

Çok Kültürlülük, Hukuk ve Adalet^(*)

Ali Şafak Balı^(**)

GİRİŞ

Günümüz siyasal toplumları bir taraftan küreselleşme karşısında tavır belirlemeye çalışırken diğer yandan da kendi sınırları içerisinde azınlık problemi olarak somutlaşan çokkültürlülük olgusuyla yüzleşmek ve bu gerçekliğin ortaya çıkardığı sorunlara çözüm üretmek telaşı içerisinde. Bir yanda, tüm dünyada sınırların yavaş yavaş erimesi ve zamanla yok olması anlamına gelecek bir hareketlilik yaşanırken, diğer yanda, bazı siyasal toplumlarda mevcut sınırların daha da daralması ile sonuçlanabilecek, bağımsızlık olmasa da özerklik talepleri ile ortaya çıkan sosyo-kültürel grupların çoğalması oldukça dikkat çekicidir. Birbirine zıt görünen bu iki sosyolojik gerçeğin görmezden gelinmesine imkan yoktur. O halde nasıl olur da bunlar aynı anda, aynı hızla tüm dünyada yaygınlık kazanabilir. Bunun makul bir açıklaması olması gerekir. İşte o makul açıklama tek cümle ile şudur. Farklı kültüre mensup insan grupları, kendilerine dayatılan küresel değerlere karşı kendi kültürel değerlerine sarılmayı tercih etti. Bir başka açıdan ifade etmek gerekirse; küreselleşme

ile birlikte kültürlerin birbirlerine daha çok yaklaşması birbirlerini daha yakından, bire bir tanınması, her kültürün kendi farklılıklarını görerek bunu bir sosyal kimlik bilincine taşıması ve bu kimliğini muhafaza etme çabasına girişmesine yol açtı. Birbiriyle çeliştiği, uzlaşmadığı düşünülen küreselleşme olgusu ile post-modernist dünya görüşünün birbirini tamamlayarak, hem bireylerin, hem grupların hem de toplumların ben bilincine sarılmasına, ekonomik ve siyasal rekabetin yanına bir de kültürel rekabetin eklenmesine yol açtı. Bu arada, farklılıkların öne çıkması, insanları öze döndürmekle birlikte bir içe kapanmayı getirmedir. Aksine hem kültürler hem de ideolojiler arasındaki etkileşim sürecini de artırdı. İşte yoğunlaşan kültürel etkileşim süreci farklılıklar üzerine temellenen grup bilinci ile kesişince, bazı siyasal toplumlarda, yirmi yıl önce hiç akla gelmeyen sosyo-kültürel sorunların ortaya çıkmasına yol açtı. Bu çalışma, bu tür sorunları birer toplumsal adalet sorunu niteliğinde görmeye çalışarak, onlara barışçıl çözüm üretebilmenin yolunu bulmaya çalışacaktır.

(*) Bu çalışma yazar tarafından, "Çokkültürlülük ve Sosyal Adalet" (Çizgi Kitabevi, Konya 2001) isimli kitabının ikinci bölümünden bazı küçük revizyonlar dışında kısaltılarak yayıma hazırlanmıştır.

(**) Yrd. Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Öğretim Üyesi

Ali Şafak Balı

Bu çerçevede, aşağıda, ilk olarak tarihsel ve sosyolojik bir bakışla çokkültürlülük olgusunu anlamaya çalışacağız. Sonrasında, çokkültürlü toplumlardaki sorunların çözümüne yönelik bir hukuk ve adalet anlayışına hangi ilkelerin yol göstermesi gerektiğini tartışacağız. Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere çalışmaya iki yöntem hakimdir. Bunlardan ilki, mevcut durumun tespiti aşamasında realist bir yaklaşımın tercih edilmesine karşılık, çözüm arayışında normatif, daha genel olarak da idealist bir anlayışın tercih edilmiş olmasıdır. Bunun nedeni açıktır. Mevcut durumu açıklamakta, bilimsel metotlardan yararlanmak dururken, varsayımlarla örülü açıklama şemalarına başvurmanın anlamsız olduğudur. Bunun tersi de doğrudur. Yani, mevcut durumda tespit edilen sorunların çözümünde salt gözleme dayalı bir bilginin yeterli olacağını düşünmek yanıltıcıdır. Çünkü sorunların çözümü, şöyle ya da böyle, olandan farklı, daha ideal bir toplum (çokkültürlü toplum) tasavvuru çerçevesinde bulunabilir. Bunu aramak için de gözleme dayalı bilgiye akılcı ve değerlendirici bir düşünce tarzını eklemek gerekmektedir.

ÇOKKÜLTÜRLÜ TOPLUM GERÇEĞİ

Çokkültürlü toplum denildiğinde ne anlaşılacak gerekmektedir? Her şeyden önce, buradaki anlamıyla bu soru-

nun felsefi nitelikte bir sorun olmadığını altı çizilmelidir. Araştırmamız sosyal gerçekliği anlamaya yönelik bulunduğu için de soru daha ziyade olgusal nitelik taşımaktadır. Dolayısıyla çokkültürlü toplumlara sorunları tespit ederken, hem ideolojik (o toplumdaki siyasal sisteme ilişkin) kaygıların, hem de felsefi anlamda çoğulculuk tartışmalarının geçici olarak bir kenara bırakılması daha gerçekçi ve objektif bir sonuca ulaşmak bakımından yerinde olacaktır. Bir toplumun çokkültürlü bir toplum olduğunu söylerken biz gerçekte ne kastediyoruz? Aslında tarihsel ve sosyolojik veriler ışığında bu soruya cevap vermek çok da zor değildir. Çokkültürlü toplum, esas itibarıyla, birden fazla kültürü içerisinde barındıran toplum olarak anlaşılabilir. Asıl zorluk kültür kavramının tanımlanmasında ortaya çıkmaktadır.

Kültür Kavramı

Kültür kavramı çeşitli sosyal bilim dallarında en çok karşılaşıldığı halde en az tanımlanan kavramlardan birisidir. Kültür denildiğinde ne kastedildiğini anlayabilmek için antropologların çalışmalarından yola çıkan Wallerstein, insanın üç farklı şekilde tanımlanabileceğinden hareketle⁽¹⁾, kültür terimine, genellikle, insanların evrensel nitelikleri ve mizaç özellikleri dışındaki davranış, değer ve inanç gibi unsurlar hakkında konuşurken başvurulduğunu

1 Antropologlara göre, her bir insanı üç farklı şekilde tanımlamak mümkündür. İlkinde herkes herkesle aynı insani karakter özelliklerini (insanın evrensel özellikleri = universal characteristics of the species) paylaşmaktadır. İkincisinde herkes sadece bir grup insanla aynı özellikleri (insanı belli bir grup üyesi olarak tanımlayan özellikler) paylaşmaktadır. Üçüncüsünde ise herkesin başka hiç kimse ile paylaşmadığı bazı özellikleri (mizaç = idiosyncratic characteristics) vardır. Wallerstein, I. (1990), "Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System" Theory, Culture & Society, Cilt 7, s. 31

belirtilir. Bu kullanımda farklı insan gruplarının kendilerine özgü kültürlerle sahip olacağı kabul edilmektedir.⁽²⁾

Tarihin ilk dönemlerinde, dünyanın çok çeşitli yörelerinde birbirinden bağımsız olarak farklı medeniyetlerin doğup geliştiği bilinmektedir. Birkaç yüzyıl öncesine gelinceye kadar bu topluluklar arasındaki karşılıklı etkileşimin oldukça marjinal düzeyde kaldığını söylemek mümkündür. İşte bu yüzden, dünyanın farklı bölgelerinde yaşayan insan gruplarınca oluşturulmuş, gelenek, görenekler, yaşam tarzları, toplumsal kurumlar, ahlak ve hukuk normları ve hatta inanç sistemleri kaçınılmaz olarak kendine özgü bir yapıda ortaya çıkmıştır. Kültür terimi ilk olarak bu yaşam biçimlerini tümel olarak ifade etmek üzere toptancı bir anlamda kullanılmaya başlanmıştır.

Farklı medeniyetler ve kültürler arasındaki ilk büyük etkileşim sömürgecilik dönemi ile başlamıştır. Özellikle Batılı sömürgeciler, sömürdükleri toplum üyeleri üzerinde, onların kültürlerini değiştirmek yönünde ciddi bir baskı kurmuşlardır. Sömürgecilik vesilesiyle, dünya çapında ekonomik ilişkiler ağı kurulmuş, bu sayede sömürge toplumları dışında başka kültürler arasında da bir etkileşim söz konusu olmuştur. Hem sömürgecilik hareketleri hem de ekonomik ve ticari amaçlı göçler, gidilen topraklarda yaşayan insanlar ve onların yaşam biçimleri üzerinde oldukça yıkıcı etkiler yapmıştır. Kabileler halinde yaşayan yerli halk, zamanla örgütlenmeye ve

sömürgecilerle ve işgalcilerle savaşmaya başlamıştır. II. Dünya Savaşı'nı takip eden yıllarda sömürge toplumlarının bir kısmı bağımsızlıklarını kazandıysa da, sınırlar sömürgecilerin siyasi ve ekonomik çıkarlarına uygun düşecek şekilde, orada yaşayan insanların etnik kimliği, kültürü dikkate alınmaksızın çizildiği için artık homojen bir kabile toplumundan, dolayısıyla tek bir kültürden bahsetmek imkanı kalmamıştır. Sömürgecilik döneminin oluşturduğu kültürler arasındaki diğer bir etkileşim türü Afrika kıtasından Amerika ve Avrupa kıtalarına köle ticareti yapılması suretiyle ortaya çıkmıştır. Köle işçilerin neslinden gelenler, bu toplumlardaki egemen kültürün bir unsuru haline getirilmeye çalışılmıştır. Bazı toplumlar bunda başarılı olurken, bazı toplumlarda ise bu süreç etnik isyanlara, toplu katliam ve soykırıma varan çatışmalara dönüşmüştür. Yine sömürgecilik döneminde insan hak ve özgürlükleri bakımından da etnik ve kültürel gruplar arasında bir ayırım gözetilmiş, sömürgeciler ile yerliler arasında, efendiler ile köleler arasında, birincilerin lehine hak ve imtiyazlar tesis edecek bir hak ve özgürlük anlayışı geliştirilmiştir.⁽³⁾ Bütün bu tarihi ve sosyolojik olayları, çağımızda yaşanan çok-kültürlü toplum gerçeğinin anlaşılması ve bu toplumlarda zaman zaman iç savaşlara varan genel olarak "kültürler arası çatışma" olarak nitelenebilecek, etnik ve dini kimlikler nedeniyle yaşanan çatışmalara yol

açan sürecin ilk önemli halkaları olarak yorumlamak mümkündür.

Bu özet tarihsel açıklamalardan sonra kültür kavramına geri dönersek; onu sosyolojik bakımdan, 'tüm bir yaşam biçimi, düşünce ve inanç sistemi' olarak tanımlayabiliriz. Böyle anlaşıldığında kültür, toplumdaki birey ve grupların birbirlerine karşı tutum ve davranışları ile karşılıklı ilişkilerini etkileyen, bir bakıma, insan topluluklarının da sanki tek bir organizma gibi davranmasını sağlayan ortak bir yaşam tarzı sunan önemli bir faktör olarak karşımıza çıkar. Aileye bakış, cinsiyete ilişkin değer yargıları, doğumdan ölüme varıncaya kadar pek çok olay karşısında tavır alışlar, kutlamalar, yeme, içme, yıkanma, giyim-kuşam tarzları, barınma alışkanlıkları ve diğer pek çok özel ve kamusal yaşama ilişkin tutum ve davranışlar kültür tarafından belirlenmekte ve farklı insan

topluluklarında farklı biçimde ortaya çıkmaktadır.⁽⁴⁾

Sözlüklerde kültür terimi, ya bir insan grubunun ürettiği değerler, onun gelenekleri olarak ya da bir milletin, bir halkın medeniyeti, bu medeniyetin ürünleri olarak anlaşılmaktadır.⁽⁵⁾ Ancak, eğer kültürü, sadece bir grubun gelenekleri olarak anlarsak, o zaman tüm modern toplumlarda her türlü sosyal hareket veya gönüllü birlikteliğin bir kültürü olduğunu kabul etmek gerekecektir. Bu anlamda İzlanda gibi etnik bakımdan dünyanın en homojen devleti bile çok kültürlü olarak tanımlanabilecektir. Diğer taraftan, eğer kültürü bir halkın medeniyeti olarak anlarsak, bu sefer de neredeyse tüm modern toplumların aynı kültürü paylaştığını söylemek gerekecektir. Çünkü bu anlamda bir kültür tanımı esas alındığında, İsviçre gibi belki de dünyanın en çokuluslu ve Avusturya gibi

4 Taylor kültürü üç temel kategoride ele almaktadır: 1) Sosyal organizasyon: Belirli bir insan topluluğunun kendisini farklı tür gruplar biçiminde organize etme ve faaliyetlerini gelenekler ve kurumlar biçiminde ortaya koyma biçimi; 2) Teknoloji: Kültürün maddi ürünleri, teknik ve sanata ilişkin kültür yapıtları; 3) İdeolojik Sistemler: Bilgi, inanç, değer ve belirleyici semboller (bayrak ve milli marş gibi). Taylor, B. K. (1979), "Culture: Whence, Whither and Why?" Allock, A.E. / Taylor, B. K. / Welton, J. M. (Editör), *The Future of Cultural Minorities*, London 1979 içinde, s. 19. Kültür terimi daha dar ve geniş anlamlarda da kullanılmaktadır. Örneğin, dil, din, ırk gibi unsurlarla değil, ama cinsiyetleri, cinsel tercihleri sosyal sınıf ve statüleri ile kendilerini toplumda yaşayan diğer insanlardan ayrı olarak tanımlayan ya da toplumdaki dışlandıklarını düşünen grupların yaşam tarzları ve felsefelerini anlatmak üzere de zaman zaman kültür terimine başvurulur. Bu anlamda bir eşcinsel kültüründen söz edilebileceği gibi, bir işçi sınıfı veya kadın kültüründen, bir bürokratik kültürden de söz edilebilir. Bu kültürün en dar anlamıdır. Diğer yandan, yine etnik farklılıklara bakılmaksızın benzer sosyolojik ve tarihsel aşamalardan geçmiş geniş bir insan grubunu ifade etmek üzere de bazen kültür terimine başvurulmaktadır. Örneğin, "feodal, tarıma dayalı ve teokratik toplum yapısına karşı olan, modern, kentsel, seküler, endüstriyel medeniyeti" paylaşan Batılı demokratik ülkelerin ortak bir kültüre sahip oldukları belirtilmektedir. Kymlicka, bu son iki kullanımın kültür kavramının İngilizce sözlüklerde verilen kelime anlamından kaynaklandığını, çünkü sözlüklerde etniklik kavramının tanım dışında tutulduğunu belirtiyor. Kymlicka, W. (1998), *Çokkültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, Çeviren: A. Yılmaz, İstanbul 1998, s. 48.

5 Oxford English Dictionary'de kültür ya bir grubun gelenekleri ya da bir halkın medeniyeti olarak tanımlanmıştır. Türk Dil Kurumu Sözlüğü'ne baktığımızda, kültür teriminin bizim dilimizde de benzer şekilde tanımlandığını görüyoruz: Verilen pek çok tanımdan ikisi şöyledir: "Tarihi, toplumsal gelişme süreci içinde yaratılan bütün maddi ve manevi değerler ile bunları yaratmada, sonraki nesillere iletmeye kullanılan, insanın doğal ve toplumsal çevresine egemenliğinin ölçüsünü gösteren araçların bütünü" ve "Bir topluma veya halk topluluğuna özgü düşünce ve sanat eserlerinin bütünü." Türk Dil Kurumu (1988), *Türkçe Sözlük*, 2. Cilt, Ankara 1988, s. 947.

2 Wallerstein s. 31

3 Gurr, T.R. / Harri, B. (1994), *Ethnic Conflicts in World Politics*, Oxford 1994, s. 15-18

çok etnikli ülkeler bile, farklı etnik ve ulusal gruplar hepsi aynı (modern, endüstrileşmiş) sosyal hayat biçimini paylaştıkları sürece çok kültürlü kabul edilmeyecektir.⁽⁶⁾

Bu saptamalardan sonra Kymlicka, kültürü, halk ya da millet kavramlarının eş anlamlısı olarak kullanmayı tercih ettiğini belirtmektedir. Yani, ona göre kültür, "kurumsal bakımdan az çok tam, belli bir toprak parçası ya da yurttan yaşayan, aynı dili veya tarihi paylaşan, soy bağları olan" insan topluluğuna özgü bütünsel bir hayat tarzını, yaşam biçimini ifade etmektedir⁽⁷⁾. Bu bizce de doğru bir yaklaşımdır. Zaten tarihsel ve sosyolojik veriler de böyle bir yaklaşımı destekler niteliktedir. Kültürü, belli unsurlarla (ırk, dil, din, tarih ve coğrafya gibi) birbirinden kesin çizgilerle ayrılabilir insan gruplarına (özellikle etnik veya ulusal gruplar) özgü bir yaşam biçimi olarak algıladığımızda, çok kültürlü toplum dediğimizde, kendisini belirtilen bu unsurlardan biri veya birkaçı ile tanımlayan birden çok kültürel yaşantının yan yana birlikte sürdürüldüğü bir siyasal birliktelikten söz ediyoruz demektir.⁽⁸⁾ Böyle bir toplumda farklı kültüre mensup grup üyeleri arasında

bireysel ve sosyal yaşama dair önemli anlayış farklılıkları ve çok farklı sosyal ilişki biçimlerinin mevcut olacağı, hatta bunların bir kısmının sosyal hayatın pek çok alanında belli çatışmalara yol açabileceği tahmin edilebilir.

Dünya'da Kültürel Çoğulculuk Olgusu

Son yüzyıl içerisinde kültürlerin kaynaşması trendinin artarak sürdüğünü, sanayi devrimi sonrasında fakir ülkelerden, sanayileşen zengin ülkelere doğru ve II. Dünya savaşı sırasında ve sonrasında zulümden kaçmak amaçlı olarak ve ayrıca misafir işçi statüsünde yoğun bir göç yaşandığını biliyoruz. Bugün küreselleşen dünyada kültürel bakımdan homojen bir insan topluluğundan oluşan bir siyasal toplumun kalmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Kymlicka'nın tespitine göre, günümüz Dünyasında 184 devlet tahminen 600 yaşayan dil grubu ve 5000 etnik gruptan oluşmaktadır.⁽⁹⁾ Durum böyle olunca aynı toplum içerisinde farklı kültürlerin bir arada bulunmasının ortaya çıkardığı bazı sorunlarla karşılaşılması da kaçınılmazdır. Bunun bir göstergesi, bu tür ülkelerin pek çoğunda yaşanan etnik ve dini nitelikteki çatışma-

lardır. Azınlık kültüre mensup gruplardan bazıları, özellikle ülkeleri işgal edilmiş olanlar, kaybettikleri bağımsızlıklarını yeniden kazanmayı isterken, bazıları, özellikle sömürgeye maruz kalan toplumlardaki yerli halklar, topraklarını geri istemektedirler. Gelişmiş toplumlarda yaşayan misafir işçiler ve köle olarak getirilenlerin sorunları ise kendilerini diğer toplum üyeleri ile eşit görmeyi istemekte yani çoğunluk ile aynı hak ve özgürlüklere sahip olmayı talep etmektedirler.⁽¹⁰⁾

Gurr tarafından yürütülen ampirik bir çalışmanın sonuçlarına göre, 1990'lı yılların başlarında dünyanın çeşitli yerlerinde etnik çatışmaların ortaya çıkardığı yirmi iki sıcak savaş yaşanmıştır. Bu çalışmaya göre, 1993 itibarıyla, Dünyada, çoğu ayrımcılığın ve ayrılıkçı politikaların hedefi olmuş ve bu yüzden örgütlenerek kendi topluluksal⁽¹¹⁾ (communal) çıkarları ve kimliklerini muhafaza etmek ve savunmak amacıyla aktif siyasal tavır almış bulunan 233 ulusal grup ve etnik azınlık bulunmaktadır.⁽¹²⁾ Bu gruplardan yüzde sekseni ya ekonomik ayrımcılık (147 grup) ya da siyasal ayrımcılığın (168 grup) ortaya koyduğu olumsuz sonuçları yaşamaktadır. Bazı-

ları bir ölçüde diğerlerine göre daha avantajlı bir konuma sahip olsa da, çoğunun içinde yaşadıkları ülkedeki çoğunluk grup ile karşılaştırıldığında, ekonomik bakımdan fakir oldukları ve siyasal bakımdan yeterince temsil edilemedikleri görülmektedir.⁽¹³⁾ Bu gruplardan çoğu, önce barışçı siyasal protestolarla tepki ve taleplerini ortaya koymuşlar, daha sonra bu tepkilerden bir kısmı isyan hareketleri ve terörist faaliyetlere dönüşmüştür. 1990'ların başı itibarıyla bu çatışmaların en önemli aktörleri olarak Kuzey İrlanda Katolikleri, Doğu Timor halkı, Filistinliler ve Güney Sudanlılar gösterilmektedir. Daha yakın zamanlarda Bosna Hersek'te, Çeçenistan'da ve özellikle de Filistin'de yaşananları da bunlara ilave etmek mümkündür. II. Dünya Savaşından beri yaşanan bu tür etnik çatışmalar, kitlesel öldürmelere olduğu gibi, büyük çapta kitlesel göçlere de yol açmıştır. 1993 yılı başlarında Dünyadaki 42 milyon göçmenden yüzde 63'ünün baskı ve etnopolitik çatışmalar dolayısıyla yer değiştirdikleri bilinmektedir.⁽¹⁴⁾

Bütün bu gelişmeler dolayısıyla, Kymlicka bu yüzyılın "göç yüzyılı" olarak adlandırılabilirliğini ifade et-

6 Kymlicka (1998), s. 48-49

7 Kymlicka (1998), s. 49

8 Yürüşen çokkültürlülük ve çokkültürlülüğü iki farklı kavram olarak şöyle tanımlar: "Çok kültürlülük, bir toplumda kültürel bakımdan anlamlı farklılıklar gösteren sosyolojik kategorilerin bulunması durumudur. Buna karşılık, çokkültürlülük, toplumsal çeşitliliğin belli biçimlerinin (kolektif kimliklerin) kamu alanına siyasal araçlar kullanılarak yansıtılmasını esas alan bir değerler ve uygulamalar bütünüdür ifade etmektedir." Yürüşen, M. (1988), Çeşitlilikten Özgürlüğe, Ankara 1998, s. 107. Her ne kadar çeşitlilik kavramı ile ifade etmiş olsa da Yürüşen bizim burada açıklamaya çalıştığımız anlamda kültürel bir çoğulculuktan bahsetmektedir. Endişesi bu anlayışın bireysel özgürlüklerin grup kimliği kisvesi altında yok edileceğine ilişkin bulunmaktadır. Biz bu görüşe katılmadığımız gibi, tam da tersine kültürel çoğulcuğu nazara alacak teorik çaba ve politikaların bireysel özgürlükleri daha da genişletebileceğine inanıyoruz.

9 Kymlicka (1998), s. 25

10 Gurr / Harff (1994), s. 18

11 İngilizce community tabiri Türkçe'ye zaman zaman cemaat olarak çevrilmekte, communal için ise cemaatsel karşılığı kullanılmaktadır. Bizim kültürümüzde cemaat denildiğinde genellikle dini nitelikteki topluluklar anlaşıldığı için, böyle bir tercih yanlış anlamalara açık bulunmaktadır. Çünkü İngilizce'de community denildiğinde sadece dini cemaatler kastedilmemekte, onları da içermekle birlikte her türlü etnik, dini, dilsel, sosyolojik ya da tarihsel unsurlarla diğerlerinden ayrılan insan topluluklarının tümü ifade edilmek istenmektedir. Dolayısıyla biz community tabiri karşılığı olarak mümkün olduğunca topluluk, insan topluluğu tabirini kullanmayı tercih edeceğiz. Ancak dini topluluklardan bahsetmek gerektiğinde cemaat, etnik topluluklardan bahsetmek gerektiğinde ise etnik topluluğun ismini (örneğin, Çeçenler) zaman zaman aynı anlama gelmek üzere kullanacağız.

