

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

KAMUSAL ALANDA DİN

Doktora Tezi

ÖZLEM ULUÇ

İstanbul, 2011

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

KAMUSAL ALANDA DİN

Doktora Tezi

ÖZLEM ULUÇ

Danışman: Prof. Dr. Zeki Arslantürk

İstanbul, 2011

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

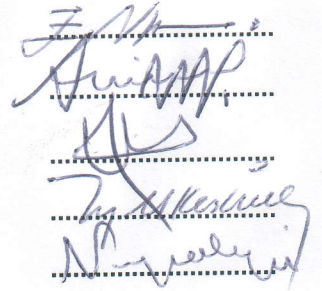
İLAHİYAT Anabilim Dalı DİN SOSYOLOJİSİ Bilim Dalı Doktora öğrencisi
ÖZLEM ULUÇ'ın KAMUSAL ALANDA DİN adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim
Kurulunun 12.12.2011 tarih ve 2011-26/26 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından
oybirliği/oyçokluğu ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

Tez Savunma Tarihi : 20.12.2011

- 1) Tez Danışmanı : PROF. DR. ZEKİ ARSLANTÜRK
2) Jüri Üyesi : DOÇ. DR. ALİ COŞKUN
3) Jüri Üyesi : PROF. DR. MAZLUM UYAR
4) Jüri Üyesi : PROF. DR. MUSTAFA KESKİN
5) Jüri Üyesi : PROF. DR. NİYAZİ AKYÜZ



GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı : Özlem Uluç
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Programı : Din Sosyolojisi
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Zeki Arslantürk
Tez Türü ve Tarihi : Doktora – Aralık 2011
Anahtar Kelimeler : Kamusal Alan, Din, Vatandaşlık, Temsil, Demokrasi, Sekülerleşme.

ÖZET

KAMUSAL ALANDA DİN

Bilimin ve rasyonalitenin etkisiyle dinlerin toplumsal ve bireysel hayatta etkisini yitirerek kamusal görünürlüğünün azalacağı öngörülerine rağmen, mevcut durum, söz konusu beklentinin gerçekleşmediğini gözler önüne sermektedir. Zira dinler, özellikle Batılı ülkeler de dahil olmak üzere tüm dünyayı saran toplumsal, siyasal ve özel hayattaki önemini korumaya, Batı dışı toplumlarda ise arttırmaya devam etmektedir. Bu gelişmeler siyaset bilimcilerin ve sosyologların kayıtsız kalamayacağı kadar önemli toplumsal olgulardır. Nitekim son yıllarda dinin kamusal alandaki varlığı “de-privatization” (dinin yeniden toplumsallaşması) (Casanova) , “de-secularization” (dinileşme-dünyevilikten kopuş) (Berger) ve “post-secularism” (Habermas) gibi ifadelerle kavramsallaştırılmaya başlamıştır. Günümüzde dinin daha tartışmalı bir konuma gelmesinin nedenleri arasında yer alan göçler ve küreselleşme hem Hristiyanlık öncesi inançları, hem Hristiyanlığı ve İslamı hem de diğer dinleri kamusal alana yeniden taşımıştır. Yerleşik dinler veya dini gruplar ve üyeleri, din eğitimi, kürtaj, ötenazi, yapay rahim, türban gibi belli meseleleri kamusal alanda tartışmaya açarak bu alana dahil olmakta ve modernitenin temsil ettiği normatif yapılara meydan okumaktadırlar. Din-devlet ilişkileri üzerinden ilerleyen tartışmalar, 'bireysel özgürlük' ile 'ortak çıkar' görüşleri arasında denge bulma çabasının bir yansımasıdır. Bu çalışma, örnek olaylardan hareketle kamusal alanda din tartışmalarına katkıda bulunmayı amaçlamıştır.

GENERAL INFORMATION

Name and Surname : Ozlem Uluc
Field : Philosophy and Religious Sciences
Programme : Sociology of Religion
Supervisor : Prof. Dr. Zeki Arslantürk
Degree Awarded and Date : PhD – December 2011
Keywords : Public Sphere, Religion, Citizenship,
Representation, Democracy, Secularization.

ABSTRACT

RELIGION IN THE PUBLIC SPHERE

It was expected that by the rise of science and rationality, religion will lose its influence on individuals and society. However, current developments in the globe indicate that this expectation did not come through. What is witnessed today is the fact that religions preserve their significance in social, political as well as individuals' lives in the West. In the non-western countries on the other hand, religions seem to increase their impact. These developments are important social phenomena to which sociologists and political scientists cannot turn a blind eye. Social scientists describe the presence of religion in the public sphere with concepts as such “de-privatization” (Casanova) , “de-secularization” (Berger) and “post-secularism” (Habermas) etc. Various developments like migration and globalization are among the reasons that caused a controversy on the role and position religion in society. In this process Christianity, Islam and other religions re- entered the public domain. Established religions and religious groups opened discussions on religious education, abortion, euthanasia and artificial womb and veiling in the public sphere. By doing this, religions and religious groups enter the public domain and challenge normative structures represented by modernity. Discussion and debates revolving around state-religion relations are a reflection of an effort to find a balance between “individual liberty” and “common interest”. This thesis aims at contributing to discussions on religion in the public sphere by analyzing significant theories, events and questions that are relevant to this topic.

ÖNSÖZ

*Türkiye’de kamusal alan kavramı, çoğunlukla türban/başörtüsü kullanımı konusuyla sınırlı ele alınan ve genelde mekana indirgenerek tartışılan bir ifade olarak öne çıkmaktadır. Bu, kamusal alanın işlevinin ne olduğu ve ne olması gerektiği konusundaki belirsizlikten kaynaklanmaktadır. **Kamusal Alanda Din** başlıklı bu tez çalışması, söz konusu kavramın ele alındığı tartışma alanlarını netleştirmek amacıyla, öncelikle kamusal alanın tarihsel arka planını ve ilgili aktörlerin rollerindeki dönüşümleri anlamak, tasvir etmek ve açıklamak üzere hazırlanmıştır. Dinin görünürlük kazanmasının sorun olarak görülmesi ve devletlerin birtakım uygulamalarıyla problemleri somutlaştırması özellikle kamusal alan-din ilişkisinin ele alınması ihtiyacını doğurmaktadır.*

Kamusal alan tartışmaları eşitlik, özgürlük, temsil, katılım gibi temellere dayalı ‘kamusalılık’ olgusu ve ‘kamusal alan’ kavramsallaştırmaları üzerinde durmayı ve günümüzde dinin kamusal alanda temsilinin yarattığı tartışmalı alanları ortaya koymayı gerektirmektedir. Nitekim bu çalışma, söz konusu problem alanlarını ele alarak, demokrasiden taviz vermeden din özgürlüğünün, ama daha önemlisi “özgürlüğün” sağlanması adına neler yapılması gerektiğini kamusal alan olgusu çerçevesinde belirlemeyi amaçlamıştır. Zira ülkemizdeki (ve pek tabii dünyadaki) seküler ve muhafazakar kesimler arasındaki kutuplaşmanın ortadan kalkması, kamusal alanın işlevine ve demokrasiye dair bilinçlenme ile mümkündür.

Kavrama ilişkin belirsizlik, özellikle din ile ilgili boyutuyla araştırma sürecinin zorluğuna dair ipucu vermektedir. Bu zorlu süreçte yanımda olan, tezin ortaya çıkmasında emeği geçen hocalarıma ve arkadaşlarıma teşekkür etmek isterim. Kıymetli hocam ve tez danışmanım Prof. Dr. Zeki Arslantürk’ün araştırma süreci boyunca yönlendirmeleri ve katkıları, güveni ve desteği benim için ifade edilemez değerdedir. Bu tezin her aşamasında anlayışlı ve hoşgörülü yaklaşımlarıyla desteklerini esirgemeyen sevgili anneme ve babama minnet ve şükranlarımı sunuyorum. Onların maddi-manevi desteği olmasa, bu çalışmanın ortaya çıkması mümkün olmazdı. Tez savunması jüri üyeleri Prof. Dr. Niyazi Akyüz, Prof. Dr. Mazlum Uyar, Prof. Dr. Yahya Mustafa Keskin ve Doç. Dr. Ali Coşkun’a şükranlarımı sunuyorum. Son olarak çalışmalarında yararlandığım Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi’nin kuruluşunda ve işleyişinde emeği geçenlere, yardımlarını esirgemeyen tüm çalışanlarına teşekkürlerimi sunuyorum.

İstanbul, 2011

Özlem Uluç

İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ	iii
GİRİŞ	7
1. Araştırmanın Konusu	7
2. Araştırmanın Amacı	12
3. Araştırmanın Problemleri	13
4. Araştırmanın Kapsam ve Sınırları	19
5. Araştırmanın Yöntemi	27
 BİRİNCİ BÖLÜM : KAVRAMLAR VE DÖNEMLER	 29
1. Kamusal Tanımlamak: Kamusal Kavramından Ne Anlamalıyız?	31
2. Kamusal Alan Konusunda Teorileştirme Çabaları: Hannah Arendt ve Richard Sennett	38
2.1. Richard Sennett	38
2.2. Hannah Arendt	42
3. Modern Öncesi Dönemde Kamusal Alanı Gözlemlemek: Dönemsel Farklılaşmalar	46
3.1. Antik Yunan'da Devlet	46
3.1.1. Antik Yunan'da Toplumsal Yapı, Siyaset ve Vatandaşlık	48
3.2. Roma Dönemi'nde Devlet ve Vatandaşlık	54
3.2.1. Krallık Dönemi Toplumsal Yapı, Siyaset ve Vatandaşlık	56
3.2.2. Cumhuriyet Döneminde Toplumsal Yapı, Siyaset ve Vatandaşlık	59
3.2.3. İmparatorluk Dönemi: Cumhuriyet'in Yeniden Düzenlenmesi	64
3.2.3.1. İlk İmparatorluk Devri	64
3.2.3.2. İmparatorluk Devri	66
3.3. Orta Çağ'da Devlet Yapısı ve Vatandaşlık	69
3.3.1. Feodalizm, Siyaset ve Toplumsal Yapı	71
3.3.2. Feodalizm ve Din	73
3.3.3. Feodalizm ve Siyaset	77
3.3.4. Feodalizmin Çözülüşü: Burjuva Kamusal Alanının Ortaya Çıkışı	88

İKİNCİ BÖLÜM : DEVLET VE VATANDAŞLIK	99
1. Devlet	99
1.1. Bir Siyasal Örgütlenme Biçimi Olarak ‘Devlet’in Tanımı ve Özellikleri	100
1.2. Devlet ve İktidar İlişkisi	105
1.3. Modern Devlet, Egemenlik ve Meşruiyet	110
1.4. Ulus, Ulus Kimliğinin İnşası ve Modern Devlet	123
1.5. Vestfalya ve İdeal Devlet	139
1.6. Modern Ulus Devlet ve Vatandaşlığın Dönüşümü	146
2. Modern Anlamda Vatandaşlık	149
2.1. Vatandaşlık ve Haklar	164
2.2. Vatandaşlık: Ulusal Aidiyet	168
2.3. Vatandaşlığın Biçimleri: Teori ve Tanımlar	182
2.4. Küreselleşme Sürecinde Devlet ve Vatandaşlık	202
2.5. Vatandaşlık, Kamusal Alan ve Temsil	208
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM : MODERN KAMUSAL ALANA GEÇİŞ	212
1. Modern Kamusal Alan Tanımlamalarına Giriş	216
1.1. Kamusal Alan: Tanımlarda Çeşitlilik	218
1.1.1. Tanımlarda Deskriptif-Normatif Yaklaşım Ayrımı	220
1.1.2. Tanımlarda Farklı Demokrasi Anlayışlarının Belirleyiciliği	221
1.1.3. Tanımlarda Mikro-Makro Yaklaşım Ayrımı	222
1.1.4. Tanımlarda Modern-Post Modern Yaklaşım Ayrımı	223
1.2. Kamusal Alanı Anlamak ve Anlamlandırmak İçin: Tanımlarda Belirleyici Unsurlar: Temel Özellikler	226
2. Modern Kamusal Alanla İlgili Teorik Modeller	229
2.1. Amaç Ynelimli-Eylem Yönelimli Teoriler	230
2.2. Modellerde Kamusal Alan-Özel Ayrımı	238
2.3. Batı Siyaset Felsefesi Akımlarına Göre Kamusal Alan Modelleri	239
3. Uygulamalara Göre Kamusal Alan-Özel Alan Ayrımı Üzerinden Avrupa-ABD Karşılaştırması	246
4. Jürgen Habermas	248
4.1. Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü	251
4.2. Jürgen Habermas’a Eleştiriler ve Diğer Yaklaşımlar	272
4.2.1. Eleştirilerde Ampirik-Kuramsal Ayrımı	272
4.2.1.1. Kuramın Ampirik Yönüne Eleştiriler	272
4.2.1.2. Kuramın Teorik Yönüne Eleştiriler	282
4.2.2. Eleştirilerin Ardından “Yapısal Dönüşüm”	293

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM : KAMUSAL ALANDA DİN	305
1. Kamusal Alanda Dinî Kaynaklı Tartışmalar	305
2. Din-Devlet İlişkileri Ekseninde Din Özgürlüğü Sorunu	307
2.1. Sekülerizm: Gerçekleşmeyen Beklenti	312
2.2. Din-Devlet Ayrımı: Dinlere/Dinî Gruplara Tanınan Haklar ve Din Özgürlüğü	316
2.2.1. Karşılaştırmalı Değerlendirme: Fransa ve ABD	320
2.2.2. Vatandaşların Taleplerini Yönetmede Dinî/Seküler Yaklaşım Ayrımı	332
3. Kamusal Alanda Din Özgürlüğüne Dair Hak İddiaları ve Adli Yansımaları	336
3.1. Dini Eğitim: Beyin Yıkama Korkusu ve Lemon v. Kurtzman Davası	337
3.1.1. Beyin Yıkama Korkusu	337
3.1.2. Din Okullarında Öğretmenlerin Maaşları: Lemon v. Kurtzman Davası	340
3.1.3. İlahi Dizayn ve Okullarda Dini Eğitim Tartışmaları	342
3.1.4. Devletin Kiliselere ve Dini Eğitime Finansal Yardımı: Locke v. Davey Davası	344
3.2. Demokrasinin Din ile Problemünde Başlangıç Noktası	348
3.3. Dinî Simgelerin Kamusal Görünürlüğünde ‘İdeal’ Sınırlar Sorunsalı:	351
3.3.1. Fransa ve Türkiye Örneği	351
3.3.2. Dinlerin Kamusal Alanda ‘Var Olması’ Tartışmaları	356
3.3.3. İngiltere’de Üniforma Krizi: Sabina Begüm Davası	359
3.4. Rölativizme Kaymadan Din Özgürlüğü Tanıma Çabaları: Hoşgörünün Sınırları	363
3.5. Farklı Bakış Açılarının Biraradalığı	369
3.5.1. On Emir’in Kamusal Alanlarda Sergilenmesi	369
3.5.2. Sadakat Yemini	375
4. Laiklik Vurgusuna Göre Din Özgürlüğü Yaklaşımları: Sekülerizmin Yeniden Yorumu	379
4.1. Kamusal Alan ve Din İlişkisi	390
4.2. Sekülerizm ve Demokrasi İlişkisi: Laiklik Demokrasi İçin Bir Gereklilik mi?	392
5. Kamusal Alanda Dini Yeniden Düşünmek: Kamusal Temsil Aracı Olarak Dinin Kullanımı	415
5.1. John Rawls	419
5.2. Jürgen Habermas	427
5.3. Charles Taylor	446
5.4. Judith Butler ve Cornel West	452
SONUÇ YERİNE	457
KAYNAKÇA	475

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu

“Kamusal Alanda Din” başlıklı bu tezin konusu, “eşitlik, özgürlük, temsil ve katılım gibi unsurlar dikkate alınarak yapılan kamusal olgusu ve kamusal alan tanımlarından hareketle, modern dönemde çoğulculuk gerçeğini de göz önünde bulundurarak dinin kamusal alanda görünürlük kazanmasıyla ortaya çıkan gelişmeleri, teorileri ve sorunları tasvir etmek, anlamak ve açıklamak” şeklinde tespit edilmiştir. Kamusal alan, ulus devlet, vatandaşlık ve dinî aidiyet parametreleri üzerine kurulan araştırma modeli, “kamusal/özel ayrımı”, “Antik Yunan’dan modern ulus devlete, tüm siyasal örgütlenme biçimlerindeki hak temelli vatandaşlık ve tabiiyet anlayışları”, “demokrasi ve katılımın niteliği ilişkisi ile sekülerizmin belirleyici rolü”, “kamusal alan tartışma ve teorileri”, “laik/seküler devlet yapılanması sonucunda kamusal alanda dinin görünürlüğünün ortaya çıkardığı adli vak’alar” ve “din ile ilişkili talepler söz konusu olduğunda kamusal alanda kullanılması gereken retorik” problemleri dikkate alınarak geliştirilmeye çalışılmıştır.

Ekonomi, siyaset, eğitim, kültür ve din gibi toplumsal kurumlarda, modernleşme ve küreselleşmenin meydana getirdiği geniş kapsamlı değişimler ve bunların neticesinde ortaya çıkan yeni sorunların analizi, genelde sosyal bilimlerde ve sosyolojide, özelde ise din sosyolojisinde yeni yorum arayışlarını zorunlu kılmaktadır. “Kamusal alanda din” meselesi de sosyal bilimlerde ve din sosyolojisinin üzerinde önemle durması gereken konular arasındadır. Din, sadece bireysel ve vicdani bir olgu olarak görülmemekte, toplumsal iddialarıyla da gündeme gelmektedir. Bireysel ve vicdani olduğunda tartışma ve müzakerelerin konusu olmayan dinî inanç ve davranışlar, toplumsal iddiaları ile ortaya çıktığında, bir başka deyişle siyaset, kültür ve ekonomi gibi kurumları etkileme potansiyeli dikkate alındığında tartışma konusu olmaktadır. Hatta zaman zaman tartışma konusu olmaktan öteye geçip, bir gerilim ve sürtüşme nedeni de olabilmektedir. Araştırmamızın konusunu oluşturan “kamusal alanda din” sorunsalı işte tam da bu nedenle önem arz etmektedir.

Türkiye’de özellikle 20. yüzyılın son dönemlerinde ön plana çıkan ve en çok tartışılan hususlardan biri olan kamusal alan, İngilizce *public sphere* ifadesine karşılık gelmekte ve kelime anlamı itibariyle ‘insanların bir araya geldiği mekan’ manasını taşımaktadır. Ancak bu konuda yapılan çalışmalar kavrama özel bir anlam yüklemiş, her bir araştırma farklı tanımları ve tartışmaları beraberinde getirmiştir. ‘Din’ gibi pek çok konuyla ilişkilendirilerek ele alınan *kamusal alan* konusu, gerek oluşumu, ortaya çıkışı ve gelişim süreçleri gibi olgunun tarihine ilişkin analizler, gerekse nitelik, içerik ve özellikleri bağlamında değerlendirildiğinde sosyal bilimler açısından zengin bir araştırma, değerlendirme ve analiz imkanı sunmaktadır. Bu çalışmayı gerçekleştirirken yaptığımız literatür tarama çalışmalarımız, kamusal alanda din ve dinî temsil ile ilintili tartışma konularının ülkemizde daha önce din sosyolojisi açısından yeterince ele alınmadığını göstermiştir. Bu nedenle çalışmamızın içerdiği konular disiplinler arası bir okuma ve araştırmayla *kamusal alan* ile *dinin* birbirleri ile ilişkisini, bu ilişki neticesinde ortaya çıkan durumları ve problemleri anlamak, tasvir etmek ve açıklama amacıyla çerçevelendirilmiştir.

Temelde bir siyaset bilimi problemi olan *kamusal alan* kavramı, güncelliğini ve tartışmalara sunduğu verimli yapısını, sürekli değişen, dönüşen ve gelişen toplumsal ve düşünsel yapıya borçludur. Şöyle ki, en basit tanımıyla ‘insanların bir araya gelerek fikirlerini dile getirdiği mekan’ olarak anlaşılan kamusal alanın, ekonomik koşullardan etkilenecek şekil almaya başlayan düşünsel ve ardından toplumsal değişmelerin etkisiyle ortaya çıktığı fark edilen bir olgudur. Hatta kamusal alan ve ilgili aktörlere ilişkin tartışmalara bakıldığında, tarih boyunca sosyal yapı ve dönemin aktörlerinin rollerindeki değişmelerin, siyaset arenasında daha önce yaşanmamış gelişmeleri ortaya çıkardığı görülebilir. Dolayısıyla kamusal alan konusunu, her alandaki değişim ve dönüşümün temel kaynağı olduğu düşüncesinden hareketle her şeyden önce Antik Yunan Polisi’nin toplumsal ve siyasal yaşamından ve Orta Çağ kurumlarındaki değişmelerden tümüyle ayrı değerlendirmek ve onun her halükarda nevezuhur bir kavram olduğunu iddia etmek mümkün değildir.

