anlayışının temelini oluşturan adalet ilkelerini tarih, toplum ve kültür dışı bir varlık olarak düşündüğü birey üzerinden kurgular. Bu kurguda tarihi ve kültürü oluşturan diğer tüm unsurlar gibi din de dışarıda bırakılmış olur. İkinci olarak da dinî argüman ve düşüncelerin dışarıda bırakılması da kamusal aklın seküler yapısını gösteren diğer unsurdur. Rawls, SL'de yer alan kamusal akıl kavramının ilk halinde dinî, felsefî ve kapsamlı doktrinleri dışarıda bırakmıştır. Rawls'un hem siyasal anlayışını hem de kamusal akıl kavramını kapsamlı doktrinleri dışlayarak oluşturması kavramın seküler yapısını ortaya koymaktadır.

İkinci bölümün, temel amacı Rawls'un kamusal akıl kavramını sekülerizm ve postsekülerizm literatürü içerisinde değerlendirmektir. İlk olarak seküler kamusal akla yönelik farklı yaklaşımlara yer verilerek Rawls'un bu tartışmalarının neresinde durduğu açıklanmaya çalışıldı. Bu tartışmalardan yola çıkarak Rawls'un kamusal akıl kavramının kısıtlayıcı sekülerizm sınıflandırmasında yer aldığı iddia edildi. Bu bölümde seküler ve seküler olmayan kamusal akıl yaklaşımları eleştirel şekilde incelenmeye çalışıldı. Ardından postsekülerizm literatürüne kısa bir giriş yapmak, sonrasında da seküler kamusal aklın sorunlarını bu literatür üzerinden incelemek ve eleştirmek hedeflendi. Postsekülerizm literatürüne katkıda bulunan düşüncelerin ortak

yanı, dinin kamusal ve siyasal yaşamımızda ikincil plana atılamayacak kadar önemli bir husus olmasıdır. Bu literatür, sekülerleşme tezinin dinin modern dünyada yok olduğu veya sadece bireysel bir mesele halini aldığı iddialarına karşı çıkararak, dinin kamusal alandaki önemine vurgu yapar. Ancak bunu yaparken, devletin bütün dinlere eşit yaklaşması gibi seküler normları yıkmak gibi bir niyeti yoktur. Asıl amacı sekülerleşme tezinin varsayımlarını sorgulamak ve bu tezin günümüze yansımalarının yarattığı sorunları irdelemektir. Bu bağlamda dinin kamusal alandaki yeri postsekülerizm literatürünün önemli bir konusunu oluşturur. Postsekülerizm açısından kamusal akıl kavramını incelerken, ilk olarak Habermas'tan istifade ederek, dinin kamusal tartışmalara önemli bir katkı sağlayabileceğinden bahsedildi. Dinin geleneksel olarak birçok kavramın anlamı üzerindeki etkisi bu düşüncede önemli rol oynamaktadır. Bu nedenle dinî gelenekler kavramsal ve düşünsel olarak hala kamusal akılda katkı sağlama potansiyeline sahiptir. Rawls ise kamusal akıl kavramının ilk halinde bu potansiyeli görmezden gelir. Kavramın sonraki halinde ise belki de bu katkı potansiyelini kabul ederek, dinî argümanların kamusal tartışmalarda yer alabileceğini savunmuştur. Ancak burada da daha önce bahsedilen tercüme yükümlülüğü ortaya çıkar. Bu hususta tez, Habermas'tan hareketle bu yükümlülüğün hem dindar vatandaşları hem de seküler vatandaşları kapsayacak şekilde genişletilmesini savundu. Son olarak, Rawls'un dini şahsi alana ait olarak gördüğü iddia edildi. Bu durumun özellikle siyasal ve siyasal olmayan kişilik ayrımında ortaya çıktığı ileri sürüldü. Rawls'un bu yaklaşımına yanıt olarak da Casanova'nın dinin hususileşmesi tezine karşılık olarak sunduğu, dinin gayri-hususileşmesi kavramı ileri sürüldü. Buna göre din, hapsedildiği özel alanın sınırlarına meydan okuyarak kamusal alanda etkin bir rol oynama eğilimindedir. Aynı zamanda dinin kamusal alanda meşru olarak bulunabilmesinin birçok yolu tanımlanabilmektedir.