12 Gurr / Harff (1994), s. 6

13 Gurr / Harff (1994), s. 6

14 Gurr / Harff (1994), s. 6-7

mektedir. Çünkü bu yüzyıl içerisinde çok sayıda insan sınırları geçmiş, başka ülkelere, özellikle ekonomisi gelişmiş ülkelere göç etmiştir. Kymlicka, bu yüzyılı ayrıca milliyetçilik yüzyılı olarak görmek gerektiğini de vurgulamaktadır. Ona göre, bu yüzyıl içerisinde tüm dünyada, her zaman olduğundan daha çok millet, ulusal kimliklerini kazanmak için silaha sarılmış, bu yolda mücadele etmiştir. Özellikle soğuk savaş sonrasında, etnik ve milli grupların talepleri, hem ulusal hem de uluslararası politik hayatın merkezine yerleşmiştir.⁽¹⁵⁾

Bu grupları harekete geçiren şey, kendilerine karşı uygulanan adaletsizlikler, hoşgörüsüzlük ve bunların doğurduğu kindir. Dolayısıyla, hak ve adalet arayışları sırasında, adaleti gerçekleştirmek arzusunun yanı sıra öğ alma, bir bedel ödetme psikolojisi de etken olacağından, haklarını ve güçlerini kötüye kullanma potansiyeli çok yüksektir. Bu bağlamda, yani, milliyet ve etnik farklılıklar, ırk ayrımı, din kırımları, etnik temizlik ve soykırımlar adına yapılan adaletsizliklerin en yakın örnekleri olarak Yugoslavya ve Ruanda'yı göstermek mümkündür.⁽¹⁶⁾

15 Kymlicka (1998), s. 292

16 Kymlicka (1998), s. 292-293.

17 Kanada'daki etnik kimlikler ve çokkültürlülük olgusu ile ilgili ayrıntılı ampirik bir çalışma için bkz. Vantandaz, C. (2002), *Küreselleşme Sürecinde Toplumsal Kimlikler ve Çokkültürlülük*, İstanbul 2002.

18 Almanya'da 15 dilde yayınlan ve 200 ülkede satılan popüler "politika, kültür, ekonomi ve bilim dergisi" Deutschland bir sayısında "Göçmenlik" ana başlığı ile bu konuyu ele almış bulunmaktadır. Dergide, akademisyenlerden, politikacılara ülkedeki yabancılar soruna ilişkin "Almanya'da göçmenlik, Kimlik, Bütünleşme, Kültürlerarası toplum" alt başlıklarında özetlenebilecek analizler ve çözüm önerileri yer almaktadır. Bkz., Deutschland, Sayı 6, Aralık, Ocak 2000 (2001).

19 Türkiye'de 47 farklı etnik grubun yaşadığı iddia edilmektedir. Bkz., Andrews, P. A. (1992), *Türkiye'de Etnik Gruplar*, Çeviren: M. Kıpışoğlu, İstanbul 1992) (Ancak bu kitapta, araştırmanın nasıl yapıldığına ilişkin yeterli bilgi verilmediği ve hatta Türkçe baskının Önsöz'ünde "derlenen bilgilerin bir kısmı[nın] epeyce hatalı ve eksik" olduğu açıkça belirtildiği için, kitapta ele alınan etnik grupların nitelik ve niceliğinin ihtiyatla karşılanması gerektiğini düşünüyoruz.)

Bütün bu kültürel ve etnik çatışmalarından başka da, Kymlicka'nın ülkesi Kanada'daki etnik kimlikler⁽¹⁷⁾ ve özellikle Quebec milliyetçiliği sorununu, aynı boyutta olmasa da, Fransa'nın Müslüman azınlık ile, Almanya'nın yabancı işçiler ile yaşadığı sorunları da çok kültürlü ülkelerin karşı karşıya kaldığı, çözmek için çareler aradığı sorunlara örnek gösterebiliriz.⁽¹⁸⁾

Türkiye'de Çoğulculuk Gerçekliği

Ülkemiz, II Dünya Savaşı öncesi yaşanan göç dalgasından çok fazla etkilenmemiş olmakla birlikte, gerek Nazi zulmünden kaçan Musevilere kucak açmak suretiyle, gerekse sanayisi gelişmiş Batılı ülkelere (özellikle Batı Almanya'ya) misafir işçiler göndermek biçiminde kültürel hareketlilikten payını almıştır.⁽¹⁹⁾

Ancak ülkemizdeki kültürel çoğulculuk olgusuna diğer ülkelerdeki azınlıklar sorunundan farklı bakılması gerekmektedir. Çünkü, ülkemizde yaşayan bazı azınlıklarla, çoğunluğa mensup olanlar arasında ırk, din ve dil farkları olmakla birlikte, bunların ortak bir coğrafyada çok uzun yıllardır birlikte yaşamasının kültürleri birbiri-

ne yaklaştırdığı söylenebilir. Ancak bu iyimserlik, kültürlerin tam olarak kaynaştığı, alt kültürlerin bir üst kültür içerisinde eriyip yok olduğu, dolayısıyla ülkemizde bir kültür çatışmasından söz edilmesine imkan bulunmadığı noktasına götürülemez. Çünkü, hemen hemen bir neslin değişmesi demek olan yetmiş yılı aşan baskıcı bir tektipleştirme politikasına rağmen, Sovyetler Birliği deneyimi göstermiştir ki, farklı kültürlerin bütünüyle birbirinin içinde erimesi, yok olması mümkün değildir.

Daha düne kadar, katı bir ulus-devlet anlayışı çerçevesinde, farklı kültürel (özellikle etnik) grupların varlığını kabul etmeye yanaşmayan Türkiye, Avrupa Birliğine adaylık süreci ile birlikte önce azınlıklar sorunu olarak, şimdi de kültürel çoğulculuk çerçevesinde bu konuyu hem politik arenada hem de akademik düzeyde ciddi biçimde ele almaya başlamıştır. Çünkü, temel insan hakları konusunda iyileştirmeler yapılması talepleri yanısıra, ülkede yaşayan azınlıklara bazı kültürel hakların sağlanması (kendi dillerinde TV ve radyo yayını, anadilde eğitim) Kopenhag kriterleri olarak Avrupa Birliği'ne üyeliğin ön şartı haline getirilmiş bulunmaktadır. Bu süreçte, bugün artık Türkiye'de çokkültürlülük olgusu, yüksek sesle hem politik ve akademik platformlarda hem de sivil toplum bazında ve medyada tartışılmaya başlanmış, güncel bir sorun haline gelmiş bulunmaktadır.

Hiç şüphesiz, kültürel bakımdan çoğulcu bir yapıya sahip olan her siyasal toplum aynı türden sorunlarla kar-

şılaşmaz. Dolayısıyla çözüm arayacağı sorunlar da birbirinden farklı olacaktır. Yukarıda da değinildiği üzere aslında bizim ülkemiz bu bakımdan oldukça avantajlı bir konuma sahip bulunmaktadır. Çünkü farklı kültürlerin çok uzun zamandan beri aynı coğrafyada barış içerisinde yanyana yaşamış olmaları, bu açıdan mevcut olan sorunların, ülkeyi çatışmaya sürükleyecek, iç savaşa yol açacak boyutta olmadığına delil teşkil edebilir. Ama ne kadar önemsiz ya da küçük olursa olsun, insanların farklı kültürel kimlikleri dolayısıyla diğerlerinden dezavantajlı bir konuma düşmelerine yol açacak sorunları görmek ve çözmeye çalışmak gerekmektedir. Çalışmanın son bölümünde ayrıntılı olarak tartışılacağı üzere bunun tek yolu katılımcı ve/veya müzakereci demokratik yapıya işlerlik kazandırmaktan geçmektedir. Özetle söylemek gerekirse, ülkemizde bugün, siyasal bakımdan rahatsızlık verici boyutta görülmesine de sosyal bir gerçeklik olarak karşımızda duran kültürel çoğulculuğun potansiyel sorunlarını adaletle uygun olarak çözümlenmenin en elverişli yolu demokrayi geliştirmekten geçmektedir.

ADALET: BARIŞ İÇERİSİNDE BİRLİKTE YAŞAM FORMÜLÜ

Buraya kadar çokkültürlü toplumlara özgü sorunların genel çerçevesini çizmiş bulunuyoruz. Şimdi de, detaylı açıklamalara girişmeksizin adalet kavramı ile ne kastedildiğini açıklamaya çalışalım. Bu çalışma çerçevesinde adaletten bahsederken bir toplumdaki tüm sosyal değerlerin, o toplumun ta-

mektedir. Çünkü bu yüzyıl içerisinde çok sayıda insan sınırları geçmiş, başka ülkelere, özellikle ekonomisi gelişmiş ülkelere göç etmiştir. Kymlicka, bu yüzyılı ayrıca milliyetçilik yüzyılı olarak görmek gerektiğini de vurgulamaktadır. Ona göre, bu yüzyıl içerisinde tüm dünyada, her zaman olduğundan daha çok millet, ulusal kimliklerini kazanmak için silaha sarılmış, bu yolda mücadele etmiştir. Özellikle soğuk savaş sonrasında, etnik ve milli grupların talepleri, hem ulusal hem de uluslararası politik hayatın merkezine yerleşmiştir.⁽¹⁵⁾

Bu grupları harekete geçiren şey, kendilerine karşı uygulanan adaletsizlikler, hoşgörüsüzlük ve bunların doğurduğu kindir. Dolayısıyla, hak ve adalet arayışları sırasında, adaleti gerçekleştirmek arzusunun yanı sıra öğ alma, bir bedel ödetme psikolojisi de etken olacağından, haklarını ve güçlerini kötüye kullanma potansiyeli çok yüksektir. Bu bağlamda, yani, milliyet ve etnik farklılıklar, ırk ayrımı, din kırımları, etnik temizlik ve soykırımlar adına yapılan adaletsizliklerin en yakın örnekleri olarak Yugoslavya ve Ruanda'yı göstermek mümkündür.⁽¹⁶⁾

15 Kymlicka (1998), s. 292

16 Kymlicka (1998), s. 292-293.

17 Kanada'daki etnik kimlikler ve çokkültürlülük olgusu ile ilgili ayrıntılı ampirik bir çalışma için bkz. Vandaş, C. (2002), *Küreselleşme Sürecinde Toplumsal Kimlikler ve Çokkültürlülük*, İstanbul 2002.

18 Almanya'da 15 dilde yayınlan ve 200 ülkede satılan popüler "politika, kültür, ekonomi ve bilim dergisi" Deutschland bir sayısında "Göçmenlik" ana başlığı ile bu konuyu ele almış bulunmaktadır. Dergide, akademisyenlerden, politikacılara ülkedeki yabancılar soruna ilişkin "Almanya'da göçmenlik, Kimlik, Bütünleşme, Kültürlerarası toplum" alt başlıklarında özetlenebilecek analizler ve çözüm önerileri yer almaktadır. Bkz., Deutschland, Sayı 6, Aralık, Ocak 2000 (2001).

19 Türkiye'de 47 farklı etnik grubun yaşadığı iddia edilmektedir. Bkz., Andrews, P. A. (1992), *Türkiye'de Etnik Gruplar*, Çeviren: M. Küpüşoğlu, İstanbul 1992) (Ancak bu kitapta, araştırmanın nasıl yapıldığına ilişkin yeterli bilgi verilmediği ve hatta Türkçe baskının "Önsöz"ünde "derlenen bilgilerin bir kısmının] epeyce hatalı ve eksik" olduğu açıkça belirtildiği için, kitapta ele alınan etnik grupların nitelik ve niceliğinin ihtiyatla karşılanması gerektiğini düşünüyoruz.)

Bütün bu kültürel ve etnik çatışmalarından başka da, Kymlicka'nın ülkesi Kanada'daki etnik kimlikler⁽¹⁷⁾ ve özellikle Quebec milliyetçiliği sorununu, aynı boyutta olmasa da, Fransa'nın Müslüman azınlık ile, Almanya'nın yabancı işçiler ile yaşadığı sorunları da çok kültürlü ülkelerin karşı karşıya kaldığı, çözmek için çareler aradığı sorunlara örnek gösterebiliriz.⁽¹⁸⁾

Türkiye'de Çoğulculuk Gerçekliği

Ülkemiz, II Dünya Savaşı öncesi yaşanan göç dalgasından çok fazla etkilenmemiş olmakla birlikte, gerek Nazi zulmünden kaçan Musevilere kucak açmak suretiyle, gerekse sanayisi gelişmiş Batılı ülkelere (özellikle Batı Almanya'ya) misafir işçiler göndermek biçiminde kültürel hareketlilikten payını almıştır.⁽¹⁹⁾

Ancak ülkemizdeki kültürel çoğulculuk olgusuna diğer ülkelerdeki azınlıklar sorunundan farklı bakılması gerekmektedir. Çünkü, ülkemizde yaşayan bazı azınlıklarla, çoğunluğa mensup olanlar arasında ırk, din ve dil farkları olmakla birlikte, bunların ortak bir coğrafyada çok uzun yıllardır birlikte yaşamasının kültürleri birbiri-

ne yaklaştırdığı söylenebilir. Ancak bu iyimserlik, kültürlerin tam olarak kaynaştığı, alt kültürlerin bir üst kültür içerisinde eriyip yok olduğu, dolayısıyla ülkemizde bir kültür çatışmasından söz edilmesine imkan bulunmadığı noktasına götürülemez. Çünkü, hemen hemen bir neslin değişmesi demek olan yetmiş yılı aşan baskıcı bir tektipleştirme politikasına rağmen, Sovyetler Birliği deneyimi göstermiştir ki, farklı kültürlerin bütünüyle birinin içinde erimesi, yok olması mümkün değildir.

Daha düne kadar, katı bir ulus-devlet anlayışı çerçevesinde, farklı kültürel (özellikle etnik) grupların varlığını kabul etmeye yanaşmayan Türkiye, Avrupa Birliğine adaylık süreci ile birlikte önce azınlıklar sorunu olarak, şimdi de kültürel çoğulculuk çerçevesinde bu konuyu hem politik arenada hem de akademik düzeyde ciddi biçimde ele almaya başlamıştır. Çünkü, temel insan hakları konusunda iyileştirmeler yapılması talepleri yanı sıra, ülkede yaşayan azınlıklara bazı kültürel hakların sağlanması (kendi dillerinde TV ve radyo yayını, anadilde eğitim) Kopenhag kriterleri olarak Avrupa Birliği'ne üyeliğin ön şartı haline getirilmiş bulunmaktadır. Bu süreçte, bugün artık Türkiye'de çokkültürlülük olgusu, yüksek sesle hem politik ve akademik platformlarda hem de sivil toplum bazında ve medyada tartışılmaya başlanmış, güncel bir sorun haline gelmiş bulunmaktadır.

Hiç şüphesiz, kültürel bakımdan çoğulcu bir yapıya sahip olan her siyasal toplum aynı türden sorunlarla kar-

şılaşmaz. Dolayısıyla çözüm arayacağı sorunlar da birbirinden farklı olacaktır. Yukarıda da değinildiği üzere aslında bizim ülkemiz bu bakımdan oldukça avantajlı bir konuma sahip bulunmaktadır. Çünkü farklı kültürlerin çok uzun zamandan beri aynı coğrafyada barış içerisinde yanyana yaşamış olmaları, bu açıdan mevcut olan sorunların, ülkeyi çatışmaya sürükleyecek, iç savaşa yol açacak boyutta olmadığına delil teşkil edebilir. Ama ne kadar önemsiz ya da küçük olursa olsun, insanların farklı kültürel kimlikleri dolayısıyla diğerlerinden dezavantajlı bir konuma düşmelerine yol açacak sorunları görmek ve çözmeye çalışmak gerekmektedir. Çalışmanın son bölümünde ayrıntılı olarak tartışılacağı üzere bunun tek yolu katılımcı ve/veya müzakereci demokratik yapıya işlerlik kazandırmaktan geçmektedir. Özetle söylemek gerekirse, ülkemizde bugün, siyasal bakımdan rahatsızlık verici boyutta görülmesine de sosyal bir gerçeklik olarak karşımızda duran kültürel çoğulculuğun potansiyel sorunlarını adaletle uygun olarak çözümlenmenin en elverişli yolu demokrayi geliştirmekten geçmektedir.

ADALET: BARIŞ İÇERİSİNDE BİRLİKTE YAŞAM FORMÜLÜ

Buraya kadar çokkültürlü toplumlara özgü sorunların genel çerçevesini çizmiş bulunuyoruz. Şimdi de, detaylı açıklamalara girişmeksizin adalet kavramı ile ne kastedildiğini açıklamaya çalışalım. Bu çalışma çerçevesinde adaletten bahsederken bir toplumdaki tüm sosyal değerlerin, o toplumun ta-

mektedir. Çünkü bu yüzyıl içerisinde çok sayıda insan sınırları geçmiş, başka ülkelere, özellikle ekonomisi gelişmiş ülkelere göç etmiştir. Kymlicka, bu yüzyılı ayrıca milliyetçilik yüzyılı olarak görmek gerektiğini de vurgulamaktadır. Ona göre, bu yüzyıl içerisinde tüm dünyada, her zaman olduğundan daha çok millet, ulusal kimliklerini kazanmak için silaha sarılmış, bu yolda mücadele etmiştir. Özellikle soğuk savaş sonrasında, etnik ve milli grupların talepleri, hem ulusal hem de uluslararası politik hayatın merkezine yerleşmiştir.⁽¹⁵⁾

Bu grupları harekete geçiren şey, kendilerine karşı uygulanan adaletsizlikler, hoşgörüsüzlük ve bunların doğurduğu kindir. Dolayısıyla, hak ve adalet arayışları sırasında, adaleti gerçekleştirmek arzusunun yanı sıra öğ alma, bir bedel ödetme psikolojisi de etken olduğundan, haklarını ve güçlerini kötüye kullanma potansiyeli çok yüksektir. Bu bağlamda, yani, milliyet ve etnik farklılıklar, ırk ayrımı, din kıyımları, etnik temizlik ve soykırımlar adına yapılan adaletsizliklerin en yakın örnekleri olarak Yugoslavya ve Ruanda'yı göstermek mümkündür.⁽¹⁶⁾

15 Kymlicka (1998), s. 292

16 Kymlicka (1998), s. 292-293.

17 Kanada'daki etnik kimlikler ve çokkültürlülük olgusu ile ilgili ayrıntılı ampirik bir çalışma için bkz. Vatanş, C. (2002), *Küreselleşme Sürecinde Toplumsal Kimlikler ve Çokkültürlülük*, İstanbul 2002.

18 Almanya'da 15 dilde yayınlan ve 200 ülkede satılan popüler "politika, kültür, ekonomi ve bilim dergisi" Deutschland bir sayısında "Göçmenlik" ana başlığı ile bu konuyu ele almış bulunmaktadır. Dergide, akademisyenlerden, politikacılara ülkedeki yabancılar soruna ilişkin "Almanya'da göçmenlik, Kimlik, Bütünleşme, Kültürlerarası toplum" alt başlıklarında özetlenebilecek analizler ve çözüm önerileri yer almaktadır. Bkz., Deutschland, Sayı 6, Aralık, Ocak 2000 (2001).

19 Türkiye'de 47 farklı etnik grubun yaşadığı iddia edilmektedir. Bkz., Andrews, P. A. (1992), *Türkiye'de Etnik Gruplar*, Çeviren: M. Kıpıçoğlu, İstanbul 1992 (Ancak bu kitapta, araştırmanın nasıl yapıldığına ilişkin yeterli bilgi verilmediği ve hatta Türkçe baskının Önsöz'ünde "derlenen bilgilerin bir kısmının epeyce hatalı ve eksik" olduğu açıkça belirtildiği için, kitapta ele alınan etnik grupların nitelik ve niceliğinin ihtiyatla karşılanması gerektiğini düşünüyoruz.)

Bütün bu kültürel ve etnik çatışmalarından başka da, Kymlicka'nın ülkesi Kanada'daki etnik kimlikler⁽¹⁷⁾ ve özellikle Quebec milliyetçiliği sorununu, aynı boyutta olmasa da, Fransa'nın Müslüman azınlık ile, Almanya'nın yabancı işçiler ile yaşadığı sorunları da çok kültürlü ülkelerin karşı karşıya kaldığı, çözmek için çareler aradığı sorunlara örnek gösterebiliriz.⁽¹⁸⁾

Türkiye'de Çoğulculuk Gerçekliği

Ülkemiz, II Dünya Savaşı öncesi yaşanan göç dalgasından çok fazla etkilenmemiş olmakla birlikte, gerek Nazi zulmünden kaçan Musevilere kucak açmak suretiyle, gerekse sanayisi gelişmiş Batılı ülkelere (özellikle Batı Almanya'ya) misafir işçiler göndermek biçiminde kültürel hareketlilikten payını almıştır.⁽¹⁹⁾

Ancak ülkemizdeki kültürel çoğulculuk olgusuna diğer ülkelerdeki azınlıklar sorunundan farklı bakılması gerekmektedir. Çünkü, ülkemizde yaşayan bazı azınlıklarla, çoğunluğa mensup olanlar arasında ırk, din ve dil farkları olmakla birlikte, bunların ortak bir coğrafyada çok uzun yıllardır birlikte yaşamasının kültürleri birbiri-

ne yaklaştırdığı söylenebilir. Ancak bu iyimserlik, kültürlerin tam olarak kaynaştığı, alt kültürlerin bir üst kültür içerisinde eriyip yok olduğu, dolayısıyla ülkemizde bir kültür çatışmasından söz edilmesine imkan bulunmadığı noktasına götürülemez. Çünkü, hemen hemen bir neslin değişmesi demek olan yetmiş yılı aşan baskıcı bir tektipleştirme politikasına rağmen, Sovyetler Birliği deneyimi göstermiştir ki, farklı kültürlerin bütünüyle birinin içinde erimesi, yok olması mümkün değildir.

Daha düne kadar, katı bir ulus-devlet anlayışı çerçevesinde, farklı kültürler (özellikle etnik) grupların varlığını kabul etmeye yanaşmayan Türkiye, Avrupa Birliğine adaylık süreci ile birlikte önce azınlıklar sorunu olarak, şimdi de kültürel çoğulculuk çerçevesinde bu konuyu hem politik arenada hem de akademik düzeyde ciddi biçimde ele almaya başlamıştır. Çünkü, temel insan hakları konusunda iyileştirmeler yapılması talepleri yanısıra, ülkede yaşayan azınlıklara bazı kültürel hakların sağlanması (kendi dillerinde TV ve radyo yayını, anadilde eğitim) Kopenhag kriterleri olarak Avrupa Birliği'ne üyeliğin ön şartı haline getirilmiş bulunmaktadır. Bu süreçte, bugün artık Türkiye'de çokkültürlülük olgusu, yüksek sesle hem politik ve akademik platformlarda hem de sivil toplum bazında ve medyada tartışılmaya başlanmış, güncel bir sorun haline gelmiş bulunmaktadır.