Güncel tartışma konularından da anlaşıldığı gibi kamusal alan, toplumda yeni tartışmalar doğurmakta ve siyasal sisteme yeni problemler getirmektedir. Çünkü kamusal alan, Gramsci'nin ifade ettiği gibi, aslında *parlamenter sistemi elde etmeyen ama sistemi kuşatan bir yapıdır*. Toplumsal ve siyasal hayatın unsurları arasına yerleştirilen ideal bir 'kamusal alan'da, eşit vatandaşlar sivil toplumdaki örgütlenmeler ağı aracılığıyla bir kamu oluştururlar; ancak bu, onların bütünüyle siyasal sisteme hakim olmalarını sağlamaz; vatandaşlar sadece siyaset mekanizmasını etkileyebilme şansına sahiptirler. Bununla beraber 'din' de, sadece Orta Çağ'da değil, tarih boyunca sosyal ve siyasal platformda her zaman etkili olan bir kurum olma özelliği göstermiştir. Dolayısıyla bugün geline nokta da, dönüşen yapısıyla toplumdaki tartışmalarda payı giderek artan 'din' kurumu siyaset, ekonomi ve eğitim gibi toplumsal kurumlardan, ve bunları araştırma konusu edinen siyaset bilimi ve sosyoloji gibi disiplinlerden ayrı düşünülemez.

Zira spesifik olarak kamusal alan ile ilgili yapılmış olan çalışmalarda da görülebileceği gibi, aslında bu olgunun ortaya çıkış süreci, Aydınlanma çağına götüren ve ona eşlik eden Avrupa tarihi ve kurumsal yapısıyla doğrudan bağlantılıdır. Artık toplum, siyaset arenasında etkili olabilmek üzere kamusal alanı kullanarak pek çok konuda olduğu gibi din ile ilişkili taleplerini de haklar üzerinden ifade etmeye başlamış durumdadır. Bu bağlamda araştırmamızın temel konusunu, "tarihi arka plan göz önünde bulundurularak dinin kamusal alandaki yansımalarına ilişkin teorik yaklaşımlardaki farklılaşmalar ve yenilikleri betimlemek; bu konuyla ilgili gördüğümüz ulus devlet, vatandaşlık ve din-devlet ilişkileri tartışmalarını analiz etmek; dinin kamusal alanda varlığının neden olduğu sorun ve gerilimleri tasvir etmek, anlamak ve açıklamak" şeklinde de ifade edebiliriz.

Konumuz açısından günümüzde dinin kamusal alandaki görünürlüğünün kapsamlı bir biçimde betimlenmesi ve tartışılabilmesi için her şeyden önce 'kamusallık' ve 'kamusal alan' olgusunun tarihsel olarak geçirdiği aşama ve dönüşümlerin dikkatle incelenmesi gereklidir. Özellikle son elli yılda daha önce tespit edilmemiş ve belki ortaya bile çıkmamış pek çok konu, bilim dünyasına dahil olmuştur. Kamusal alan da, tıpkı milliyetçilik, insan hakları, inanç özgürlüğü, demokrasi, çoğulculuk, devlet,

devletin varlık nedeni, bekası ve meşruiyeti, kimlik, vatandaşlık, terör gibi meseleler araştırmacıların gündemine yerleşmiş ve bazı incelemelerde -ki sayısı giderek daha da artmaktadır- din ile ilişkilendirilerek ele alınmaya başlanmıştır. Bu olguların geçirdiği dönüşümlerin izlerini takip etmek, bizi ister istemez siyasi tarih okumalarına götürmektedir.

Dolayısıyla araştırmamızın konuları arasında bugünü anlamaya yönelik veriler sağlaması açısından konunun tarihsel analizinin yapılması, bir gereklilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Böyle bir okuma, bizi aynı zamanda ‘kamusallık’, ‘kamusal alan’ ve ‘kamusal alanda din’ kavramsallaştırmalarında ortaya çıkan teorik çerçeveleri daha iyi anlamamıza zemin hazırlayacaktır. Bu açıdan bakıldığında uygarlık tarihindeki önemli aşamaları gözden geçirme ihtiyacı hissedilmiştir. Araştırmamızda söz konusu tarihsel zemini açıklamak amacıyla Antik Yunan, Roma, Orta Çağ ile bu dönemlerden çok daha farklı siyasal ve toplumsal yapıların inşa edildiği 18. yüzyıl Aydınlanması, 19. ve 20. yüzyıl modernleşme dönemleri ele alınmıştır.

Öte yandan Antik Yunan’dan bu yana var olan tüm dönemler farklı siyasal, toplumsal, kültürel ve ekonomik örgütlenme biçimleri ile karakterize edilmektedir. Bu yapıların ortaya çıkması ve tanımlanmasında özellikle vatandaşlık olgusunun etkisi ise ayrıca önem arz etmektedir. Çünkü bireylerin, yöneticileri, bağlı bulundukları devletleri ve devlet kurumları ile ilişkisi vatandaşlık bağı ve/veya tabiiyet olarak belirlendiğinde, bu, sahip oldukları haklar üzerinden bireylerin siyaset ve ekonomi üzerindeki etkisi önemli farklılık yaratmaktadır. Bu nedenle kamusal alanda iddia edilen etnik ve/veya kültürel mevcut hak taleplerinin yanı sıra dinî taleplerin de dile getiriliyor olması sonucu, vatandaşlık olgusu ve özellikleri araştırmamızın konuları arasına dahil edilmiştir.

Araştırmamız sırasında okumaların da gösterdiği gibi modernleşme süreçlerinin toplumsal etkilerini anlamak ve açıklamak için çok sayıda analiz ve yorum ortaya konmuştur. Bunlardan en kapsamlı ve önemlilerinden biri, ‘dinin toplumsal hayattaki yeri’ne dair öngörülerde bulunan *sekülerleşme kuramı*dır. 20. yüzyılın ikinci yarısında etkinlik kazanan ve sosyal bilimcilerin çoğunlukla benimsedikleri bu

yaklaşımına göre, toplumlar modernleştikçe dinin toplumları etkileme derecesi giderek azalacak; kamusal yaşam ise herhangi bir dinî inancın belirleyiciliğinden bağımsız şekilde sürdürülecekti. Ancak, özellikle Batı dışı toplumlardaki gelişmeler, -daha çok Avrupa'daki toplumsal yapı ve veriyi başlıca analiz konusu edinen- bu tür bir sekülerleşme sürecinin zorunlu olarak gerçekleşmediğini göstermiş, söz konusu öngörülerin pek çok örnekle yanlışlandığına şahit olunmuştur.

Şöyle ki, Amerika Birleşik Devletleri de dahil olmak üzere Batı Avrupa dışındaki toplumlarda modernleşmenin, zorunlu olarak kamusal hayattan dinin etkilerini tamamen ortadan kaldıracak türden bir sekülerleşme yaratmadığı görülmektedir. Kaldı ki din ve dini kurumlar, birçok Batı ülkesinde dahi, sosyal hizmet ve eğitim sektörleri başta olmak üzere, kamusal hayattaki varlığını ve etkilerini farklı biçimlerde sürdürmeye devam etmektedir. Bir başka ifade ile din, bilime 'yenilmediği' gibi, dünyadaki toplumsal yapının, siyaset anlayışının, devlet algısının, kimlik ve vatandaşlık bilincinin değişmesi ile hem toplumda hem bilim alanında kendine farklı bir yer edinmiştir. Nitekim özellikle sosyal bilimlerde, toplumu anlama çabaları artık 'din' faktörü de hesap edilerek yürütülmektedir. Göç, özgürlük düşünceleri, haklar, teknolojik gelişmeler ve globalleşme gibi faktörlerin de etkisiyle, din, dinî inanç, dinî inancın temsili, dinî kurumlar, dinî kimlik, dinî semboller bireylerin yaşamında görünürlüğünü arttırmış; sosyal, siyasal ve ekonomik düzlemde belirginlik ve hatta etkinlik kazanmış durumdadır. Bu durum, araştırma konusunu inşa ederken karşımıza dine ilişkin yeni kavramsallaştırmalar ve yaklaşımların çıkmış olduğunu göstermiştir. Bu bağlamda çalışmamızda dinin tekrar kamusal alanda görünürlüğüne dair ortaya konan argüman ve analizler ele alınmış olup, araştırmamızın konularından bir diğerini teşkil etmektedir.

Bilindiği gibi sosyal bilim alanında ortaya konan her bir analiz ve yaklaşım, toplumsal değişmelere paralel olarak yeni çalışmaları ve araştırmaları beraberinde getirmiştir. 19. ve 20. yüzyıla damgasını vurmuş olan teorisyenlerin çalışmaları, şimdi ortaya konan her bir analize zemin oluşturmaktadır. Dinin sosyolojik boyutu ve yansımaları bugün geniş kapsamlı bir bakış açısıyla değil, 'bir devleti, devletler arası ilişkileri, toplumları, toplum-devlet ilişkilerini, bireyleri ve bireyler arası ilişkileri dinin *nasıl* etkilediği' gibi eskiye nazaran mikro olarak nitelendirebileceğimiz kriterler baz

alınarak incelenmeye başlanmıştır. Gerek sosyoloji, siyaset bilimi, psikoloji, uluslar arası ilişkiler, hukuk, antropoloji gibi sosyal bilimler gerekse genetik bilimi, klonlama, organ bağıışı, kürtaj, tüp bebek gibi fen bilimlerinin araştırma alanları kapsamında değerlendirilen meseleler ve bilişim sektörünün etkin olduğu branşlarda beliren yeni konularla bağlantılı biçimde değerlendirilir hale gelmiştir. Dolayısıyla çalışmamız, bu branşların dahil olduğu çevrelerin de ilgi alanında yer almaktadır.

2. Araştırmanın Amacı

“Kamusal Alanda Din” başlıklı bu tez, eşitlik, özgürlük, temsil ve katılım gibi temellere dayalı ‘kamusallık’ olgusu ve ‘kamusal alan’ tanımlarından hareketle, günümüzde dinin kamusal alanda temsilinin yarattığı tartışmalı alanları ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda araştırmamızın temel amacını genel hatlarıyla “din ve kamusal alan ilişkisini, bu ilişkiye zemin teşkil eden değişimleri de göz önünde bulundurarak açıklamak ve dinin kamusal alanda temsiline ilişkin imkan ve sorunları tespit etmek” şekilde betimlemek mümkündür.

‘Toplumsal’ın yeniden tanımlandığı ve temsil edildiği kamusal alanın günümüz şartlarında din ve dinle ilintili sosyal, politik, kültürel olguları da içinde barındırdığı görülmektedir. Toplumun ‘yönlendirdiği’ *devletin* ‘varlığı, meşruiyeti, iktidar gücü’, ‘vatandaşlık hakları, demokrasi’, yani ‘vatandaşın iktidara, yönetime etkisi’ ile *din* arasındaki ilişkide, dinin, dinî değerlerin ve kurumların rolü gibi hususların tartışıldığı bir dönemdeyiz. Bu durum, kamusal alanın din sosyolojisi açısından da araştırılması ve sorgulanması gerektiği tezini güçlendirmektedir. Dolayısıyla bu konuda araştırma yapmamız için bizi teşvik eden nedenlerin başında, dinin toplumsal yaşamda bu derece önemli bir faktör olarak siyasal ve sosyal alanlarda problem olarak görülmesi ve sorunların çözümlemesinde kullanılır hale gelmesi yer almaktadır.

Araştırmaların hedefine ulaşabilmesi ve gereksiz zaman kaybetmemek adına belli bir model inşa edilmesi, bir gerekliliktir.¹ Araştırmamızda yukarıda işaret ettiğimiz amaca ulaşmak için kamusal alan, ulus devlet, vatandaşlık ve dinî aidiyet parametreleri

¹ Zeki Arslantürk, *Sosyal Bilimler için Araştırma Metod ve Teknikleri*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2004, s. 39

üzerine bir araştırma modeli kurulmuştur. Bu bağlamda “kamusal/özel ayrımı”, “Antik Yunan’dan modern ulus devlete, tüm siyasal örgütlenme biçimlerindeki hak temelli vatandaşlık ve tabiiyet tanımları”, “demokrasi ve katılımın niteliği ilişkisi ile sekülerizmin belirleyici rolü”, “kamusal alan tartışma ve teorileri”, “laik devlet yapılanması iddiası sonucu kamusal alanda dinin görünürlüğü’nün ortaya çıkardığı adli vak’alar” ve “din ile ilişkili talepler söz konusu olduğunda kamusal alanda kullanılması gereken retorik” problemleri gözlem altına alınarak geliştirilmeye çalışılmıştır.

“Kamusal alan” ve “din” üzerinden sosyolojik bir çözümleme yapmak amacıyla, kamusal alan kavramının ortaya çıkışı, gelişim aşamaları, geçirdiği evreler ve günümüzde ilintili olduğu yapı, süreç, aktör ve kavramlara ilişkin kuramsal tartışmaların analiz edildiği çalışmamızda, bir taraftan günümüze ışık tutması amacını taşıyan kavramsal bir harita çıkarmaya, diğer yandan modern toplumlarda göz ardı edilemeyecek biçimde kendisini hissettiren din ile kamusal alan ilişkisinin nasıl başlayıp hangi noktaya geldiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda kamusal alanda dinin aldığı biçimler ve yarattığı dönüşümler ile dinin kamusal alanda yer almasının veya ondan dışlanması’nın yarattığı sorunlar ve gerilimler ele alınmıştır. Kamusal alanın nerde başlayıp nerde bittiği, sınırlarını kimin nasıl belirlediği, kamusal alanda temsilin ölçütlerinin neler olduğu, bu anlamda örnek vak’alar üzerinden devlet, toplum ve vatandaş ilişkilerinin kamusal alan tartışmalarında nerede durduğu üzerinde durulmuş; tartışmaların sosyolojik bir analizi yapılmaya çalışılmıştır. Zira kamusal alanda din veya kamusal alan-din ilişkileri konusunda ülkemizde kapsamlı çalışmaların olmadığı ve aşağıda da işaret edilen sorun alanlarının çözümlenmeyi beklediği görülmektedir. Bu noktada araştırma, aşağıda işaret edilen problemlere ilişkin açıklamalar getirmeyi de hedeflemektedir.

3. Araştırmanın Problemleri

Sosyal bilimler literatürüne ilk olarak 20. yüzyılın başlarında John Dewey’in kazandırdığı *kamusal alan* kavramı, Amerikan politik ve toplumsal düşüncesinde Walter Lippmann, Charles Wright Mills, Hannah Arendt, Jean Elshtain ve Richard Sennett gibi pek çok kişi tarafından ele alınmıştır. Dewey’in 1927’de *The Public and Its*

Problems adlı çalışmasında kullandığı bu kavramın günümüzdeki tartışmalarla bağlantılı biçimde ele alınmasına en büyük katkıyı ise bu isimlerden Hannah Arendt'in 1958 basımlı *İnsanlık Durumu* (Human Condition) ile Jürgen Habermas'ın Almancası 1962'de yayınlanan *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* (The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society) adlı çalışması yapmıştır.

Kamusal alana dair tartışmalar, bu alanın tanımından başlamaktadır. Kavram, Jürgen Habermas'ın *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* isimli çalışmasıyla daha popüler hale gelmiştir, ki daha sonra dile getirilen tanım ve yorumlar daha çok Habermas'ın görüşleri üzerine temellenmektedir. Kavram üzerine yukarıda belirttiğimiz isimlerin dışında John Rawls, John Keane, Nancy Fraser, Iris M. Young, James Curran, Nicholas Garnham, Oscar Negt, Alexander Kluge, Craig Calhoun gibi teorisyenler, her biri diğerinden farklı olmak üzere değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Tüm bu isimlerin ortaya koydukları kamusal alan modellerinde, bir hususun kamusal alana ait olup olmadığı temel sorunsallardan birini teşkil etmektedir. Zira kamusal alan kendi içerisinde bir dikotomi barındırmaktadır: Kamusal alan – özel alan ayrımı.

Kavrama ilişkin problematik addedilen hususlara bakıldığında, bir taraftan kamusal alanın 'neresi' olduğunun mekansal bir kritere tabi tutularak belirlenmeye çalışıldığı, diğer taraftan 'hangi' konuların bu alan içerisinde müzakereye tabi olmak üzere yeri olduğu tartışmalarının var olduğu görülmektedir. Çünkü hem kavramın yapısı ve içeriğine ilişkin bir belirsizlik vardır, hem de bu iki parametre iç içe geçmiş, birbirinden ayrılamaz niteliktedir. Mevcut problemler, temelde kamu, kamusal, kamusallık, kamuoyu ve karşıtı addedilen *özel alan* başta olmak üzere pek çok kavram ile ilişkili olarak açıklanmaya çalışılan *kamusal alanın*, sivil toplum, devlet, demokrasi, vatandaşlık, laiklik gibi konularla birlikte değerlendirilmesiyle çözümlenmeye çalışılmaktadır.

Ülkemizde özellikle 1990'lardan itibaren çeşitli akademik yayınlarda ele alınmaya başlanan kamusal alan kavramı, özellikle dinin siyasete müdahale aracı olarak kullanıldığı gerekçesiyle, güncel politik tartışmaların da odak noktasında yer alan bir

konu haline gelmiştir. Dolayısıyla Türkiye örneğinde kavramın anlamı, pek tabii mevcut konjonktüre bağlı olarak din ekseninde daha çok siyasi tartışmalarda yüklenen anlamlarla biçimlenmiştir. Ülkemizde bu konuda yapılan akademik çalışmalara bakıldığında doğrudan kamusal alan olgusuna ilişkin araştırmalar söz konusu olmakla birlikte, büyük bir kısmının onu medya, televizyon, internet ve kent(leşme)/mekan gibi unsurlarla birlikte ele alarak değerlendirdiği görülmektedir.

Bunlardan özellikle kavrama ilişkin teorik çerçevede hazırlanmış olan tezler arasında şunları saymak mümkündür: Filiz Çulha Zabcı'nın "Siyasal Kuramda Kamusal Alan Sorunsalı: Habermas ve Arendt" başlıklı Doktora tezi (1997); Devrim Sezer'in "Exclusion and Inclusion in the Bourgeois Public Sphere in the 18th Century" isimli Yüksek lisans tezi (1998), H. Asena Demirer'in "Kamusal Alanın Dönüşümü ve Türk Sembolik Modernleşmesi" başlıklı Yüksek lisans tezi (2000), Yasin Dereli'nin "Siyaset Felsefesi İçinde Locke'un Özel Alan-Kamusal Alan Ayrımının Yeri" başlıklı Yüksek lisans tezi (2000), Ülker Yükselbaba'nın "Habermas'ta Kamusal Alan/Özel Alan Ayrımı" başlıklı Doktora tezi (2008), Zafer Yılmaz'ın "Hannah Arendt'te Özel Alan-Kamusal Alan Ayrımı" isimli Doktora tezi (2007), Nazile Kalaycı'nın "Kamusal Alan Kavramı Üzerine Bir İnceleme: Aristoteles-Marx-Habermas" başlıklı Doktora tezi (2007).

Ayrıca kamusal alan olgusunu farklı bağlamlarda ele alan akademik çalışmalardan bazılarını örnek verecek olursak; Nurullah Ardic'ın "Mobile Phone and the Re-Negotiation of the Public and the Private" isimli Yüksek lisans tezi (2001), V. Sirmen Perinçek'in "Kamusal Alan-Kamuya Açık Özel Mekan İlişkisinde Geçiş Bölgeleri" isimli Yüksek lisans tezi (2003), Abdullah Erol'un "Tek Parti Döneminde Kamusal Alanın İnşası" başlıklı doktora tezi (2003) zikredilebilir. Çağla Kubilay'ın "Hegemonik Söylem Karşısında Siyasal İslam'ın Kamusal Alan Tasavvuru: Türkiye'de Türban Tartışmaları" isimli Gazetecilik Anabilim dalında yapmış olduğu Doktora tezi (2008) ise kamusal alanı din ile ilişkilendirerek ele alan tek çalışma olarak öne çıkmaktadır.

Öte yandan Türkiye’de çıkan kamusal alanda din ile ilişkili diğer bilimsel eserlerin genel olarak çevirilerden ibaret olduğu, sadece ‘kavram’a ilişkin ve sınırlı sayıda eser olduğu ya da kavramın yalnızca başörtüsü meselesi ile ilintilendirildiği, yani siyasi yönü dikkate alınarak incelendiği görülmektedir. Ülkemizde kamusal alan denince akla gelen ilk isim Nilüfer Göle olmakla birlikte, Göle’nin eserleri, daha çok kamusal alan olgusunu kullanarak toplumsal olayların gözlemini yansıtmaktadır. Bir başka anlatımla onun çalışmaları kavrama ilişkin açık seçik bir anlayışa ulaşabilmek için gerekli olan teorik birikimi sunmamaktadır.