Son bölümde, ikinci bölümde yer alan tartışmalardan da istifade ederek kavramın seküler yapısının ne gibi sorunlara yol açtığını tartışmak hedeflendi. Bahsedilen sorunların ilki, Rawls'un kamusal akılda yaptığı kısıtlamalar sebebiyle bu mecrada her kesimden vatandaşın temsil edilmesinin zorluğuydu. Kavramın ilk versiyonunda Rawls, kapsamlı doktrinleri kamusal akıldan büyük oranda dışlamaktadır. Bu durum hem dindar vatandaşların katılımını engellemesi açısından

adil olmadığı gibi hem de kamusal akılda yer alan düşüncelerin çeşitliliği bakımından bir sorun barındırır. Kavramın sonraki halinde ise Rawls dinî argümanlara, onları destekleyecek kamusal gerekçelerle birlikte sunulmaları halinde izin verir. Bu durumda ortaya çıkan sorunsal, kamusal akılda dindar vatandaşlara adil olmayan bir sorumluluk yüklenmesidir. Kamusal akılda yer alan dindar vatandaşlar, görüşlerini ifade etmek için tercüme yükümlülüğü ile karşılaşırken, seküler vatandaşların böyle bir sorumluluğu yoktur. Bu adil olmayan yaklaşıma karşı, kamusal akılda bu yükün eşit paylaşılması ve dindar olmayan vatandaşların da önyargısız ve açık görüşlülükle argümanları anlamaya çalışması önem taşımaktadır. Rawls'un kamusal akıl kavramının ikinci sorunu da dine ve dinî argümanlara yönelik önyargılı ve kısmen yanlış yaklaşımıdır. Rawls vatandaşların farklı kapsamlı doktrinler üzerine anlaşmasının mümkün olmadığını iddia ederek, bu doktrinlerin kamusal akılda sınırlandırılmasını savunmaktadır. Rawls'un bu yaklaşımına karşı çıkarken, dinin ya da herhangi bir doktrinin üzerinde uzlaşamayacak öğretiler olmadığı iddia edildi. Çünkü Rawls'un sunduğu kamusal akıl yaklaşımının amacı vatandaşların katılımıyla temel siyasal meseleleri tartışmaktır. Böyle bir ortamda üzerinde anlaşılmış bazı normatif kurallar sağlandığı ve katılımcıların ikna olmaya hazır oldukları bir halde dinî doktrinler de bir uzlaşma sağlayabilir. Uzlaşma sağlanmasa bile kamusal tartışmalar daha çoğulcu bir yapıya bürünür. Bu nedenle dinî argümanların kamusal akla dahil olması hem demokratik idealler ve hem de çoğulculuk açısından oldukça önem arz etmektedir. Bölümün geri kalanında kamusal akıl kavramının yarattığı bu sorunların makul çoğulculuk olgusuyla çeliştiği iddia edildi. Buna göre kamusal akılda dinî, ahlâkî ve felsefî görüşlerin yer almamasının, makul çoğulculuk olgusunun siyasal alanı kapsayan bir olgu olmasının önüne geçtiği iddia edildi. Son olarak da Rawls'un kamusal akılda yaptığı düzenlemelerin bu sorunların ne kadarını çözebildiği tartışıldı. Sonuç olarak çalışmamız, Rawls'un kamusal akıl kavramının son halinin temsil ve çoğulculuk açısından daha olumlu bir hale büründüğünü iddia etse de daha önceden bahsedilen tercüme yükümlülüğü ve bütünsellik itirazının hala geçerli olduğunu savundu.

Çağdaş siyasal teori çalışmalarında oldukça önemli bir yere sahip olan kamusal akıl kavramı, bu çalışmada eleştirel bir şekilde incelenmeye çalışıldı. Rawls'un

kavramı kullanış biçiminin daha çoğulcu ve adil bir türünün mevcut olduğuna inanılarak, post-seküler literatüre yakın bir yaklaşım sergilendi. Çalışmanın asıl hedefi sekülerizme ve özellikle sekülerizmin olumlu normlarına karşı kapsamlı bir meydan okuma değildi. Temel amaç, Rawls'un kavramının yaratabileceği zorluklara ve sorunlara yönelik mütevazı bir eleştiri girişimiydi.