Hiç şüphesiz, kültürel bakımdan çoğulcu bir yapıya sahip olan her siyasal toplum aynı türden sorunlarla kar-

şılaşmaz. Dolayısıyla çözüm arayacağı sorunlar da birbirinden farklı olacaktır. Yukarıda da değinildiği üzere aslında bizim ülkemiz bu bakımdan oldukça avantajlı bir konuma sahip bulunmaktadır. Çünkü farklı kültürlerin çok uzun zamandan beri aynı coğrafyada barış içerisinde yanyana yaşamış olmaları, bu açıdan mevcut olan sorunların, ülkeyi çatışmaya sürükleyecek, iç savaşa yol açacak boyutta olmadığına delil teşkil edebilir. Ama ne kadar önemsiz ya da küçük olursa olsun, insanların farklı kültürel kimlikleri dolayısıyla diğerlerinden dezavantajlı bir konuma düşmelerine yol açacak sorunları görmek ve çözmeye çalışmak gerekmektedir. Çalışmanın son bölümünde ayrıntılı olarak tartışılacağı üzere bunun tek yolu katılımcı ve/veya müzakereci demokratik yapıya işlerlik kazandırmaktan geçmektedir. Özetle söylemek gerekirse, ülkemizde bugün, siyasal bakımdan rahatsızlık verici boyutta görülmesi de sosyal bir gerçeklik olarak karşımızda duran kültürel çoğulculuğun potansiyel sorunlarını adaletle uygun olarak çözümlenmenin en elverişli yolu demokrayi geliştirmekten geçmektedir.

ADALET: BARIŞ İÇERİSİNDE BİRLİKTE YAŞAM FORMÜLÜ

Buraya kadar çokkültürlü toplumlara özgü sorunların genel çerçevesini çizmiş bulunuyoruz. Şimdi de, detaylı açıklamalara girişmeksizin adalet kavramı ile ne kastedildiğini açıklamaya çalışalım. Bu çalışma çerçevesinde adaletten bahsederken bir toplumdaki tüm sosyal değerlerin, o toplumun ta-

rihsel ve sosyolojik şartları, kültürel öğeleri, farklı kültürel gruplara mensup üyelerinin benimsenmiş olduğu ahlaki değerler göz ardı edilmeksizin adil paylaşımını öngören bir ilke veya idealden söz edilmektedir. Bu ideal gerçekdışı ve ütöpik bir felsefi anlayış ya da rasyonel bir düşüncenin ürünü soyut bir ide olmaktan ziyade, gerek birey, gerek grup ve gerekse siyasal toplum gerçekliğinden zorunlu olarak çıkarılması gereken sosyo-etik bir ideal olarak anlaşılmalıdır. Bu anlayış çerçevesinde, çokkültürlü bir toplumun hukuk düzeni, adalet adına bazı soyut (ve/veya rasyonel) ilkeleri tüm vatandaşlarına salt teorik olarak tanımlamakla yetinemez. Bu tür, örneğin, kanun önünde eşitlik, eşit vatandaşlık gibi ilkelerin, sosyal hayat içerisinde ne ölçüde gerçekleştiğini de denetlemek, gerekirse aktif müdahalelerle bu tür ilkelerin fiili olarak gerçekleşmesini de sağlamak durumundadır.

Burada adaletin sadece bireyin davranışlarına özgü bir değer ölçütü olmadığını, ayrıca grup ve kurumların faaliyetlerini nitelendirmek üzere kullanıldığını belirtmemiz gerekir. Yine, adaletin, sadece bu kurumlar ve onların resmi ve hukuki veçhelerine ilişkin değil, aynı zamanda gayri-resmi veçhelerine ilişkin bir değer olarak anlaşılması gerektiği de ifade edilmelidir. Frankena'ya göre adalet ne sadece bireyin faaliyetlerine özgüdür, ne de sadece devletin kamusal faaliyetlerinin bir niteliğidir. Adalet aynı zamanda toplumun kültürel kurumları, adetleri

ve gelenekleri ile ahlaki kural ve mukaddes saydığı değerler gibi kamusal (ya da resmi) olmayan veçhesi ile de ilgilidir.⁽²⁰⁾ Bu açıdan ele alındığında verili bir toplum için bile olsa, adaletten bahsettiğimizde ya da o toplum için bazı toplumsal adalet ilkeleri belirlemek istediğimizde, sadece o toplumun kamusal diyebileceğimiz alanına uygulanabilecek bir adalet anlayışını araştırmakla yetinemeyeceğimiz gibi, onu, toplumdaki azınlık ya da çoğunluk kültürün adalet anlayışına da indirgeyemeyiz.

Adaletin Özü ve Yarışan Adalet Anlayışları

Bu noktada, çoğulcu toplumlara özgü bir adalet anlayışını, zaten var olan adalet kavrayışlarından (onlara yeni bir şey eklemekten ya da adalet kavramını yeni baştan yorumlamaya kalkışmadan) çıkarmaya çalışacağız. Ancak bunu yaparken bu adalet anlayışlarının, en azından böyle nitelendirmelerini haklı gösterecek bir öze sahip olmaları gerçeğini de gözden uzak tutmuyoruz. Mevcut adalet anlayışları dediğimizde ise hem genel anlamda kapsayıcı ahlaki, felsefi ya da dini dünya görüşlerinin adalet anlayışlarını hem de adaletin kültürel yorumları olarak nitelendirilebilecek verili zaman-mekan koşullarındaki, belli insan gruplarıncı benimsenmiş nitelikteki adalet anlayışlarını kastediyoruz. Bir toplumun çok kültürlü olması demek sadece o toplum üyeleri arasında mevcut fiili yaşantı bakımından bir farklılığın

değil, aynı zamanda benimsenen, kendilerini bağlı gördükleri, uymakla yükümlü hissettikleri etik değerler ve dolayısıyla inandıkları bu değerlerle uyumlu olarak (ya da en azından onları bütünüyle dışlamayan, belli ölçülerde göz önünde tutan biçimde) oluşturulmuş hukuk normlarıncı gerçekleşmesini arzuladıkları adalet anlayışları arasında bir farklılığın bulunduğu anlamına gelmektedir.

Böyle bir toplumda çatışan adalet değerlerinden hiç biri tek başına hakim olmamalı ve fakat her biri gerçekleşmek için eşit şartlarda yarışmalıdır. Çünkü, Miller'in de belirttiği gibi, hiç bir adalet anlayışı diğerine tercih edilemez ve buna bağlı olarak herhangi belirli bir iyi (ya da bunun bir parçası olarak adalet) anlayışını toplumun tamamına dayatan bir politika geliştiremez.⁽²¹⁾ Ancak burada altı çizilmesi gereken en önemli husus, çatışan adalet değerlerinin birinin diğerinden üstün olup-olmadığı meselesi değil, fakat bunların birinin diğerlerinin gerçekleşmesine engel olup olmaması meselesidir. Özet olarak denilebilir ki, belirli bir toplumda gerçekleşmesi beklenen adalet hem o toplumda mevcut adalet anlayışları ile çatışmayacak, hem de onları adalet anlayışı olarak nitelendirmeyi haklı gösteren bir öze sahip olacaktır. Bu nasıl mümkün olabilir? Bu soruya verilen pek çok cevap vardır. Biz burada, zaten bilinen bu geleneksel yaklaşımları uzun uzadıya tartışmak yerine, farklı adalet anlayışlarında ortak olan ve onları adil olarak nitelendirmeyi olanaklı kılan temel as-

gari müştereklerin ne olduğunu tespit etmeye çalışacağız. Bu yaklaşımlardan her birinin adaleti farklı temele oturttukları, hatta aralarında çelişmeler bulunabileceği, birbirleri ile uzlaşmaz oldukları ileri sürülebilir. Geleneksel bakışla ele alındığında, bu iddia çok yersiz değildir. Ancak, eğer bir adalet kavramından bahsetmek gerekirse, o halde her farklı adalet kavrayışını tek bir kavram içerisinde düşünmeyi olanaklı kılacak bir özün varlığını da kabul etmek kaçınılmazdır. Şu halde ilk olarak böyle bir özün bulunup bulunmadığını araştırmak gerekmektedir. Sonrasında çatışan adalet anlayışlarının birbirleriyle ne ölçüde telif edilebileceği, eğer buna imkan bulunmaz ise, ne ölçüde ve hangi koşullarda gerçekleştirilebilecekleri tartışılmalıdır.

Farklı toplumlarda bir kültür-ürünü olarak ortaya çıkan adalet anlayışları, rasyonel adalet kavram ve yorumlarından genellikle farklı nitelik taşımakta, hatta bazen bunlarla çelişmektedir. Bugüne kadar evrensel teorilerin geliştirdiği adalet ilkelerinin sadece farklı adalet anlayışlarındaki ortak unsurlar üzerine temellendirildiği, bunlardaki ortak olmayan fakat her biri için esaslı bir nitelik taşıyan farklı unsurları ise görmezlikten geldiği söylenebilir. Böyle bir adalet anlayışı, pratikte kaçınılmaz olarak belli bir adalet anlayışının (genellikle çoğunluk kültürünün benimsediği adalet anlayışı) hakim hale gelmesine hizmet ederken, bununla yarışan diğer adalet anlayışlarına hayat hakkı tanımamaktadır. Di-

20 Frankena, W.K. (1962) "The Concept of Social Justice", Brandt, R.B. (Editör.), *Social Justice*, New Jersey 1962 içinde, s. 1-3

21 Miller, D. (1976), *Social Justice*, Oxford 1976, s. 342

ger taraftan rölativist (ya da yersel) teoriler de adaleti bütünüyle kültürel bir kavram olarak gördükleri için sadece farklılıklar üzerine temellenmiş bir adalet anlayışını esas almakta, bütün insanlığa ya da aynı toplumda yaşayan farklı kültürlerin adaletten beklentilerine hitap edecek ortak bir özün mevcut olup olmadığı sorunu yeterince araştırmamaktadırlar. Bu çalışma her iki ekstrem arasında bir orta yol bulmayı hedeflemektedir. Yani, bir taraftan her bir adalet anlayışının böyle nitelenmesini olanaklı kılan bir özün bulunduğunu, diğer taraftan da birbiriyle çatışan muhtevalara sahip farklı adalet anlayışlarının varlığını kabul etmektedir.

Çoğunluk kültürünün uygulamada egemen adalet anlayışı haline dönüşmesine ilişkin en çarpıcı örneklerden birisi, Kymlika'nın dile getirdiği hafta sonu tatilleri ve diğer resmi tatil uygulamalarıdır. Şimdi hemen tüm dünyada uyulan pazar günlerinin hafta sonu tatili kabul edilmesinin, Batıda ilk defa, Hristiyanların ibadet ihtiyaçlarını karşılamak üzere ortaya çıkmış bir uygulama olduğu belirtilmektedir.⁽²²⁾ Kymlika haklı olarak bu tür örneklerin çoğaltılabileceğini, örneğin, her siyasal toplumda, ülke bayrağı, milli marş ya da diğer milli sembollerin her biri-

nin belli bir kültürü sembolize ettiğinin yadsınamaz olduğunu belirtmektedir. Bu tür sorunların bir kısmını, örneğin, devlet sembollerini, dini nitelikteki yemin merasimlerini laik olanlarla değiştirmek suretiyle çözmek mümkün olabilir. Ancak, tüm resmi kurumlar ve devlet okullarının tatil günlerini daha tarafsız bir biçimde belirlemek, "imkansız olmasa da daha zor olacaktır."⁽²³⁾ İşte biz, bu "imkansız olmamakla birlikte zor olan" çözümün hangi teorik çerçevede üretilebileceğini belirlemeye çalışacağız.

Yarışan Adalet Anlayışları Nasıl Uzlaştırılabilir?

Çağdaş bir toplumdaki insan gruplarının benimsedikleri dünya görüşlerinde içkin olan ve birbiriyle yarışan adalet anlayışlarının, hangi çerçevede biri diğerine tercih edilmeksizin ya da diğerine oranla daha avantajlı bir konauma yerleştirilmeksizin gerçekleştirileceklerini araştırırken ilk adım, bu toplumlarda ortaya çıkabilecek pratik adalet sorunlarını az veya çok doğru şekilde tespit etmek olmalıdır. Daha sonra ise, eğer taraflar arasında kendilerinininkinden daha üstün bir adalet anlayışını topluma hakim kılmak hususunda bir uzlaşma söz konusu değilse, bu yarışan adalet anlayışlarının bir

arada gerçekleştirilmelerine olanak sağlayacak elverişli bir yolun bulunup bulunamayacağı tartışılmalıdır.

Yaklaşımımızın temelinde, çağdaş siyasi toplumlarda, vatandaşların her birinin, din, dil, ırk, etnik kimlik, renk ve cinsiyetlerine bakılmaksızın, herkesle aynı muameleye tabi olmak bakımından meşru bir talep hakkına sahip oldukları varsayımı yatmaktadır. Örneğin, her vatandaş, hem otonom bir birey, hem de grup mensubu olarak, hem özel hayatında hem de kamusal alanın önemli bölümünde, kendi ana dilini rahatça konuşabilmeli, dininin gereklerini yerine getirebilmeli, geleneksel giyim alışkanlıklarını sürdürebilmelidir. Aksi takdirde, yani kamusal hayatta kullanılmasına izin verilmemesi durumunda, Kymlika'nın da işaret ettiği gibi, modern toplumlarda, örneğin farklı dillerin, geleneksel yaşam tarzlarının varlıklarını sürdürdebilmelerine olanak kalmaz.⁽²⁴⁾

Bütün bu söylenenler, temelde çok yalın, çok doğal ama bir o kadar da göz ardı edilen bir gerçeğin ifadesidir. O da şudur: Bir toplumu bir arada tutan şeyin, ortak kültür, din, tarih, dil ve semboller olduğuna inanılmakla birlikte, aynı toplum içerisinde, çoğunluk kültüründen farklı kültürlerin de kendi içerisinde aynı bağlarla bağlı olduğu gerçeği unutulmakta, çoğunluğun kültürü, toplumdaki herkesin kültürü olarak görülmekte ya da (hemen hemen her toplumda uygulanan farklı tipte asimilasyon politikaları ile) o hale getirilmeye çalışılmaktadır. Dolayısıyla

çoğunluğa mensup bireylerin, sosyal hayatın içerisinde, çok kolaylıkla ve çok doğal biçimde geldiği yerlere, azınlık kültüre mensup olanların kendi kültürel alışkanlıklarından vazgeçtikleri oranda, kendilerini çoğunluk kültürüne adapte etmeleri ölçüsünde gelebildikleri gözden kaçırılmaktadır.

Williams bunu şu ifadelerle açıklar: "liberal özgürlükler, çoğunluk üyelerine, azınlık bakımından yaşam kaynağı olan toprak parçaları ve kaynakları ele geçirme ve gittikçe kontrol etme imkanı verir. Bu ise azınlık kültürünün gelenek ve uygulamalarını sürdürebilmelerini imkansız kılmasa bile çok zor hale getirir."⁽²⁵⁾ Sadece ekonomik değeri haiz kaynakların çoğunluk tarafından kontrolü değil, ayrıca, belirtilen ülkelerde benimsenen resmi eğitim dili, hakim din öğretisinin egemen olduğu bir eğitim sistemi, kamu görevlilerinin üniformalarının seçimi, ülke parasının üzerindeki semboller ve benzeri pek çok uygulama, bunları düzenleyen temel norm her ne kadar rasyonel bir temele dayandırılmış olsa da, bu ülkelerde uygulanan bireysel hak ve özgürlükler temelinde kurulmuş liberal sistemin sorunu çözmekte yetersiz kaldığını göstermektedir.

Yukarıdaki argümanlar, kamusal alan ve kamusal olmayan alan arasında sadece farklı kültürel gruplar bakımından değil ve fakat bireyler açısından da benimsedikleri farklı dünya görüşleri ve bunlarda içkin bulunan adalet anlayışlarını sosyal hayata yansıtmak

22 Bkz, Kymlika (1998), s. 184.

23 Kymlika'nın, bu konuda ilkinde "bizim de katıldığımız, iki çözüm önerisi vardır: "Okullar ve hükümet birimlerinin (ve muhtemelen özel şirketler de), Noel ve Paskalya tatilleri de dahil, yıl boyunca haftanın yedi günü açık olduklarını ve [öğrenci ve] çalışanların haftada iki gün ve yılda iki hafta, ayrıca, yılda [diyetim ki] beş ek tatil günü seçmelerine izin verildiğini tahayyül edin. Bu her bireyin kendi dinsel inanışlarına göre tatil yapma yetisini en üst düzeye çıkarır. Ancak ... bunun gerçekçi ve arzulanır olup olmadığını bilmiyorum ... Belki de daha iyi bir çözüm ülkedeki belli başlı dinsel grupların her birine ait önemli tatillerden birini tatil olarak almak olacaktır. Bir Hristiyan bayram tatilimiz olabilir (diyetim, Noel) ancak Paskalya ve Şükran günleri yerine bir Müslüman ve bir Yahudi bayram tatili konmalıdır. Bu ortak tatillerin değerini koruyacak ve her inancı insanları öteki inançlardan bir şeyler öğrenmeye teşvik edecektir." Kymlicka (1998), s.185, dipnot 9.

24 Kymlicka (1998), s. 132.

25 Williams, M.S. (1985), "Justice Towards Groups: Political not Juridical", Political Theory, Cilt 23, Sayı 1 içinde, s. 76.

bakımından elverişli bir zemin oluşturmadığını göstermeye yönelik bulunmaktadır. Eğer bir toplumda birden çok dünya görüşü ve buna paralel farklı adalet anlayışları ve talepleri mevcutsa, sadece bunlardan biri üzerine temellenmiş monist bir adalet anlayışını toplumun tümüne hakim kılmak doğru bir yaklaşım sayılamaz. Belirtilen şartlar altında en iyi çözüm, çatışan adalet görüşlerinden hiç birinin tek başına dominant olmadığı bir toplumsal düzen ve bu çerçevede bir hukuk sistemi oluşturmaktan geçer. Yani toplumdaki hiçbir sosyal grubun (başlangıçta çoğunluğa sahip olsun olmasın), herhangi bir şekilde fiziki ya da siyasal gücü eline geçirip, kendi inanç sistemi doğrultusunda bir toplum ve hukuk düzeni oluşturmak konusunda ahlaki bakımdan meşrulaştırılabilir bir hakka sahip olmadığının kabul edilmesi gerekmektedir. Bu sorunu liberalizmin siyasal tarafsızlık ilkesi çerçevesinde ele alan Arslan, Raz'a referansla bir siyasal eylemin veya sistemin meşru sayılabilmesi için, bu eylemin (sistemin, kurumun) belirli bir iyi anlayışını yüceltmemesi veya bireylerin takip etmesi gereken bir ideal değeri belirlememesi gerektiğini ileri sürmektedir. Yine gerek siyasal gerekse siyasal olmayan yollarla bireylerin kendi iyi anlayışlarını realize etmelerine imkan sağlamanın ötesinde, başka bir iyi anlayışını yücelten siyasal ey-

lem ya da kurum (geniş anlamda devlet) ahlaki bakımdan meşruluğunu yitirecektir.⁽²⁶⁾ Bir başka ifadeyle, Arslan'a göre, çoğulcu toplumlarda, devletin görevi herhangi bir doktrini ya da iyi anlayışını yurttaşlarına çeşitli yollarla dayatmak değil, yurttaşlarının kendi iyi anlayışlarını geliştirip yaşayabileceği çoğulcu bir siyasal ve hukuksal ortamı yaratmaktır.⁽²⁷⁾ Farklı iyi anlayışlarından soyutlanmış, örneğin, a priori bir akıl yürütme süreci sonrasında üretilmiş ilkeler üzerine temellendirilmiş bir siyasal ve hukuksal yapı, teorik açıdan tarafsız bir nitelik arz etse de, bir yandan, toplumda yaşayan birey ve grupların iyi anlayışlarına hitap etmeyecek, diğer yandan da bu farklılıklar dolayısıyla ortaya çıkan uyumsuzlukları çözmek konusunda yetersiz kalacak, bir uzlaşma zemini oluşturamayacaktır. Arslan da "bütün cazibesine karşın, tarafsızlık ilkesinin uygulamada karşılaştığı sorunlar" derken aslında bu gerçeği dile getirmektedir.⁽²⁸⁾

Siyasal tarafsızlık çerçevesinde benimsenecek temel değerler üzerine inşa edilecek siyasal ve hukuksal sistemlerin çağdaş toplumlardaki adalet sorunlarını çözmek için elverişli bir mekanizma olmamasında, dayandığı idealin sosyal gerçeklikten kopuk bir biçimde geliştirilmiş olması ve bu yüzden yerleşik adalet anlayışlarındaki farklılıkları kapsam dışı bırakmış

olması tek etken değildir. Bu tür yaklaşımlar, ayrıca toplumsal ilişkilerden sadece birey ve devlet arasındaki ilişkilerle ilgilenmeleri, daha doğrusu otonom bireylerden oluşmuş bir toplumsal yapıyı öngörmeleri bakımından da, kendisini bir grup kimliği ile özdeşleştiren bireylerin mevcut olduğu toplumlara özgü sorunları çözmekte yetersiz kalacaklardır. Zira, sosyal gerçekliğe bakıldığında, kendi istek ve iradeleri dışında bireylerin davranışlarını etkileyen, gerek diğer bireyler, gerekse devlet ile ilişkilerini belirleyen başka unsurların bulunduğunu da görüyoruz. Bunlardan en önemlisi ise, bireylerin kendilerini, devletin onlara tanıdığı hukuki kimlikten (vatandaşlık statüsü) farklı olarak, din, dil, ırk, tarih veya coğrafya ekseninde beliren bir alt kimliğe (bir grup kimliğine) ait hissetmeleri ve bu aidiyetin kendilerini toplumdaki diğer bireylerden ayırdığına inanmalarındır. Durum böyle olunca çağdaş toplumlardaki adalet sorunlarını, salt birey-devlet ilişkisi çerçevesinde ele almak yeterli olmamakta, ayrıca sosyal gruplar arasında ve sosyal gruplarla devlet arasında da benzer sorunlar çıkabileceğini hesaba katmak gerekmektedir.

Özetle, bugün artık biz çokkültürlü toplumlara özgü adalet sorunlarını salt birey ve devlet arasındaki basit bir ilişki ekseninde değerlendiremeyiz. Bireysel hak ve özgürlüklerin yanı sıra, Kymlika'nın savunduğu ve kültürel grupların kendini temsil hakkı olarak

nitelendirdiği, bazı kolektif hak ve özgürlüklerin tanınması, yani bir bakıma birey özerkliği yanı sıra, onların iyi anlayışlarının ortaya çıkmasında etken olan, mensubu oldukları grupların özerkliğini de tanımak sorunun çözümünde olumlu bir adım olabilir. Çünkü ancak bu sayede, azınlık kültüre, sosyal hayat içerisinde kendi kolektif amaçları ve iyi anlayışlarını geliştirebilme ve bu doğrultuda bir yaşam sürdürebilme olanağı sağlanabilir.⁽²⁹⁾ Sağlanacak kolektif hak ve özgürlükler sosyal gruplara bir taraftan hem kamusal hem de kamusal olmayan alanda belli bir özerklik sahası yaratırken, diğer taraftan onların siyasal karar alma sürecinde de kendi kültürlerini, kendi iyi anlayışları ve değerlerini temsil etme imkanı sağlayacaktır.

Burada unutulmaması gereken şey şudur. Bir siyasal toplumda, farklı kültürlerden olan sosyal gruplara, kolektif ya da kendilerini temsil haklarının tanınması, bireysel hak ve özgürlüklerin ortadan kaldırılması anlamına gelmediği gibi, siyasal birlikteliğin tehdit edilmesi ya da parçalanması anlamında da anlaşılmalıdır. Çünkü, kanımızca, bireysel hak ve özgürlükler ile kolektif hak ve özgürlükler iki farklı hak kategorisidir. Birbirleriyle çatışma ihtimali bulunduğu gibi birbirlerini tamamlar nitelikte de olabilirler. Bunlardan ilki, etnik kimlik, ırk, dil, din farkları, kısaca kültürel farklılıklarına bakılmaksızın, "bütün vatandaşlar için aynı olan bir seri evrensel hak" iken,

26 Arslan, Z. (1999), "Anayasal Devletin Normatif Temelleri: Siyasal Tarafsızlık (I)", *Liberal Düşünce*, Cilt 4, Sayı 16, Güz 1999 içinde, s. 8. Bunlardan ilki, devletin müdahale etmemesini gerektirdiği için, "müdahaleci olmayan tarafsızlık"; ikincisi ise devletin bireylerin iyi anlayışlarını eşit derecede korumasını gerekli kıldığı için "eşit destek tarafsızlığı" olarak adlandırılmaktadır. (aynı sayfa).