Doğu Batı dergisinin 1998’deki sayısı, kamusal alan olgusunun kapsamlı şekilde ele alındığı ilk yayınlardan birini teşkil eder. Dergide yer alan makaleler, doğrudan veya dolaylı şekilde kamusal alana ilişkin konuları ele almıştır. Kamusal alana dair ülkemizde yakın zamanda yapılmış en kapsamlı çalışma ise 2004 yılında Meral Özbek’in editörlüğünü yaptığı *Kamusal Alan* adlı eser olarak öne çıkmaktadır. Kamusal alan üzerine yukarıda zikredilen isimlerin makalelerinin çevirilerinin yer aldığı bu çalışmada, Meral Özbek’in yanı sıra Ahmet Çiğdem, Aykut Çelebi, Beybin Kejanlıoğlu, Levent Köker gibi isimlerin makaleleri de bulunmaktadır. Bu kitap, araştırmamız boyunca Türkçe literatürde en fazla faydalandığımız eser olmuştur. *Köprü* Dergisinin 2007 yılında çıkardığı “Kamusal Alanda Din-Siyaset-Toplum İlişkileri” adlı sayısı ise, bütünüyle kamusal alan olgusunun ele alındığı süreli yayınlardan bir diğerini teşkil eder. Öte yandan Çağla Kubilay’ın (doktora tez çalışmasının gözden geçirilerek yayınlanan versiyonu) *İslamcı Söylemde Kamusal alan ve Türban Tartışması*, Cihan Aktaş’ın *Bacı’dan Bayan’a: İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi*, Fatma Karabıyık Barbarosoğlu’nun Nazife Şişman ile röportajının yer aldığı *Kamusal Alanda Başörtülüler: Fatma Karabıyık Barbarosoğlu ile Söyleşi* adlı eserler ve yine Nazife Şişman’ın *Kamusal Alanda Başörtülüler* adlı eseri, kamusal alanın başörtüsü ile ilintilendirilerek ele alındığı çalışmalar arasında öne çıkanlardır.

Literatürde yer alan ve yukarıda zikredilen eserlere bakıldığında, tez düzeyinde yapılmış olan akademik çalışmaların son derece çeşitlendiği, ancak kamusal alan olgusunu siyaset bilimi, sosyoloji veya din sosyolojisi gibi bilim dallarında teori üzerinden ve vatandaş-temsiliyet-katılım-özgürlük ekseninde din ile ilgili olarak

değerlendiren araştırmalar olmadıkları görülmektedir. Diğer bilimsel eserler, süreli yayınlarda yer alan makaleler ve kamusal alanı başörtüsü ile ilintili araştıran çalışmaların ise, diğerleri gibi alana dair oldukça geniş kapsamlı ve faydalı araştırmalar olduğu görülmekte; ancak Antik Yunan'dan bu yana kavramın geçirdiği dönüşüm ile ulus-devlet/vatandaşlık ve haklar gibi unsurlarla bağlantılı olarak ele almadıkları, ve özellikle dinî temsil ve dinî temsilde retorik-demokrasi ilişkisine değinmedikleri dikkat çekmektedir. Dolayısıyla bu çalışmayı aşağıda işaret edilen iddiamız ve tespit ettiğimiz problem alanları çerçevesinde, bu alanda önemli bir boşluğu dolduracağı düşüncesi ile gerçekleştirdiğimizi söyleyebiliriz.

Yukarıda konusu ve amacı açıklanan bu çalışma, “kamusal alan kavramının tarihsel süreç içerisinde, toplumsal ve siyasal değişimlere paralel olarak aşamalardan geçtiği; devlet, iktidar, vatandaşlık ve temsil gibi kavramlar ile ilişkili biçimde kavramsallaştırılarak tartışıldığı; kamusal alanın hak ve özgürlükler çerçevesinde devlet de dahil ve her tür sivil aktörün toplumsal sorunlara ilişkin görüş ve taleplerinin müzakere yeri olarak şekillendiği; dinin yeniden toplumsallaştığı post-seküler dönemde ise dinin/dinî grupların kendilerine görünür biçimde temsil arayışı içine girdikleri bir alan” olduğu temel iddiası taşımaktadır. Bu temel iddia çerçevesinde araştırmanın problemleri ve sorularını aşağıdaki şekilde sıralamak mümkündür:

1. Kamusal alan hem kavramsallaştırma hem de kavramın tekabül ettiği zemin açısından siyasal ve toplumsal gelişmelerin etkisi ile farklı teorik yaklaşımların ve fiili uygulamaların konusu olmuştur. Araştırmamız bu iddia bağlamında kamusal alan kavramının hangi dönemlerde nasıl algılandığı, sınır ve içeriğinin nasıl değiştiği, ne tür algılara kaynaklık ettiği, Batı'daki yerleşik tanımının temelinde yatan sosyo-ekonomik ve siyasi gelişmelerin neler olduğu sorularına cevap arayacaktır.

2. Kamusal alan kavramı siyasal ve toplumsal çağrışımları ve karşılığı olan, yani diğer bir dizi kurum ve kavram ile ilişki halinde şekillenmiş ve çerçevelenmiş olan bir kavramdır. Araştırmamız bu iddia temelinde kamusal alan kavramının hangi kurum ve kavramlar ile ilintili olarak tartışıldığı, bu bağlamda siyasal bir örgütlenme biçimi

olarak (ulus) devlet, iktidar, vatandaşlık ve temsil gibi kurum ve süreçler ile nasıl bir ilintisi olduğu sorularını cevaplayacaktır.

3. Kamusal alan, temsil ve taleplerin gündeme getirildiği bir alan olarak ortaya çıkmış ve şekillenmiştir. Bu özellikleri göz önüne alındığında kamusal alanın eşitlik, hak ve özgürlük kavramlarından soyutlanarak tartışılması mümkün görünmemektedir. Araştırmamız bu iddia bağlamında kamusal alanda nasıl bir müzakereye imkan tanındığı, birey ve grupların devlet ve iktidar karşısında talep ve temsil imkanlarının hangi etik ve hukuki temellere dayalı olduğu problemlerine açıklık getirmeye çalışacaktır.

4. Din sosyolojisinde etkin olan geleneksel sekülerleşme kuramları yukarıda da işaret edildiği gibi öngörülerinde sınırlı (Batı Avrupa) ölçüde isabet etmiş, dinin toplumsal hayattaki rolü pek çok ülkede artmıştır. Bu iddia temelinde araştırmamız dinin/dinî grupların kamusal alanda temsil arayışı ve taleplerinin doğurduğu sonuçların neler olduğu, söz konusu çaba ve taleplere ne tür tepkiler gösterildiği, bu tepkilerin gerekçelerinin neler olduğu sorunsalını çözümlemeye çalışacaktır.

5. Kamusal alanda din yada dinin kamusal görünüm kazanması genel olarak din-siyaset özel olarak din-devlet ilişkisi bağlamından ayrıştırılarak anlaşılamaz. Araştırmamız bu iddia temelinde kamusal alanda din veya kamusal alan–din ilişkileri söz konusu olduğunda siyasal ve toplumsal deneyimlerin nasıl farklı kamusalılıklar yarattığını, niçin tek bir kamusal anlayışı yerine ülkeden ülkeye veya toplumdan topluma değişen anlayış ve uygulamaların geliştiği sorularına cevap arayacaktır. Bu çerçevede şu sorular problem olarak karşımıza çıkmaktadır: Antik Yunan’da veya ulus-devletin ortaya çıkışına kadar var olan siyasal örgütlenme biçimlerinde, devletin sekülerliği söz konusu olmuş mudur? Eğer devlet örgütlenmelerinde din ve dini kurumlar aktif aktör olarak öne çıktıysa, bu demokrasi açısından ne gibi bir sonuç doğurmuştur? Avrupa ve ABD başta olmak üzere modern devletlerde din özgürlüğü ve dini kurumların resmi pozisyonları ile yine bu devletlerdeki demokrasi düzeyi arasında doğrudan bir bağlantı bulunmakta mıdır?

6. Kamusal alan, hem geçmişte hem de günümüzde birey/vatandaşın katılımı ile özdeşleştirilmiş bir mekana tekabül etmektedir. Birey/vatandaş söz konusu olduğunda özellikle son dönemlerde gelişen demokrasi ve insan hakları söylemi dindar bireylerin de başvurduğu bir söylemdir. Bu problematik temelinde araştırmamız kamusal alanda dinin temsilinin din özgürlüğü açısından doğurduğu sonuçların neler olduğu, bu süreçlerin uygulamada nasıl yönetildiği sorularını cevaplamaya çalışacaktır.

7. Toplumsal barış, istikrar ve ortak çıkarlar, kamusal alanda temsil edilmeyi bazı şart ve kurallara bağlamaktadır. Aksi takdirde ortak bir dil ve anlayışın inşası mümkün değildir. Bir toplumda diğerleri ile beraber yaşamak zorunlu olarak o toplumun üyelerini ortak bir kabule zorlar. Bu iddia bağlamında araştırmamız vatandaşların kamusal alana katılım sürecinde ve hak taleplerini dile getirirken kullanması gereken retoriğe ve bu retoriğin dinî içerikten arındırılıp arındırılmaması gerektiği problemine işaret edecektir. Modern ve seküler toplumlarda din kamusal alanda var olmaya devam etmekte, dini aktörler taleplerini dile getirmekte, bu taleplerin yarattığı gerilim ve ‘kamusal alanda temsil sınırları’ konusu tartışılan problemler arasında yer almaya devam etmektedir. Bu çerçevede araştırmamızda “dindar vatandaşların din özgürlüğü adına, dindar olmayanların ise baskı ve dayatmaya maruz kalmamaları için nasıl bir dil kullanılmalıdır? Kamusal alanda ve dolayısıyla siyaset mekanizmasında kullanılması gereken dilin dinî içerikten soyutlanması gerekli ve mümkün müdür?” sorularına cevap aranacaktır.

4. Araştırmanın Kapsam ve Sınırları

Araştırmamız, Antik Yunan Polisi’nden modern ulus devlete, kamusallık, kamusal alana katılım, vatandaşlık hakları, temsil, demokrasi ve laiklik ilişkisi çerçevesinde dinî inanç kaynaklı problemler ve bu problemlerin aşılması için ortaya konan önerileri kapsamaktadır.

Orta Çağ boyunca ve sonrasında Avrupa’nın toplumsal ve siyasal düzenine temel oluşturan Feodal sistemin hakim olduğu toplumsal yapı, *soylular*, *din adamları*, *burjuvazi* ve *köylü sınıfı*ndan oluşmaktaydı. Fakat bu yapı, bilimdeki ilerlemeler, coğrafi keşifler, ticaret alanlarının zenginleşmesi gibi faktörlerin etkisiyle değişime uğramaya

başlamıştır. Avrupa’da aktörlerin rolleri ve statülerinde farklılık yaratan bu gelişmeler, sistemde etkisi günümüze kadar ulaşan bir dönüşüme neden olmuştur. Ticari yapının canlılık kazanması ise, siyasal ve sosyal alanda olduğu gibi din ve kültürde de değişim beklentilerini ortaya çıkarmıştı. Bu dönemde, 13. yüzyıldan itibaren Hristiyanlığa hakim olan ‘insanın doğuştan günahkar olduğu’ görüşü, yerini ‘dünyadaki hayata önem verme’ biçiminde bir yaklaşıma bırakmıştır. Yani hem köylülerin hem burjuva sınıfının ekonomik, hukuki ve siyasal nitelikteki güç ve yetkilerinin değişmesi, dünya görüşlerinde de değişime yol açmıştı: Ölüm sonrası bir dünyaya kendilerini hazırlama düşüncesinden vazgeçtikleri gibi kadere boyun eğmekten de vazgeçmişlerdi, artık bu dünyaya yönelik yaşamaya başlamışlardı. Orta Çağ’ın feodal yapısına ve dinsel kurumlarına tepkiyi temsil eden bir süreç olan Rönesans, bu düşünsel şartların ürünüdür.

Rönesans dönemi olarak adlandırılan bu dönemde Batı toplumunun fikir sistemini ve ortak değerlerini hazırlayan şey, Antik Yunan Roma Medeniyeti değerlerini ön plana alarak sanat, edebiyat ve ilimde gerçekleşen yenilikler olmuştur. Şöyle ki, eski aristokrasi ve ruhban sınıfının dünya görüşleri, bu dönemin etkin aktörü olarak öne çıkan burjuva sınıfının ihtiyaçlarına cevap vermek bir tarafa, onun varlığına ve çıkarlarına engel teşkil etmekteydi. Burjuvazi için gerekli olan ise insanı merkeze koyan ve konu edinen, tüm felsefe ve ilahiyat öğretilerini birbiri ile bağdaştırmayı amaçlayan ve insanın –kaybedilmiş olduğu varsayılan- ruh ve bilgeliğini arayan hümanist dünya görüşüydü. Yeni zengin sınıf, sanatkarları ve bilim adamlarını bu eğilimin etkisiyle desteklemeye başlamıştı; ki neticede gelişen sanat ve tüketilen sanat ürünleri, dönemin sosyal ortamında konuşulan, tartışılan ve eleştirilene tâbi konular haline gelmişti.

On yedinci yüzyıldaki sosyal ortam olarak nitelendirilebilecek alanlardan ilki, prensin şölenler düzenlediği, bu sohbet ve tartışmaların yapıldığı *saray salonları*ydı. Saray eşrafi ve zengin aristokratların katıldığı bu gecelerde dönemin sanat ve edebiyat eserlerine ilişkin sohbetler yapılmaktaydı. Fakat Kraliyet makamının Versay’dan Paris’e taşınmasıyla saray salonları bu işlevini kaybetmiş; artık bu sosyal toplantılar sarayın şatafatlı eğlence gecelerinin yerine daha içe kapanmacı bir hale gelmişti. İngiltere’de de benzer şekilde bir dönüşüm yaşanmıştır. Her ne kadar Fransa’daki gibi, saray şehir

üstünde güçlü etkiye sahip olmasa da, İngiltere sarayı, Büyük Devrim'den sonra sönük bir hal almıştı. İşte Fransa ve İngiltere'de sarayın toplum üzerindeki etkisinin bu şekilde sarsılması, yani gücünü kaybetmesi 'şehir'lere farklı bir işlev yüklemiştir: İngiltere'de kahvehaneler, Fransa'da ise salonlar, aynı toplumsal işlevleri üstlenen yeni kurumlar olarak ortaya çıkmıştı. Bu mekanlarda aristokratlar ile burjuva entelektüelleri arasında okumuşluk temelinde eşitlik söz konusuydu; fakat daha önemlisi salonlar ve kahvehaneler, önce edebi olarak başlayıp sonra siyasal nitelik kazanan *eleştirinin* merkezi mekanlardı.

Din ile kamusal alan ilişkisi tam bu noktada ortaya çıkmaktadır: Hem kamusal alan hem din, siyaset ve sosyolojinin ilgisiz kalamayacağı yapı ve gelişmeleri içermektedir. Her ne kadar modern dönemde, din ve devletin -daha önceki dönemlerle kıyaslandığında- kurumsal düzeyde birbirinden ayrılmış olduğu bir gerçek de olsa, din ve siyaset, din ve toplum arasında benzer bir katı çizgi ile ayrışmanın gerçekleşmiş olmadığı gözlenmektedir. Dolayısıyla geniş anlamda siyaset, toplumu yönetme sanatı olarak tanımlanacak olursa, günümüz şartlarında siyasetçilerin, politikacıların, bilim insanlarının çeşitli toplumsal süreçleri etkileyen din olgusuna ilgisiz kalmaları mümkün görünmemektedir.

Din ve toplum arasında farklı biçimlerde ilişkilerin sürdüğü modern toplumlarda dinin kendisini ifade etmeye çalıştığı, çeşitli aktörlerin dinî kaygılarla taleplerini dile getirip temsil edilmeye çalıştıkları kamusal alan, bu bağlamda kaçınılmaz olarak sosyal bilimcilerin ilgi alanına girmektedir. Bununla beraber kamusal alan, pek çok olgu gibi, ortaya çıkışından bu yana tartışılan konular itibariyle siyasal bir özellik kazanmıştır. Söz konusu siyasallaşmadan en çok zarar gören birey ve din olmuştur. Çünkü din, her ne kadar sosyal yapı, eğitim, ekonomi ve kültür gibi kurum ve yapılar üzerinde birtakım etkilere sahip olsa da, inanç söz konusu olduğunda kişinin özeline, bireysel özgürlük alanına ve dolayısıyla özel alana ait bir konudur; siyasal tartışmalarda kullanılması ise dinin, sadece kurumsal düzeyde değil, bireylerin yaşamlarında dahi problemlere neden olabilecek bir nitelik kazanmasına neden olmuştur.

Öte yandan araştırmamız, kamusal alan, temsil ve dinî temsil tartışma ve teorilerinden hareketle, kamusal alanda dinin pozisyonunu ve ortaya çıkan problemleri vatandaşlık hakları bağlamında anlamak, tasvir etmek ve açıklamakla sınırlıdır. Dolayısıyla elde edilecek bulgular ve bunlara dayalı yorumlar, araştırmada tayin edilen konuyla sınırlı tutulmuştur.

Kamusal alanda dinin ‘mevcut’ pozisyonu ile sahip olması ‘istenen’ pozisyonu konusunda ileri sürülen argümanların motivasyon olarak kullandığı değerler, konunun tanım probleminden mi yoksa ideolojik yaklaşımla ele alınmasından mı sorun haline geldiğini belirlemeyi sağlayan en önemli husustur. Bir yandan bu çalışmanın ortaya çıkmasında etkili olan amaç, konuyu anlamak ve tartışmaları yorumlayabilmek olduğu için, diğer yandan spesifik olarak örnek bir devlet ve/veya Türkiye’de kamusal alan ve din ilişkisini incelemek çok daha geniş kapsamlı bir araştırmayı gerekli kılacağından, çalışma teorik tartışmalarla sınırlandırılmıştır.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında etkili olan ilk soru, “neden Türkiye’de kamusal alan denince başörtüsü meselesinin akla geldiği” idi. Fakat böyle bir soruya, her şeyden önce kamusal alanın tanımı ve özelliklerini anlamakla yanıt verilebilir. Zira problemin kaynağına inebilmeyi mümkün kılacak şey, esas alınacak kriterlerin belirlenebilmesine bağlıdır. Bu nedenle çalışma için yapılan okumalar, şimdiye kadar bahsettiğimiz konulardan da anlaşıldığı gibi kavramın ortaya çıktığı döneme, Antik Yunan’a kadar gitmeyi gerekli kılmıştır. Kamusal alanın tarih boyunca geçirdiği evrimi anlamak, günümüz problemlerini anlamlandırabilme yetisinin gelişmesinde en önemli faktördür. Ancak çalışmanın ilk bölümü, demokrasinin tarihi ile özdeşleştirilen Batı tarihiyle sınırlı tutulmuştur. Çalışmada kısa notlarla belirtildiği gibi benzer kurumların farklı medeniyetlerde de görüldüğü olmuştur; ama çeşitli nedenlerle Avrupa örneği farklılık arz etmektedir; zira içinde bulunduğumuz modern dönemi şekillendiren gelişmeler, büyük ölçüde Batı tarihinin ürünüdür.

Çalışma, örnek olay veya vakıa çalışmasıyla ilintili olarak da bir sınırlamayı gerekli kılmıştır. Bu nedenle modern ulus devletlerin kuruluşu sırasında vatandaşların hakları ve ulus inşası sürecinde özellikle özel örneklerle fazla değinilmemiştir; bir başka ifade ile yalnızca belli bir ulus devletleşme örneği ele alınmamıştır. Dolayısıyla Türkiye Cumhuriyeti ulus devletleşme süreci de kapsam dışı bırakılmıştır. Öte yandan çalışmanın yazımı sırasında ve öncesinde yapılan okumalar, konunun, Türkiye’de olduğu gibi, sadece başörtüsü ile sınırlı olmadığını göstermiştir. Dinin, dinî ifadelerin resmi söylemlerde ve konuşmalarda kullanılması, yapay rahim, tüp bebek, kürtaj, eğitim kurumları ve eğitim politikaları gibi konularda söyleyecek sözü olan bir kurum olarak kamusal alana dahil olması, araştırma sürecinin başında planlanan Türkiye örneğinin analizi ve yorumundan önce, dünyadaki tartışmaları daha iyi anlamının bir mecburiyet olduğu düşüncesini doğurmuştur. Çünkü çalışmanın başlıca hedeflerinden biri, kamusal alanda dinin tartışmalı pozisyonuna açıklık getirecek ve belki problemlere çözüm bulmayı sağlayacak bilgi birikimi ve vizyon sunmaktır.