KAYNAKÇA

- Ağcan, Muhammed A.: “The Post-Secular, Religion and the Political”, **Journal of Economy Culture and Society**, S.62, 2020, s. 381-395.
- Arendt, Hannah: **İnsanlık Durumu**, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994
- Audi, Robert: **Religious Commitment and Secular Reason**, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Benhabib, Seyla: “The Embattled Public Sphere: Hannah Arendt, Juergen Habermas and Beyond.”, **Theoria: A Journal of Social and Political Theory**, No: 90, 1997, s. 1-24.
- Calhoun, Craig: “Rethinking Secularism”, **The Hedgehog Review**, Vol: 12, N: 3, 2010: s. 35-48.
- Calhoun, Craig: “Secularism, Citizenship, and the Public Sphere”, **Rethinking Secularism**, ed. Craigh Calhoun, Mark Juergensmeyer, Jonathan VanAntwerpen, Oxford University Press, Oxford, 2011, s. 75-91.
- Campos, Paul F.: “Secular Fundamentalism”, **Columbia Law Review** 94, 1994, s. 1814-28.
- Casanova, José: “The Secular, Secularizations, Secularism”, **Rethinking Secularism**, ed. Craigh Calhoun, Mark Juergensmeyer, Jonathan VanAntwerpen, Oxford University Press, Oxford, 2011, s. 54-74.
- Casanova, José: **Public Religions in the Modern World**, Chicago, Chicago University Press, 1994.
- Chambers, Simone: “Secularism Minus Exclusion: Developing a Religious-Friendly Idea of Public Reason”, **The Good Society**, Vol:19, No.2, 2010, s. 16-21.
- Costa, Maria Victoria: **Rawls, Citizenship, and Education**, New York, Routledge, 2011.
- Dacheux, Der. Éric: **Kamusal Alan**, Çev: Hüseyin Köse, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Erincik, Selçuk: “John Rawls’un Siyasal Liberalizmde Din-Toplum İlişkisi”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2008.
- Ferrera, Alessandro: “The Separation of Religion and Politics in a Post-Secular Society”, **Philosophy and Social Criticism**, Vol. 35, Iss. 1-2, 2009, s. 77-91.
- Gray, John: **Two Faces of Liberalism**, Cambridge, Polity Press, 2000.

- Goerner, Edward Alfred: "Rawls's Apolitical Political Turn", **The Review of Politics**, Vol. 55, Iss. 4, 1993, s. 713-718.
- Gould, Carol C.: **Democracy and Difference, "Diversity and Democracy: Representing Differences"**, ed. Seyla Benhabib, New Jersey, Princeton University Press, 1996.
- Habermas, Jürgen: **Kamusal Alan**, ed. Meral Özbek, İstanbul, Hil Yayın, 2004.
- Habermas, Jürgen: **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, Çev: Tanıl Bora ve Mithat Sancar, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002.
- Habermas, Jürgen: "Notes on Post-Secular Society", **New Perspectives Quarterly (NPQ)**, Los Angeles, Fall 2008, s. 17-29.
- Habermas, Jürgen: "Religion in the Public Sphere", **European Journal of Philosophy**, Vol. 14, Iss.1, 2006, s. 1-25.
- Kant, Immanuel: "What is Enlightenment?", Çev: Marry C. Smith, t.y., (Çevrimiçi) <http://www.columbia.edu/acis/ets/CCREAD/etscc/kant.html>, 5 Ağustos 2020.
- Kopuz, Ozan: "John Rawls'da Adalet-Özgürlük İlişkisi", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2015.
- March, Andrew F.: "Rethinking Religious Reasons in Public Justification", **The American Political Science Review**, Vol. 107, No. 3, 2013, s. 523-539.
- Mcbride, Cillian: "Religion, Respect and Public Reason", **Ethnicities**, Vol:17, Iss:2, 2017, s. 205-219.
- McIlroy, David H.: "Locke and Rawls on Religious Toleration and Public Reason", **Oxford Journal of Law and Religion**, Vol. 2, No. 1, 2013, s. 1-24.
- Mouffe, Chantal: "The Limits of John Rawls' Pluralism", **Theoria: A Journal of Social and Political Theory**, Vol: 56, N: 118, 2009: s. 1-14.
- Orend, Brian.: "Walzer's General Theory of Justice", **Social Theory and Practice**, V. 27, N.2, 2001, s. 207-229.
- Peddle, David: "The Construction Of The Secular In Rawls And Hegel: Religion, Philosophy And Public Reason", (Çevrimiçi), <http://www.swgc.mun.ca/animus>, January 22 2008.