27 Arslan (1999), s. 14.

28 Örnekler konusunda bakınız Arslan (1999), s. 14.

29 Çünkü tıpkı biz de Erdoğan gibi, yani, "özgür toplumun, genellikle sanıldığı gibi, herkesin aynı "iyi" amaçlar hiyerarşisi etrafında kenetlenmediği monolitik bir yapı olmadığı, aksine farklı amaç ve ideallere göre hareket eden kişi ve grupların barışçı birlikteliğine dayanan çoğulcu bir toplum olduğunu düşünüyoruz.". Erdoğan, M. (1998), *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, 2. Baskı, Ankara 1998, s. 139.

ikincisi, "özel durumlarda eşitliğin sağlanmasında sosyal farklılıkların tanınmasını gerektiren bir takım grup ya da grup-bilinci politikaları" olarak nitelendirilmiştir.⁽³⁰⁾

Biz bu iki farklı hak kategorisinin iki farklı adalet sahasına özgü haklar olduğunu savunuyoruz. Bu açıdan da yukarıda belirtilen çokkültürlü toplumlara özgü pratik adalet sorunlarının çözümü için bu toplumları üç ayrı perspektiften (birey, grup ve toplum perspektiflerinden) görmek gerektiğini düşünüyoruz. Buna paralel olarak da kamusal alan-kamusal olmayan alan ayrımı yerine, üç meteforik alandan oluşan yeni bir ayrım öneriyoruz. Bu alanlardan her biri ayrı bir adalet alanı olarak görülmekte ve her biri çok boyutlu ve karmaşık bir kavram olan adaletin belirli bir veçhesine yönelik ilkelerin belirlenmesine temel oluşturmaktadır.

ÇOĞULCU ADALET ANLAYIŞI: ÜÇ ADALET ALANI

Yukarıdan beri yapılan tartışmalardan şu sonucu çıkarmak mümkündür. Monist bir kültüre sahip olan bir siyasi toplumda geçerli olabilecek adalet anlayışı ile çok kültürlü bir siyasi topluma uygulanabilecek nitelikteki bir adalet anlayışı farklı olmalıdır. Bunu şöyle de ifade edebiliriz. Adaleti birey temelinde tanımlamak veya sosyal grup düzeyinde tanımlamak ile siyasi toplum temelinde tanımlamak üç farklı adalet anlayışı tanımlamak demektir. Birey temelli adalet anlayışının çok-kültürlü ülkelerdeki adalet sorunlarını

çözemeyeceği daha önce belirtilmişti. Grup temelli ve siyasi toplum düzeyinde tanımlanan adalet anlayışlarına baktığımızda ise, tek bir kültüre ilişkin değerlerin hakim olduğu bir yerde kabul edilebilecek adalet ilkeleri ile, birbirinden farklı kültürlerin bulunduğu yerde benimsenebilecek adalet ilkelelerinin (en azından pratik bakımdan) farklı nitelik taşıyacağı konusunda bir şüpheye yer olmadığı görülecektir.

Bu çalışmanın amacı evrensel nitelikte bir adalet tanımı yapmak olmadığı gibi, her bir kültürel sistemde içkin, spesifik adalet anlayışları geliştirmek de değildir. Amacımız, bu tür adalet anlayışlarının bir arada gerçekleşmesini olanaklı kılacak çok genel bazı ilkelere ulaşmaya çalışmaktır. Bu şu anlama gelmektedir. Burada biz, kendisine tabi olanların en temel hak ve özgürlüklerine saygılı oldukları sürece bu spesifik adalet anlayışlarının kendi içlerinde, önceden benimsenmiş bir nihai değere referansla gerçekten adil olup olmadıkları sorunu ile ilgilenmiyoruz. Bu açıdan da, böyle bir çoğulcu adalet anlayışının kamusal alana uygulanır biçimde geliştirilmesine elverişli olmayan geleneksel kamusal-özel alan ayrımını reddederek, yerine analitik bir yaklaşımla, çağdaş toplumlardaki çoğulculuk gerçekliğine daha uygun bir üçlü alan ayrımı öneriyoruz.

Bu alanlardan ilki, çağdaş bir siyasi toplumun tüm bireyleri (hatta tüm insanlık) için en temel hak ve özgürlüklerin sağlanmasına elverişli bir alandır. Herkesin asgari refahını (ya da iyiliğini) gerçekleştirmeye elverişli sosyal

adalet ilkelerinin uygulanması zemini olarak düşünülen bu alan insanların farklılıklarının değil, benzer özelliklerinin ön planda tutulmasını gerektirmektedir. İkinci alan, birinci alanda bireyler için öngörülen asgari refah düzeyinin (iyilik) sosyal gruplara sağlanmasını hedef alan bir zemin oluşturacak şekilde tasarlanmıştır. Aslında burada da bireyler baz alınmakla birlikte, bu defa salt insan olan birey değil, toplumsal nitelik taşıyan moral varlık olarak bireyler, diğer bir ifadeyle kültür oluşturan, kendilerini bir kültürel kimlik içerisinde onun ayrılmaz bir parçası olarak tanımlayan, kısacası topluluk üyesi olarak bireyler esas alınmıştır. Üçüncü alan, geleneksel siyaset ve hukuk teorilerinde kamusal alan olarak adlandırılan alanın daraltılmasından oluşan siyasal alandır. Burada, yine bireyler esas alınmakla birlikte, bu defa toplumsal kimlikleri ön planda tutulmakta, yani vatandaş olarak bireyin iyiliği, alanın belirlenmesinde etken olmaktadır.

NİÇİN ÜÇ-BOYUTLU BİR ADALET ANLAYIŞI: İHTİYAÇLAR VE ALANLAR

Burada, yukarıda isimlendirilen üç alanın niçin birbirinden ayrı düşünülmesi gerektiğine ilişkin rasyonel bir açıklama girişiminde bulunulacaktır. Bu açıklama ise ihtiyaç temel kavramı ile somutlaştırılmaya çalışılacaktır. Bu argümanın temelinde, toplum içerisinde yaşayan insanların refahlarını temine yönelik çeşitli temel ihtiyaçları bu-

lunduğu ve bunların çeşitli düzeylerde tatmininin, farklı sosyal yaşam alanları ve bu alanlara uygun adalet ilkeleri belirlenmesini gerekli kıldığı düşünce-si yatmaktadır.

Ancak, bu tartışmaya geçmeden önce ihtiyaç kavramının hangi bakımdan adalet kavramı ile ilişkili olduğuna bakmak gerekmektedir. Miller, ihtiyaç kavramının, ancak tatmin edilmeyen ihtiyaçların doğuracağı sonuçların zararlılığı ölçüsünde adalet kavramı ile ilişkilendirilebileceğini belirtmektedir⁽³¹⁾. Sadurski de ihtiyaçların, gerçekleşmedikleri takdirde insanların yaşam planlarını akamete uğratacak nitelikte olmaları halinde, menfaat ve sorumluluklar bakımından bir denge-sizliğe yol açmaları bakımından adaletin ilgi alanına girdiğini ifade etmektedir. Ona göre, bir adalet teorisine referans alındığında farklı ihtiyaçlar-farklı statülere sahiptir.⁽³²⁾

İhtiyaçları çok çeşitli biçimlerde tanımlamak mümkündür. Miller ve Sadurski'nin yaklaşımını takip etmek suretiyle, ihtiyaçları bir bireyin, bir sosyal grubun ve bir siyasal toplumun hayatıyetini devam ettirebilmesi (survival) ile ilgisi çerçevesinde tanımlamayı tercih ediyoruz. Bir insanın hayatını devam ettirebilmesine yetecek ihtiyaçların karşılanabilmesine imkan veremeyen bir toplum ve hukuk düzeninin adil olup olmadığını tartışmak bile yersizdir. Çünkü, en azından asgari yaşamsal ihtiyaçları karşılanmadığı takdirde bir insandan ya da sağlıklı bir insan toplumundan bahsetmenin im-

30 Williams (1985), s. 83

31 Bkz. Miller (1976), s. 130-136

32 Sadurski, W. (1985), Giving Desert Its Due: Social Justice and Legal Theory, Lancaster 1985, s. 154

kanı yoktur. İnsanın olmadığı yerde ise adaletten bahsetmenin herhangi bir anlamı ve yararı olmayacaktır.

Bu anlamda ele alındığında, çağdaş toplum gerçekliği karşısında üç ihtiyaç kategorisini birbirinden ayrı olarak telakki edebiliriz. Bunlardan ilki, bireyin insan olarak varlığını sürdürme-tilmesi için gereken yaşam ihtiyacı, ikincisi, (bireyin kendisini ait hissettiği ve hayatını anlamlı kılan) sosyal grubun varlığının muhafazası için gerekli olan iyi yaşam ihtiyacı ve sonuncusu da (yine bireyin, vatandaşı olarak barış ve güvenlik içerisinde yaşayabilmesine imkan sağlayacak) siyasal toplumun varlığını sürdürmesi için gerekli olan güvenli yaşam ihtiyacı olarak belirlenebilir.

Çağdaş toplumlara özgü adalet ilkel-lerini belirlerken temel alınacak toplumsal yaşam alanlarından ilkinin ne-den yaşam ihtiyacını karşılayacak bir alan olması gerektiğini kısaca şöyle açıklayabiliriz. İnsan olarak yaşamını sürdüren bir varlığın bulunmadığı bir yerde adaletten bahsetmek olanağı olmadığı gibi, her sosyal ve siyasal teori de zaten böyle bir ön kabul üzerine kurulmaktadır. Çünkü, bu anlamda tanımlanan nitelikteki "temel ihtiyaçlarının karşılanmasındaki başarısızlık insan hayatında öylesine ağır eksikliğe neden olur ki artık o insan sosyal birlikteliğe normal olarak iştirak edecek durumda olmaz ve bu yüzden diğer adalet prensiplerinin konusu da olamaz."⁽³³⁾ İkinci alanın çerçevesini belirleyen ihtiyacın niçin iyi yaşam ihti-

yacı olması gerektiğine ilişkin olarak da kısaca şunlar söylenebilir. Eğer insanlar istedikleri biçimde, yani kendi inandıkları değerlere uygun yaşayamayacaklarsa, onlar için tüm yaşamın bir anlamı kalmaz. Yani bir toplumda iyi yaşam ihtiyaçlarını karşılayacak imkanların sağlanmaması, "insanın yaşam planını yerine getirmesini engelleyen önemli bir zarara yol açacaktır."⁽³⁴⁾ Üçüncü alanın belirlenmesinde güvenlik ihtiyacının temel alınması ise, bu alanın, önceki iki alanda insanlara sağlanacak olan imkanların güvencesini sağlayacak bir alan olmasıdır. Güvenlik içerisinde bir toplum ve istikrarlı bir siyasal sistem olmaksızın ne insan hayatının, ne de iyi yaşam olanaklarının geliştirilebilmesi mümkün değildir.

Temel ihtiyaç olarak yaşam idamesi ve herkes için minimum iyilik alanı

Adalet alanlarından ilkinin belirlerken esas alınması gereken en temel ihtiyaçlar genel olarak yaşam ihtiyacı olarak adlandırılabilir nitelikteki, normal bir insan hayatının (tabii bir şekilde) idamesi için zorunlu bulunan asgari yaşamsal ihtiyaçlardır. Bu tür ihtiyaçlar her insanda ortak olan özelliklere ilişkin olduğu için, belirlenecek alan da, insanları farklılaştıran din, dil ırk, cinsiyet gibi ayrımlar gözetilmeksizin insan olarak herkesin minimum iyiliğini sağlamayı hedeflemektedir. Eğer bir toplumda ahlaki yükümlülük doğuracak nitelikteki şartlardan söz-

edilecekse (ki bu adaletin asgari bir gereği olarak kabul edilmektedir), o halde insanların kendini tabii saydığı ahlak normlarına bağlı olmaksızın bunu sağlayacak bir kriter bulunmalıdır. İşte bu kriter, her insanda ortak olan, onları fiziksel ve ruhi bakımdan insan yapan özelliklere ilişkin ihtiyaçlar olmalıdır.⁽³⁵⁾ Plant, Lesser ve Taylor-Gooby, bunu şöyle açıklarlar. "İnsanların hangi sosyal hedeflere ulaşmak istedikleri tartışmalı olsa bile, ... onların herhangi bir şey yapması, herhangi bir davranışta bulunması ya da herhangi bir amaca erişebilmesi için gerekli olan bir takım şartlar vardır. Hangi ahlaki görüş benimsenirse benimsensin, bu amacın elde edilmesi için çaba harcanması söz konusu bu şartlara bağlıdır. Bütün toplumlar, hangi ahlaki norm veya standartlara sahip olurlarsa olsunlar, [niteliklerine] uygun olarak 'şartsız' veya 'insan' ihtiyaçları olarak adlandırılabilir bu ihtiyaçları göz önünde bulundurmak zorundadırlar."⁽³⁶⁾

Bir insanı diğer canlılardan ayırmayı sağlayan ve onun gerek toplum içerisinde gerek toplumsal yaşam olmaksızın yaşamını doğal biçimde sürdürebilmesine imkan veren bir takım temel ihtiyaçları olduğunu biliyoruz. İnsanı ve insan toplumunu esas alan herhangi bir teori geliştireceksek, insan diye nitelenebilecek varlıkların, yani normal koşullarda sağlıklı, insana özgü davranışları sergileyebilen insanların bulun-

duğu bir ortam üzerinde düşünmek zorundayız. Böyle bir ortam ise sadece en temel ihtiyaçlarının orada yaşayan herkese sağlanabildiği bir ortamdır. Bu tür ihtiyaçlardan en önemlisi yaşam ihtiyacı yani insan olarak yaşamı sürdürebilme ihtiyacıdır.

İnsan niçin yaşamalıdır? İnsan yaşamalıdır, çünkü herhangi ahlaki bir haktan, ödevden veya yükümlülüğten bahsedilecekse bu, ancak buna muhatap olabilecek varlıkların bulunduğu yerde mümkün olabilir. Plant, Lesser ve Taylor-Gooby de buna işaret ederek, "eğer insanların ahlaki ödevleri varsa, hayatta kalmalıdır, bu birbirlerinin hayatını kurtarma ve sürdürmelerine yardımcı olmak ödevi için de böyledir."⁽³⁷⁾ Winch'e göre, insanların hayatta kalması ve refahı tüm toplum-larda kısmen ortak yaşamsal problemlerin çözümüne bağlı bulunmaktadır⁽³⁸⁾. Philips, bu tür problemleri tüm toplumlara özgü olan ve açıkça insan olmaktan kaynaklanan problemler olarak değerlendirir ve iki kategoride ele alır: İlki, insanın çevreyle (tabiatla) olan ilişkilerine özgü olan problemler, ikincisi ise başka insanlarla olan karşılıklı ilişkilerine özgü problemler olarak belirlenebilir. İnsanın çevre ile olan ilişkilerine özgü problemler çeşitli psikolojik ihtiyaçlar ile barınma, korunma ve sağlık ihtiyaçlarını içerir⁽³⁹⁾. Kabul edilmelidir ki, böyle ortak bir problem alanı, spesifik şartlarına bakılmaksızın bir insan toplumunda ada-

33 Sadurski (1985), s. 1n.9

34 Plant, R./ Lesser, H. / Taylor-Gooby, P. (1980), *Political Philosophy and Social Welfare*, London 1980, s. 51

35 Bkz. Plant, Lesser & Taylor-Gooby (1980), s. 51

36 Plant, Lesser & Taylor-Gooby (1980), s. 37-38

37 Plant, Lesser & Taylor-Gooby (1980), s. 38

38 Bkz. Philips, L. D. (1979), *Equality, Justice and Rectification*, London 1979, s. 2.

39 Philips (1979), s. 2-3.

letin gerçekleşmesinin ön şartı niteliğinde bir alan olarak kabul edilmelidir. Ancak, bu ortak alana uygulanabilecek nitelikteki ilkelerin adaleti bütünüyle karakterize edebileceği söylenebilir. Sadurski de bu fikirdedir. Ona göre, "sadece en temel ihtiyaçlar sorgusuz olarak adalet adına yapılacak bir müdahaleyi gerekli kılar. ... Sadece, bir insanın diğer istek ve ihtiyaçlarını idrak edebilme ve gerçekleştirebilmesi için gerekli olan" ihtiyaçlar, açıkça bu tür ihtiyaçlar olarak kabul edilebilir. Çünkü, bu tür ihtiyaçların karşılanması insan için öyle zararlar ortaya çıkar ki, böyle bir durumda insandan, dolayısıyla herhangi insana özgü bir nitelikten bahsetmeye imkan kalmaz.⁽⁴⁰⁾

Bu ihtiyaçlar hangileridir ve nasıl tespit edilebilir? Peffer şöyle bir ölçüt ortaya koyar (ki bizce bu ölçüt amaca elverişli bulunmaktadır). Bu tür ihtiyaçlar, doğal bir "yaşamı sürdürmek için insana gerekli olan şeyler nelerse", onlara ilişkin olan ihtiyaçlardır.⁽⁴¹⁾ Doğaldır ki, insanın yaşamını sürdürebilmesine imkan sağlayacak temel ihtiyaçlardan bahsedildiğinde, dünyanın neresinde yaşarsa yaşasın tüm insanlar için ortak bir problem alanından bahsedilmektedir. Söz konusu ihtiyaçları, gıda, barınak, sağlık vb. temel nitelikteki yaşamsal ihtiyaçlar olarak belirtebiliriz. Bunların kim tarafından, nasıl ve hangi ölçüde sağlanacakları sorunu tartışılabilir. Burada belirtilmesi gereken, sayılan bu ihtiyaçlar, refah devle-

ti anlayışında olduğu gibi, herkese sosyal yardım yapılması, konut sağlanması, ücretsiz eğitim verilmesini gerektirir biçimde olmamakla beraber, karşılanmadığı takdirde insanın fiziksel ve zihinsel sağlığını ciddi biçimde tehlikeye atacak nitelikteki ihtiyaçlar olarak anlaşılmalı ve bu ölçüde karşılanmaları adaletin gereği sayılmalıdır. Çünkü, Rawls'un dediği gibi, daha az doğal yeteneklere sahip insanların özel ilgiye muhtaç olmaları sadece yardımseverliğin değil, aynı zamanda adaletin bir gereğidir.

Aynı düşünce Sadurski tarafından da paylaşılmaktadır. Ona göre de, "yerine getirilmeyen temel gıda veya barınma ya da eğitim veyahut da tıbbi müdahaleler, bunların sağlanmasına yönelik haklı bir talep hakkına yol açar."⁽⁴²⁾ Burada söz konusu edilen ihtiyaçların karşılanması bir insanın hayatını moral bakımdan anlamlı kılmaz, sadece bir kimsenin insan olarak davranabilmesini, yani biyolojik ve psikolojik bakımdan sağlıklı bir insan olarak hayatta kalabilmesini, bu açıdan diğer canlılardan ayrılmasını olanaklı kılar. Fakat insanı belli bir sosyo-kültürel statüye yerleştirmez. Bu noktada şöyle bir soru akla gelebilir. İnsana özgü kapasitelerin bir kısmının, özellikle de düşünme, tasavvur edebilme ve algılayabilme gibi psikolojik nitelikte olan niteliklerin gelişmesi ancak toplumsal yaşam içerisinde olanaklı olduğuna göre bunları içinde yaşanılan toplumun sosyo-kültürel etkilerinden

bağımsız olarak değerlendirebilme imkanı var mıdır? İki şeyi birbirinden ayrı düşünmek gerekir. İnsanın bir şey yapabilme kapasitesine sahip olması ile bu kapasiteden yararlanarak belli şekilde davranması aynı şey değildir. Yani, bir kimseye belli insani fonksiyonları yerine getirebilme kabiliyetinin sağlanması demek, bu fonksiyonların belirli bir biçimde (kültürel veya ahlaki normlarca belirtilen şekillerde) kullanılması gerektiği anlamına gelmez. Örnek vermek gerekirse, fiziki ya da psikolojik rahatsızlığı olan bir kimseye yapılan tıbbi müdahale veya psikolojik yardım ve telkinler o kimseyi sağlıklı bir insan, yani arazlı olan özelliklerini yeniden kullanabilen bir insan yapmakla birlikte, normalde onu bu özelliklerini belli yönde kullanmaya teşvik etmez.

Burada tartışmaya konu olabilecek diğer bir husus da, yukarıda belirtilen nitelikteki ihtiyaçların karşılanmasının bireyler için bir ahlaki yükümlülük doğurup doğurmadığı sorunudur. Diğer bir ifade ile "diğer insanlara kendi sorumluluklarını yerine getirebilmeleri için gerekli olursa aktif bir yardımda bulunmak ahlaki bir ödev midir?" Eğer öyleyse buradan şu sonuç çıkar. Bir kimsenin ahlaki anlayışı ne olursa olsun, gerektiğinde başkalarının ihtiyaçlarını karşılamak ödevi altındadır. Plant, Lesser ve Taylor-Gooby, haklı olarak böyle bir şeyi savunmanın birey olarak ahlaki ödevlerimizi abartmak anlamına geleceğini ileri sürmektedirler. Onlara göre, başkasına yardım etmek takdire şayan bir şey ol-

makla birlikte, birey olarak bizi sıkı sıkıya bağlayan ahlaki ödevin, başkasına zarar vermemek olduğunu kabul etmek gerekir.⁽⁴³⁾ Aslında, bu tartışmada bizim için ilk planda önemli olan, ihtiyaçların kimin tarafından karşılanacağı değildir, karşılanmasının gerekip gerekmediğidir. Tartışmaya bu açıdan baktığımızda, her iki görüşü savunanların da, insan yaşamının idamesini temel bir ihtiyaç olarak kabul ettikleri ve karşılanması gerektiğine inandıkları görülecektir. Ancak, ilkinde insanların karşılıklı olarak birbirlerinin hayatta kalmalarını sağlama ödevi altında olduğu savunulmakta, ikincisinde bu ödev negatif bir biçimde, yani bir başkasına zarar vermeme biçiminde, örneğin kimsenin hayatına son vermemek, herkesin yaşamını sürdürmesine izin vermek biçiminde anlaşılmaktadır. Bu tartışma özünde bireysel sorumluluklara ilişkin bulunmaktadır. Bu bağlamda, bir kimsenin en azından diğerlerine zarar vermeme, mesela, öldürmeme konusunda ahlaki bir ödevde sahip olduğu kabul edilebilir. Ancak aynı şeyi bir devlet için, bir devletin sosyal organizasyonu için söylemek mümkün değildir. Kanımızca zaten bir devletin varlık sebeplerinden birisi, üyelerine zarar verici doğal ya da sosyal dış etkileri önlemek veya bunların verdiği zararı telafi etmektir. Bu bağlamda, birey olarak bir doktorun muhtaç olan herkese tıbbi yardımda bulunması zorunluluğu bulunmamasına karşın, bir devletin ihtiyacı olana yaşamsal tıbbi yardım sağlamak yükümlülüğü altında olduğu söylenebilir.⁽⁴⁴⁾

40 Sadurski (1985), s. 159.

41 Peffer, R. (1978), "A Defense of Rights to Well-Being", *Philosophy and Public Affairs*, Cilt 8 içinde, s. 80.

42 Sadurski (1985), s. 158.

43 Plant, Lesser & Taylor-Gooby (1980), s. 38-39.

44 Örnek için bkz. Sadurski (1985), s. 163.