Günümüz sosyal bilim literatüründe çok sık tartışılan ve önemi artan bir konu olan kamusal alan ile ilgili -daha önce isimleri kısmen zikredilen- yayınlanmış eserler tahmin edilebileceği gibi oldukça zengindir. Özellikle ‘kamusal alanda din’ konusunda ise kuramsal düzeydeki önerileriyle öne çıkan birkaç isim bulunmaktadır. Yani din ile ilgili olmak üzere, dinin, dinî değerlerin, dinî ifadelerin ve sembollerin kamusal alanda varlığı akademik düzeyde son yıllarda tartışılmaya başlandığı için nispeten bakir bir alan olarak değerlendirilebilir. Bu noktada medyada, popüler tartışmalarda, hukuki düzeyde ve adli vak’alarda nitelik ve niceliksel olarak çeşitlilik gözlenirse de, akademik yazınsal birikimin araştırmada bizi kısıtladığını söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü konuya ilişkin yorumlarda bulunan teorisyenler kamusal alanda kullanılan ‘dil’ üzerinden dinin etkisine dikkat çekmişler ve onun politikada oynayacağı rol düzeyiyle ilgili önerilerde bulunmuşlardır.

Bununla beraber kamusal alana ilişkin dünya literatürüne kazandırılmış araştırma sayısı oldukça fazla olmasına rağmen, Türkiye’de yapılmış olan çalışmalar hem nicelik hem içerik açısından geride kalmaktadır. Habermas’ın 1962’de Almanca yayınlamış olduğu *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* adlı çalışmasının 1989 yılında

İngilizceye kazandırıldığını ve akademik dünyada bu kadar yoğun bir şekilde tartışılmasında bu çalışmanın katkısını ve ülkemizde yayınlanan eserleri göz önünde bulundurursak, kuşkusuz Türk toplumunu anlamak için yapılmış olan çalışmaların hem kavramın bilinirliği hem de bilimsel çalışma sayısı bakımından yeterli olmadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Din unsuru ile ilintili biçimde yürütülen akademik nitelikteki çalışma sayısı ise, Türkiye örneğinde bu tabloda kendine yer bulamamaktadır.

Konumuzun Batı’da da yeni çalışılmaya başlanan bir araştırma alanı kapsamında yer alması, yapılan çalışmaların pek çoğunun Türkçeye tercüme edilmemiş olmasını beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla eserlerin İngilizce asıllarını temin etmeye çalışmak ve kaynaklara ulaşamamak, araştırma sürecinde karşılaşılan en büyük sorunlardan biri olmuştur. Her ne kadar zaman zaman elektronik veri tabanlarından faydalanma imkanı söz konusu olsa da, özellikle son yıllarda dünyanın pek çok yerinde popülerliği artmış böyle bir konuda yapılmış sınırsız nicelikteki araştırmalara ulaşmak son tahlilde problem olmuştur. Nihayetinde kapsamlı bir şekilde veri tabanlarını ve ilgili literatürü tarayarak ve ilgili bilim insanlarının katkılarıyla elde edilen kaynaklar, konuya ışık tutacak şekilde değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışma “Giriş” ve “Sonuç” dışında dört bölümden oluşmaktadır. “Kavramlar ve Dönemler” başlıklı birinci bölümde ilk olarak etimolojik ve tarihsel çerçevede kamusal alan kavramının ve özel alanın genel tanımlarına, kullanımlarına ve yorumlanmış biçimlerine yoğunlaşarak ilk kuramcılardan özellikle Richard Sennett ve Hannah Arendt’in değerlendirmeleri ele alınmıştır. Söz konusu isimlerin çalışmalarında görüldüğü gibi, demokrasinin gerçekleşmesinde temel gereklilik olarak öne çıkan kamusal alanın varlığı, Antik döneme kadar götürülmektedir. Bu nedenle bu yapının tarihsel gelişim ve dönüşüm aşamaları, vatandaşlık kurumunun toplumsal yapı ve siyaset alanında Antik Yunan’dan başlayarak ele alınmış; kamusal alanın ve katılımcıların nitelikleri vurgulanarak Roma dönemindeki durumun yorumlanması için zemin hazırlanmıştır. Zira krallık, cumhuriyet ve imparatorluk dönemlerinde Roma dönemi devlet yapısı ve vatandaşlık kurumu, Antik Yunan demokrasisinden farklılaşmaya yol açan, oldukça büyük bir dönüşüme götüren bir sürece tabi olmuştur.

Öte yandan yine aynı bölümde ele alınan ve kamusal alanın varlığından söz edemeyeceğimiz Orta Çağ, Roma döneminin bir ürünüdür. Orta Çağ siyaset sahnesindeki aktörler ve rolleri, kamusal alanın işlevi açısından toplumsal ihtiyaçların giderilememesine ve yeni yapılanmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Dolayısıyla feodalizmin çözülüşü, ‘temsili kamusal alan’ ile ‘kamusal alandaki temsiliyet’ arasındaki farklılıkların öne çıkarıldığı bu kısımda siyaset kurumu ve din ilişkisi üzerinden ele alınmıştır. Birinci bölüm, zikredildiği gibi tarihsel arka plana dikkat çekilerek ele alınan vatandaşlık-kamusal alan-siyaset-din ilişkilerinin ardından, Habermas’ın kuramının temelini oluşturan feodal dönem sonrası burjuvazinin ortaya çıkışı ile tekrar beliren kamusal alan olgusunun *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*’nde yorumlanmış biçimi ile sonlandırılmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümünü işaret eden “Devlet ve Vatandaşlık” başlığı altında, öncelikle devlet, devlet örgütlenmesi ve kurumları, özellikleri, iktidar-devlet-vatandaş ilişkileri, meşruiyet ve egemenlik gibi konular ele alınmıştır. ‘Modern devlet’ algı ve yapısına ilişkin değerlendirmede bulunabilmek için gerekli olan entelektüel alt yapıyı oluşturmak amacıyla bu kısımda sunulan bilgiler, hangi siyasal sistem ve rejimde hangi kurumların etkin aktör olarak öne çıktığını ortaya koymaktadır. Kamusal alanın mevcut tartışma üretici yapısı, haklarla bağlantılı olarak vatandaşlık anlayışındaki dönüşümün ürünüdür. Bu nedenle Antik Yunan’dan başlayan kamusal alan tarihinin günümüzde etkisini gösteren büyük bir kırılmaya tabi olduğu ulus devlet yapılanması, Vestfalya’dan başlayarak ele alınmış; ulus kimliği ve vatandaşlık anlayışının hak temelli gelişim aşamaları ile birlikte yorumlanmıştır. Son olarak bu bölümde, zikredilen kurumlara dair şimdiye kadar ortaya konan modeller, küreselleşme sürecinde devlet-vatandaş ilişkisi, kamusal alan, temsil ve katılım olgusu bağlamında değerlendirilmiştir.

Üçüncü bölüm, çalışmanın temel kuramsal alt yapısını oluşturan genel kamusal alan teorileri ile başlamaktadır. “Modern Kamusal Alana Geçiş” başlığında ele alınan bu bölüm, temel olarak Habermas’ın yaklaşımı ekseninde işlenmiştir. Çünkü daha önce de ifade edildiği gibi kavram, onun çalışmasıyla popülerlik kazanmış ve devamında ortaya konan yaklaşımlar genel olarak yine onun yorumunun eleştirileri ile şekillenmiştir. Öte yandan Habermas’a yöneltilen eleştiriler de, kamusal alana dair

ortaya konan düşüncelerin vurguladığı ve farklılaştığı yönleri belirgin şekilde anlaşılır kılmaktadır. Bu nedenle üçüncü bölüm kamusal alan tipolojileri, Habermas’a yöneltilen eleştiriler, düşünürlerin kamusal alanın anlamına ilişkin yaklaşımları ve bu yaklaşımların analizi, kamusal alanın ne olduğuna ışık tutması açısından önemli görülerek ele alınmıştır.

Son bölüm, çalışmanın ana konusunu teşkil eden “Kamusal Alanda Din” başlığı altında değerlendirilen tartışmalar ve yaklaşımlardan oluşmaktadır. Kamusal alan ve din bağlamında var olan tartışmalar, “ ‘din’in kamusal alanın mı özel alanın mı konusu olduğu”na ilişkin soruya karşılık -sahip olunan eğilim neticesinde- verilen cevapların ürünüdür. Bu bağlamda son bölümde incelenen konulardan biri, din-devlet ilişkileri ve din özgürlüğü ekseninde dinin nereye konumlandırıldığı meselesidir. Dolayısıyla özellikle sekülerleşme kuramı ve ona yöneltilen karşı argümanlarla ilintili olarak, bu kurumun siyaset ve toplumsal yaşamda etkisi, yeri ve pozisyonunun kim tarafından, nasıl belirlenmekte olduğu; devlet örgütlenmeleri arasında farklılıklar bulunup bulunmadığı, varsa ne gibi farklılaşmaların söz konusu olduğu ele alınmıştır.

Kamusal alanın işlevsel olarak demokrasinin başat kurumlarından biri olduğunu vurgulamak üzere, günümüzde vatandaşların katılım düzeyleri, hak talep ve iddiaları ise bölümün bir başka kısmını oluşturmaktadır. Bilhassa devletlerin laiklik açısından kendilerini nasıl bir hukuki yapılanma ile inşa ettikleri, dine ve dinî kurumlara ne gibi hak, yetki ve sorumluluklar yüklediği bu noktada önem taşımaktadır. Zira vatandaşların din özgürlüğü haklarını kullanabilmelerinde belirleyici olan, dini kurumların tanınırlığı ve ‘devlet’in dinlere karşı takındığı tutumdur. Dindar ve dindar olmayanlar açısından kamusal alanda dinî sembollerin, dinî ifadelerin kullanımı, eğitim kurumlarında dine verilen rol, dinlerin toplumsal ve bireysel yaşamı etkilemedeki rolü gibi meseleler, bu noktada problem olarak öne çıkan konulardır. Bu nedenle, mevcut duruma ve tartışmalara ışık tutması amacıyla Batı Avrupa ve Amerika’da söz konusu problemlere ilişkin adli kurumlara yansıyan örnekler, bu bölümün bir başka kısmı olarak ele alınmıştır.

Tüm bu tartışmalar, dinî pratiklerin yerine getirilmesine, dinin toplumsal ve siyasal yaşamda ‘varlığına’ ve ‘görünürlüğü’ne konacak sınırlamaların demokrasinin gerçekleşmesi adına nasıl bir işlev gördüğünü tespit etmek üzere kullanılmıştır. Daha çok sekülerizm ve demokrasi ilişkisi bağlamında Avrupa ve ABD örneklerini kıyaslayarak ele alınan bu husus, dinî özgürlüğün sağlanması adına demokrasi ve kamusal alanın amacına uygun işlev görmesi için gerekliliklerin neler olduğunu araştırmayı gerekli kılmıştır. Dolayısıyla çalışmanın son bölümünün son kısmı, dindar ve dindar olmayan vatandaşları kapsayacak şekilde din özgürlüğü ama daha çok ‘özgürlük’ için kamusal alanda ve siyasette kullanılan dilde dinin ne ölçüde kullanılması gerektiğine ilişkin yaklaşımlara ayrılmıştır.

5. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmamız, bilimsellik ve konular arasında bütünlük sağlanması adına genel metotlar açısından belli bir yöntemin benimsenmesi gerektiği düşüncesiyle gerçekleştirilmiştir. Buna göre ilk olarak araştırma konumuzun genel iddiası tespit edilerek, konuyla ilgili problemler ve sorular belirlenmiştir. Belirlenen problemler, oldukça karmaşık olan bu konuyu bütün halinde ele alabilmek için kullanılmıştır. Analiz sürecinde ise, kamusal alanın toplumsal ve siyasal yapılanmadaki önemine dikkat çekmek üzere, kamusal yaşam ve kamusal olgusunun ortaya çıktığı tarihsel döneme kadar gidilmiştir. Araştırmamıza başlarken belirlediğimiz temel iddiamız, “kamusal alan, kavramlar ve dönemler”, “devlet ve vatandaşlık”, “modern kamusal alana geçiş” ve “kamusal alanda din” bölümleri altında ele alınan problemlerle geliştirilmeye çalışılmıştır. Böylece olaylar ve teorilerden hareketle kamusal alanda din ve dinî temsil konusunda yukarıda ifade ettiğimiz iddia ve sorularımıza cevap oluşturmak üzere bir sentez yapılmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmayı yapılandırırken kullandığımız genel metot yönteminin yanı sıra özel metotlar arasında sayılan dokümantasyon tekniklerinden de faydalanmış bulunmaktayız. Gözlem, anket, mülakat gibi teknikler dışarıda bırakılarak bu yöntemle ağırlık verilmiş olması, alanda kuramsal düzeyde büyük bir boşluk olduğu düşüncesinden kaynaklanmıştır. Zira özellikle Türkiye örneğinde kavramın din ile

ilintili konularda problemlili hale gelmesi her Şeyden önce kamusal alan-kamu kurumu tanımlamalarındaki karmaşıklığa dayanmaktadır. Dolayısıyla bu yöntemin tercih edilmesi, her Şeyden önce araştırma konusunu oluşturan kavramın anlamına ilişkin belirsizliğin giderilmesi amacına dayanır.

Araştırmada nitel bir yol takip ederek incelediğimiz dokümanlar ve kaynaklar çeşitlilik göstermektedir. Konuyla ilgili tez, kitap ve makale seviyesinde akademik çalışmalar dışında, araştırmanın çeşitli bölümlerinde belirlenen problemlilerle ilgili belge niteliği taşıyan hukuki metinler, mahkeme kararları, gazete ve internette yayınlanan haber ve yorumlar da kullanılmıştır. Bu belge ve dokümanların önemli lde Batı kaynaklı ve Batı dillerinden olması; ve hatta kavramın Batı'daki siyasi örgütlenme biçimleri üzerinden kurgulanarak anlatılması, araştırmada Avrupa merkezci bir bakış açısı izlenimi uyandırabilir. Ancak bu, kamusal alan konusunun ve özellikle kamusal alanda dinî temsil meselesinin büyük lde ülkemizde sistematik ve bilimsel bir biçimde çalıŐılmamıŐ olmasından, yani kaynakların yabancı dilde yazılmış olmasından kaynaklanmıştır.² Nitekim alıŐmamızda kamusal alan ve din konusunun Türkiye ile kıyaslandığında Batı'da daha yaygın bir Şekilde tartışılmaya devam ettiğini görmekteyiz. Hatta söz konusu tartışmaların bugün geldiği noktayı takip etmek ve konuyla ilgili güncel bilgileri çalıŐmamıza yansıtmak adına 2011 yılı sonlarında yayınlanan önemli eserlerden de yararlanılmıŐtır.³

² Halil Aydınalp, **İntihar Eylemleri Ekseninde Din ve Terör**, Ankara: Birleşik Yayınları, 2011, s. 38.

³ Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer ve Jonathan Van Antwerpen (Ed.), **Rethinking Secularism**, Oxford & New York: Oxford University Press, 2011; Eduardo Mendieta ve Jonathan Vanantwerpen (Ed.), **The Power of Religion in the Public Sphere**, New York: Columbia University Press, 2011; Jocelyn Maclure ve Charles Taylor. **Secularism and Freedom of Conscience**, Jane Marie Todd (ev.), Cambridge: Harvard University Press, 2011.

BİRİNCİ BÖLÜM : KAVRAMLAR VE DÖNEMLER

Günümüzde ‘kamu’, ‘kamusal’ ve ‘kamusal alan’ kavramları, çeşitli tarihsel, toplumsal ve siyasal dönemlerden etkilenecek ve bu dönemlerin doğal bir sonucu olarak çok farklı anlamlar kazanmıştır. Hannah Arendt’in değerlendirmelerinin ardından Frankfurt Okulu ve Jürgen Habermas başta olmak üzere pek çok teorisyenin 1950’lerden beri tartışmayı sürdürdüğü ve katkıda bulunduğu *kamusal alan*, genel olarak topluluklar arası ya da toplum için ‘ortak bir alan’ı ifade etmek üzere kullanılan bir kavram olagelmıştır.⁴ Siyaset felsefesinin terimleri arasında yer alması nedeniyle kavramın anlam ve kapsamı, yorumlar ekseninde değişiklik göstermekte ve bu durum, aslında kavrama ilişkin tartışılan sorunların da temelinde yer almaktadır.⁵

Pek çok sosyolog ve siyaset filozofu, kavramı farklı yönlerinden ele almış, kimi zaman birbirinin aksi iddiaları ifade eden kuramsal analizlere ulaşmıştır. Örneğin Carla M. Eastis, Richard Flacks, Paul Lichterman, Mary Patillo-McCoy sosyal hareketler ve kiliselerin faaliyetlerini; Nina Eliasoph, Lewis (1994) ve Ryan mahalle yardımlaşma dernekleri ve gönüllülüğe dayalı grupları öne çıkarırken; Michael Brown internet ortamındaki tartışma grupları (sosyal medya) ve gönüllü toplantılar yönleriyle ele almıştır. Fraser ise aktörlerin ve eylemlerin sınırlı kavramsallaştırması ile ilgilenmiş; ve Michael Schudson kamusal alanın tarihsel olarak tanımlayıcı olduğu görüşüne karşı çıkmıştır.⁶ Öte yandan Aristotle, Arendt ve Habermas, kamusal alanın paylaşılan ‘tek’

⁴ Mustafa Aydın, “Kamusal Dönüşümün Siyasal ve Dinsel Sonuçları”, **Tezkire** Dergisi, Sayı 13, ss. 105-130, s. 105.

⁵ Ramazan Altıntaş, “Kamusal Alan Tartışmaları”, **Köprü** Üç Aylık Fikir Dergisi (Kamusal Alanda Din-Siyaset-Toplum İlişkileri), Sayı 99 Yaz/2007, ss. 63-71, s. 64.

⁶ Carla M. Eastis, “Organizational Diversity and the Production of Social Capital: One of These Groups Is Not Like the Other”, **American Behavioral Scientist**, No. 42, 1998, ss. 66-77; Richard Flacks, **Making History: The Radical Tradition in American Life**, New York: Columbia University Press, 1988; Paul Lichterman, “Identity Talk in the Public Sphere: Broad Visions and Small Spaces in Sexual Identity Politics”, **Theory and Society**, Vol. 28, No. 1, 1999, ss. 101-141; Paul Lichterman ve Nina Eliasoph, “‘We Begin with Our Favorite Theory’: Reconstructing the Extended Case Method”, **Sociological Theory**, Vol. 17, No. 2, 1999, ss. 238-234; Mary Patillo-McCoy, “Church Culture as a Strategy of Action in the Black Community”, **American Sociological Review**, 1998, No. 63, ss. 767-84; Mary Patillo-McCoy, “Talking Identity in the Public Sphere: Broad Visions and Small Spaces in Sexual Identity Politics” **Theory and Society** Vol. 28, 1999, ss. 101-41; Mary P. Ryan, “Gender and Public Access: Women’s Politics in Nineteenth-Century America”, Craig Calhoun (Ed.) **Habermas and the Public Sphere** içinde, Cambridge, MA: MIT Press, 1992, s. 259-288; Nina Eliasoph, **Avoiding Politics: How Americans Produce Apathy in Everyday Life**, Cambridge: Cornell University Press, 1998; Michael Brown, **Replacing Citizenship: AIDS Activism and Radical Democracy**. New York: Guilford, 1997; Michael Schudson, “Was There Ever a Public Sphere? If So, When? Reflections on the American Case” Craig Calhoun (Ed.) **Habermas and the Public Sphere** içinde, Cambridge, MA: MIT Press, 1992, ss. 142-163; Robert Lewis, “Citizen Leagues: Free Spaces of Deliberative Democracy”, **National Civic Review**. Vol. 83, No. 4, 1994, ss. 469-479; Nancy Fraser, “Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy”, Craig Calhoun (Ed.), **Habermas and the**

(parça) müzakere alanı olduğunu vurgularken, Charles Taylor ve Nancy Fraser ise kamusal alanı çoklu parçalara ayrılmış bir alan olarak tanımlamaktadırlar. John Keane çoklu ve çokdüzeyli örtüşen kamusal alanlar tanımı yapar; Robert Putnam ise çok katmanlı/tabakalaşmış ve karmaşık kamusal alanların temellerini ortaya çıkarmıştır.⁷

Kamusal alan kavramındaki zikredilen çeşitliliğe neden olan belirsizliğin çeşitli nedenleri vardır. Her şeyden önce kamusal alan'ın niteliğini ve kapsamını etkileyen çok sayıda faktör ve koşul söz konusudur. Gerek ekonomik süreçler gerekse çevresel faktörler, kamusal alanın siyasal ve sosyal biçimlenmesinde etkin rol oynamaktadır. İletişim, hukuk ve siyasal kurumların dayandığı ilkelerin yanı sıra, insanların birbirlerini etkilemeleri; anlayışları, yorumları, görüşleri, tutumları, değerleri, davranışları, gelenekleri ve önyargılarının karmaşıklığı ve neredeyse sonsuz olan çeşitlilik, teorisyenlerin işini daha da karmaşık hale getirmektedir.