- Rawls, John: **Siyasal Liberalizm**, Çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2019
- Rawls, John: **Hakkaniyet Olarak Adalet**, Çev. Osman Baş, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2020
- Rawls, John: **Bir Adalet Teorisi**, Çev. Vedat Ahsen Coşar, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2018.
- Rawls, John: “The Idea of Public Reason Revisited”, **The University of Chicago Law Review**, Vol. 64, No. 3, 1997, s. 765-807.
- Rawls, John: **A Brief Inquiry Into the Meaning of Sin and Faith with “On My Religion”**, ed. Thomas Nagel, Harvard University Press, Cambridge, 2009.
- Rawls, John: **Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması**, Çev. Gül Evrin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Rawls, John: **Political Liberalism**, New York, Columbia University Press, 1996.
- Sakarya, Sümeyye: “Religious Reasoning in Politics: a Discussion of Public Reason” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ortadoğu Teknik Üniversitesi, Ankara, 2017.
- Skorupski, John: “Rawls, Liberalism, and Democracy”, **Ethics**, V. 128, N. 1, 2017, s. 173-198.
- Sennett, Richard: **Kamusal İnsanın Çöküşü**, Çev. Serpil Durak ve Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2010.
- Talisse, Robert B.: “Rawls on Pluralism and Stability”, **Critical Review**, 15:1-2, 2003: s. 173-194.
- Taylor, Charles: **Philosophy and the Human Sciences, Philosophical Papers 2**, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Taylor, Charles: **Modern Toplumsal Tahayyüller**, Çev. Hamide Koyukan, İstanbul, Metis Yayınları, 2018.
- Taylor, Charles: **Seküler Çağ**, Çev. Dost Körpe, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- Taylor, Charles: “Western Secularity”, **Rethinking Secularism**, ed. Craigh Calhoun, Mark Juergensmeyer, Jonathan VanAntwerpen, Oxford University Press, Oxford, 2011, s. 31-53.

- Torpey, John: “A (Post-) Secular Age? Religion and the Two Exceptionalisms”, **Social Search**, Vol: 77, N: 1, 2010: s. 269-296.
- Uslu, Cennet: “Liberal Tarafsızlık ve Modus Vivendi”, **Turkish Studies**, Vol: 9, N:2, Kış, 2014: s. 1539-1556.
- Waldron, Jeremy: “Liberalism, Political and Comprehensive”, **Handbook of Political Theory**, Ed. by. Gerald F. Gaus, Chandran Kukathas, Sage Publications, 2004, s. 89-99.
- Waldron, Jeremy: “Two-way Translation: The Ethics of Engaging with Religious Contributions in Public Deliberations”, **Mercer Law Review**, Vol. 63, No. 3, 2012, s. 845-868.
- Walzer, Micheal: **Interpretation and Social Criticism**, Harvard University Press, 1987.
- Weintraub, Jeff: ”The Theory and Politics of Public/Private Distinction”, **Public and Private in Thought and Practice**, ed. J.Weintraub & K. Kumar, Chicago, UCP, 1997, s. 1-42.
- Weithman, Paul J.: **Religion and the Obligations of Citizenship**, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Weithman, Paul J.: “The Separation of Church and State: Some Questions for Professor Audi”, **Philosophy & Public Affairs**, Vol. 20, No. 1, Winter 1991, s. 52-65.
- Wolterstorff, Nicholas: “The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues”, ed. Robert Audi & Nicholas Wolterstorff, **Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate**, New York, Rowman and Littlefield, 1997.
- Yükselbaba, Ülker: “Kamusal Alan Modelleri ve Bu Modellerin Bağlıları”, **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, C. 66, S:2, Aralık 2011, s.227-271.