Temel ihtiyaç olarak iyi yaşam ve topluluk üyesi olarak bireylerin refah (iyilik) alanı

Burada tartışacağımız ikinci grup ihtiyaçlar, "eğer yaşamaya değer bir hayatı sürdürmek istiyorsak gerek duyacağımız,"⁽⁴⁵⁾ başka bir ifadeyle, bize anlam ifade eden bir sosyal hayatı yaşamak için gerek duyduğumuz şeylere ilişkin bulunmaktadır. Bu ihtiyaç alanına, Clark'ın ifadesiyle, sosyal bağlılık ve ortak amaçlar ihtiyacı ya da kısaca sadece sosyal kimlik ihtiyacı da denilebilir.⁽⁴⁶⁾

Black, bireylerin pek çok farklı sebeple ve çok farklı biçimlerde grup yaşamına ihtiyaç duyduklarını belirtmektedir. Hatta ona göre, geniş anlamda toplum veya devlet dışında bazı sosyal gruplar olmaksızın bireylerin var olabileceğini tasarımlamak güçtür. Kendileri gibi düşünen, ortak değerleri paylaştıkları diğer insanlarla birarada olmayan kimselerin yaşamdan haz duymaları beklenemez.⁽⁴⁷⁾ Miller de benzer bir yaklaşımla, insanların kişiliklerini, onların yaşam planını oluşturan amaç ve eylemlerin oluşturduğunu belirtmektedir. Ona göre, böyle bir kişiliğe sahip olmayan bir kimse potansiyel olarak insan denilebilecek bir organizmadan öte tam bir insan sayılamaz.⁽⁴⁸⁾

Yukarıda birden farklı ihtiyaç alanı belirlenmiş ve bunların ilkinde herkes için asgari yaşam koşullarını sağla-

cak ihtiyaçlardan söz edilmişti. İkincisinde ise, sosyal kimliklerin muhafazasını sağlayacak nitelikteki ihtiyaçlar ele alınmaktadır. Sadurski, iki tür ihtiyacı birbirinden kategorik olarak ayırmamakla birlikte, bunların biyolojik ve sosyal hayatın minimum varlık koşulları olduğunu ileri sürmektedir. Kanımızca bu iki ihtiyaç türünü farklı iki kategori olarak değerlendirmek gerekmektedir. Bunlardan ilki, Sadurski'nin yaklaşımında biyolojik hayatın sürdürülmesi için öngörülmüş ihtiyaçlardır ki bunlar yiyecek, içecek, barınak gibi bir insan yaşamının devamı için zorunlu bulunan şeylerdir ve bizim birinci alanımıza ilişkin bulunmaktadır. İkincisi, sosyal hayatın sağlıklı şekilde devamı için öngörülen ihtiyaçlardır ki bunlar sosyal hayatı yaşar ve anlamlı kılmayı olanaklı kılan, 'diğerleri ile memnun edici (satisfactory) kişisel ilişkiler kurmak,'⁽⁴⁹⁾ boş vakitleri değerlendirme alışkanlıkları, dini bayram ve tatil geleneklerinin sürdürülmesi, kutsal değerlere bağlılık gibi şeylere ilişkin bulunmaktadır ve bizim ikinci alan dediğimiz sosyal iyilik alanına özgüdürler.

Her iki grup ihtiyacı birbirinden ayıran yegane husus, ilk gruba girenlerin herkes için ortak özelliklere ilişkin olması değildir. Temel fark, söz konusu ihtiyaçların niteliğinde ortaya çıkmaktadır. İlk grup ihtiyaçların karşılanmaması halinde tek tek bireylerin

yaşamlarını sürdürmelerine imkan kalmaz. Oysa ikinci grup ihtiyaçların sağlanmamasında bireyler hala insani bir yaşamı sürdürebilirler, ancak bu yaşamı kendi istedikleri gibi planlayamaz, hoşla giden, memnuniyet verici bir sosyal yaşantıya sahip olamazlar. Bu açıdan bakıldığında ikinci gruba giren ihtiyaçların farklı sosyal kimlikler taşıyan bireyler için farklı anlamları olduğunu kabul etmek gerekecektir. Bu noktada, sadece bireyler arasında değil, sosyal gruplar arasında oluşabilecek dengesizlikleri gidermek, eşitsizlikleri ortadan kaldırmak için benzerlikler değil farklılıklar dikkate alınmalıdır. Kendi sosyal hayatını yaşatabilir kılmak açısından herkese eşit imkan ve şans tanınmalıdır. Bu ise ancak bizim ikinci adalet alanı dediğimiz, adalet alanındaki ihtiyaçların sağlanmasında farklı kültürel gruplara mensup bireylerin eşit saygıya değer kabul edilmeleriyle mümkündür.

Birinci alandaki ihtiyaçların sağlanması suretiyle insanların hayatta kalmasını sağlamak adil bir toplum ve hukuk düzeninin ön şartıdır, fakat yegane niteliği değildir. Ayrıca o toplum üyelerinin kendi benimsedikleri standartlar çerçevesinde, kendi planladıkları bir hayatı yaşamalarına olanak sağlayacak ortamın hazırlanması da gerekmektedir. Ancak burada ilk alandakine benzer bir yaklaşımla herkes için geçerli olabilecek bir standart be-

lirlemek zordur. Çünkü, bu alan için öngörülen, yukarıda açıklanmaya çalışılan nitelikteki ihtiyaçlar "toplumdan topluma değişen sosyal standartlar tarafından belirlenmektedir. Bu standartlar kesinlikle geçerli bulunan hayat tarzları, genel ahlaki fikirler ve toplumun üretim kapasitesi tarafından etkilenmektedir."⁽⁵⁰⁾ Dolayısıyla bu tür ihtiyaçlar her sosyal grup için farklı şey ifade edeceği için, bunların karşılanması için bulunabilecek objektif kriterden bahsetmek zordur. Örneğin, iklim ve çevresel etkilerden korunmanın ötesindeki giyim ihtiyaçları her toplumda farklılaşabileceği gibi, aynı toplumda farklı kültüre mensup insanlar arasında da farklı işlevlere sahip olabilir. Kimi dini kisveler giymeyi tercih ederken, kimileri de modaya uygun bir giyim tarzını tercih edebilir.⁽⁵¹⁾

Bu açıdan biz bu tür ihtiyaçların bizzatı karşılanmasını adalet ve hukuk düzeninin kapsamı dışında değerlendirmiyoruz. Kanımızca, bu durumda adaletin gereği sadece kültür tarafından şekillendirilen bu ihtiyaçların sağlanmasını olanaklı kılacak bir ilkeyi belirlemek suretiyle sosyal kimliklerin korunması için asgari koşulları oluşturmaktır. Miller'in söylediği gibi, "bizim belli bir hayat tarzını değerli bulup bulmamamız önemli değildir, fakat biz bunun başkası için değerini görebilmeliyiz."⁽⁵²⁾ Eğer bu alanda, farklı kültürel gruplara mensup birey-

45 Pefier (1978), s. 80.

46 Clark, M.A. (1990), "Meaningful Social Bonding as a Universal Human Need", Burton, J. (editör), *Conflict Needs Theory*, St. Martin Press içinde, s. 51.

47 Black, A. (1988), *State, Community and Human Desire*, New York 1988), s. 130.

48 Miller (1976), s. 133.

49 Miller (1976), s. 133.

50 Sadurski (1985), s. 159.

51 Bu konuda İngiltere'de ilginç bir dava görülmüştür. Polis memuru olmak isteyen İngiltere vatandaşı bir Hintli Sih inancını gereği taktığı özel başlığı çıkarıp, yerine polis üniformasının tamamlayıcısı şapka giymeyi reddetmiştir. Dava konusu bu uyumsuzlukta bu kişi haklı bulunmuştur. Yine motosiklet kaskı takmayı reddeden bir Sih de davasında haklı bulunmuştur. Bu tür örnekler için bkz Gölcüklü, F. / Gözübüyük, Ş. (1996), *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ve Uygulaması*, Genişletilmiş 2. Baskı, Ankara 1996, s. 315.

52 Miller (1976), s. 135.

lerin talepleri çatışıyor ve bir uzlaşma zemini bulmak mümkün olmuyorsa, o halde geriye kalan tek seçenek, bu alandaki taleplerin özerklik ilkesi çerçevesinde değerlendirilmesidir. Bu şekilde en azından farklı sosyal kimliklere sahip insanlara kendi seçtikleri bir sosyal hayatı inşa etmek açısından eşit şans, ya da Miller'in formüle ettiği biçimiyle, "herkes için eşit refah (iyilik) düzeyi" yakalamasına imkan sağlanmış olacaktır. Bunun arkasındaki ahlaki fikir yine Miller tarafından şöyle ifade edilmektedir. "Her insan en az diğeri kadar değerlidir. Bunun anlamı, aslında her birey ahlaki anlayışı, yetenekleri, kişisel başarıları açısından açıkça birbirinden farklı olsa da, kendi amacı, idealleri, dünya görüşü olan birer birey olmaları bakımından eşit değere sahiptirler ve kendilerine buna uygun davranılmalıdır."⁵³ Burada bizim için önemli olan, her bireyin eşit davranış talep etmeye hakkı olduğu vurgusudur.

Vurgulanması gereken diğer bir husus, bu ikinci alanın ilk alanın tamamlayıcısı olarak algılanması gerektiğidir. Zira, yeknesak bir toplumsal yaşam alanı tasavvuru toplumsal gerçekliği doğru biçimde yansıtmayacağı gibi, iradi ya da iradi olmayan sosyal grupları, aile bağlarını, hayat boyu dostlukları, dil, tarih, din ve benzeri pek çok faktörce belirlenen kültürel üyelik olgularını açıklamak bakımından yetersiz kalmaktadır. Bu bağlamda, tek boyutlu bir toplumsal anlayışın

(ya da adalet görüşü veya hukuk sisteminin) hakim kılınmaya çalışılması, Clark'a göre, insanoğlunun karakterini belirleyen iç faktörleri, yani sosyal kimlik ihtiyacını, gözden kaçırmak ya da tamamıyla yok saymak, anlamına gelecektir."⁵⁴ Clark, sosyal bağlılıkların, bireylerin rahatını sağlamaya yönelik olarak yapılan ve herkesin kolaylıkla dahil olup, kolaylıkla terk edilebileceği geçici sözleşmeler olmadığını, aksine insan varlığı için kaçınılmaz bir zorunluluk olarak ortaya çıktığını belirtmektedir.⁵⁵ Bu açıdan her sosyal teoride, kültürel farklılıkların muhafaza edilmesine elverişli, bireylerin sosyal kimliklerini, grup üyesi olarak refahlarını nazara alan bir sosyal alanın varlığının kabulü bir zorunluluk olarak kabul edilebilir.

Temel ihtiyaç olarak güvenli yaşam ve vatandaş olarak bireylerin iyilik alanı

Burada ele alınacak olan ihtiyaçlar genel olarak siyasal ihtiyaçlar olarak adlandırılabilir. Siyasal ihtiyaçlar derken bir siyasal toplumun üyesi bulunan kimselere karşı yerine getirmekle yükümlü olduğu ödevlerin tümünden bahsedilmektedir, yani çağdaş devletin faaliyet alanından. Çağdaş devletin vatandaşlarına sağlaması beklenen ihtiyaçlardan ilki ve en önemlisi güvenlik ihtiyacıdır. Bu ihtiyaç iki anlamda ele alınabilir. İlki, belirli bir toplumda yaşayan insanların, aynı toplumda yaşayan diğer insanlar veya gruplar tara-

findan baskı altında tutulması, asimile edilmesi ya da saldırıya uğramasının engellenmesine ilişkin olarak iç güvenlik ihtiyacı, diğeri ise ülke bütünlüğünün hem iç hem de dış saldırılara karşı korunması anlamında dış güvenlik ihtiyacıdır. Bunlara paralel olarak bu alanda ele alınması gereken kapsayıcı ihtiyaç kategorisi, bu çalışmadaki amaca ve kullanılan terminolojiye de uygun olarak, aynı toplum içerisindeki farklı kültürlerin bir arada yaşamasını temine yönelik barış ihtiyacıdır.

Bu alan, belirtildiği üzere, bir bakıma devletin faaliyet alanı olarak da anlaşılabilir. Yani, geleneksel teorilerde kamusal alan olarak nitelenen alana paralel düşmektedir. Hobbes'un yaklaşımında devleti meşrulaştıran en önemli şey, insanların en acil ihtiyaçlarına hizmet etmektir. Ona göre "en acil ihtiyaç sivil barıştır, sivil (iç) savaşın alternatifi ise, Ejderha Devlet"⁵⁶ (Leviathan State) tir."⁵⁷ Burada dikkatten kaçmaması gereken önemli bir nokta, Hobbes'un devletin meşruluğuna ilişkin bu yaklaşımını alıntılama ile sadece devletin varlık koşulu olarak toplumsal barışın önemine işaret etmek istenmesidir. Yoksa bu ihtiyacın Hobbes'un meşrulaştırma çabasında olduğu anlamda güçlü ve büyük bir devleti gerekli kıldığına vurgu yapılmamaktadır. Ancak her şeye rağmen

kabul edilmelidir ki, Hobbes'un ki kadar güçlü olmasa da en azından toplumsal barışı temin ve muhafaza edebilecek kadar güce sahip bir siyasi yapının (geleneksel ifadesiyle, devletin) varlığı şarttır.⁵⁸ Black, böyle bir devleti tanımlarken insanın sosyal bir varlık olmasından hareket etmekte, insanoğlunun (homo sapiens) bu niteliği gereği her zaman ve her yerde yerine getirilmesi gereken işlevleri gören siyasal organizasyonu devlet olarak adlandırmaktadır.⁵⁹

Daha önce insana özgü temel ihtiyaçların karşılanmasının yardımseverliğin değil adaletin bir gereği olduğu açıklanmıştı. Aynı şey, insanın sosyalliğine özgü niteliklerin gerektirdiği ihtiyaçların karşılanması bakımından da geçerlidir denilebilir. İşte bu ödevi üstlenmesi gereken organ da devlettir. Black bu tür ihtiyaçları dört kategoride toplamaktadır. Bunlar: (a) Diğer insan toplulukları tarafından dışarıdan gelecek saldırılara karşı koruma; (b) içeride bazı toplum üyelerinin diğerlerine karşı kaba güç kullanmasının önlenmesi; (c) uzlaşmazlıkların çözümü ve (d) öz değerlerin muhafazası olarak özetlenebilir.

Black bu dört kategoriden ilk üçünün bütün insanlar, insan toplumları için ortak ihtiyaçlar olduğunun altını çizmektedir. Özellikle ilk kategorideki

56 "Ejderha" karşılığını sadece simgesel anlamda kullandık. Aynı kullanım için bkz. Güriz (1999), s. 194.

57 Bkz. Bay, C. (1990), "Taking the Universality of Human Rights Seriously", Burton, J. (Editör), *Conflict: Human Needs Theory*, St. Martin's Press 1990 içinde, s. 241.

58 Potapchuk, ihtiyaç perspektifinden hareketle bir yönetim sürecinin nasıl geliştirilebileceğini ayrıntılı olarak açıklamaktadır. Bkz. Potapchuk, W. R. (1990), "Process of Governance: Can Governments Truly Respond to Human Needs", Burton, J. (Editör), *Conflict: Human Needs Theory*, St. Martin's Press 1990 içinde, özellikle s. 273 ve sonrası.

59 Black (1988), s. 95

53 Miller (1976), s. 143-146.

54 Clark (1990), s. 39.

55 Clark (1990), s. 49.

dış güvenlik ihtiyacının farklı biçim ve tarzlar da olsa her devletin genellikle yerine getirmekle yükümlü olduğu işlevlerden biri ve en önemlisi olduğunu belirtmektedir. Diğer ikisi (iç güvenlik ve uzlaşmazlıkların çözümü) ise, bu nitelikte olmasa da, yine de devletin faaliyetleri arasında sayılması zorunlu bulunan ihtiyaç kategorileri olarak belirtilebilir. Çünkü, bunlar doğrudan insanların geçimi ya da kültürel değerlerine ilişkin olmayıp, insanların hayatta kalması ve diğer faaliyetlerini yerine getirebilmeleri, farklı sosyal amaçları elde edebilmeleri için vasıta niteliğindeki ihtiyaçlardır. Dolayısıyla bunları yerine getiren siyasal organizasyon her nasıl teşekkül etmiş olursa olsun devlet olarak adlandırılır. Devlete özgü başka tür fonksiyonların bulunduğu da ileri sürülebilir. Ancak, devlete atfedilebilecek diğer fonksiyonlar ne olursa olsun yukarıda belirtilen fonksiyonlar her devlet tarafından mutlaka yerine getirilmelidir. Çünkü, bu fonksiyonlar sosyal gruplar ya da kültürel toplulukların ötesinde bir sosyal birliktelik, sosyal liderlik ve farklı siyasi ilişkiler kategorisinin ortaya çıkmasına yol açar.⁶⁰ Black analitik bir bakışla ele alındığında, koruma ve yargılama faaliyetlerinin tam anlamıyla devlete özgü faaliyetler olduğunu, devlet dışında hiçbir organizasyon tarafından yerine getirilemeyeceğini ileri sürmektedir. Hatta, ona göre, ideal bir dünya anlayışında, devletin görevi sadece bu fonksiyonları yerine getirmekten ibaret olmalı, birey, grup ve kültürel birlikler diğer tüm ba-

kımlardan özerk olmalıdırlar. Bu son yaklaşımın, bir bakıma bizim üçlü alan çerçevesinde bir adalet anlayışını geliştirme çabamıza paralel düştüğü rahatlıkla söylenebilir kanısındayız.

ALANLAR VE ADALET İLKELERİ

Son olarak, yukarıda önerilen üç farklı alana uygun adalet ilkelerinin neler olabileceğini tartışacağız. Buna geçmeden önce, tekrar edilmesinde fayda umulan nokta, belirlenecek ilkelerin evrensel nitelikte, her çağdaş topluma uygulanma kabiliyeti olan ilkeler olmadığıdır. Belirlenecek ilkeler sadece, yukarıda ana çizgilerini belirlediğimiz resme uygun düşen, kısaca çok kültürlü toplumlara uygulanma kabiliyeti olan genel ilkeler olarak anlaşılmalıdır. Ayrıca bu çalışmada geliştirilen ve bu son bölümde ilkeleştirilen çoğulcu adalet anlayışının, geleneksel anlamda bir adalet anlayışı olmadığına altı çizilmelidir. Çünkü, burada geliştirilen adalet anlayışı daha çok tarihsel ve sosyolojik verilerden hareketle geliştirilmiş gerçekçi bir adalet anlayışı olmasının yanı sıra, onu diğer gerçekçi adalet anlayışlarından ayıran başka özelliklere sahiptir. Buradaki anlayış, ne tek bir temel değer üzerine kurulmuş evrensel nitelikteki bir düşünceyi temsil etmekte ne de belli tek bir kültüre özgü bir kavrayışın genelleştirilmesinden ibaret bulunmaktadır.

Herkes İçin Minimum İyilik Alanı ve Bu Alana Özgü Adalet İlkesi

Ancak insanın mevcut olduğu bir yerde adaletten bahsedilebilir. En as-

gari insani nitelikleri sağlamayı ön-görmeyen bir hukuksal düzen ve sosyal yapının hakim olduğu yerde insanın varolduğundan bahsedilemeyeceği için adaletten bahsetme olanağı da kalmayacaktır. Yukarıda ihtiyaç kriterinden hareketle her bireyin insan olarak varlığını sürdürebilmesine imkan veren en asgari koşulların neler olduğunu tespit etmek suretiyle, herkese uygulanabilecek adalet ilke veya ilkelerine zemin teşkil edebilecek yaşam alanı belirlenmişti. Herkes için minimum iyilik alanı olarak nitelendirileceğimiz bu alan, tüm adalet teorilerinde ortak olması gereken en asgari standartları belirleyebileceğimiz alandır. Diğer bir ifade ile bu alanda belirlenen insani niteliklere özgü sorunları, herkesi tatmin edecek bir çözüme bağlamayan bir yaklaşımın hangi türden olursa olsun (evrensel ya da yerel, idealist ya da realist, hak temelli ya da eşitlikçi, liberal, sosyalist ya da Marksist) bir adalet anlayışı ya da kavramı olduğundan söz edilemez.

Farklı sosyal gruplara mensup bireyler arasındaki farklılıklar ne olursa olsun, insan olmak bakımından herkes benzer bazı özelliklere de sahiptir. İşte biz bu alanda bu özelliklere uygulanabilecek bir adalet ilkesi belirlemeye çalışacağız. Cevap gerektiren temel sorun, tüm farklı insan toplumlarında adalet adına ahlaki (moral) bir tavır alış gerektirecek ortak özellikler var mıdır? sorusudur. Bir başka ifade ile, acaba her toplumda, o toplum üyelerinin ahlaki, felsefi ve siyasi anlayışları ve kültürel değerlerinden bağımsız

olarak adalet uygulamasına konu yapılabilecek özellikler nelerdir? Her insan toplumunda, o toplumu oluşturan bireylerin insan olmak sıfatıyla bazı ortak yaşamsal problemlerle karşılaşmaları kaçınılmazdır. Peki bu ortak problemler nelerdir? Bu konudaki en temel ölçüt, Philips'in daha önce de söz konusu edilen yaklaşımından çıkarılabilir. Philips'e göre tüm teori ve ideolojilerden bağımsız olarak değerlendirilmesi gereken bu ortak problemler "her insan toplumuna özgü olan, insan olmamızdan, erkek ya da kadın insan olarak birbirimiz ve çevreyle olan ilişkilerde karşılaştığımız ortak unsurlardan doğan" problemlerdir. Diğer bir ifade ile, "bu problemler teorik kaynaklı değildir, yani, herhangi belirli bir teorik çerçeve ve pozisyondan bağımsız bulunmaktadır."⁶¹ Başka bir ifade ile, bu problemler sadece insan (veya insan toplumunun) tabiatından kaynaklanan nitelikteki problemlerdir.

Burada karşımıza, adalet kavramı kadar olmasa da tanımlanması güç olan başka bir kavram çıkmaktadır. İnsan tabiatı kavramı. Ancak insan tabiatı kavramı gözleme elverişli somut bir görünüme sahip olmak bakımından bilimsel bir araştırmaya konu yapılabılır niteliktedir. Çoğu zaman basit bir gözlemle bile insan tabiatına özgü nitelikleri (örneğin belirli fiziki bir görünüm, anlayabilme ve konuşabilme yeteneği) belirleyebiliriz. Her şeyden önce, insan doğal bir varlıktır. Yani, sosyal bir varlık olmasının ötesinde, toplum dışında da asgari ölçülerde hayati-

⁶⁰ Black (1988), s. 97-98.

⁶¹ Philips (1979), s. 2-3.

yetini devam ettirebilecek nitelik ve kapasiteye sahiptir. Nerede yaşarsa yaşasın her insan yer, içer, kendisini çevresel koşullardan koruyacak örtünme ve barınma ihtiyaçlarını karşılar. Dahası her insan çevresinde olup biteni algılayabilme, anlayabilme ve bunlar hakkında düşünebilme kapasitelerine de sahiptir. Özetle, toplum içerisinde yaşasın ya da yaşamasın her insan kendisini diğer canlı varlıklardan ayıran bir takım özelliklere sahip bulunmaktadır.

Bu özelliklerin neler olduğu Aristocu özcüler (Aristotelian essentialists) tarafından tatminkar şekilde ortaya konulmuştur. Biz de bundan sonraki açıklamalarımıza esas olmak ve herkes için minimum iyilik alanının sınırlarını belirlemek bakımından bu yaklaşımı ana hatlarıyla özetlemeye çalışacağız. Nussbaum'un da belirttiği gibi, elimizde "böyle bir döküm olmadan, sosyal adalet ve sosyal paylaşımın gayesine elverişli bir zeminden mahrum oluruz."⁶² Aristocu özcülük, insan hayatının tanımında esas alınan en önemli insani fonksiyonları belirlemeye yönelik bulunmaktadır. Bu teoriye, insan hayatının en önemli fonksiyonları belirlenirken amaç, modern toplumlarda sosyal ve siyasi kurumların bunlar hakkında ne yaptığını (ya da yapması gerektiğini) sorgulamaktır. Nussbaum'a göre, burada ortaya konulan iyilik kavramı ne önemli biçim-

de metafizik niteliktedir, ne de belirli bir metafizik ve dinsel geleneğe özgüdür." Daha ziyade, kültürel, metafizik ve dinsel uçurumları aşmayı hedefleyen evrensel bir kavram olarak tasarlanmış bulunmaktadır.⁶³ Zaten, bu açıdan bu kavram, bizim birinci alan için öngördüğümüz insana özgü evrensel niteliklerin belirlenmesinde esas alınabilecek bir nitelik taşımaktadır.