Kavramdaki anlam belirsizliği ve karmaşıklığına neden olan faktörlerden bir diğeri ise kamusal alanı var eden koşullardan, şartlardan ve araçlardan ziyade kamusal alanın fonksiyonuna ve stratejilerine odaklanılmış olmasıdır.⁸ Örneğin Arendt başta olmak üzere pek çok teorisyen, demokratik politikanın gerekliliklerinden olan *kamusal* ile aile ve ekonominin alanı olan *toplumsal* arasındaki ayrımı vurgulamıştır. Arendt Antik Yunan kent devletindeki kamusal ve toplumsal ayrımını geliştirip ayrıca bu ayrımın nasıl ortadan kalktığını çözümlemiştir. Habermas ise 18. yüzyıla dayandırarak geliştirdiği kuramında, kamunun ayrı bir alan olarak özgürleşmesi süreci ile mahremiyet ve mülkiyet ilişkilerini bağlantılandırarak somut bir örnek üzerinden analiz üretmiştir. Dolayısıyla bu kavramların barındırdığı farklı içerikleri daha iyi anlayabilmek için öncelikle kelimenin etimolojik kökenlerinden hareketle tarih boyunca taşıdıkları

Public Sphere içinde (109-142), MA: MIT Press, 1992; Bruce Robbins (Ed.), **The Phantom Public Sphere** içinde, Minneapolis & London: University of Minneapolis Press, 1993; Nancy Fraser, "Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı", Meral Özbek ve Cemal Balci (çev.), Meral Özbek (Ed.), **Kamusal Alan** içinde (103-132), İstanbul: Hil Yayınları, 2004. Gianpaolo Baiocchi, "Emergent Public Spheres: Talking Politics in Participatory Governance", **American Sociological Review**, Vol. 68, No. 1, February, 2003, ss. 52-74, s. 54.

⁷ John Keane, "Structural Transformation of the Public Sphere", K. Hacker ve J. Dijk (Ed.), **Digital Democracy: Issues of Theory and Practice** içinde, London: Sage Publications içinde (70-89), London: Sage Publications, 2000; Robert D. Putnam, *Bowling Alone: America's Declining Social Capital*, **Journal of Democracy**, Vol. 6, No. 1, 1995, ss. 65-78. Aktaran Koçan, *Models of Public Sphere in Political Philosophy*, s. 11.

⁸ Gürçan Koçan, "Models of Public Sphere in Political Philosophy", **Eurosphere Working Paper Series**, Online Working Paper No. 02, February 2008, ss. 1-30
<http://eurosphere.uib.no/knowledgebase/workingpapers.htm>, s. 2.

anlamları ve gelişim aşamaları, kullanım alanları ve özelliklerinin neler olduğunun tespit edilmesi gerekir.

Konuyu daha belirgin hale getirebilmek için özellikle ve öncelikle bu tartışmalarda öne çıkan üç isim, Hannah Arendt, Richard Sennett ve Jürgen Habermas'ın **kamu/sal** ve her zaman onunla birlikte ele alınan **özel** olgusuna yönelik açıklama ve yorumlarını ortaya koymak yerinde olacaktır. Bir başka anlatımla öncelikle etimolojik niteliklerine değinerek belirlenebilecek bu iki kavramın anlamları ile demokrasinin sosyolojik temellerini, devletin rolünü, sivil iletişimin rolünü⁹ incelemek, din ile kamusal alan arasındaki ilişkiyi yorumlayabilmek için temel teşkil etmektedir.

1. Kamusal Tanımlamak: Kamusal Kavramından Ne Anlamalıyız?

'Kamu', 'kamusal', 'kamuoyu', 'kamusal alan' ve 'özel alan' kavramları, uzun bir tarihsel geçmişe sahiptir; bu nedenle pek çok farklı anlamı içinde barındıran ve çok sayıda çalışmada ele alınmalarına rağmen -sosyoloji, siyaset bilimi ve hukuk başta olmak üzere- bilimsel çalışmaların tanımlarına kesinlik kazandıramadığı ifadelerdir. Tartışmalı ve belirsizlik içeren anlamlarıyla bugün bu kelimeler, ev hayatı dışında kabul edilen ve herkese açık olan alanları işaret etmek için kullanıldığı gibi¹⁰, bazı durumlarda ve tanımlamalarda –'açık' olma niteliğine binaen- devlet, devlet binaları ve devlet kurumları söz konusu kavramların içeriğini oluşturmaktadır.¹¹ Türkçe Sözlük'te kamu, 'hep, bütün; bir ülkedeki halkın bütünü; halk hizmeti gören devlet organlarının tümü'¹² olarak, Mustafa Nihat Özön'ün Osmanlıca-Türkçe Sözlüğünde ise umum, 'genel olma, hep, herkes, genel'; aleni, 'açık, saklanmayan' anlamlarına gelmektedir.¹³

⁹ Miriam Hansen, "Yirmi Yılın Ardından Negt ve Kluge'nin 'Kamusal Alan ve Tecrübe'si: Değişken Karışımlar ve Genişlemiş Alanlar", Meral Özbek (çev.), Meral Özbek (Ed.), **Kamusal Alan** içinde (141-177), İstanbul: Hil Yayınları, 2004, s. 160; Baiocchi, *Emergent Public Spheres: Talking Politics in Participatory Governance*, s. 54.

¹⁰ Aydın, *Kamusal Dönüşümün Siyasal ve Dinsel Sonuçları*, s. 105; Pauline Johnson, **Habermas, Rescuing the Public Sphere**, London & New York: Routledge, 2006, s. 2.

¹¹ D. Beybin Kejanlıoğlu, "Kamusal Alan, Televizyon ve Siyaset Meydanı", **Birikim**, Aralık 1994-Ocak 1995, Sayı 68-69, ss. 39-64, s. 40.

¹² Türk Dil Kurumu;

<http://tdk.gov.tr/TR/Genel/SozBul.aspx?F6E10F8892433CFFAAAF6AA849816B2EF4376734BED947CDE&Kelime=kamu>

¹³ Meral Özbek, "Kamusal Alanın Sınırları", Meral Özbek (Ed.), **Kamusal Alan** içinde (19-89), İstanbul: Hil Yayınları, 2004, s. 31.

Kamu, kamusal, kamusalılık, kamusallaşma gibi kelimeler, “bütün, halk, genel, umum” gibi, daha çok *dışarıdaki* yaşamın kapsayıcılığı ile ilgili durumları belirtmek için kullanılır. Bu bağlamda, kamu kavramının ikili bir eğilimi yansıtacak şekilde kullanıldığı görülmektedir. Bunlardan ilkinde kamu, bütün topluluğu etkileyen ‘kamu işleri’ veya bu işlerin idaresi anlamında ‘kamu otoritesi’ ile initilendirilmekte; diğerinde ise kamusalılık kavramı üzerinden ‘bir geçiş hakkı’ veya ‘görünüm’ bağlamında kullanılmaktadır.¹⁴ Fransızca, İngilizce ve Almanca dillerinde kullanımı aynı olan bu kavram (public/publicus/publikum/kamu), ‘bir ülkede veya bir yerdeki tüm insanlara ilişkin veya onlara dair; herkese ait, herkesin çıkarına yönelik, herkesi ilgilendiren, erişilebilir, herkesin dahil olabileceği ortak alan, herkesle paylaşılan’ı ‘yani otorite ve bu otoriteyi destekleyen kurumları, devlet’i, ‘ortaklaşa herkesin kullanımına açık olan, özel mülkiyete konu olmayan, açık, dağıtılmış şey, kamu malı’nı¹⁵ ifade ettiği gibi, ‘toplumun tüm üyelerinin katılabilirdiği, girebildiği ve açık olan şey, mekan ya da eylem’ anlamına gelmektedir. Bu tanıma göre şeylerin ya da eylemlerin özel alandan çıkıp aleniyet kazanması da “kamusal” nitelik kazanması demektir.¹⁶ Yine aynı kelimedenden türetilmiş olan kamusalılık (publicity), kamu alanındaki bireylerin tamamına yönelik olarak “özel olmayan, gizlenmeyen, umuma açık, aleni, herkes tarafından görünüp bilinme” gibi görünürlüğü dair anlamlar da içermektedir.

Kamu/sal’ın karşıtı olarak nitelenen ve bu nitelemeye bağlı tanımlanan “özel”in (private) sözlük anlamı ise, ‘hususî, kişisel, yalnızca bir kişinin faydasına yönelik olan, kendine özel, yalnız bir kişiye veya bir şeye ait ya da ona ilişkin, sadece bir kişiyi ilgilendiren’ gibi *tek bir kişi* ile ilgili durumları ifade eder. Kamusalın tanımı ile şekillenen anlamı söz konusu olduğunda, özel’in ‘hükümet tarafından kamusal görevle yetkilendirilmeyen ya da onunla bağlantılı olmayan, gayri resmi, devletle ya da kamuyla ilgili olmayan’ anlamına geldiği söylenebilir. Dolayısıyla genel olarak *özelin*, umuma, devlete, resmiyete açık olmayan, kendi içine dönük ve kapalı bir alan olduğunu söyleyebiliriz. Kamu ile karşıtlığını en belirgin şekilde ortaya koyan anlamını ise ‘gizli,

¹⁴ Charles Taylor, **Modern Toplumsal Tahayyüller**, Hamide Koyukan (çev.), İstanbul: Metis Yayınları, 2006, s. 108.

¹⁵ Georges Duby, “Giriş”, Roza Hakmen (çev.), Georges Duby ve Philippe Aries (Ed.), **Özel Hayatın Tarihi 2, Feodal Avrupa’dan Rönesans’a** içinde (15-45), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 17.

¹⁶ Engin Selçuk, **Kamusallığın Gelişimi**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE, 1998, s. 5; Fraser, *Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı*, s. 123.

öteki insanlarla veya başkalarıyla paylaşılmayan, onlara gösterilmeyen, mahrem' ifadesi teşkil eder. Öte yandan cinsiyet unsuru temel alınarak bir değerlendirme yapıldığında kamusal alanın büyük ölçüde maskülen bir alanı ifade ettiği; özel alanın ise geleneksel olarak kadınlara ait bir alan olarak kabul edildiği görülmektedir. Bunların dışında pazar ekonomisinde özel mülkiyetle ilgili anlamı daha vardır; ki bu anlamın kullanımı, meseleleri daha çok özel mülkiyet ve ekonomi kapsamına dahil ederek kamusal tartışmadan dışlama amacı güder.¹⁷

Kamusal alan (publicus) kelimesinin kullanımına bakıldığında, tıpkı “anayasal hükümet, demokrasi, siyasi katılım, meclis, mülkiyet kavram ve kurumları gibi”¹⁸ Antik Yunan’a dek uzanan tarihsel bir geçmişe sahip olduğu görülecektir. Zira Antik Yunan ve Roma’da özel ve kamusal insan arasında bir ayırım yapılmıştı.¹⁹ Şöyle ki, Antik Yunan şehir devletinde (polis), -siyasal ve ekonomik sistemin sonucu olarak- mülkiyet gücüne dayalı bir toplumsal rol yapılanması mevcuttur. Mülkiyet gücünün şekillendirdiği statüler ve roller, kamusal ve özel yaşamı, dolayısıyla kamusal ve özel alanı ortaya çıkarmıştır. Duby, “mülkiyet”in bu konudaki etkisini Littre’nin kamu/sal (public) kelimesine verdiği anlamlar ve yorumlamalarına değinerek açıklar. Littre, kamu/sal sözcüğünün çeşitli anlam kaymalarına maruz kaldığını ve son tahlilde “*herhangi birine ait olan şey*” manası bakımından “mülkiyet” unsuru ile “gizliye, saklıya karşıt” olma durumunun kavramın iki yönünü oluşturduğunu belirtmektedir. Diğer taraftan Cicero da ‘özel’i (privatum) tanımlarken kişinin kendine ait kaynaklarını, kendi kullanımını ve evini belirttiğini söylemekte, aslında mülkiyete gönderme yapmaktadır.²⁰

Antik Yunan Polisi’nde yaşamının kamusal yönünü, ‘vatandaş olarak hareket edilen, tanımlanmış haklara, yükümlülöklere ve imtiyazlara sahip olunan alan’ oluşturmaktaydı; özel kısmı ise ‘günlük yaşamın gereklilikleri ile alakalı olunan yer’di.²¹ Kamusal ve özel yaşama bağılı olarak ortaya çıkan kamusal ve özel alanlar

¹⁷ Alan McKee, *An Introduction to the Public Sphere*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 36; Fraser, *Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı*, s. 123; Ayrıntılı bilgi için bkz. Jeff Weintraub, “The Theory and Politics of the Public/Private Distinction”, Jeff Weintraub ve Krishan Kumar (Ed.), *Public and Private in Thought and Practice* içinde, Chicago: Chocago Press, 1977, ss. 1-42.

¹⁸ Ömer Çaha, *Siyasi Düşüncelere Giriş*, İstanbul: Dem Yayınları, 2008, s. 7-8.

¹⁹ Jim McGuigan, *Culture and the Public Sphere*, London & New York: Routledge, 1996, s. 24.

²⁰ Duby, *Giriş*, s. 17-18.

²¹ McKee, *An Introduction to the Public Sphere*, s. 34.

arasındaki bu ayrım Roma döneminde de varlığını sürdürmüştü; fakat içeriği değişime uğramıştır. Bu dönemde, bütüncül bakış açısıyla değerlendirilmekte; yani kendi aralarındaki farklılıklar dikkate alınmamakta ve içeriksel olarak bugün *özel* kabul edilen alanları da kapsayıcı nitelik taşımaktaydı. Orta Çağ feodalitesi, bu ayrımın tamamen ortadan ortadan kalktığı dönem olmuştur.

Orta Çağ'da kamusal alan/kamu alanı, yerini -daha sonraki bölümlerde ayrıntılı olarak ele alınmış olan- “temsili kamu”ya bırakmıştır. Halkın (vatandaşların) sanatsal, toplumsal veya siyasal olmak üzere fikirlerini dile getireceği herhangi bir tartışmaya, müzakereye katılımda bulunabilmek için herhangi bir alanın veya ortamın bulunmadığı bu dönemde, doğal olarak Antik Yunan'daki gibi keskin sınırlara sahip bir kamusal/özel ayrımı da söz konusu değildir. Nitekim tarihçiler de 17. yüzyıldan önce ne özel özel alanın ne de kamusal alanın mevcut formuyla gerçekten var olduğunu ileri sürerler; çünkü monarkın ve kilisenin mutlak gücüne rağmen yaşamın herhangi bir alanını bütünüyle kontrol eden köylülerin var olduğunu düşünmek imkansızdı. Feodal dönem, kral ve kilisenin, evinin içindeyken bile köylünün yaşamını ipotek altına aldığı bir dönem olmuştur; ki ülkedeki tüm mülkiyet, krala aitti.

Habermas feodal toplumsal sistemlerde monark ile kamusal alanın bir arada var olduğunu ifade etmiştir: Monark her nereye giderse kamusal alanı da götürürdü; yaptığı her şey kamusaldı ve tüm toplumu etkilerdi. ‘Ne/kim olduğu’ ve ‘ne yapmasına izin verildiği’ hususunda bireyin mutlak kontrol sahibi olduğu ‘özel’ bir alan düşüncesi, ancak 17. yüzyıldan sonra belirmeye başlamıştır.²²²³

²² Jürgen Habermas, **Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü**, Tanıl Bora ve Mithat Sancar (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 1997, s. 5; McKee, s. 34-36.

²³ Maclure ve Taylor, kamusal-özel ayrımının iki anlam içerdiğini ileri sürer. Bunlardan ilki, Roma döneminden tevarüs edilen ‘kamu’ kavramıdır, ki bu ‘özel’ vatandaşlara değil, “bir bütün olarak halka ait olan veya halkı ilgilendiren” manasına gelir. Bu, kamu çıkarı veya cumhuriyetin çıkarına işaret ederken, Latince *res publica* yani ‘kamusal’ ve ‘halka ilişkin’ anlamı, devlet ve hükümet anlamındadır ve ortak ilgi ve çıkarlara ilişkindir. Aynı zamanda bazı devlet şirketleri ve kurumlarından da bahsetmek mümkündür. Mesela elektrik idaresinden bir kamu kurumu olarak bahsedebiliriz. İlkel olarak kamu kurumları ortak çıkarlara hizmet eder. “Kamu” kavramının ikinci anlamı ise 18. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmıştır; ve gizli ve özel manasının aksine “açık, saydam, erişilebilir ve ulaşılabilir” anlamında kullanılmaktadır. Örneğin bir kitabın yayınlanması, bir bilginin kamu ile paylaşılması, kütüphanenin halka ve kamuya açık olması gibi örnekler de bu anlam dizisine örnek olarak gösterilebilir. Buna göre kamusal alan, vatandaşların görüş alışverişinde bulunabildikleri yerlere işaret eder. Sonuç olarak kamu kavramının ilk manası bir kuruma (devlet ve resmi kurum) işaret ederken ikinci anlamı kamusal alana katılım olgusuna işaret eder. Jocelyn Maclure ve Charles Taylor, **Secularism and Freedom of Conscience**, Jane Marie Todd (çev.), Cambridge: Harvard University Press, 2011, s. 37.

Zamanla değişen ekonomik koşullar, siyasal ve toplumsal yapıda da farklılaşmayı beraberinde getirmiştir. 16. yüzyıl ile birlikte, önce zenginlerin ‘zel yaşamda mahremiyet’i keşfetmeye başlaması, ardından burjuvazinin ‘mahremiyeti kutsallaştırma’ya başlaması, ve nihayet kamusal alanın kendi sınırlarını kurmasıyla, kamusal-özel ayrımı yerleşik hale gelmişti.²⁴ özel alan, sosyal yaşamın bazı kısımlarının dahil olduğu ve onları kanun koyucu glerin kontrolünden çıkaran bir alan anlamına gelmektedir; yani bireylere özel yaşamlarını kontrol göçü sağlar.²⁵ 17. yüzyılda özel/kamusal ikiliğinin ilk versiyonunda, *zel* insanların davranış ve faaliyetlerinin doğal sonucu iken, *kamusal* zelin üzerinde bir denetleyici (ve kurallar üzerinden engelleyici) ‘yapay’ bir yapı olarak anlaşılmaktaydı. Bu bağlamda kamusal, özel etkileşimlerin “hoşa gitmeyen sonuçlarını düzeltmek ve/veya onlara engel olmak” için vardır. Yani bir st otorite işlevi görmektedir. Buna paralel olarak devletin temel fonksiyonu, doğal toplumun sıkıntılarını çözmek ve insanlar arası ilişkilerdeki sınırlar ile mesafeyi muhafaza edip, daha belirgin kılmaktır. Bu görüşe göre, ‘zel alan’ doğal davranışların yansıdığı alan olduğu için ‘yanlış yola sapma tehlikesini de her zaman taşıymaktaydı; dolayısıyla kamusal otoritenin engel olması gerektiği tehlikeli durumların alanıydı.²⁶

19. ve 20. yüzyıl, kavramın köklü bir değişime uğradığı dönemler olmuştur. Bunu en belirgin şekilde ortaya koyan eser, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* dr. Her ne kadar modern anlamda Arendt ve Sennett bu konuda ilk analiz girişiminde bulunan isimler olarak öne çıksalar da, günümüzde kamusal alan denildiğinde ilk akla gelen isim Habermas’tır. Habermas, kavrama bilinirlik kazandırmış olmasıyla diğerlerinden farklılaşmıştır. *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* adlı eserinde burjuva kamusal alanının nasıl ortaya çıktığını tarihsel ve sosyolojik bir analizle anlatan Habermas, burjuva kamusal alanını (zel otoriteye karşı kamu) başlangıçta, konak/malikane ile; daha sonra 18. yüzyılda ortaya çıkan kulüp, kahvehane ve gazetelerde katılımcıların eşitlik içerisinde müzakerede bulunduğu, görüşlerin özgürce geliştirildiği bir kamu ile tanımlamıştır.

²⁴ Sevdalankuş-Kural, **Temsili Kamuoyu, Kamusal Alan, Kamusal İletişim Kamular ve Kamusal Mekanlar**, Ankara: Yayınlanmamış Doçentlik tezi, 1995. s. 7.

²⁵ McKee, s. 36.

²⁶ Herman Van Gunteren, “Public and Private”, **Social Research**, Vol. 46, 2 Summer, 1979, ss. 255-271, s. 260.

Habermas'ın kuramında burjuva kamusal alanı, kendisini özel insanların yani vatandaşların devletle bir araya gelerek toplumun ihtiyaçlarını anlattıkları bir *kamu* (public) olarak oluşmuştu. Aslında bu şekilde düşünüldüğünde özel alanın bir parçası olarak değerlendirilebilecek olan kamusal alan, 19. ve 20. yüzyıllarda özel ve kamusal alanın yeniden entegre edilmesi yönünde ve yapısal dönüşümle sonuçlanan bir takım eğilimler görünmüştür. İdeal olarak vatandaşların düşüncelerini dile getirebildiği, devletin müdahalesi ile kısıtlanmamış 'özerk' bir alanı temsil eden, yani 'ekonomik olarak yükselen' fakat siyasal açıdan 'marjinal' olan burjuvanın sisteme entegre olduğu bu alan, kamuoyu (state of public opinion) ile egemen elitleri yüz yüze getirmiştir.