İnsan fonksiyonlarını iki temel gerçeklikten hareketle belirleyebilmek mümkündür. Bunlardan ilki, "yer ve zaman ayrımları olmaksızın diğerlerini insan olarak tanımamız"; ikincisi, "mahrum olunması, insan hayatının sonu anlamına gelecek özellikler hakkında yaygın kabul gören bir fikir birliğinin mevcut olması"dır. Bu gerçekliklerden hareket eden özcü yaklaşım, insani yaşamın genel bir çerçevesini çizmekte, bir yaşamı insan yaşamı haline getiren en temel özellikleri tanımlamaya çalışmaktadır.⁶⁴ Nussbaum, bunların, ölümlülük ve insan vücudu olduğunu belirtmektedir. Çünkü, ona göre, insanoğlu her şeyden önce ölümlü bir varlıktır. Ölümle karşılaşması kaçınılmazdır. Bununla birlikte ölümü sevmemekte, ondan kurtulmaya çalışmaktadır. Eğer biz insan biçiminde olmakla birlikte ölümsüz bir varlıkla ya da ölümlü olmakla birlikte ölüme hiç tepki vermeyen veya ölümden sakınmayan, kurtulmak için çaba harcamayan bir varlıkla⁶⁵ karşılaşırsak, her iki

durumda da tespit ettiğimiz hayat biçiminin bizimkinden çok farklı olduğuna ve bu varlığın insan sayılamayacağına hükmederiz. Bunun ötesinde, dünyanın neresinde yaşarsa yaşasın, hangi coğrafyada hangi kültürde olursa olsun tüm insanlar belirli bir vücut yapısına, belirli bir fiziki görünüme sahiptir. Bu bakımdan benzerlikler farklılıklarımızdan çok daha fazladır. Gerçi, vücudun kullanılması, yani insan davranışları kültürler tarafından belirlenebilir ama vücudun kendisi, beslenme ve diğer ilgili gereksinimler bakımından, kültürden kültüre, coğrafyadan coğrafyaya farklılaşma göstermez.⁶⁶ Bu anlamda, bütün insanların ortaklaşa sahip olduğu dört temel özellik sayılabilir: (a) Açlık ve susuzluk, yani yiyecek ve su ihtiyacı; (b) barınma ihtiyacı; (c) cinsel ihtiyaç ve (d) hareket ihtiyacı. Kanımızca bu listeye Nussbaum'un genel olarak kavrama yeteneği (cognitive capacity) dediği, yalnızca insanlara özgü, algılama, tasavvur etme ve düşünebilme niteliklerini de eklemek gerekir. Çünkü, Nussbaum'un da belirttiği gibi, "her insan, anlamasını ve ayırım yapmasını olanaklı kılan bir algılama duyusuna, tasavvur edebilme ve düşünebilme yeteneğine sahiptir ve bu yetenekler merkezi öneme sahiptir." Hatta, "üyelerinin algılama duyusundan, tasavvur etme, akıl yürütme ve düşünme yeteneğinden bütünüyle yoksun olduğu bir kabile tasavvur edilmesi halinde, burada yaşayanlar nasıl bir görünüme sahip olurlarsa olsunlar, ... bir insan ka-

bilesi tasavvur etmiyoruz demektir."⁶⁷ Özetle belirtmek gerekirse, hem fiziki nitelikler hem de kavrama yetenekleri bir insan yaşamının ayrılmaz temel özellikleridir. Çünkü her ikisinin yokluğu da bir yaşamı insan yaşamı olmaktan çıkarır, insanı insandan başka bir varlık haline dönüştürür.

İşte bizim herkes için iyilik alanı olarak adlandırdığımız alan, belirli bir toplumda yaşayan herkese, Aristoteles'in fiziksel ve psikolojik mükemmellik dediği bir durumun sağlanmasına zemin oluşturmaktadır. Bu alana özgü özellikler, insan tabiatından mantıki bir zorunlulukla çıkarılmaları ve temel nitelikteki insani fonksiyonlara ilişkin olmaları açılarından insan ve insan toplumu için daha iyiyi önerdiği iddiasında olan hiçbir temel dünya görüşü tarafından göz ardı edilemez. Bu yüzden, yukarıda tespit edilen insani fonksiyonların yerine getirilmesini, yani insanca davranmayı mümkün kılan insan ihtiyaçlarının ya doğrudan doğruya devlet eliyle ya da dolaylı biçimlerde karşılanmasını maksimum düzeyde öngören bir toplum ve hukuk düzeni kurmak, çağdaş bir toplumun üyelerine karşı ahlaki nitelikte bir borcu olarak algılanabilir. Bunu tersinden söylemek gerekirse, ekonomik ve tabii kaynakları yeterli olduğu sürece üyelerinin tümünün, en azından yukarıda belirlenen türde bir insan yaşamını sürdürebilmesine olanak tanımayan bir toplum ve hukuk düzenini, ne ahlaki ne de adil bir düzen saymaya imkan vardır. Bunun anlamı, her insanın en

62 Nussbaum, M. (1992), "Human Functioning and Social Justice In Defense of Aristotelian Essentialism", *Political Theory*, Cilt 20, Sayı 2 içinde, s. 205.

63 Nussbaum (1979), s. 214.

64 Nussbaum (1979), s. 214.

65 Burada, ölümün tek çare olduğu istisnai durumlar hariç tutulmakta, normal şartlarda ölümden kaçınılabilecek hallerde ölümden sakınmayan bir varlıktan bahsedilmektedir.

66 Nussbaum (1979), s. 216-217

67 Nussbaum (1992), s. 217-218.

azından, iyi bir hayat olmasa da basit (doğal) bir hayatı yaşamak konusunda içinde yaşadığı siyasal topluma yönelik bir talep hakkına sahip olduğudur. Bireysel kişiliğin oluşması ve devamına ilişkin en önemli değer, yaşam değeridir. Buradaki yaşam tabiri, insanın kendini geliştirebilmesi için gerekli olan tüm özellikleri ifade etmektedir. Fiziki sağlığa sahip olmak ve organik davranış bozukluğuna yol açacak acı, elem ve sakatlıklardan masun olma durumu bu kapsama dahildir.⁶⁸ Dolayısıyla, her şeyden önce insan yaşamının sağlıklı biçimde sürmesine imkan verecek, başta yaşam hakkı olmak üzere, bunun gerekli kıldığı, yani insanın tüm fonksiyonel kapasitelerini kullanmasına imkan sağlayacak her türlü temel hak ve özgürlüklerin teminat altına alınması gereklidir. Çünkü, Aristocu özcülerin dediği gibi, bu kapasitelerden birinden yoksun olan bir hayat, "başka neye sahip olursa olsun insanlıktan yoksun olacaktır."⁶⁹

Bu bakımdan herhangi gerçekçi bir adalet teorisi, ilk planda en azından yukarıda belirtilen temel insani fonksiyonların işlerliğini sağlayacak nitelikteki insan hak ve özgürlükleri üzerine inşa edilmek zorundadır. Burada bahsedilen insan hak ve özgürlükleri felsefi bir meşrulukla benimsenebilecek (yani varsayımsal bir durum tasavvuru ile rasyonel bir yoldan bulunabilecek) tüm hak ve özgürlükler olmayıp, yukarıda belirtilen insana özgü temel esaslardan, yani insan tabiatından mantıki bir zorunlulukla çıkarılabilecek hak ve özgürlüklerdir. Bu yüzden de bireye bağlı, vazgeçilemez ve devredilemez niteliktedir ve hiçbir şekilde siyasal pazarlıklara da konu yapılamazlar. Bizim burada, ilk alan için adalete temel yapmak üzere ele aldığımız temel hak ve özgürlükler, hiç kimseye (onların doğal yeteneklerini esas alarak bile) bir ayrıcalık ya da avantaj sağlamak üzere kullanılabilecek haklar değildir. Bu haklar bireylere sadece yaşamlarını sürdürebilmelerine olanak sağlayacak oranda, yiyecek, içecek, fiziki ve psikolojik sağlık hizmetleri gibi zorunlu ihtiyaçlarını karşılanması hususunda eşit bir talep hakkı sağlamaktadır. Sınırını ise her insanın bu tür ihtiyaçları belirleyecektir. Dolayısıyla bu hak kategorisini evrensel olarak belirlemede bir sakınca yoktur. Çünkü belirtilen nitelikleri ile toplumlara, sağlanması hususunda ahlaki bir yükümlük yükleyen bu haklar herkes içindir ve dolayısıyla herkesçe kabul edilmek zorundadır.

Buraya kadar söylenenlerden çıkarılabilecek sonuç, hangi tür bir siyasal örgütlenişe sahip olursa olsun bir toplumun, üyeleri arasında herhangi bir ayırım (din, dil, ırk, kültür, ideoloji vb.) gözetmeksizin onların fiziki ve psikolojik sağlıklarını muhafaza etmelerine imkan verecek toplumsal bir yapıyı kurmamış, en azından bunu sağlayacak hak ve özgürlüklere hukuk sistemi içerisinde yer vermemiş olursa, adil bir toplum sayılamayacağıdır. Young'ın ifadesiyle "bireyleri arasında, erişebilecekleri maddi şeylerin miktarı

bakımından çok büyük farklılıklar olan, milyonlar açlıktan ölürken diğerlerinin istediklerini elde edebildikleri bir toplum veya dünyada, herhangi bir sosyal adalet anlayışı bu maddi şeylerin paylaşımını hedef almalıdır. Şu anda acı çeken insanların, ızdıraplarını dindirecek maddi imkanların sağlanması dünyayı daha adil yapmak isteyen herhangi bir programın birinci önceliği olmalıdır."⁷⁰

Bu alan içerisinde herkese tanınması öngörülen hak ve özgürlükler hangileri olabilir? Bu konuda kapsayıcı bir liste vermenin imkanı yoktur. Bununla beraber yine de bu hakların belirlenmesi sanıldığı kadar da zor değildir. Çünkü temel ölçüt açıktır. İnsanların hayatta kalmasını sağlamak. İşte bunu eksiksiz sağlayabilecek ne kadar hak ve özgürlük varsa, hepsi bu kategoride değerlendirilebilir. En başta gelen hak yaşam hakkıdır ve buna bağlı olarak, insanın kişiliğini geliştirebilmesine, birey olarak toplumsal birlikteliklere katılabilmesine imkan sağlayacak diğer hak ve özgürlükler: saldırıya, işkence ve baskıya maruz kalmama, haksız tutuklanmama hakları, hareket, inanç, vicdan, düşünce ve ifade özgürlükleri vb. Adaletin önceliği, hangi tür bir toplum yapısı söz konusu olursa olsun toplumda yaşayan herkese, aralarındaki kültürel farklılıklara, toplum içerisindeki statüsüne, mensup olduğu gruba (azınlık ya da çoğunluğa mensup olup olmadığına) bakılmaksızın, belirtilen nitelikteki tüm bu hakların sağlanması olmalıdır.

Topluluk Üyesi Olarak Bireylerin İyilik Alanı ve Bu Alana Özgü Adalet İlkesi

Bu alan, bütün insanlardaki benzerliklerine ilişkin bir alan olarak değil, farklı toplulukların üyesi olarak, farklı dini, ahlaki ve felsefi görüşlere sahip bireylerin farklılıklarına (kültürel unsurlar tarafından belirlenen özelliklerine) ilişkin bir alan olarak düşünülmüştür. Daha teknik bir ifade ile, bu alan farklı insan gruplarının benimsemiş oldukları adalet anlayışlarındaki diğerlerinden farklı ve onlarla çelişen muhtevaların gerçekleşmesini olanaklı kılacak bir toplumsal alan olarak tasavvur edilmiştir.

İnsanı toplum içinde veya dışında insan yapan unsurları ona temin ettikten sonra, yani onları basit bir yaşam için gerekli asgari şartlarla donattıktan sonra, bu hayatın nasıl bir hayat olacağının belirlenmesi, insanların benimsedikleri değerlerce belirlenen kendi tercih ve seçimlerine bağlı olmalıdır. Yani, insanlara belirli bir yaşam tarzını veya belirli bir ilişki biçimini, belirli bir ekonomik düzey veya toplumsal statüyü ya da belli bir inancı dayatmak adalete aykırı olarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla, bu noktada adaletin gereği, insanların seçtikleri yaşam tarzlarına uygun yaşamlarını temin edecek ortam ve şartları hazırlamak konusunda toplumda yaşayan her bireye aynı hak ve özgürlükleri tanımasıdır. Bir başka söyleyişle, aynı toplumda yaşayan bireyler arasında farklı kültürlere mensup olmalarından doğan farklılıklar, onları farklı muameleye

68 Finnis, J. (1993), *Natural Law and Natural Rights*, Oxford 1993, s. 86.

69 Bkz. Nussbaum (1992), s. 222.

70 Young, I.M. (1990), *Justice and Politics of Difference*, Gloucester 1990, s. 19.

tabi tutmanın gerekçesi yapılmamalıdır.⁽⁷¹⁾ Buradaki cümle ilk bakışta amacı itibarı ile ters kurulmuş bir cümle olarak algılanmaya müsait bulunmakla birlikte, aslında ifade ettiği şey bağlamında dikkatle kurulmuş bir cümledir. Farklı muameleye tabi tutulmak ifadesi hukuki düzenlemeler karşısında kayıtsız şartsız eşit sayılmak anlamında değil, tam da tersine hukuki düzenlemelerin, herkesin farklılıklarını eşit oranda gözeterek yapılması anlamına gelmekte, herkesin farklılıklarına rağmen aynı sosyal, ekonomik ve siyasal imkanlardan eşit düzeyde yararlanabilmelerine imkan verecek sosyal, ekonomik, siyasal ve hukuki düzenlemelerin yapılması, kurumların oluşturulması gereğine işaret etmektedir.

Bu toplumsal yaşam alanı, insanın toplumdaki diğer insanlarla olan ilişkilerine özgü bir alandır. Dolayısıyla ele alınacak insana özgü fonksiyonel kapasite, ilk alanda belirlenenlerden farklı olarak, sadece toplum içerisinde geliştirilebilecek, insanın hayatını belli biçimde organize etmesine imkan veren ve rasyonel teorilerden çok, içinde yaşadığı kültüre özgü belli norm ve uygulamalar (ahlaki, dini ya da felsefi düşünceler, inanışlar, gelenek ve görenekler) tarafından belirlenen özelliklere ilişkin bulunmaktadır. Zira, insanoğlu sadece doğal ya da bi-

yolojik bir varlık değildir, aynı zamanda sosyal ve kültürel bir varlıktır da. Bu niteliği gereği, bir topluluk içerisinde yaşamak ve yaşamını anlamlı kılacak bazı faaliyetlerde bulunmak ihtiyacı içerisindedir. İlk alanda belirtilenlerden farklı olarak, burada öngörülen insani fonksiyonlar, ancak diğer insanlarla etkileşim içinde bulunulan bir ortamda kullanılabilir, yani ancak bir grup içerisinde yaşayan bir insan için bu kapasitelerin varlığından ve geliştiğinden söz edilebilir. İnsan çok farklı nedenlerle ve farklı şekillerde sosyal yaşantıya ihtiyaç duyar. Hatta Black'e göre, devletin ötesinde, küçük veya büyük belli tipte gruplar olmaksızın insanların yaşaması bile mümkün değildir. Çünkü diğer insanlar olmaksızın bireylerin, kendilerini mutlu eden bir hayatı yaşayabilmesi, kendilerine anlamlı gelen, hayatlarını yaşanır kılan faaliyetlere iştirak etmeleri mümkün değildir.⁽⁷²⁾

Bir insanı sosyal bir varlık olarak anlamının en iyi yolu, onu içerisinde yaşadığı yani kendisini ait hissettiği kültürel grubun gelenekleri ve benimsediği etik değerler (ahlak, din kuralları ve benzeri etik normlar) çerçevesinde düşünmek ve değerlendirmekten geçer. Bu yüzden de, kısaca topluluksal iyilik alanı olarak adlandırabileceğimiz bu alanda, bireyler çeşitli tarihi, kültürel, dinsel grupların üyeleri ola-

rak algılanmalıdır. Yani bir bakıma insanın kültür tarafından belirlenen özellikleri bu alandaki adalet ilkelerinin konusu olarak anlaşılmalıdır. Bu bağlamda, aynı toplum içerisindeki her farklı kültürel grup, kendi bireylerinin birinci alanda belirlenen nitelikteki haklarını tanımak ve kendisi dışındaki diğer grupların varlığını tehdit etmemek koşuluyla, hangi tür bir sosyal amacı benimsemiş olursa olsun, kolektif bir kişilik olarak tanınmalı ve bu varlığını sürdürebilmesine olanak sağlayacak, kendisini dışardan gelen saldırılardan koruyacak hak ve özgürlüklerle donatılmalıdır.

Bu çerçevede Kymlika, iki tür kolektif hak kategorisinden bahseder. Bunlardan ilki iç-sınırlama hakkı, diğeri ise dış-korunma hakkıdır. İç-sınırlama hakkı, tıpkı siyasi otoritelerin, bu otoriteye tabi olanların hak ve özgürlüklerini kısıtlaması gibi, her grubun kendi varlığını ve değerlerini muhafaza etmek adına kendi üyelerinin hak ve özgürlüklerini sınırlamasıdır. Örneğin bir grubun kendi üyelerinin, boşanmasını, evlilik dışı cinsel ilişkilerini yasaklaması, belli tarzda giyime izin vermemesi gibi sınırlamalar bu türden sayılabilir. Böyle bir grubun bağımsız bir devlet olması durumunda (örneğin, İran) bu sınırlamalara dışarıdan müdahale edilemeyeceği açık bulunmaktadır. Ancak çok kültürlü toplumlarda acaba bu sınırlamalar ne kadar ileriye götürülebilir? Bu noktada ciddi bir problem olduğu kabul edilmelidir. Ancak problemin ciddi olması çözümsüz olduğu anlamına gelmemektedir. Kanımızca, bu

sınırlamaların sınırı, bizim birinci alanda her bireye sağlanması gereken hak ve özgürlüklerin üst sınırı olarak kabul edilmelidir. Çünkü, ancak bu sayede bir insan toplumundan bahsedilebileceği için, üyelerinin hak ve özgürlüklerini, ilk alanda belirtilenden daha fazla sınırlayan bir gruba devlet müdahalesi sadece meşru bir müdahale değil, ayrıca ahlaki bir yükümlülük olarak da değerlendirilebilir. Farklı gruplara tanınması gereken ikinci tür kolektif hak kategorisi olan dış-korunma hakkı, gruplar arası ilişkilere ilişkin bulunmaktadır. Burada ki korunma hakkının kanımızca iki vechesi vardır. Birincisi grubun, baskıya, kültürel asimilasyona karşı kendi kolektif kişiliğinin devlete karşı korunması talebi, diğeri de bir grubun aynı durumdaki diğer bir grubun saldırısı ve tecavüzüne karşı korunması talebidir. Her iki durumda da grubun kendi kolektif varlığını her türlü dış baskıya karşı korumak arzusu söz konusudur.

Kymlika'ya göre "her iki hak kategorisinin bir arada görülmesi gerekmez. Bazı etnik ya da ulusal gruplar, kendi üyelerine yasal olarak dayatmacı iç kısıtlamalar koymayı istemeden de, büyük toplum karşısında dış koruma önlemleri peşinde olabilir. Başka gruplar, büyük toplum karşısında herhangi korunma istemez, ancak kendi üyelerinin davranışları üzerinde yaygın güç kullanma isterler. Bu çeşitlenmeler azınlık hakları konusunda temelden farklı anlayışlara yol açar ve bu yüzden bir grubun ne tür bir hak ta-

71 Kymlika, bu konudaki taleplerin çoğunun farklı kültürlerin dinsel pratikleri temelinde bu kültürlere mensup bireyleri dezavantajlı duruma düşüren yasalar ve düzenlemelerden muaf tutulmak olduğuna işaret etmektedir. "Örneğin, Britanya'daki Yahudi ve Müslümanlar pazar günleri işyeri kapatma ve hayvan kesim düzenlemelerinden muaf tutulmak istiyorlar; Kanada'da yaşayan Sihler yalnızca kendi türbanlarını giyebildikleri için, motosiklet kaskı takma zorunluluğundan ve polislin resmi kıyafet giyme kurallarından kendilerinin muaf tutulmalarını istiyorlar; Amerika'daki Ortodoks Yahudiler askeri hizmetleri süresince yarmulka giyme hakkı talep ediyorlar ve Fransadaki kız çocukları başlarını örtmek zorunda olduklarından okul kıyafet yönetmeliklerinden muaf tutulmak istiyorlar." Kymlika (1998), s. 67.

72 Black (1988), s. 130.

lebinde bulunduğunu belirlemek önemlidir.⁽⁷³⁾

Acaba bir siyasi toplum içerisindeki farklı grupların talepleri sadece yukarıda belirtilenlerden mi ibarettir? Şüphesiz hayır. Farklı toplumlardaki tarihsel uygulamalara bakıldığında, azınlık kültürlerinin bağımsızlık taleplerinden, özerklik talebine kadar pek çok başka talepleri olduğu gerçeği ile karşılaşmak olasıdır. Ancak bu tür taleplerin hepsinin temelinde de kendilerine uygulanan baskıcı, asimilasyonist ve ayrımcı politikalara, kültürel yaşamlarına yönelik saldırılar, kültürel kimliklerinin yok edilmesine yönelik uygulamalara karşı tepkilerin yattığını görmek mümkündür. Yani adaletsizlik ve eşitsizliklere karşı bir tepki söz konusudur. Dolayısıyla, üyelerinin birinci alandaki bireysel hak ve özgürlükleri garanti altına alınan ve buna ek olarak kendisine az önce belirtilen kolektif hak ve özgürlüklerin tanındığı bir siyasi birliktelik içerisinde, grupların bu taleplerin önemli ölçüde zaten karşılanmış olacağı görülecektir.

Burada bizim amacımız açısından önemli olan aynı toplum içerisindeki bu kültürel farklılıklardan doğan farklı adalet taleplerinin nasıl karşılanacağı sorunudur. Eğer bu tür sorunlar, kültürler arasında bir uzlaşma ile çözülemez nitelikteyse, işte ikinci alan her topluluğa üyeleri arasında kendi adalet anlayışını hakim kılabilceği bir hareket alanı sağlamaktadır. Bu alan içerisindeki karar mercii grubun önde gelenleridir. Belirlenen sınırlar dahilinde bu alana özgü toplumsal mal

ve hizmetlerin paylaşımından, topluluk üyelerinin davranışları, hayat tarzlarına kadar pek çok şeye grup içerisinde karar alınmakta ve grup üyelerinin bu kararlara uyması beklenmektedir. Dışarıdan gelecek baskı ve telkinler çoğunlukla, hem grubun kolektif kişiliği ve hem de kendisini grup normları ile bağlı hisseden bireylerin kimlikleri için bir tehdit olarak algılanmaktadır. Burada paylaşımına tabi olacak sosyal mal ve hizmetler, ilk alana özgü olanların dışında kalanlarla sınırlı olduğu gibi, ayrıca kısıt olmayan şeylerdir. Yani dini pratikler, sevgi, ailenin değeri, kutsal günlerin kutlanması ve boş vakitlerin değerlendirilmesi faaliyetleri gibi faaliyetler grup içinde planlanabilir. Bunun dışında siyasal gücün kullanımı, kamu hizmetlerinin yürütülmesi, hayat kurtarıcı tıbbi yardım, temel gıda maddeleri gibi birinci ve üçüncü alanın kapsamında değerlendirilebilecek nitelikteki mal ve hizmetlerin toplumun diğer üyeleri ile (farklı gruplara mensup olsalar da) eşit şartlarda kullanımı gerekmektedir. Her bireyin gerek bireysel, gerekse grup üyesi sıfatıyla bu ikinci alan dışında, toplumdaki diğer tüm bireylerle eşit hak ve özgürlüklere, eşit imkanlara sahip olması adaletin bir gereği olarak belirtilebilir. Siyasal hakların kullanılması, devlet memurluğu, eğitim, sağlık, adalet hizmetlerinden yararlanmak bakımından toplum bireyleri arasında kültürel farklılıklarına dayanan ayrımlar yapılmamalıdır.

Daha önce de kısaca değinildiği gibi grup üyeleri arasındaki ilişki biçim-

leri, mal ve hizmetlerin paylaşımı gibi sorunlar (eğer birinci ve ikinci alanda belirlenen asgari koşullara aykırılık teşkil etmiyorsa) sosyal adaletin kapsamı dışındadır. Bu alan için adaletin gereği, farklı kültürlerin çatışan değer ve talepleri arasında bir uzlaşma zemini bulmak, eğer bu mümkün olmaz ise, kültürleri kendi iç bütünselliği içerisinde özerk kabul etmektir. Özetle, buradaki sosyal adalet ilkesi, grup kimliğinin muhafazasını sağlayacak, grup değerleri ile çoğunluk değerlerinin çatıştığı durumlarda grubun varlığını sürdürmesine olanak sağlayacak bir ilke olmak durumundadır. Bu nedenle bu alanda birinci alan için öngörülene benzer özlü bir adalet ilkesi belirlemeye imkan yoktur. Belirlenecek ilke kültürel farklılıkları muhafaza edecek, farklı adalet muhtevalarının eşit olarak gerçekleşmesi ve muhafazasını temin edebilecek nitelikte genel bir kalıptan ibaret olmak zorundadır. Bu ise kısaca kültürel özerklik ilkesi olarak adlandırılabilir.

Belirtildiği üzere kendisini bir grup üyeliği çerçevesinde tanımlayan bireyin sosyal yaşantısının tatminkar bir yaşantı olarak sürmesi, mensup olduğu grubun, toplumdaki diğer kültürel gruplarla aynı olanaklara sahip olarak varlığını devam ettirmesine bağlıdır. Dolayısıyla bunu sağlayacak ilk ilke, kendine yeterli her bir kültürel sistemin özerk bir kolektif kimliğe sahip olduğunun kabul edilmesi ilkesidir. Buradaki özerk bir kolektif kimlik ta-

biri, daha önce de açıklandığı üzere, her kültürel grubun siyasal ya da coğrafi bakımdan otonom olacağı anlamına gelmiyor. Buradaki özerklik, bizim ikinci alanımız kapsamına girecek kültürel norm ve uygulamalar bakımından grupların içsel bir özgürlük alanına sahip olması gerektiği anlamına geliyor. Çünkü, burada birinci alandakine benzer şekilde, yine bireyin mutluluğu için, bireyin toplumsal yönünü belirleyen, kendisini normları ile bağlı hissettiği kolektif bir kimliğin (asgari koşullarda da olsa) mevcudiyetini sürdürmesi söz konusudur.

Geleneksel toplum ve siyaset teorileri (özellikle evrensel nitelikteki teoriler, örneğin, liberalizm) aslında böyle bir özerklik alanı öngörmekle birlikte, bunu kamusal alan-özel alan ayrımı içerisinde değerlendirmekte ve özel alanın buna elverişli olduğunu savunmaktadır.⁽⁷⁴⁾ Oysa, bireyin başlı başına bir amaç olduğu olduğu temel tezini esas aldıkları ve onun hayatını anlamlı kılan kolektif kimlik olgusuna yeterince önem vermedikleri için sağlanan özerklik alanı da kolektif amaçların tatmini için elverişli bir saha bırakmamaktadır. Uygulamada da liberal devletin sosyal devlete dönüşmesi ile birlikte kamusal alan toplumsal hayatın neredeyse bütününe kapsamakta,⁽⁷⁵⁾ kültürel farklılıkların yaşanması (örneğin resmi dilden farklı bir dilde eğitim alabilmek, hakim din dışındaki dinlere ait bayramları kutlamak) için yeterli genişlikte özel alan bırakma-

74 Yayla, A. (1998), *Siyaset Teorisine Giriş*, Ankara 1998, s. 172.

75 Bu konuda ayrıntılı bilgi ve tatminkar bir argüman için bkz., Habermas, J. (1997), *Kamusal Alanın Yapısı ve Dönüşümü*, Çeviren: T. Bora, M. Sancar, İstanbul 1997, (özellikle) s. 365-383.

maktadır. İşte bizim ikinci alanımız bu boşluğu dolduracak şekilde kamusal alan ile özel alan arasında, sivil (siyasalın karşısı olarak) bir kamusal alan olarak düşünülebilir.

Böyle bir adalet alanına uygulanacak genel ilke ise daha önce de açıklanmaya çalışıldığı gibi kendine yeterli kültürel sistemlerin özerkliği prensibi olarak formüle edilebilir. Çünkü bu alan çatışan değerlere, çatışan adalet taleplerine ilişkin bulunmakta ve geleneksel yöntemlerle çözülemeyen problemlerin doğmasına yol açmaktadır. Bu durumda bu alandaki taleplerin, bazılarını (özellikle çoğunluk kültürünün ya da ona paralel olanları) karşılarken, diğerlerini görmezden gelmek, yok saymak adaletle bağdaştırılamaz. Yani, aynı toplum içerisinde çoğunluk kültüre mensup bir aile içerisinde doğan bir çocuk ile, hemen kapı komşusu olup da azınlık kültüre mensup bir çocuk arasında doğumundan ölümüne toplumsal hayatın nimetlerinden yararlanmak bakımından bir fark olmamalıdır. Her ikisi de ailesinden, ailesinin mensup olduğu grubun değerlerinden ve geleneklerinden etkilenecek oluşan birey kimliğiyle, toplumsal yaşama eşit koşullarda katılabilme şansına sahip olmalıdır. Her ikisi de ana dilini kullanabilmeli, bu dilde eğitim talep edebilmeli, kültürel kimliklerini muhafaza ederek kamu hizmetlerinin yürütülmesinde rol alabilmeli, dini vecibelerini yerine getirebilmeli, dini ve kültürel etkinlikleri

kutlayabilmesine olanak sağlayacak izin ve tatil olanaklarına sahip olabilmeli, seçmen ve aday olarak siyasal karar alma sürecine katılabilmelidir.

Bunlardan bir kısmı, liberal teorisyenlerin savunduğu eşit vatandaşlık ilkesi çerçevesinde gerçekleşebilecek nitelikte görülebilir. Ancak, kendilerini kolektif bir kimlik çerçevesinde tanımlayan bireylerin talepleri ancak mensup olduğu kültürel grubun, daha büyük gruptan (siyasal toplumdan) farklı olarak algılanması sayesinde mümkün olabilir. Köchler de bu noktanın altını çizmekte ve kültürlerin bir kimsenin kimliğini tanımlamasında gerekli bir kaynak noktası olduğuna işaret ederek, bu bakımdan insanlık için asıl ve gerçek gelişimin her bir farklı grup üyesinin bir diğerinin kültürü ve değer sistemini tanıması ve buna karşı hoşgörülü olmasından geçtiğini söylemektedir. Temel çatışmaların ancak etno-merkezci (belli etnik kimliği ön planda tutan anayasal vatandaşlık) bir yaklaşımı terk ederek, kendi kültürümüz dışındaki kültürlerin varlığını kabul etmeyi öğrenmek sayesinde çözümlenebileceğini ileri sürmektedir.⁽⁷⁶⁾

Bu anlayışta, bireysel hayatın biçimlenmesine esas olan en genel normatif ilkenin kolektif hayatın şekillenmesinde de geçerli olacağı ileri sürülmektedir. Yani ben-bilincinin oluşmasında etken olan şeyin, ulusal sosyal ve kültürel değer sistemlerinin gerçekleşmesi için de geçerli olduğu kabul

edilmektedir. Köchler'e göre, bir kimsenin kendi kültürel değer sistemini anlaması, bu konuda bir bilince erişmesi aslında diğer benzer değer sistemlerinin varlığını kabul etmesine bağlı bulunmakta, hatta bu kabulü zorunlu kılmaktadır. Bir kültürel sistemin bütün olarak hayatiyet bulması, bunun diğer bir sistemden bağımsız olarak gerçekleşmesi ile mümkündür⁽⁷⁷⁾. Bu anlamda, Bohman'ın da işaret ettiği gibi, bazılarının belki çok içrenç gelen, dini pratik, kurban kesimi konusundaki çatışma din özgürlüğü kapsamında bir çözüme kavuşturulabilir.⁽⁷⁸⁾ Ancak, buradaki din özgürlüğü, sadece bireysel bir özgürlük olarak görülemez. Bu ilke ancak, daha genel olan kültürel ve dini değer sistemlerinin bir bütün olarak özerkliği ilkesinden çıkarılabilecek bir ilkedir.

Vatandaş Olarak Bireylerin İyilik Alanı ve Bu Alana Özgü Adalet İlkesi

Bu son alan genel olarak toplumsal iyilik alanı olarak da adlandırılabilir. Bu alanda toplum üyelerini artık sadece biyolojik ve kültürel varlıklar olarak değil aynı zamanda siyasal varlıklar olarak değerlendirilir. İnsanın toplumsallığı olgusunun en üst düzeyde gerçekleşmesi ancak belli bir siyasal toplumda yaşamak, belli siyasi sistemin hakim olduğu bir toplumun üyesi olmakla mümkündür. Buradaki bireysel kimlik artık siyasal nitelik taşımaktadır ve vatandaşlık statüsü olarak so-

mutlaşmaktadır. Daha başlangıçta, vatandaş olmak bakımından toplumdaki her bireyin bu alanda eşit hak ve özgürlüklere sahip olması adaletin bir gereğidir demekle bir sakınca yoktur.

Buraya kadar yapılan açıklamalardan hareketle, çağdaş bir toplumda, devletin, belli bir grubun (genellikle çoğunluk kültürün) avantajına hizmet edecek şekilde organize olmasının adaletle aykırı olacağı söylenebilir. Klasik liberal teori de aslında bu temel düşünceyi benimsemiş olmakla birlikte, bunun ancak bireysel özgürlüklerin savunulması ile sağlanabileceğine inanmakta ve toplum üyelerinin grup temelinde tanımlanması ve bu kimlikleri ile siyasal karar alma mekanizmalarına katılmalarına sıcak bakmamaktadır. Onlara göre aksi bir yaklaşım, önünde sonunda, belli bir grubun sosyal alandaki gücünü siyasal alana aktarmasına yol açma riski taşımaktadır⁽⁷⁹⁾. Ancak kanımızca, farklılıkları muhafaza ederek herkese eşit vatandaşlık hakları tanımak açısından liberallerin bu bakışı elverişli değildir. Çeşitli biçimlerde değinildiği gibi, kamusal alanı kültürel etkilere kapatmak, bireylere belli gruba aidiyetleri dolayısıyla sahip oldukları kimliklerden arınarak siyasal karar alma sürecine katılmalarını söylemektir ki, teorik olarak mümkün görünse de pratikte bunun neredeyse hiçbir anlamı yoktur. Dahası, geleneksel, kamusal-özel alan ayrımı çerçevesinde farklı kültürlere mensup bireylerin kültürel yaşantıları

76 Köchler, H. (1995), "The Concept of Nation and the Question of Nationalism: The Traditional Nation State versus a Multicultural 'Community State'", Dunne, M. / Bonazzi, T. (Editör) *Citizenship and Rights in Multicultural Societies*, Keele 1995 içinde, s. 46-47

77 Köchler (1995), s. 46.

78 Bohman, J. (1995), "Public Reason and Cultural Pluralism", *Political Theory*, Cilt 23, Sayı 2 içinde, s. 257.

79 Bkz., Yayla (1998), *Siyaset Teorisi*, s. 139-146.

nı özel alanda gerçekleştirebilmelerine de, yukarıda değinildiği üzere imkan yoktur.

Bu nedenle biz devletin, ülkesinde yaşayan farklı sosyal grupların kolektif amaçlarını, eğer bu amaçlar diğer grupların varlığını ortadan kaldırmaya yönelmemişse, elde etmelerini garanti etmek durumunda olduğuna inanmaktayız. Bu son söylenenler sadece ahlaki geçerlilik taşıyan önermeler olarak alınmamalıdır. Ayrıca zaten, uluslararası insan hakları sözleşmeleri ve çağdaş devletlerin hukuk sistemlerinde de bu yönde düzenlemeler yapılmaktadır. Bir başka ifade ile, hangi tür ahlaki, felsefi, dini inanışa sahip olursa olsun, hangi kültürel gruba (etnik ya da ulusal) mensup olursa olsun, aynı siyasal toplumun bir üyesi (devletin vatandaşları) olmak bakımından belli bir ülkede yaşayan tüm insanların, bu sıfatları gereği eşit haklara sahip oldukları gerçeği ve buna paralel olarak siyasal karar alma sürecine eşit şartlarda katılmalarının kabulü, hem ahlaki ve hem de sosyolojik bir zorunluluk olmasının ötesinde giderek hukuksal bir ödev haline de dönüşmektedir.

Biliyoruz ki, çağdaş toplumlardan neredeyse hiç biri homojen bir insan topluluğundan oluşmamakta, heterojen bir kültürel yapı arz etmektedir. Böyle olmakla birlikte, Kymlicka'nın da açıkça işaret ettiği gibi, siyasal yaşam kaçınılmaz olarak ulusal bir boyut taşımaktadır. Sınırların çizilmesinden,

siyasal gücün paylaşımına, eğitim, mahkemeler ve bürokrasi diline karar verilmesi ya da resmi tatil günlerinin seçimine kadar pek çok şey ulusal düzeyde belirlenmektedir. Dahası siyasal yaşamın bu kaçınılmaz özellikleri, azınlık kültüre mensup olanları sisteme yabancılaştırırken, çoğunluğu oluşturan ulusun üyelerine çok büyük avantajlar sağlamaktadır.⁽⁸⁰⁾ Çünkü, yönetimler bu hususlardaki (örneğin, resmi dil veya diller, ülke içi sınırlar, resmi tatil günleri ve devlet sembollerine ilişkin) kararlarında ve tercihlerinde ister istemez, belli etnik ve dini grupların kimlikleri ve ihtiyaçlarına uygun hareket etmek durumundadır. Böylece devletler, kaçınılmaz olarak belli kültürel kimlikleri arka çıkarak, diğerlerini ise dezavantajlı bir duruma düşürmektedir.⁽⁸¹⁾

Bu yüzden, biz üçüncü alanın belirlenmesinde, özellikle pratikte azınlıkları dezavantajlı konuma düşüren, homojen bir ulusal (-siyasal) kimlik tanımlı yerine, çeşitli kültürel/siyasal kimliklerin⁽⁸²⁾ bir toplamından oluşan heterojen bir siyasal kimlik tanımını esas almak gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü ancak böyle yapmakla, farklı kolektif kimlikler taşıyan bireylerin, farklılıklarını muhafaza ederek, ortak bir siyasal kimliği kabul etmeleri ve bu kimlikleri gereği ortak bir amaç etrafında birleşmeleri mümkün olabilir. Bu ortak amaç ise, bütün olarak toplumun ve dolayısıyla tüm üyelerinin iyi-

liğidir. Bu amaca ulaşmanın yegane yolu da farklı kültürlerin barış içinde birlikteliğini sağlamaktan geçer. Bu bağlamda çok kültürlü bir toplumda devlet üyelerinin hem otonom bireyler olarak, hem de kültürel grupların üyesi olarak, çok farklı türlerdeki hedef ve değerleri elde etmek üzere hareket etmelerine imkan sağlamalıdır. Özetle, Plant'ın da dediği gibi, "siyasal teori- de ağırlık merkezi ... devletin meşruluğunun, onun insanlar için temel bazı hedefleri [refah, eşitlik, özgürlük, temel insan hakları gibi] koruyup koruyamadığı meselesi olarak görülmesinden, bireylerin kendi iyiliklerini kendi bildikleri yoldan elde etmelerinin şartlarının hazırlanıp hazırlanmadığında aramaya dönüşmüştür."⁽⁸³⁾

Bugün artık kültürlerin bir başka kültür içerisinde bütünüyle eriyip yok olduğunu (Sovyetler Birliği, Yugoslavya deneyimleri) ya da birbiriyle kaynaşıp bir üst kültür haline dönüştüğünü (Amerika örneği) söylemek tarihsel ve sosyolojik gerçekliklerle bağdaşmamaktadır. Dolayısıyla bir devletin politikası azınlık kültürleri asimile etmek ya da bütün kültürlerden başka, sözde nötr ya da tarafsız bir kültürü toplumda kabul ettirmeye çalışmak olarak belirlenemez. Örneğin, çok kültürlü ülkede eğitim sistemi, öğrencileri heterojen bir kamusal kültürle sosyalleştirerek vatandaşlığa hazırlayacak şekilde düzenlenmelidir. Yani, eğitim sistemi, belli tek bir kültür, bunun dilini, değerlerinin bilgisini

herkese empoze edecek şekilde veya "sadece farklılıkları, kültürler arasında çatışmalara yol açmak pahasına, belli kültürler içerisindeki bağlılık duygularını güçlendirecek biçimde ön plana çıkaracak şekilde belirlenemez."⁽⁸⁴⁾ Burada, birlik ve farklılık arasında iki taraflı bir karşılık ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Hatta siyasal toplumun birliği ile küçük kültürel grupların çokluğu ve bütünlüğü birbiriyle çelişme gösterebilir. Ancak, yine de birini diğerine tercih etmekle çok kültürlü ülkelerdeki adalet sorunlarını çözmenin olanağı yoktur. Örneğimize geri dönecek olursak, bu sorunu çözmenin ideal yolu, Giroux'ın belirttiği gibi, müfredat belirlenirken, çok kültürlülüğü ülke birliğine karşıymış gibi veyahut ta farklılığı destekler biçimde tanımlamak yerine, eğitimcilere düşen, içerisinde demokratik temsil, siyasal katılım ve vatandaşlığın yeni formlarının, farklılıkları göz ardı etmeden birliği sağlama forumu olarak anlaşılacağı, farklılık içinde birlik (unity-in-difference) konumunu, anlayışını geliştirmektir. Bu halde, farklı kültür ve kimliklerin karşılıklı ilişkileri ara sınırlar, karşılıklı geçiş noktaları, pazarlık, dönüşüm ve diyalog için vesile olacaktır.⁽⁸⁵⁾

Niçin sosyal adalet adına böyle bir çabaya gerek duyulur? Cevap sanıldığı kadar karmaşık değildir. Çünkü, devletin gayesi, hatta meşruluk temeli toplumda barış sağlamaktır. Adil bir toplumsal yaşam için, dış ve iç güvenlik kadar toplumsal barış da önem taşı-

80 Kymlicka (1998), s. 293.

81 Kymlicka (1998), s. 173.

82 Bu kavramlar hakkında ayrıntılı tartışmalar için bkz. Preston, P.W. (1997), *Political/Cultural Identity*, London 1997; Ayrıca Giroux, H.A. (1995), "National Identity and Politics of Multiculturalism", *College Literature*, Cilt 22, Sayı 2 içinde.

83 Plant, R. (1991), *Modern Political Thought*, Oxford 1991, s. 253.

84 Bohman (1995), s. 257.

85 Giroux, H.A. (1992), "Curriculum, multiculturalism, and the politics of identity" *Nassp Bulletin*, Cilt 76, Sayı 548 içinde

maktadır. Üstelik her akli başında insan da toplumsal çatışmaların olduğu bir yerde yaşamaktansa barış içerisinde bir toplumsal yaşamı tercih eder. İşte bunu sağlamanın en iyi yolu da, toplumdaki farklı kültürlerle mensup bireylerin her birine kendi diledikleri gibi yaşayabilecekleri ve siyasal karar alma sürecinde seslerinin duyulacağı ve saygı göreceği teminatının verilmesinden geçer. Kişisel kanaatimiz odur ki, böyle bir yaklaşım aynı zamanda etno-politik ve diğer türden çatışmaların (ülkemizdeki tabiri ile, bölücü faaliyetlerin) ortaya çıkması riskini azaltıcı bir özellik de taşımaktadır. Çünkü, hangi kültürel gruba mensup olup olmadığının bakılmaksızın herkese fikirlerini özgürce kamusal tartışma alanlarına ve siyasal karar alma süreçlerine taşıma olanağının verilmesi ve ayrıca benimsedikleri hayat tarzına uygun bir sosyal yaşamı sürdürebilmelerine, kendi geleneklerini, kültürel ve etik değerlerini (ikinci alan için öngörülen özerklik prensibi çerçevesinde) muhafaza edebilmelerine imkan tanınması halinde, ortada, diğer gruplarla bir çatışmaya girmeleri ya da devletin bütünlüğüne karşı tavır almalarını gerektirecek (meşru) sebep kalmayacaktır.

Williams'ın da işaret ettiği gibi, günümüzde, pek çok hukuk ve siyaset felsefecisi, sahte bir tarafsızlığın tutanaklarından kurtulmanın yolunun, azınlık grupların görüşlerinin, adaletin tanımlanması, uygulanması ve (deyim yerindeyse) dayatılmasına (enforce)

aracılık eden kurumsal alanlara doğru dan yansıtılmasından geçtiğini kabul etmektedirler. Ona göre, böyle grupların görüşlerinin, gruba mensup olmanın biri tarafından temsil edilmesi (pek çok batılı ülkede ve bizdeki demokratik temsil sisteminde olduğu gibi), bu görüşlerin muhtemelen hasarlı lensler aracılığı ile yansıtılması anlamına gelecektir. Bu ise bizi, tarafsızlık eleştirisinden hareketle, sesleri uzun süre adalet hakkındaki tartışmalardan hariç tutulmuş grupların uzlaşmak zorunda olmadan spesifik kendini-temsil hakkına sahip oldukları argümanını kabule götürecektir.⁽⁸⁶⁾ Eğer niyetimiz azınlık gruplarının çıkarları ve bakış açılarını dışlamayan bir adalet anlayışına ulaşmaksa, Williams'ın da dediği gibi, bu anlayışımızı felsefi bir tartışma süreci içerisinde olduğu kadar siyasal (uzlaşmayı arayan gerçekçi) bir süreç içerisinde geliştirmek zorundayız.⁽⁸⁷⁾ Bir başka açıdan söylemek gerekirse, farklı kültürlerle mensup birey ve topluluklardan oluşan bir toplumda, hem ahlaki bir değer hem de hukuk ideali olarak adaletin gereği, toplumu, kurum ve kurallarıyla, her bir moral kimliğe (birey ya da grup) kendi amaç ve çıkarlarını elde etmek konusunda eşit şans tanıyacak şekilde organize etmektir.

Bu bağlamda, bu alan için aramız gereken ilke, farklı kültürlerin barış içerisinde bir arada yaşabilmesini olanaklı kılacak bir ilke olmalıdır. Bunun yolu siyasal gücün baskıcı kullanımından geçmez. Rousseau'nun çok

haklı olarak belirttiği gibi, "bir kimse ne kadar güçlü olursa olsun, gücünü hakka, itaati ödeve dönüştürmediği sürece asla sürekli efendi kalacak kadar güçlü değildir."⁽⁸⁸⁾ Bu, tüm siyasal örgütler ve sosyal gruplar için de geçerli bulunmaktadır. Siyasal gücün kullanımını meşrulaştırmaya çalışmayan ya da paylaşmaya yanaşmayan bir toplumsal örgütlenmenin iktidarını sürekli ayakta tutabilecek kadar güçlü kalmasına imkan yoktur.