Modern toplumlarda politik katılımın araçlarından biri kabul edilen müzakere eylemi, bu zamanda ve bu ortamda ortaya çıkan 'söylemsel iletişim süreci'ne tekabül eder.²⁷ Vatandaşların ortak meseleleri tartıştığı, devletten ayrı olan ve devlete karşı muhalif düşüncelerin dile getirildiği söz konusu müzakere alanı, gazete ve radyo gibi kitle iletişim araçları ile yayılmış, merkezîyetçilik ve ticari çıkarlar sayesinde daha da ileri götürülerek kurumsal bir nitelik kazanmıştır. Fakat ticaret, resmi ekonomiden bağımsız, pazar/piyasa ilişkilerinin dışındaki burjuva kamusal alanını bir süre sonra dönüşüme uğratmıştır: İnsanların bilgisiz, eleştiriden uzak, ilkel, basit ve önyargıya dayalı bakış açısına yönelten ve dolayısıyla izleyici konumuna gerileten bir etkiye bulunarak vatandaşları katılımcı pozisyonundan koparmıştır. Hatta Habermas, üçüncü ve dördüncü bölümde detaylı şekilde görüleceği gibi, benzer sürecin günümüzde tekrar yaşandığını ve 'refah devleti kitle demokrasisi'nin, burjuva kamusal alanı ya da liberal kamusal alan formunun var olmasını mümkün kılan koşulları ortadan kaldırdığını ileri sürmektedir.²⁸

²⁷ James Gordon Finlayson, **Habermas: A Very Short Introduction**, Oxford: Oxford University Press, 2005, s. 10; Johnson, *Habermas, Rescuing the Public Sphere*, s. 27; Baiocchi, *Emergent Public Spheres: Talking Politics in Participatory Governance*, s.54; Agnes S. Ku, "Revisiting the Notion of 'Public' in Habermas's Theory-Toward a Theory of Politics of Public Credibility", **Sociological Theory**, Vol. 18, No. 2, July 2000, ss. 216-240, s. 216; Fraser, *Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı*, s. 104; Koçan, *Models of Public Sphere in Political Philosophy*, s. 8.

²⁸ Koçan, s. 8; Fraser, s. 105.

Kamusal alanı ‘özerk’, ‘sivil toplumun ürünü’ ve -en azından kavramsal olarak- ‘devletten ayrı’ bir yapı olarak tanımlayan Habermas, özel ile kamusal arasında net bir ayrımın olduğunu varsayar. Ayrıca ona göre, bir ideoloji ve ideal olarak gördüğü²⁹ kamusal alan, hem kanaat oluşturma hem de karar verme amaçlı kamusal-iletişimsel bir etkileşim türüdür.³⁰ Kamusal alanı, yapıların, kurumların ve aktörlerin (yani eylemde bulunan bireylerin) bir etkileşiminin ürünü olarak gören Habermas’a göre toplumsal ve ekonomik yapıların bizzat kendileri de, kamusal alanın inşası ve geçerlilik kazanması için başlangıç nedenidirler. Her bir vatandaşın özgür ve eşit biçimde kamusal müzakereye katılmasını mümkün kılan, iletişime dayalı ve özerk bir forum olarak anlaşılabilecek kamusal alan için Habermas, onun geleneksel toplumun modern topluma dönüşmesi sürecinde cemaatlerin etrafındaki duvarların kaldırılmasıyla ortaya çıkan ortak bir yaşam alanı olduğunu ifade eder. Sosyal yaşamımız bu alanda kendini gösteren düşüncelerin ürünü kamu görüşüne yakın olarak biçimlendirilmektedir. Özel bireyler kamusal yapıyı geliştirmek üzere toplanırken, bu alana katılımda bulunabilme imkanı tüm vatandaşlara garanti edilmiştir. Bu bağlamda vatandaşlar herhangi bir sınırlandırmaya tabi tutulmadıklarında kamusal bir yapı olarak hareket ederler. Söz konusu kamusal yapı, onların ortak çıkarı ilgilendiren konularda görüşlerini açıklama ve yayma özgürlüğünün, derneğin ve meclisin özgürlüğünü garanti altına alınması demektir. Geniş bir kamusal yapıda, bu iletişim türü, bilgiyi yaymak ve bu bilgiyi alacak olan insanları etkilemek için belli teknolojik araçlar gerektirir. Daha önce bültenler bu işlevi görürken, bugün, gazeteler ve dergiler, radyo ve televizyon, kamusal alan medyalarıdır.³¹

²⁹ Finlayson, *Habermas: A Very Short Introduction*, s. 12.

³⁰ Baiocchi ise kamusal alanı, halkın düşüncelerini yansıtan açık uçlu bir iletişim biçimi ve anı olarak tanımlar. Bu alan, insanlar, topluluğun ve halkın kaygılarıyla konuşmaya başladığında ortaya çıkar. Katılım ise toplantılarda bulunmak ve toplantılar sırasındaki tartışmalara müdahil olmak demektir. Müzakereci demokrasi kuramcıları da katılım olgusunu bireyin karar verme sürecine etkisi ve katılımı olarak tanımlar. Karar verme süreciyle ilgili toplantıda bulunmak ama karar verme mekanizması dışında tutulmak ise katılım anlamına gelmez. Baiocchi, *Emergent Public Spheres: Talking Politics in Participatory Governance*, s. 55.

³¹ Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, 135-136; Ömer Çaha, “Kamusal Alan Bir Özgürlük Alanıdır”, **Köprü** Üç Aylık Fikir Dergisi (Kamusal Alanda Din-Siyaset-Toplum İlişkileri) Sayı 99 Yaz/2007, ss. 83-96, s. 84; Koçan, s. 8.

2. Kamusal Alan Konusunda Teorileştirme Çabaları: Hannah Arendt ve Richard Sennett

2.1. Richard Sennett

Richard Sennett, kamusal yaşamın önemine çalışmalarında oldukça sık değinen bir isim olarak öne çıkar. Ona göre modern kamusal alan, insanların özel meseleleri ile kamusal dilleri arasında mütemediyen çeviri yapma çabalarına dahil olmak için bir araya geldikleri; politika ve iktidarla ilişkili olmasının yanı sıra daha da önemlisi kişilerin kendi kültürel veya diğer kimliklerini ön plana çıkarmadan yabancılarla iletişim kurup düşünsel ve duygusal ilişkiler geliştirebileceği bir alandır. Burada ortak kaynakları ilgilendiren özel meseleler, toplum için ‘iyi’ kabul edilmesi gerektiği iddiasıyla meşru hale getirilirler. Sosyal ilişkilerin mekansal boyutuna da değinen Sennett’e göre kamusal yaşam ve kamusallık yaşandığı mekandan dolayısıyla kentten bağımsız düşünülemez. Çünkü her ne kadar diğer insanlarla ilişkilerin doğurduğu sosyal bir durum olsa da, bu ilişkiler kent içerisinde yaşanan ortamdan, tasavvurdan, edinilen kültür ve yaşam tarzından etkilenir.³²

Ona göre kamusal alan sadece kurumsallaşmış politik bir alan olmadığı için, farklı modern dayanışma biçimlerini planlayan amaçlara ilişkin bazı ayrımlar yapmamız gerekmektedir. Kamusal yaşamın saldırıya uğradığını ileri süren Sennett, modern kültür ile beraber tıpkı sosyal olgularda olduğu gibi politik olguların da kişiselleştğini vurgular. Kamusal yaşam ise özel yaşama kıyasla ilginçliğini yitirmiştir. Şöyle ki, Sennett kamusal hayatın bazı dönemlerde zayıfladığını, bunun en büyük nedenlerinden birinin ‘değer sistemlerinin dışsal hayattan içsel hayata yönelmesi’ olduğunu öne sürer. Kamu/kamusal kavramına yönelik değerlendirmelerini, kullanıldığı eserlere göndermede bulunarak yapan Sennett 1470’te Malory’nin, İmparator Lucys’tan “Roma’nın kamusal iyiliğini sağlayan diktatör” diye bahsetmesini örnek vererek kamu kelimesinin İngilizce’de ilk kez 15. yüzyılda ‘toplumun ortak çıkarı’ anlamında kullanılmış olduğunu ifade etmektedir. Hall’ın 1542 tarihli *Chronicle* adlı eserindeki

³² Richard Sennett, **Kamusal İnsanın Çöküşü**, Serpil Durak ve Abdullah Yılmaz (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996, s. 71; Bülent Diken, “Richard Sennett, Kamusal Yaşam ve Kent”, **Birikim**, 97, Mayıs 1997, ss. 70-78, s.70-71; Aydın, s. 107; Johnson, s. 3, dipnot 13.

“içlerindeki kini tutamayıp kamusal ve özel alanlarda haykırdılar” ifadesininin, kavramın 16. yüzyılda edindiği anlamı işaret ettiğini söylemektedir. Buradaki ‘özel’ sözcüğü üst düzey devlet erkânından ‘ayrıcalıklı’ kişi anlamında kullanılırken, kavrama ‘genel gözleme açık ve ortada olan’ şeklinde yeni bir anlam eklenmiştir.

Kavram, kamu ve özel karşıtlığı bağlamında bugünkü kullanımlarına benzer bir anlam içeriğini ise 17. yüzyılın sonlarında kazanmaya başlamıştır. İlerleyen bölümlerde görüleceği gibi 1600’lerin sonu 1700’lerin başında “‘kamusal’ sözcüğü, herkesin denetimine açık olan anlamına gelirken ‘özel’ sözcüğü kişinin ailesi ve arkadaşları ile sınırlanan mahfuz bir yaşam bölgesi anlamındaydı.” Sennet, *Kamusal İnsanın Çöküşü* adlı eserinde, söz konusu dönemde yine kamusal ve özel kavramlarının kullanımlarını örneklendirerek anlamlarına ilişkin bilgi verir. Buna göre Steele’in 1709’da ‘insanların kamusal ve özel etkinlikleri üzerindeki etkiler’den söz etmesi, 1726’da Butler’ın ‘her insan, kamusal ve özel olmak üzere iki türlü yetisine göre değerlendirilmelidir’ biçiminde *Sermons* adlı kitabında yer alan ifadesi, kavramların bahsedilen dönemde nasıl ele alındığının işaretleridir.³³

Sennett, kamu/kamusal kavramı ile Fransızca ‘le public’ kelimesinin hemen hemen aynı anlama geldiğini ifade eder. Rönesans döneminde yaygın olarak ortak çıkan ve politik topluluğu ifade eden bir kavrama dönüşen ‘le public’, zamanla sosyallığın özel bir bölgesi halini almıştır. Ona göre, kamusal yaşamın maddi motivasyonları ve duygusal ifade araçları, medeni insana kamusal alanın karşıtı olan özel alana ilişkin belli nitelikleri çağırıştırır. Benliğe daha yakın olan aile ve arkadaşlık alanının tekabül ettiği özel alanda “insanların daha çok özgün yanlarını, ayrı kişiliklerini, bireyselliklerini ifade ettiklerini” söyler. Kamusal/özel ayrımını yaparken söz konusu ayrım sorununun yüzyıllara göre farklı boyutlara büründüğünü belirtir. Fakat ona göre bu ayrımın varlığı Augustine’in yorumuna dayanır.

Augustine *kutsal* ve *cismani*, *ruhsal* ve *fiziki dünya* arasında ayrım yaparak iç/dış ve özel/kamusal ikiliklerinin teolojik zeminini hazırlamıştır. Bu ise içsel yaşantının cismanilikten kopuk olarak da biçimlenebilme ihtimalini mümkün kılmıştır.

³³ Diken, s.71; Johnson, s. 2; Sennett, s. 31-32.

Orta Çağ kilisesi ile etrafındaki organik ve anarşik kentin birbirinden kesin çizgilerle ayrılmasını, bu ikiliğin en büyük göstergelerinden kabul eden Sennet'e göre Kilise ile kent arasındaki belirgin ayrılık, aynı zamanda fiziksel olanın 'tinsel açıdan zengin olan' için terk edilmesinin mekansal olarak somutlaşmış halidir.

Böylece kilise ve Hristiyanlık kurumsallaştıkça, dış dünyadan çekilmeyi ve kaçışı önermekte; dış dünyanın birey için önemi ortadan kalkmaktadır. Sennet kişinin ancak dış dünyayı tanıdığı ölçüde kendini tanıyabileceğine inandığı için, kilisenin 'kendini tanı' mesajı nedeniyle bireyin dış dünyadan kopuşu yüzünden başarısız olacağını ileri sürmüştür: Çünkü dünya, ancak diğer insanlarla ilişki ve iletişim kurulduğu zaman gerçek anlamıyla öğrenilir. 17. yüzyıl sonrasında hızlı bir büyüme dönemine giren Batı dünyasının *kenti*, sosyal ve mekansal çeşitliliği ile bireylerin kendi dünyalarının dışına çıkabilmelerine olanak verir; dolayısıyla diğer insanlarla ilişki kurarak, kamusal mekanlarda kendini ve diğerlerini görerek, ötekiliği yaşayarak ve kendine dışarıdan bakmayı öğrenerek, yani deneyim kazanması sonucu kişinin kendini tanıması da özel yaşamda değil, ancak kamusal yaşamda gerçekleşebilir.³⁴

Georg Simmel, duygusal yaşamın yani içsel dünyaya yönelimin yoğunlaşmasını ya da 'aşırı etkileşimi (uyarımı)' ileri sürerken Sennet, problemin modern kentte ve dolayısıyla kamusal yaşamda etkileşimlerin (uyarımların) az olması nedeniyle ortaya çıktığını söyler. Zira ona göre kamusal yaşamın ve kentin düzene kavuşturulması, farklı grupları birbirinden ayırıştıran, farklı kimlikleri homojen hale getiren, teknoloji ve mekan(izma)lar sayesinde dışa yönelmemizi önleyen, bizi pasifleştiren, temelde baskıcı olan bir yaklaşımın sonucudur. Fakat 'düzensizliğin yararı' adını verdiği durum, bireye, grup kimliklerinin ya da 'getto duvarlarının' arkasına gizlenmeden başkalarıyla yüz yüze gelme ve kamusal yaşamda sorumluluk alabilme fırsatı verir.³⁵

³⁴ Richard Sennett, **The Conscience of the Eye**, Londra: Faber & Faber, 1990, s. 5-41; Sennett, s. 120; Diken, s.71-73; Aydın, s. 107.

³⁵ Georg Simmel, "Metropol ve Zihinsel Yaşam", Bahar Öcal Düzgören (çev.) **Cogito** Dergisi: Kent ve Kültürü, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, ss. 81-89, s. 81; Diken, s.73, 76, 77.

Sennett, bu konuda yapılmış ayrıntılı çalışmalardan birini Erich Auerbach'ın gerçekleştirdiğini ifade eder. Erich Auerbach'ın analizine göre, Fransa'da ilk kez 17. yüzyıl ortalarında, tiyatro izleyicilerinin oluşturduğu topluluk anlamında kullanılmaya başlanılan 'kamu', XIV. Louis zamanında 'la cour et la ville', yani 'saray ve kent' deyiimiyle anlatılırdı. Sennett'e göre Auerbach, bu tiyatro kamusunun aslında elit bir grup olduğunu keşfetmiştir. Bu durum saray yaşamı açısından bakıldığında keşif sayılmayacak kadar açık olmasına rağmen, kent yaşamı açısından bakıldığında önemli bir keşiftir. Nitekim 17. yüzyıl Paris'inde *kent*, çok küçük bir gruptu. Bunlar aristokrat değil, tüccar kökenliydi ve bu kimliklerini yalnızca utandıkları için değil, sarayla ilişkilerinin kolaylaşması için de gizlemeye çalışmaktaydılar.³⁶

Yine Sennett, "‘kamusal’ olanın kimleri içerdiği ve ‘kamuya’ çıkıldığında, çıkılan yerin neresi olduğu konusunda birtakım tespitlerde bulunmuştur. Buna göre kamusal alanın neresi olduğu 18. yüzyıl başlarında hem Londra'da hem Paris'te öne çıkmaya başlayan sorunsallardan biridir. Yeni ekonomik gelişmelerin etkisiyle toplumsal ve ardından siyasal düzlemde yeni bir sınıf ortaya çıkmıştır: Burjuva sınıfı. Edindikleri ekonomik güç ile şahsi hürriyetlerini kazanarak köylülerden ayrılan ve yerleştikleri şehirlerin idaresinde seçme ve seçilme imtiyazlarıyla aktif rol oynayan burjuvalar artık toplumsal kökenlerini örtbas etme kaygılarından sıyrılmaya başlamıştır. Gün geçtikçe sayısı artan ve güçlenen bu kesimin yaşadığı şehirler, toplumdaki çok çeşitli grupların ilişkiye geçtikleri bir dünya haline geliyordu. Sennett, kamu kelimesinin modern anlamını bu dönemde, yani 18. yüzyıl ile ve burjuvazinin etkin olduğu süreçte kazandığını belirtir. Buna göre 'kamu' sözcüğü artık yalnızca aile ve yakın arkadaş kesimlerinden farklı konumu olan bir toplumsal yaşam bölgesi değil, görece çok çeşitli insanları içine alan, tanıdıklar ve yabancıların oluşturduğu kamusal alan anlamına da geliyordu."³⁷

Nitekim 18. yüzyıl büyük toplumsal değişimlerin yaşandığı bir çağ idi. "18. yüzyıl pazarları Orta Çağ sonlarındaki ya da Rönesans'taki niteliğinden çok farklıydı; yapısal olarak rekabetçi idi. Satıcılar, sürekli değişen ve kim olduklarını pek

³⁶ Sennett, s. 32.

³⁷ Sennett, s. 32; Muammer Gül, **Orta Çağ Avrupa Tarihi**, İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2009, s. 165.

bilmedikleri alıcı gruplarının ilgisini çekebilmek için yarışyordu.” “18. yüzyıl, şehirlerinde devasa parklar yapmaya, sokakları dinlenme amacıyla gezintiye çıkan yayalara uygun hale getirmeye yönelik ilk çabaların görüldüğü devirdi. Kahvehanelerin, ardından kafe ve hanların sosyal merkezlere dönüştüğü, tiyatro ve opera salonlarının eskiden olduğu gibi koltuklarını aristokrat hamilerin paylaştığı yerler olmaktan çıkıp açıktan yapılan bilet satışlarıyla geniş bir kamu kesimine açıldığı devirdi.”³⁸

2.2. Hannah Arendt

Kamu/sal kavramına ilişkin tartışmalarda geçen bir diğer önemli isim Hannah Arendt'tir. *Human Condition* adlı eserinde, politik yaşamın sınırlarını ve anlamını tayin etmek için, “özgürce seçilmiş, çok özel bir siyasi örgütlenme biçimini ifade eden”³⁹ Antik Yunan polis modelini kendisine örnek almış ve bu polis modeline uygun olarak politik yaşamı, evin ve ailenin doğal ortamından farklılaştırarak, hatta bu doğal ortama karşıt olması bakımından özel yaşamdan ayırmıştır. Bir diğer ifade ile özel-kamusal ayrımını Antik Yunan polis modelini örnek alarak yapmıştır. Antik Yunan polis modelinde, erkek vatandaşın özel yaşamına ikinci bir yaşam tarzı olan *bios politikos* eklenmiştir. Buna göre her vatandaş iki ayrı varoluş düzeninde var olmaktadır. Böylelikle vatandaşın yaşamında ‘kendinin olan’ *özel* (idion) ile *kamusal* olan (koinon) arasında ayrım ortaya çıkmıştır. Arendt bunu açıklarken Arisoteles’in ‘insan siyasal yani toplumsal bir hayvandır’ (zoon politikon) yaklaşımından faydalanır: Kamusal hayat ‘sosyal’den çok siyasal bir özellik taşır. Yaşam insanın ürettiği şeylerden meydana gelir, ancak bu ne tanrının ne hayvanın sahip olabildiği, yine insana has bir ayrıcalık olan eylemlerin (eylemde bulunma yetisinin) ürünüdür. Eylemin özel ilişkileri gerektirmesi ve bünyesinde barındırması, insanın doğası gereği politik, yani toplumsal hayvan olması kabulünü de meşrulaştırmaktadır.⁴⁰

Kamu alanını herkesin katıldığı bir alan olarak tanımlayan Arendt, katılımcıların özel vatandaşlar olduğunu vurgular; bunlar kamusal bir birlik oluştururlar. Antik Yunan ve Roma’daki kamusal ve özel alanların yapısını açıklarken mülkiyet ve

³⁸ Sennett, s. 33.

³⁹ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, Bahadır Sina Şener (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 1994, s. 26.