Biz bu alanı, bireylerin vatandaş, tüm kültürel grupların da kolektif siyasal/kültürel kimliğe sahip kapsayıcı sistemler olarak anlaşıldığı kamusal alan (siyasal alan) olarak tahayyül ediyoruz. Temel işlevi, bir yandan ilk iki alanda tanınan bireysel ve kolektif hak ve özgürlükleri garanti altına almak, diğer yandan da farklı kültürel sistemlerin bir arada barış içerisinde gerçekleşmesini sağlayacak adil kararlar almak, düzenlemeler yapmak için elverişli bir zemin sağlamaktır. Bu alana uygulanacak adalet prensiplerin bir defada ve her zaman için geçerli olacak şekilde belirlenmesine imkan yoktur. Çünkü, değişen dünya görüşleri, sosyal, siyasal, ekonomik ve hatta teknolojik gelişmeler zaman zaman toplumsal yapının yeniden gözden geçirilmesini, gerekirse revize edilmesini gerektirebilir. Bu yüzden bu alanda belirlenecek adalet ilkesi de içerikli bir ilke olamaz. Sadece bir prosedür belirleyebiliriz. Kanımızca bu prosedür, demokratik bir işleyişi, toplumun tüm

üyelerinin kendilerine atfettikleri kimliklerle temsil edilebilecekleri bir demokrasiyi sistematize eden bir işleyişi öngörmelidir. Çünkü, Erdoğan'ın Mayo'ya referansla haklı olarak belirttiği gibi, demokrasi adaleti en iyi sağlayacak sistemlerin başında gelmektedir. Dahası, zaten adalet demokrasinin diğerlerinden biri olarak görülmektedir. Gerçekten de, "adaletsizlik ihtimalinin en düşük olduğu rejim demokrasidir. Demokrasilerde adaletsizlik ihtimali, siyasi özgürlüklerin baskı altına alındığı sistemlere nispetle çok daha azdır. Çünkü, demokrasi toplumdaki önemli grup ve çıkarların temsilini sağlamak suretiyle, onların çıkarlarının zedelenmesi durumunda seslerini yükseltmelerine ve siyasal kararları etkilemelerine izin verir." Erdoğan'a göre, "Burada sözkonusu olan, "adaletin" demokrasinin çoğulcu anlayışıyla bağlantılı olduğu açıktır."⁽⁸⁹⁾

Özetle liberaller, bu ve benzeri gerekçelerle demokrasinin tek çözüm tarzı olduğu konusunda fikir birliği içindedirler. Ancak demokratik kamu kurumlarının soyut bir akıl yürütme süreci ile belirlenen, (örneğin Rawls'un ilk durum dediği varsayımsal bir sosyal sözleşme) rölatif olmayan, moral düşünceler ve belirli kültürel geleneklerden bağımsız ve tarafsız ilkelerin önderliğinde kurulması gerektiğini savunurlar. Diğer bir ifadeyle, demokratik kurumlar "paylaşılan içerikli bir ahlaki uzlaşma varsayımı üzerine kurulamaz." Gerçekten de

86 Williams (1995), s. 79.

87 Williams (1995), s. 79.

88 Rousseau, J.J. (1947), "The Social Contract", Barker, Sir E. Editör, Social Contract: Essays by Locke, Hume and Rousseau, Oxford University Press 1947 içinde, s. 172

89 Erdoğan, M. (1999), Anayasal Demokrasi, 3. Baskı, Ankara 1999, s. 227.

özellikle Rawls, son yazılarında bu görüşün güçlü bir savunusunu yapar, ancak bununla beraber giderek artan kültürel çatışmaların kamusal karar sürecine katılma taleplerinin, bu ilkelele belirlenen kurumlar vasıtasıyla nasıl çözüleceğine ilişkin bir yaklaşım da üretmez.⁽⁹⁰⁾ Onun anlayışına göre, vatandaşlar kamusal karar mekanizmasını, birbirlerine savundukları politikaların sebeplerini açıklamak suretiyle birlikte kullanırlar. Ancak Rawls, bir nedenin iyi olup olmadığını tespit etmek için tarafların, kendi ileri sürdükleri görüşler dahil, bütün gerekçeleri tarafsız ve kamusal bir bakış açısından test edip, bunların içerisinden tüm vatandaşlar tarafından onaylanacağı umulanların hangisi olacağına karar vereceklerini beklemektedir. Kanımızca, kamusal karar mekanizmasının bu şekilde anlaşılması, açıkça siyasal yaşamı düzenlemek bakımından tek bir bakış açısının geçerliliğinin kabulü, bununla çatışan diğer tüm fikirlerin reddedilmesi anlamına gelmektedir.⁽⁹¹⁾ Ayrıca, kamusal karar sürecini bu şekilde algılamak, ilk olarak, geleneksel kamusal-özel alan ayrımının tartışmasız olarak toplumda yaşayan herkes tarafından benimsenmiş olduğunu, ikinci olarak da, kamusal karar sürecine katılan herkesin gerekirse kendi fikirlerini revize etmeye, örneğin kendi iyi

anlayışından vazgeçmeye hazır olduğunu varsaymak anlamına gelmektedir. Halbuki, Rawls'un geliştirdiği bu ideal sınırlamaların resmi ve biçimsel karakteri böyle bir dönüşüm varsayımını destekler nitelikte olmadığı gibi, gerçek anlamında düşünüldüğünde, tarafsızlık ilkesi de herkesin tek bir bakış açısını benimsemesini gerektirmez. Bu hem tarafsızlık prensibini yanlış yorumlamak, hem de farklı kültürler arasında özde çatışan unsurları bütünüyle kamusal karar alma sürecinin dışında bırakmak anlamına gelmektedir.

Bohman'a göre, birey veya gruplar kamusal bakış açılarını kendi değer yargılarından ayrı belirleseler bile, çoğulcu toplumlarda pek çok tarafsızlık standardının ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bir kimsenin bakış açısından yapılacak soyutlama neyi gerektirirse gerektirsin, bu, potansiyel tercihler, normlar ve değerlerin çokluğu(nu göz ardı etmek) pahasına yapılamaz. Eğer bir toplum kültürel bakımdan çoğulcu ise, sadece bir kamusal alandan bahsetmek imkansızdır. Sadece tek bir kamusal alan değil, kamusal alanların çokluğu söz konusudur. En azından farklı kültürlerin ve alt grupların kendi kamusal alanları vardır.⁽⁹²⁾ Yine, Bohman'a göre, demokratik bir tartışma (karar alma süreci) platformu, eğer de-

mokratik vatandaşlık ideali tarafından yönlendirilen çoğulcu kamusal bakış açılarının dinamik kullanımı tarafından karakterize edilirse makul, akla uygun bir karar mekanizması olarak kabul edilebilir. Çünkü, böyle bir tartışma platformundan çoğulculuğun moral çatışmalarını çözmeye elverişli, yeni işbirliği biçimleri, kurumsal farklılaşma ve moral uzlaşmaları içeren pek çok çözüm üretilebilecektir.⁽⁹³⁾ Ancak, belirtilmelidir ki, kamusal alandaki çoğulculun kabul edilmesi, bir siyasal toplumun birliğini tehdit eder bir yaklaşım olarak algılanmamalıdır. Çünkü, Bohman'ın da ifade ettiği gibi, siyasal birlik tek bir bakış açısını esas almayı zorunlu kılmamaktadır. Daha ziyade, süregiden bir kamusal fikir birliğinin (konsensüs) temel çerçevesini oluşturma sürecinde, çoğulcu kamusal karar mekanizmasının uygulanabileceği gerçek bir moral uzlaşmayı gerektirmektedir. İlk planda bu, "işbirliğini sürdürme iradesi" olarak kabul edilebilir.⁽⁹⁴⁾ Çünkü, bu minimum koşul bile, farklı grupların birlikte tek bir demokratik kamusal alana kendi farklılıklarını taşıyarak katılması ve buradaki kararlara iştirak etmesi için gerekli rasyonel zemini sağlamaktadır. Bütün bu tartışmalardan Bohman'ın çıkardığı, bizim de katıldığımız, sonuç şöyle özetlenebilir:

İyi bir demokratik düzenleme veya sınırlama, müzakere özgürlükleri ve diyalogda karşılıklılık şartlarını teminat altına almakla çoğulculuğun moral

çatışmalarına çözüm üretebilir. Bunlardan ilki (müzakere özgürlüğü), siyasal ve temel haklara sahip vatandaşlar arasında eşitliğin sağlanmasının aracıdır. Bu ilke belirtilen hakların farklı olarak paylaşımı ya da oylama sürecini, çoğunluk kuralını azınlıkların eşitsiz durumunu dikkate alacak biçimde genişletmek konusunda uzlaşmalara imkan verebilir. İkincisi ise, farklılıkları bir araya toplamak suretiyle ortak vatandaşlığın çerçevesinin genişletilmesini sağlar. Çoğulcu demokratik ülkelerde, ancak tarafsızlık, oy birliği ve teklik sınırlamalarının ötesine geçilmek suretiyle kamusal karar mekanizması ilkesel çatışmaların çözümüne hizmet eden bir norm haline dönüştürülebilir. Eğer müzakereci demokrasiler bu tür çatışmaları çözenin bir yolunu bulamazsa, kültürel çoğulculuk gerçekten de kamusal karar mekanizmasının kullanılması üzerinde bir sınırlama haline gelir. Fakat bu sorunları hakkaniyete uygun moral uzlaşmalar yoluyla çözen demokrasilerde, canlı bir çoğulculuk, akla uygun ve her şeyi içeren kamusal kararlar alınması potansiyelini artırır.⁽⁹⁵⁾

Daha genel terimlerle ifade etmek gerekirse, demokratik kamusal alan, birey ve farklı kültürlere mensup gruplara kamusal karar sürecine katılmak, kararları müzakere etmek, seslerini duyurup kolektif amaçlarını elde etmek ve moral değerlerini korumak bakımından açık kanallar sağlamalıdır.

90 Bkz. Bohman (1995), s.274.

91 Rawls, J. (1993), *Political Liberalism*, New York 1993, s. 220. Rawls, aslında demokratik bir toplumda pek çok farklı (siyasal) bakış açısının varlığını reddetmemekte ama bunları kamusal olmayan fikirler (nonpublic reasons) olarak nitelendirmekte, ona göre sadece bir tane kamusal fikir (public reason) vardır. Bir grup olarak, akla uygun ve sorumlu davranış, neyin yapılacağı konusunda akla (reason) başvurmakla mümkündür. Rawls'a göre bu tür bir akıl yürütme, grup üyeleri bakımından kamusaldır, ancak siyasal toplum ve genel olarak vatandaşlar bakımından kamusal değildir. Bununla birlikte kamusal olmaması özel olduğu anlamına da gelmemekte, Rawls bu karar alma sürecinin de kesinlikle sosyal bir süreç olduğunu belirtmektedir. (1993), s. 220.

92 Bohman (1995), s. 260.

93 Bohman (1995), s. 274.

94 Bohman (1995), s. 263.

95 Bohman (1995), s. 274.

Ne var ki, yukarıdaki tartışmalardan da anlaşılacağı gibi, liberaller tarafından geliştirilen anayasal temsili demokrasi anlayışı bu amaca hizmet etmeye elverişli bulunmamaktadır. Çünkü, Parekh'in de belirttiği gibi, "anayasal temsili demokrasi, liberalizm ve demokrasinin mahir bir bileşimi üzerine temellenmiş karmaşık bir teorik ve siyasal yapıya referansta bulunmaktadır. Liberalizmin sınırları çerçevesinde yapılanmış ve kavramsallaştırılmış bir demokrasidir."⁽⁹⁶⁾ Liberal demokrasinin ortaya koyduğu kamusal karar mekanizmasının kültürel çatışmalardan doğan sorunları çözmek konusundaki yetersizliğine yönelen bu ve benzeri eleştiriler, alternatif demokratik model arayışlarına yol açmıştır. Günümüzde pek çok alternatif demokrasi modeli önerilmektedir. Bunlardan en yaygın olarak savunulan ve kayda değer modeller, kurumsal (Hirst)⁽⁹⁷⁾, müzakereci (Cohen, Fishkin, Taylor, Gutmann, Miller, Mandsbridge, Thompson) ve kozmopolit (Held)⁽⁹⁸⁾ demokrasi modelleridir. Burada bu modellerinin her birini ayrıntılı olarak tartışmak için ne çalışmanın kapsamı, ne de zaman elverişlidir. Bu yüzden biz sadece bizim geliştirdiğimiz adalet anlayışını ger-

çekleştirmek açısından daha elverişli olduğunu düşündüğümüz müzakereci demokrasi modeli üzerinde kısaca duracağız. Çünkü, "bu anlayışta temsili demokrasinin geleneksel kurumları yetersiz görülmekte ve demokrasinin ancak bütün yurttaşların aktif katılımına dayanan bir kamusal tartışma zeminine oturması gerektiği kabul edilmektedir."⁽⁹⁹⁾

Bu bağlamda, "çatışan moral ve siyasal perspektiflerin karar alması için en iyi kurumsal mekanizma" olarak adlandırılan bu modelin en güçlü savunusu Cohen tarafından yapılmıştır. Cohen'e göre, "müzakereci demokrasi, faaliyetleri, üyelerinin kamusal tartışmaları ile yürütülen ve siyasal tartışmanın alternatif iyi anlayışları etrafında organize edildiği bir birlikteliktir." Cohen, müzakereci demokrasinin, vatandaşlar arasında, onların farklı moral ve kültürel şartlarına bakılmaksızın açık ve sınırsız bir eşitliği gerekli kıldığını ve onların kendilerine saygı duymaları (farklı iyi kavramlarına sahip olmak bakımından) ve bir adalet anlayışı geliştirebilmeleri için zemin oluşturması gerektiğini ileri sürer.⁽¹⁰⁰⁾ Cohen'in temel düşüncesi taraflar arasındaki farklılıkları vurgulamak değil,

onlara bu farklılıklar konusunda, siyasal alanda hakkaniyete uygun şartlar çerçevesinde bir tartışma zemini sağlamaktır. Çünkü, onun yaklaşımında siyasal toplumun tüm vatandaşları, demokratik toplumun eşit üyeleri olarak kabul edilmekte ve onların kültürel bir gruba veya çeşitli farklı topluluklara üye olmaları vatandaş olarak haklarını kullanmak bakımından önemli görülmemektedir. Bir başka ifade ile, Bohman'ın da ayrıca işaret ettiği gibi, "kültürel üyelik hakları ortak vatandaşlık için gerekli olan hakları, [bu arada] kesinlikle ifade hürriyetini, ortadan kaldırmaz."⁽¹⁰¹⁾

Demokratik bir toplum, bütün üyelerine özel şartlarına bakmaksızın eşit vatandaşlar olarak kamusal karar mekanizmasına katılma ve siyasal gücü paylaşma hakkı vermelidir. Hatta, Cohen'e göre siyasal güç ve imkanların kullanımı, bireylerin ekonomik ve sosyal pozisyonlarından bağımsız olmalı ve bu gerçek, vatandaşlar tarafından da bilinmelidir.⁽¹⁰²⁾ Bunu sağlayabilmek için Cohen, eşit vatandaşlar arasında yapılacak kamusal tartışma aracılığı ile bir meşruiyet fikrini yakalayacak ideal bir müzakere süreci öngörür. Ona göre, bu süreç müzakereci kurumlar için bir model teşkil edecektir. Yani, onun ifadesiyle, "ideal bir müzakere süreci, kurumlar için, içerisinde [siyasal] örgütlenmenin koşullarının belirlendiği (seçildiği) bir ön durumu karakterize etmeyecek ve fakat bunu

aksettirecek bir model sağlayacaktır."⁽¹⁰³⁾

d'Entrèves'e göre, Cohen'in müzakereci demokrasi modeli niteliği itibarıyla normatif yapıdadır. Böyle bir normatif teorisinin bizim buradaki amacımız için önemi, rekabet içindeki kolektif kimlikler ve çatışan iyilik anlayışları arasında adil bir tartışmanın şartlarını belirlemiş olmasında yatmaktadır. Çünkü adil bir müzakere süreci sonrasında elde edilecek sonuçlar, eşitler arasında özgür ve akılcı bir uzlaşmaya konu olacağından, demokratik açıdan meşruluk taşıyacaktır. Sonuç olarak, Cohen'in amacı, bizimki-ne paralel olarak, sosyal ve siyasal kurumları özgür kamusal müzakerelere daha açık hale getirebilmenin yollarını göstermek, kısaca toplumun genel iyiliği konusunda çatışan moral anlayışların birlikte bir karara varabilmesi için en adil şartların neler olduğunu tespit etmeye çalışmaktır.⁽¹⁰⁴⁾

SONUÇ

Dünyamız, geçtiğimiz asır içerisinde kültürel farklılıklar ve bundan doğan baskılar, eşitsizlik ve adaletsizliklere tepki niteliğinde ortaya çıkan çatışmaların yoğun olarak yaşandığı bir yer olmuştur. Bu çatışmalar pek çok ülkede iç savaşa dönüşmüş pek çok cana mal olmuştur. Etnik çatışmaların savaşa dönüştüğü, hatta ülke topraklarının parçalanmasıyla son bulduğunu görebilmek için çok uzaklara ya da es-

96 Parekh, B. (1993), "Cultural Particularity of Liberal Democracy", Held, D. (editör), *Prospects for Democracy*, Polity Press 1993 içinde, s. 165. Parekh'e göre, "liberalizm devletin niteliğini (resmi ve soyut), yapısını (otonom sivil toplumdan ayrı olarak, kamusal özel alan arasında açık bir ayrım) ve onun temel ünitelerini (grup ya da topluluklar yerine birey) belirler. Demokrasi ise, meşru hükümeti kimin kuracağı ve otoriteyi kimin kullanacağını (seçilmiş temsilciler), bu kimselerin otoriteyi nasıl ele geçirecekleri (serbest seçimler, partiler arasında tercih) ve onu nasıl kullanacaklarını (kamu oyu ile açık bir uyum içerisinde) belirtir. (1993), s. 165. Demokrasi ve liberalizm arasındaki farklarla ilgili olarak ayrıca bkz. Güvel, E.A. (1998), "Demokrasi, Piyasa Ekonomisi ve Liberal Düşünce Geleneği", *Liberal Düşünce*, Cilt 3, Sayı 12, Güz 98 içinde, s. 107-109.

97 Hirst, P. (1994), *Associative Democracy: New Form of Economic and Social Governance*, Cambridge 1994.

98 Held, D. (1995), *Democracy and Global Order*, Cambridge 1995, özellikle Bölüm 12.

99 Erdoğan (1999), s. 280

100 Bkz d'Entrèves, M.P. (1996), "Justice, Multiculturalism and Deliberative Democracy", 18-19 Eylül 1996 da İngilterede, Bristol'da yapılan "Justice and Post-Politics" Konferansına sunulan yayınlanmamış tebliğ, s. 8

101 Bohman (1995), s. 271.

102 Cohen, J. (1991), "Deliberation and Democratic Legitimacy", Hamlin, A./Pettit, P. (Editör), *Good Polity: Normative Analysis of the State*, Oxford 1991 içinde, s. 18

103 Cohen (1991), s. 19.

104 bkz. d'Entrèves (1996), s. 9-10.

kilere bakmaya gerek yoktur. Eski Yugoslavya'da yaşanmış ve şimdi Sovyetler Birliği'nde yaşanan iç çatışmaları, özellikle Çeçenistan'ı son Çeçen eylemlerini hatırlamak, Filistin'de halen yaşananlara bakmak yeterli olacaktır. Yalnız buradan aceleci bir bakışla, bu sorunlar demokratik olmayan ülkelere özgüdür, oysa demokratik olan ülkelerde bu tür sorunların çıkması söz konusu değildir yargısına kapılmamak gerekir. Daha önce de belirtildiği gibi, 1993'te ve daha yakın tarihlerde yapılan ampirik çalışmalar, demokratik olsun olmasın çağdaş toplumların hemen hepsinde bu türden çatışmalarla karşılaşıldığını ortaya koymuştur. En çarpıcı örneği ise, "demokrasinin beşiği" olarak adlandırılan İngiltere'nin IRA ile yaşadığı problem ve bu paralelde, İrlanda ve Büyük Britanya'da pek çok cana mal olan katolik-protestan çatışmasıdır. Yine Kanada'da Quebec sorunu da bu bağlamda ele alınabilir.

Çoğulcu toplumlarda ortaya çıkabilecek sorunların çözümünde, geleneksel yöntemler dışında, tarafların eşit tatminine yönelik bir çözüm arayışı gerekli bulunmaktadır. Bu çözüm, her şeyden önce bu türden uzlaşmazlıkları önlemeyi hedef almalı, buna rağmen çıkan uyuşmazlıklarda ise, uyuşmazlığı genel ilkeler çerçevesinde, tarafların politik ya da ekonomik güçlerini hesaba katmadan çözmenin yolunu bulmalıdır. Ancak bu halde, yani, (hukuki çerçevede düşünüldüğünde, ulusal ve uluslararası düzeyde kabul gö-

ren, meşru kabul edilebilen) bir takım genel ilkelerin varlığı sayesinde, siyasal, ekonomik ya da askeri gücü bulunmayan azınlıkların zararına işleme-yecek ve gerektiğinde yapılacak ulusal ve uluslararası müdahaleleri haklı kılacak, meşrulaştıracak çözüm üretmek mümkün olabilir. Bu bakımdan, Connolly'nin, kimlik ve farklılık sorununu ele alırken ulaştığı sonucu alkışlamak gerekmektedir. Ona göre, "demokratik siyaset ya küresel meselelerin içerisine sokulmak ya da insanların en temel hayati sorunların ülke-devletin sınırları içinde çözülebileceğine inandıkları bir geçmişe duyulan kurumsallaşmış bir nostalji biçiminde dejenere olmak durumundadır. Belki de çağdaş gereksinim ülke temelli demokrasinin yapılarına küresel meselelerin ülke dışı demokratikleştirilmesi siyasetiyle meydan okumak ve destek vermektir."⁽¹⁰⁵⁾

Bu çözüm için aslında fazlasıyla idealist bir çerçeve çizmeye de gerek yoktur. Her geçen gün geliştirilen ve gittikçe çağdaş toplumların hukuk sistemlerinde geniş bir yer kaplayan insan hakları doktrini ve bu çerçevede kurulmuş ve faaliyet gösteren uluslararası organizasyonlara ve bu konuda yine çağdaş demokratik ülkelerdeki hukuk pratiğine bakmak yeterlidir. Özetle söylemek gerekirse, bizim yukarıda çizdiğimiz teorik çerçeve aslında çağdaş demokratik toplumlardaki pratiğin bir yansıması, onun teorik temeli, bir yön gösterici çaba olarak da yorumlanabilir. Amerikan ordusundaki Müslüman askerlerin dini vecibele-

rini yerine getirebilmelerine olanak sağlanması, İngiltere'de dini okulların açılmasına izin verilmesi ve bunlara mali yardımda bulunulması, kamusal alanlarda geleneksel giyime müdahale edilmemesi; Almanya'da yabancıların vatandaşlık işlemlerinin giderek kolaylaştırılması, seçme seçilme haklarının tanınması ve diğer demokratik ülkelerin pek çoğunda da benzer nitelikte karar ve uygulamalara bakıldığında

zaten artık, Amerikanın yıllarca denediği ama bir türlü başarıya ulaşamadığı, kültürlerin kaynaştırılması yönündeki çözüm arayışlarından vazgeçilerek kültürlerin muhafazasını öngören bir çözüm arayışına doğru yol alındığı görülecektir. İşte bu çalışmada bu çözümün nerede bulunacağına ilişkin teorik bir çerçeve çizilmeye çalışılmıştır.

105 Connolly, W. E. (1995), *Kimlik ve Farklılık: Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri*, Çeviren: F. Lekeşizalın, İstanbul 1995, s. 275.