⁴⁰ Arendt, s. 40-42; Aydın, *Kamusal Dönüşümün Siyasal ve Dinsel Sonuçları*, s. 107.

servet unsurlarına değinen Arendt' göre mülkiyet ve servet arasında fark bulunmaktadır; modern öncesi dönemde kutsal ve değerli olan mülkiyettir. Özel alanda mülkiyet sahibi olmanın kamusal alana çıkış izni anlamına geldiğini belirterek Antik Yunan'da dünya üzerinde fiziki olarak 'alan maliki' olmanın, bireye gerçeklik kazandıracağını, "insan" kabul edilmeyi beraberinde getirdiğini ifade eder. Çünkü mülkiyetin kullanılması veya tüketilmesi ile evindeki eşi ve kölesi ilgilenmekte, böylece mülk sahipleri, herhangi bir efendinin hizmetinde bulunmadan, özgürce kamusal faaliyetlere katılabilecek konumda yer almaktadır.⁴¹

Ona göre mülk sahibi vatandaşların katılımıyla kamu alanının temel fonksiyonu, rasyonel-eleştirel bir zeminde yapılacak müzakere yoluyla kamu görüşüne biçim vermek değildir; özel vatandaşlardan oluşan özerk bir alan yaratmaktır. Bu özel vatandaşlar, sadece birbirleriyle değil, kamu politikalarıyla da rekabet eden, dayanıklı, onlardan etkilenmeyen ve eleştirel bir tavıra sahiptirler. Bir başka anlatımla, 'rasyonel bir zeminde yürütülen müzakere sayesinde *ortak iyiliğin* gerçekleşmesi üzerine temellenmiş yapıdaki kamusal alan, birbiriyle rekabet eden 'iyi'lik olguları ve çıkarlar arasında olan fakat hiçbir zaman çözümlenmemiş farklı yapıda ve çok sayıda tartışma ve argümanlardan oluşan bir alana dönüşmüştür.⁴²

Kamu alanının "birbiriyle yakından ilişkili ama tümüyle aynı olmayan iki olguya işaret ettiğini"; bu nedenle kamu kavramının iki ayrı anlam taşıdığı göz önünde bulundurulduğu takdirde anlaşılabileceğini belirtmektedir.⁴³ Buna göre Arendt (1) kamusal alanı anlama ve anlamlandırmada *aleniyet* olgusunu merkeze koyar ve 'kamu' kavramının "kamu [alanın]da gözüken her şey herkes tarafından görülebilir ve duyulabilir"⁴⁴ anlamına geldiğini ifade eder. Mahrem yaşamda var olan güçler - yüreğin tutkuları, aklın düşünceleri, duyuların hazları- ya kamusal görünüme uygun hale getirilerek özel ve bireysel olmaktan çıkarılırlar ya da uygun hale getirilene kadar belirsiz ve bulanık olmaya devam ederler. Dolayısıyla aleniyet unsuru, kamu tanımının merkezinde yer alır.

⁴¹ Arendt, s. 90-94.

⁴² Arendt, s. 34-41, Koçan, s. 7.

⁴³ Aydın, s. 108.

⁴⁴ Arendt, s. 74.

Öte yandan kamu kavramı (2), ‘bize ait olan’dan *ayrı*, herkesin ortak kullandığı dünyayı ifade eder. Arendt’in ‘çevresinde insanların oturduğu bir masa’ya benzettığı bu dünya, mekanik ve organik yapısına binaen sınırlı olan bir dünya değil, birlikte yaşayanlar arasındaki meseleler ve insan elinden çıkma [şeylerle] ilgili bir dünyadır. Yani Arendt kamusal alanı insanların üzerinde fiili olarak hareket ettikleri sınırlı dünyadan, mekandan, yeryüzünden, doğadan ayırarak, insanların birbirlerine bağlandığı fakat aynı zamanda ayrıldığı, insanların bir araya gelmesini sağlayan ortak bir dünya olarak tarif eder. İnsanlar bu masanın etrafında toplanarak ilişki kurarlar. İnsanları birbirlerine bağlarken aynı zamanda onları ayıran bu dünyada, insanlar çevrelerinde toplananların farklılığındaki aynılığı, kimliğini değiştirmeden burada görebilirler. Yaşam sürelerinin bağlayıcı olmadığı bu dünyaya, sadece birlikte yaşadıkları değil, eskiden yaşayan ve onlardan sonra yaşayacak olanlarla birlikte sahiptirler. Fakat bu, yine kamuda görüldüğü sürece varlığını sürdürebilecek bir dünyadır.⁴⁵

Bu ortak dünyayı oluşturan şey, ne her insanın ortak bir tabiata sahip olması ne de ortak meseleleri hakkında aynı düşüncelere sahip olmasıdır: “Aynı dünyasal nesneleri sayısız konum ve perspektiften değerlendirmesinin getirdiği birlik içindeki çokluk durumudur.”⁴⁶ d’Entreves bu ortak dünyanın ‘kamusal eylem ve siyasi müzakere alanları oluşturduğunu; paylaşılan ve bireylerin kendi kimliklerini dışa vurabileceği, karşılıklı anlaşma ve dayanışma ilişkileri kurulabilecek sayısız alenileşme alanları yarattığını’ ifade eder. Bu alanlar sayesinde ‘bir şeylere, kendi evlerinde olduklarını hissetme ve varoluşlarının faniliğini kısmen de olsa aşma imkanı verilir.’ Böylece kamu alanı, alenileşme alanı ve ortaklaşa sahip olduğumuz dünya olmak üzere iki anlama gelir.⁴⁷

Özel alan ile kamusal alan arasındaki karşıtlık da, mahrem yaşamın güçlerinin - özel ve bireysel olmaktan çıkarılamadıkları ve belirsiz, bulanık bir tarzda var olmaya devam ettikleri takdirde- özellikle bu aleniyet unsuru üzerinden “görülebilirlik, duyulabilirlik ve açıklık” kriterini sağlayıp sağlayamamasına bağlıdır. Kamusalılık, bir

⁴⁵ Arendt, s. 74, 77, 81.

⁴⁶ Alev Özkazanç, “Hannah Arendt ve İnsanlık Durumu”, **Mürekkep**, S.1, Haziran 1994, ss. 70-76, s. 72.

⁴⁷ d’Entreves, Maurizio, Passerin, “Hannah Arendt ve Yurttaşlık Kavramı”, Ertuğrul Başer (çev.), **Birikim**, Sayı 55, Kasım 1993, ss. 67-81, s. 68-69.

şeyin aleniyet kazanması neticesinde gerçekleşir. Bir şeyin kamusal niteliğe sahip olması ise, onun gerçekliğini ortaya koyar. Bir başka ifade ile gerçeklik boyutu, o şeyin duyulabilir ve görülebilir yapıya bürünerek aleniyet kazanması ile mümkün olabilir. Zira aleniyet, o şeyin nesnel değerlendirmeye tâbi olduğunu ve somut nitelik kazandığını ortaya koyar. Arendt, insanların mahremiyet ve gizlilik alanında yaşadıklarını, ‘gerçeklik’ biçimine büründürerek kamusal alana çıkardığını belirtir. İnsanlar kendi gördükleri ve duyduklarının başkaları tarafından görülmesi ve duyulması sayesinde, kendileri ile dünyanın gerçekliği hakkında emin olabilirler. Bu ise kişinin gerçeklikle ilişkisini belirlerken kimliğinin dayanağını oluşturur.⁴⁸

Arendt, özel alan/kamusal alan ayrımını daha da belirginleştirmek için bu noktada acı duygusunu örnek verir. O, ‘acı’nın kamusal alana uygun ifade kalıpları ile anlatılamadığı için öznel olduğunu, dolayısıyla bu gibi gerçekliği inkar edilemeyen fakat kamu alanıyla ilgisiz gibi görünen deneyimlerin özel alana dahil edildiğini söyler. Özel ile kamusal arasındaki sınır, yalnızca görülmeye ve işitmeye değer olan ve ilgili addedilen şeylerin kamu alanına çıkmaya izinli olması, uygun olmayanların ise özel bir mesele haline gelmesinde yatar. *Özel*, -kamusal alanın içinde anlam itibarıyla ‘çokluk’ barındırmasından hareketle- bu “çokluk’tan yoksun” olunan alandır. Bu bağlamda, -gerçeklik kazanması gibi bir durum söz konusu olmadığı için-, özel olanın, nesnellik ve dolayısıyla aleniyet ve gerçeklikten yoksun kalarak “yokmuş” muamelesi göreceğini, kalıcılıktan mahrum kalacağını belirtir.⁴⁹

Yaklaşımında Arendt’in izlerini görebileceğimiz, kamusal ve özel’e ilişkin değerlendirmelerde bulunan Gunteren, bu iki olgunun belli sınırlar dahilinde birtakım alanları işaret ettiğini ve kendine has etkinliklerin gerçekleştiği alanlar olduğunu ifade eder. Ona göre bir sokaktaki bir ev, bir evdeki bir yatak odası *özel* olurken, çok sayıda fakat farklı olan ve farklı noktalarda/konumlarda yer alan insanların üzerinde bulunduğu, birbirleriyle ilişki kurduğu caddeler *kamusal*’dır. Her iki alana dahil olmak için belli kriterler söz konusudur, fakat temel husus, kamusal alana dahil olmaktır. Gunteren, özel alana katılımın, özel alanın sahiplerinin inisiyatifinde olan, özel karara

⁴⁸ Arendt, s. 75-77.

⁴⁹ Arendt, s. 76, 86.

bağlı bir durum olduğunu, oysa kamusal alana üye olabilmenin nesnel bir değerlendirme ile somut hale getirilerek hukuki açıdan korunması gerektiğini ifade eder. ‘Sorumlulukların bağlayıcılığı’ ve ‘ötekilerden etkilenip etkilenmeme’ ölçütlerinin özel/kamusal ayrımını belirlediğini ileri süren Gunteren, kamusal alanda sorumlulukların yasal bir çerçeve ile belirlendiğini, özel alanda belirleyici olanın ise daha çok bireyin özgür tercihleri olduğunu belirtir. Bireyin eyleminin kendisi dışındakilerin eylemlerini etkilememesi ya da onlardan etkilenmemesi, onun özel alana dahil edilebilir olduğunu, aksi takdirde kamusal alana dahil olacağını gösterir. Zira herhangi bir etki, o eylemin kamusal alan normlarına uyduğunun işaretidir.⁵⁰

3. Modern Öncesi Dönemde Kamusal Alanı Gözlemlemek: Dönemsel Farklılaşmalar

3.1. Antik Yunan’da Devlet

Genel olarak görüldüğü gibi kamusal ve kamusal alanın belirgin bir şekilde ortaya çıkışı, bu konuda değerlendirmelerde bulunan düşünürlere göre burjuva sınıfının ekonomik, siyasi ve toplumsal sahalarda, var olan sistemi değiştirecek nitelikte aktif rol alması ile gerçekleşmiştir. Bununla beraber -her ne kadar nispeten dar bir anlama sahip olsa da- kavramın arka planında yer aldığı söylenebilecek olan kamusal/özel karşıtlığının ortaya çıkması ile şekillenen *kamusal alan*ın ilk kullanımı, Antik Yunan şehir (kent) devletlerinde (polis) söz konusu olmuştur.

Bu noktada polis ile kent devleti arasındaki farklılığa dikkat çekilmesi gerekmektedir. Şöyle ki, Mehmet Ali Ağaoğulları, kent/şehir devleti kavramının tam anlamıyla polise karşılık gelmediğini ifade eder. Çünkü, kent devleti yalnızca Yunan’a özgü bir kurum değildir; değişik dönemlerde ve değişik toplumlarda aynı örgütlenme biçiminin çeşitli örneklerine rastlanmaktadır.⁵¹ Diğer taraftan kent devletleri, örneğin Roma’da geçici bir nitelik gösterirken, Yunan’da kalıcı olmuş ya da daha doğrusu kalıcı olmayı amaç edinmiştir.”⁵² Sosyo-ekonomik ve siyasi yapısı ile buna bağlı olarak

⁵⁰ Gunteren, *Public and Private*, s. 257-259.

⁵¹ Alaeddin Şenel, **Siyasal Düşünceler Tarihi**, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1996, s. 113.

⁵² Mehmet Ali Ağaoğulları, **Kent Devletinden İmparatorluğa**, Ankara: İmge Yayınları, 1994, s. 11.

oluşan düşünce sistemleriyle tarihte görülen diğer kent devletlerinden farklılık gösteren polis, Yunan toplumunun davranış ve düşünce kalıplarını belirlemiş olan, siyasal düzenine ve siyasal düşünüşüne damgasını vuran toplumsal ve siyasal örgütleniş biçimi olduğu için, kent devleti kavramı yerine bu polis kavramının kullanılması daha uygun olacaktır.⁵³

Yunan Polisi, Batıdaki en erken siyasal organizasyon biçimlerinden biridir; zira polis toplumu siyasal bir yapı arz etmekteydi. Şöyle ki, Antik Yunan'da aristokrasi, despotizm ve demokrasi olmak üzere üç tür yönetim biçimi gelişmiştir. Bunlardan despotizm dışında diğer iki rejimde, meclis bulunmaktadır ve bu meclislerde bireyler siyasete bizzat katılarak kendileri ile ilgili karara varmaktadırlar. Ancak bilindiği gibi 'gerçek demokrasi' olarak kabul edilen 'doğrudan katılım', modern dönem demokrasilerinde görülmemektedir.

Modern Batı toplumlarında, bireylerin kendilerini hükümetten korumak için hükümetten ayrı siyasal haklara sahip olduğu görüşü söz konusudur; dolayısıyla Yunan polisi, bu anlamda modern ulus devletin tam karşısında yer alır. Din, etnisite ve akrabalık gibi faktörlerle ayrılmış pek çok farklı grupları içeren modern Batı toplumlarında 'her bir kişinin saygıdeğer olduğu' *bireysellik* ve *bireysel ahlaki vicdan* üzerine kurulu bir değer algısı söz konusudur; burada siyaset ile ailenin dünyası birbirinden ayrıdır. Öte yandan Antik Yunan dünyasında toplum, genellikle siyasal, dinsel veya ailevi bağılıklar arasında ayırım yapmayan ya da onları birbirleriyle çatışmalı olarak gören bir *birlik* duygusuyla karakterize edilir. Burada dinî, ailevi ve siyasal normlar karşılıklı tanımlanmıştı ve bireylerin tâbi oldukları özel rolleri ve yükümlülükleri güçlendirmekteydi. Örneğin krala itaat daha çok kişinin babasına itaat ettiği varsayılarak talep edilmekteydi, fakat anne-babaya itaat etmeyi gerekli kılan dini emirlerdi.⁵⁴

⁵³ Şenel, s. 113; Ağaoğulları, s. 11.

⁵⁴ Donald Tannenbaum ve David Schultz, **Siyasi Düşünce Tarihi, Filozoflar ve Fikirleri**, Ankara: Adres Yayınları, 2005, s. 23; Michael Grant, **The Rise of the Greeks**, New York: Scrimber's, 1987, s. 39; Çaha, *Siyasi Düşüncelere Giriş*, s. 13-14.

Dolayısıyla din burada, siyasal iktidara ve eylemlerine kutsal bir nitelik atfedilmesi nedeniyle, güçlü bir meşruiyet kaynağı olmuştur. Antik Yunan'da dine bu kadar itibar edilmesi neredeyse her dönemde siyasal iktidarların meşruiyet kazanmak için dini kullanmasına neden olmuştur. Antik Yunanlılar için polis, sadece toplumsal ve siyasal bir örgütleniş biçimi değil, aynı zamanda askeri, ekonomik ve dinsel bir bütündü. Bu bağlamda polis, tanrıların Yunanlılara bağışladığı çok değerli bir armağan olarak düşünülür; dolayısıyla polis düzenini bozmak tanrılara karşı gelmek anlamına gelirdi. Düzeni bozacak herhangi bir davranışın cezası, ölüm ya da sürgüne gönderilmektir. Hatta sürgüne gönderilmek de neredeyse ölüm kadar ağır bir cezaydı; çünkü Yunanlılar için polisin dışında yaşam düşünülemezdi. Öte yandan polisler arasında güçlü bağlar bulunmamaktaydı. Fustel de Coulanges bu durumu, her polisin kendine özgü bir kutsallık taşıması, tanrıları ve tapınakları olması nedeniyle diğerlerini yabancı olarak görmesiyle açıklamaktadır.⁵⁵

3.1.1. Antik Yunan'da Toplumsal Yapı, Siyaset ve Vatandaşlık

Vatandaşların kendi aralarındaki, bir bütün olarak vatandaşlar ile siyasal toplum arasındaki ve vatandaşlar ile devlet arasındaki ilişkilerin analizi uzun bir tarihe dayanmaktadır. Teorik olarak kamusal alan olgusunu polis ile birlikte ele alan ilk kişi, Aristoteles olmuştur. Aristo'nun analizleri, Antik Yunan'a özgü kavramlarla *oikos* ile *koinon* (polis) arasında kendi düşünce sistemine göre yaptığı ayrımın, bugünün siyaset literatürünün kavramlarıyla özel alan ile kamusal alan ayrımına tekabül ettiğini gösterir. Platon, şehri, içinde her şeyin herkes için genel, açık olduğu birlik oluşturan homojen bir yapı olarak görmüştür. Platoncu siyaset felsefesinin kamusal ve özel arasındaki özellikle ontolojik farklılıkları göz ardı eden yaklaşımına meydan okuma olarak addedilebilecek Aristo'nun analizinde⁵⁶, varlık nedenleri, kuralları, değerleri, iktidar odakları ve ilişkileri, anlamları açısından *oikos* ve *koinon* (polis), toplumsal yaşamı iki ayrı alana bölerken, aynı zamanda birbirleri için istikrar unsuru olarak öne

⁵⁵ Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, ss. 16-17; Vahap Coşkun, *Ulus-Devletin Dönüşümü ve Meşruluk Sorunu*, Ankara: Liberte Yayınları, 2009, s. 53.

⁵⁶ Koçan, *Models of Public Sphere in Political Philosophy*, s. 1.

çıkılmaktadır.⁵⁷ Bu ikisi arasındaki farklılaşma, ‘özel yaşamın doğal nedene ve pratik etkinliğe, politik yaşamın insanın yetkinleşmesini ve mükemmelleşmesini sağlayan politik nedene ve eyleme’ dayanmasından kaynaklanır.

Aslında Aristotle, bütünüyle birbirinden ayırmadan bireysel, köle, kadın ve aile gibi belli varlıkların alanları olarak *özel* ile vatandaşlar ve *polis*’in bir alanı olarak *kamusal* ayrımı yapmıştır. Temelde oikos’u polis’ten ayırmayan Aristotle’ın tanımında polis, bireylerin genel yaşamın ve şehir devletinin üyeleri haline gelmesi için olanak tanır. Şöyle ki, polis, devletin politikalarını ciddi ve sistematik şekilde sorgulayan rasyonel tartışmalarda, toplumsal tecrübelerin rasyonel zeminde açıklanabildiği ve müzakere edilebildiği, her bir vatandaşın ulaşabileceği bir “kamusal forum” gerektirir. Kamusal alan, insanların, eşit vatandaşlar olarak ortak çıkarı ilgilendiren konuları tartışmak için bir araya geldiği yer olan uzamsal ve zamansal pazar alanında (agora) oluşan kamusal yaşamdır. Aristoteles, kamusal’ı *zoe* ve *bios* kavramlarını/kategorilerini kullanarak açıklar.

Zoe, tüm canlıların ortak özelliği olarak, var olmayı sürdürme amacının hakim olduğu bir yaşam biçimi iken, *bios*, bireye veya gruba özgü ve politik yaşamın sürdürüldüğü bir yaşam biçimidir. Bu bağlamda *zoe*, yalın yaşamda karşılığını bulmaktadır; dolayısıyla *zoe*’nin devamı için aile ve köyün varlığı bir gerekliliktir. Diğer taraftan *bios* ise iyi yaşam’a ulaşabilmek için gerekli alandır, yani aslında polis’tir. Aristoteles’in aile ve köy ile polis açısından ortaya koyduğu bu yorumundan, ona göre yalın yaşamın özel alana, *bios*’un ise kamusal alana tekabül ettiği anlamı çıkarılabilir. Zira her bir vatandaşın kendi çıkarları peşinde koşmakta özgür bir insan haline geldiği siyasal yönetimin dışındaki özel dünya, özel alanı teşkil eder.⁵⁸ Aristoteles, bu iki olgunun yapısal olarak karşıtlık içerisinde bulunduğunu “özerk kişilerin yönetilmesi doğadan, kölelerin yönetilmesinden ayrıdır, bir ev halkının

⁵⁷ Aristoteles’in konuya dair geniş değerlendirmesi için bkz. Aristotle, **The Politics**, London: Penguin Books, 1992, s. 53-92, Aristoteles. **Politika**. Mete Tunçay (çev.), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1983 (Kitap I); Koçan, s. 7.

⁵⁸ Koçan, s. 1, 5-7, 98.

yönetimi monarkhia'dır. Çünkü her evin bir tek yöneticisi vardır; bir devletin yönetimi ise, özgür ve eşit insanlar üstünde bir yönetimdir”⁵⁹ şeklinde ifade eder.

Politika adlı eserinde polis'in en üstün topluluk olduğunu ifade eden Aristoteles, analizini temellendirirken polisin çeşitlilik gerektirdiğini ileri sürerek aile, köy ve polis olmak üzere üç ana topluluk biçiminden söz eder. Buna göre, toplumun kaynağı, çekirdeği olan aile, tek başına kendine yeterli olmayan insanların, kadın ile erkeğin, efendi ile kölenin birleşmelerinden ortaya çıkar; üremek ve hayatta kalmak gibi temel ihtiyaçların karşılanması için kurulmuş ekonomik bir birimdir. Fakat günlük gereksinimlerin ötesindeki ortak amaçların (örneğin savunmanın) gerçekleştirilmesi için yeterli değildir. Bu nedenle birden fazla ailenin bir araya gelmesiyle oluşturulmuş topluluk, köy ortaya çıkar.⁶⁰ “Köyler, oğulların ve onların çocuklarının evlerinin babanın evinin çevresinde kurulmaya başlaması ile gelişmiştir.”⁶¹ “Köy, onu oluşturan tek tek hane halkları için mümkün olandan daha büyük derecede koruma ve ekonomik yeterlilik sağlar. Tek başına hane halkının kullanım için üretimi sınırlıyken, köy, değiş-tokuş için üretime izin verir;”⁶² ve gereklidir. Fakat köy de, bazı bakımlardan (örneğin erdemi geliştirme bakımından) yeterli değildir.⁶³ Dolayısıyla köyler, kendine yeterli ve yetkin bir toplum oluşturmak üzere birleşerek Polisi oluşturur. Köy halkının birbirinin akrabası olması, polislerin ilk yönetim biçimlerinin ailedeki ataerkil yetke temelinde gelişmiş bir krallık olmasını beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla kralın toplum üzerinde soydan gelen doğal bir üstünlüğü bulunmaktadır.

Polis, politik bir topluluk biçimidir; dolayısıyla ‘iyi yaşamı’ gerçekleştirme hedefi, Aristoteles’e göre politik olarak nitelendirilmiş bir yaşamdır; zaten bu da kamusal yaşamın özelliğidir.⁶⁴ Çaha, Aristoteles’in ‘İnsan toplumsal bir hayvandır’ sözünü, polis'in bu niteliğini açıklayarak aydınlatmaktadır. Nitekim Antik Yunan demokrasisi, yukarıda değinildiği gibi, vatandaşın kendini temsilen vekil seçmeden,

⁵⁹ Aristoteles, *The Politics*, s. 74; *Politika*, s. 16 (Kitap I, Bölüm 7).

⁶⁰ Koçan, s. 7; Şenel, s. 168; Ferda Keskin, “Kamusal Alan ve Yalın Yaşam”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Yıl 2, Sayı 5, 1998-9, ss. 97-101, s. 98.

⁶¹ Kıvanç Ertop ve Çetin Yetkin, *Sosyo Ekonomik Temelleriyle Siyasal Düşünceler Tarihi*, İstanbul: Say Dağıtım, 1985, ss. 160-161.

⁶² Tannenbaum ve Schultz, s. 68.

⁶³ Şenel, s. 168.

⁶⁴ Keskin, *Kamusal Alan ve Yalın Yaşam*, s. 98; Koçan, s. 7.

bizzat siyasete katılması ve karar mekanizması işlevi gördüğü bir demokrasidir.⁶⁵ Bu toplumun en iyi amaçlaması ona en üstün topluluk olma vasfını kazandırır; ve insanın kendini tümüyle gerçekleştirebileceği tek yerdir; “çünkü hem tüm nüfusu içine alır hem de daha küçük topluluklarda mümkün olandan daha yüksek bir mutluluk düzeyine ve erdeme ulaşmaları için rasyonel insanların siyasal sürece katılmalarını mümkün kılar.”⁶⁶

Zira Aristoteles’e göre son birlik olan polis, çeşitli köylerden oluşan, böylelikle sadece yaşamı sürdürmek için, toplumun yalın ihtiyaçlarını karşılamak üzere başlamışken, şimdi *iyi yaşamı* sağlayabilecek duruma gelmiş, hatta var olma nedeni *iyi yaşamı* sağlamak olan şehir ya da devlettir. Yani aile ve köy yalnızca nicelik açısından farklılaşırken, polis nicelikte olduğu gibi nitelik açısından da farklılaşır. Polis, aile ve köy’ün üzerinde, bütün toplulukların en yetkini, egemenidir; kendi kendine yeterli olan yapısı onun toplumsal yaşamın gelişim sürecinin son aşaması olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla herkes için en yüksek iyiliğin sağlanabileceği topluluktur; çünkü bireysel olandan ve diğer bütün toplumsal kurumlardan önce gelmektedir.⁶⁷

Bu sistemde siyasal alan ise Jean Pierre Vernant’ın ifadesi ile, ‘aile reisinin yurttaş olabilmek için katılması gereken tüm etkinlikler ve pratikleri içeren’⁶⁸ *kamusal alana* karşılık gelmektedir. Bir diğer ifade ile vatandaşların ellerindeki güçlerinin kamusal nitelik kazandığı yer politika idi. Çünkü polis yapısal olarak siyaset ile tanımlanan bir topluluktur. Bu, bir anlamda bireylerin siyasal bağ ile birleşmesiyle ortaya çıkan bir vatandaşlık olgusunu işaret etmektedir. Habermas bu durumu açıklarken siyasal düzenin ekonomik yapısına⁶⁹ dikkat çeker.

Antik Yunan’ın sınıfsal yapısına bakıldığında köleler/kadınlar, ‘yabancılar’ ve vatandaşlar görülmektedir. Sınıflar arası geçişin söz konusu olmadığı bu dönemde bilindiği gibi köleler, insan hukukuna tabi olmayan, sahiplerinin yaşamları üzerinde her tür tasarruf hakkına sahip olduğu kimselerdir. Öte yandan yabancılar, vatandaşlık hakkı

⁶⁵ Çaha, *Siyasi Düşüncelere Giriş*, s.13.

⁶⁶ Tannenbaum ve Schultz, s. 68.

⁶⁷ Keskin, *Kamusal Alan ve Yalın Yaşam*, s. 98; Tannenbaum ve Schultz, s. 61; Jacob Ben-Amittay, **Siyasal Düşünceler Tarihi**, Ankara: Savaş Yayınları, 1983, s. 68; Aristoteles, *The Politics*, s. 55; *Politika*, s. 9-10 (Kitap I, Bölüm 2)

⁶⁸ Keskin, s. 98.

⁶⁹ Patrimonyal köle iktisadı.

olmayan fakat tüccar ve zanaatkarlardan oluşan kesimdi. Ayrıcalıklı sınıfı oluşturan vatandaşlar ise, doğuştan, aile bağları veya mülkiyet yoluyla kazanılmış haklarıyla kentin kaderini belirleme yetkisini elinde bulundurmaktaydı.⁷⁰ Patrimonyal köle iktisadına dayanan bu sistemde “vatandaşlar üretici çalışmadan muaftırlar; ancak kamusal hayata katılabilmenin koşulu, bir aile reisi olarak özel hayat alanında özerk/özgür olmaktır.”⁷¹ Özel hayat alanında özerk/özgür olmak ise, sahip olunan servete bağlıdır.

Arendt ve Aristoteles gibi Habermas da *polis* (koine) ve tek tek şahıslara ait *özel alan* (oikos) arasında ayırım yapmış, kamusal hayatın (bios politikos), yurttaşların bir araya geldikleri ve kendi kendilerini temsil ettikleri pazar meydanında, agora’da sürdüğünü ifade etmiştir. Aile reisinin *bios politikos*taki konumunu mülkiyet gücünün belirlediği bu dönemde kamusal alan, kadınlara, çocuklara, kölelere ve mülksüzlere kapalıdır. Arendt ise bu dönemde haneyi tam anlamıyla eşitsizliğin işareti olarak değerlendirir. Zira poliste özgür olmak demek, yaşamın zorunluluklarına veya başkalarının buyruğuna tâbi olmamak demektir; kişi bizzat emir veren taraftır. Hayatın yeniden üretimi, kölelerin yönetimi, kadınların verdiği hizmet, doğum ve ölüm, *vatandaşın* mahrem alanında, evin çatısı altında yaşanan süreçlerdi. Bir diğer ifade ile Polis, özel alanın karşısında yer alarak bir anlamda özgürlük ve istikrarı temsil ederken, özgür yurttaşların buradaki konumu, oikosta sahip oldukları güçlerine, hakimiyetlerine (despotluklarına) bağlıydı. Öte yandan kamusal alanın özgürleştirici etkisi bulunduğu dikkat çekebileceğimiz bu dönemde hane reisinin özgürlüğü, sadece haneden ayrılıp herkesin eşit olduğu siyaset alanına girebilecek güce sahip olması bakımından söz konusuydu.⁷²

Vatandaşların görüşlerini ve kimliklerini kazandıkları mekan polisti; ki burada kamusal alan mekansal olarak belli bir yeri işaret etmez. Zira bios politikos, mahkeme ve meclis görüşmeleri gibi müzakerede alanlarında oluşabileceği gibi (lexis), savaşta

⁷⁰ Çaha, *Siyasi Düşüncelere Giriş*, s.11-12; Kadir Canatan, “Bir Paradigma Sorunu Olarak Kamusal Alan-Özel Alan İkilemi”, *Sözleşme*, Şubat 1998, S. 4, ss. 8-11, s. 8; Erdal Dağtaş, “Onsekizinci ve Ondokuzuncu Yüzyıllarda Kamusal Alan-Özel Alan İkilemi ve Basının Tarihsel Gelişimi”, *Kurgu* Dergisi, S. 16, Temmuz 1999, ss. 157-173, s. 158.

⁷¹ Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, s. 60.

⁷² Selçuk, s. 10; Arendt s. 52.

veya savaş oyunlarındaki gibi ortak eylemde de (praxis) oluşabilirdi. Antik Yunan’da kamusal yaşam, vatandaşların bir araya gelip kendi kendilerini komitelerde temsil etmesi ile ortaya çıkmaktaydı. Bu komiteler –on yedinci yüzyıl burjuva kamusalılığına paralel bir şekilde- katılan yurttaşların birbirlerine eşit olarak davrandıkları ve toplum ile ilgili sorunları tartıştıkları bir zemindi. Fakat daha önce ifade edildiği gibi köleler ve özel alandaki eşitlikten yoksundu; yani Yunan polis yaşantısında kamusal alan sadece eşitler arasında bir ilişkinin söz konusu olduğu özgürlük alanı olarak vardır.⁷³

Milattan önce 4. yüzyılın sonlarında polisin çözülmesi ve ardından bağımsızlığını kaybetmesi, Yunan sitelerinin Makedonya Kralları Philip ve İskender’in ordularına yenik düşerek onların İmparatorluğunun birer vilâyeti haline gelmeleri, bu sitelerde düzeni ve istikrarı bozmuş; etik, politik, toplumsal ve kültürel düzeyde kaos ortamı yaratmıştır. Söz konusu değişimler, Yunan düşüncesi ile örtüşen ve klasikleşen Platoncu ve Aristotelesçi siyaset felsefesinin etkisini ortadan kaldırarak yeni etik ve politik felsefi öğretilerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Kamusal yaşamın ve siyasetin düşüşe geçtiği bu yüzyılda ahlaki ve dinî motiflerin ağırlık taşıdığı, kökleri geçmiş felsefe öğretilerine kadar uzanan toplumun yerine ‘birey’i koyan Epikürosçu ve Stoacı okullar doğmuştur.

Bu okullar bireyin kendi içinde yalnızlaştığı bu dünyada, ona bazı farklı yollar sunmuşlardı. Bir diğer ifade ile, Hellenistik dönem olarak kabul edilen Epikürosçu ve Stoacı okulların etkisiyle Antik Yunan’da bireye, politik yaşama, yurttaşlığa, polise, katılımcı kamusal alana ilişkin hakim olan algılar değişmiştir. Buna göre, birey, yalnızlıktan kurtulamadığı gibi, kamusal alanda seyirci konumuna düşmüştür. Polisteki “toplumsal kaderini kontrol edebilme gücüne sahip olan yurttaş” vasfını kaybeden birey, toplumun etik ve politik gereklerine uyarak iyiliğe kavuşma arayışından uzaklaşmış; kendi içine dönerek kendi kendine yetme ve başkalarına bağımlı olmaktan kurtulabilme çabası vermeye başlamıştır. Birey, devletin geniş çatısı altında politik yaşama katılmayan, onu sadece seyreden bir kişiye dönüşmüştür. Polisteki insan

⁷³ Halime Karakaş, “Sivil İtaatsizlik Ne Kadar İtaatsiz?”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Yıl 2, Sayı 5, 1998-9, ss. 161-181, s. 162; Kejanlıoğlu, *Kamusal alan, Televizyon ve Siyaset Meydanı*, s.41; Boğaç Ergene, “Habermas ve Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü”, *Mürekkkep*, Haziran 1994, S. 1, ss. 77-80, s. 78; Dağtaş, s. 158; Habermas, *Kamusal alanın Yapısal Dönüşümü*, s. 60-61; Arendt, s. 52.

ilişkilerine dayalı olarak inşa edilmiş olan vatandaşlık algısının çözülmesi, yaşamın iyiliği amacından sapılarak kolay, gayri şahsî bir idari işleyiş eğiliminin ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁷⁴ Hatta özel yaşamın ön plana çıktığı bu dönemde birey, sadece kendi kendine yeterek özel çıkarlarını tatmin etmemekte, kamusal yaşamın sıkıntılarından da korunmaktadır.

3.2. Roma Dönemi'nde Devlet ve Vatandaşlık

Romalılar, Antik Yunan site (kent) devletinin çöküntüsü üzerine başka kavimlerin devletlerinin eklenmesiyle ve devlet yapısını daha da geliştirerek bir İmparatorluk kurabilmişlerdir; fakat Romalı düşünürler, Antik Yunan düşünürlerini izlemekten öteye geçememiş, siyasetle ilgili yeni düşünceler ortaya koyamamış; daha çok Yunan düşünürlerin fikirleri üzerinde durmuşlardır. Nispeten *devlet kurma*, *savaş tekniği* gibi eyleme dayalı alanlarda başarı gösteren bir toplum olsa da, ürettikleri (ortaya çıkardıkları) Roma hukuku ile sağladıkları kuramsal nitelikteki katkıları, etkisi günümüze dek uzanan bir gelişme olmuştur.⁷⁵

Oldukça uzun bir geçmişe sahip olan Roma ile ilgili çeşitli analizler yapılmaktadır. Bu analizlerde tarih boyunca geçirdiği evreler, çeşitli kıstaslar temel alınarak gerek tarihçiler gerek siyaset bilimciler tarafından sınıflandırmaya tabi tutulmaktadır. Roma tarihi ele alınırken Krallık öncesi dönem (M.Ö. 753 öncesi), Krallık dönemi (M.Ö. 753-M.Ö. 509), Cumhuriyet dönemi (M.Ö. 509-M.Ö. 27), İmparatorluk dönemi (M.Ö. 27-M.S. 476)⁷⁶ gibi tasnifler olduğu gibi, Krallık dönemi ile başlatılarak İmparatorluk döneminin M.Ö. 27-M.S. 235/284 tarihleri arasının ilk İmparatorluk dönemi, M.S. 284-476 arasının son İmparatorluk dönemi olmak üzere ikiye ayrıldığı değerlendirmeler de bulunmaktadır. Bir diğer tasnif ise, Roma'da siyasal düşünceleri inceleyen Ağaoğullarının 'daha iyi yansıttığı' yönündeki kanaatini ifade ederek ortaya koyduğu, cumhuriyet, cumhuriyetten İmparatorluğa ve İmparatorluk

⁷⁴ Ebenstein, s. 56-57.

⁷⁵ Şenel, s. 185.

⁷⁶ Şenel, s. 186.

olmak üzere üç ana başlık altında yaptığı değerlendirmedir.⁷⁷ Burada ele alınacak model, halkın siyasal alana katkıda bulunma derecesi dolayısıyla söz konusu dönemde kamusal alanın olup olmadığına; varsa, niteliğine binaen bir tasnif elde edebilmek üzere dönemlerin siyasal egemenlik alanları ve güç odaklarını analiz etmek üzere uygun zemin teşkil edecek modeldir.

Söz konusu dönemi ele alan analizler arasında, Krallık devri, Cumhuriyet devri ve ilk İmparatorluk devrinin bazı yönlerden birbirine benzediğini, fakat son İmparatorluk devrinin farklı bir boyut kazandığını ifade eden görüşler bulunmaktadır.⁷⁸ Buna göre birbiriyle ilişkileri bakımından rejime karakterini veren üç organ *magistra*, *senatus* ve *halk meclisleri* ilk üç rejimde her zaman mevcuttur; son dönemde ise, tamamen mutlakiyete dayanan, Roma hukukunun ikinci plana itildiği bir yönetim biçimi söz konusudur.

Günümüzde Roma siyasi tarihinin, bugünkü İtalya cumhuriyetinin başkenti Roma şehrinin kuruluşu ile başladığı düşünülmektedir; ki arkeolojik veriler de Roma'nın kuruluş yeri olarak Etrürya (Toskana) ve Latium arasındaki Palatine Tepesinde ve Tiber nehri civarındaki diğer tepelerde birtakım yerleşim birimlerini işaret etmektedir. Buna göre bölgenin demografik özelliklerine bakıldığında görülüyor ki, M.Ö. 3000'lerden önce yerli insanların yaşadığı bilinen İtalya'ya M.Ö. 1200'lerde İtalikler'in göçü ile ortaya çıkmış bir Latin ırkı vardır. Latium toplumu, kuzeylerindeki Etrüsk veya Greklerinkine oranda daha az gelişmiş bir toplumdur. Tahmini olarak M.Ö. 13-8. yüzyıllar arasında İtalyanların kuzeybatısında Etrürya (Toskana) denilen yere gelip yerleşen Anadolu kökenli Etrüskler, bazı Latin ve yerli köylerini hakimiyetleri altına almıştı. Her ne kadar tartışmalı da olsa, Etrüsklerin bu bölgeleri hakimiyeti altına alması neticesinde tespit edilen Roma'nın kuruluş tarihi M.Ö. 753 olarak kabul edilmektedir. Kabileler arasında güçlü bağlantılar bulunmamaktaydı. Zamanla kent merkezli ya da kent merkezli olmayan örgütlenmelerini topraklarına katan kabileler, siyasal örgütleniş açısından bağımsız olan ve seçimle iş başına gelmiş, komutan, din

⁷⁷ Özcan Karadeniz-Çelebican, **Roma Hukuku**, Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1986, s. 17; Mehmet Ali Ağaoğulları ve Levent Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1996, s. 14-16.

⁷⁸ Bülent Tahiroğlu ve Belgin Erdoğan, **Roma Hukuku Dersleri**, İstanbul: Der Yayınları, 2005, s. 2.

adamı ve yargıç vasıflarını taşıyan krallar tarafından yönetilen kent devletleri biçimini almıştır. Roma Krallığı haline gelmesi, askeri ve siyasi gücü sayesinde gelişerek ve topraklarını genişletmesiyle gerçekleşmiştir.⁷⁹

Roma toplumu babanın liderliğinde karısı, çocukları, gelin ve torunlarıyla büyük ailelerin birleşiminden oluşmaktaydı. Bu aileler birleşerek kan bağına dayalı *gens*, yani *klan birliklerini*; bu ortak bir hayat tarzına sahip topluluklar ise -sosyal ve siyasi gruplaşmalar olarak nitelendirilebilecek- *curia birliklerini* meydana getirmişlerdi. Aynı zamanda *curia meclisinde* oy kullanan bu gruplar, Roma'nın siyasi ve askeri idaresinde rol aldıkları için, tam hukuki haklarla donatılmış vatandaşlar olarak kabul edilmektedir. 'Tam hukuklu vatandaşlar' yani patriciler ve oy hakkı bulunmayan yani siyasi haklardan mahrum plebler, Roma toplumunun temel taşlarıydı. Daha sonraki dönemlerde verdikleri mücadeleler sonunda plebler, haklarını genişletmişlerdir. Fethedilen yerlerin zengin kimselerine ya da efendileri tarafından azat edilmiş kölelere vatandaşlığın verilmesi ise şahsi imtiyazlara bağlı olmuştur. Ancak 3. yüzyılın başında çıkarılan bir kanun, İmparatorluğun bütün özgür insanlarına 'Roma vatandaşı' olma hakkı getirmiş; ve böylece onlar 'Romalı' olmuşlardı.⁸⁰

3.2.1. Krallık Dönemi Toplumsal Yapı, Siyaset ve Vatandaşlık

Krallık döneminin, yukarıda işaret edilen niteliklere sahip krallar (hükümdarlar) tarafından iki yüzyılı aşan bir süre devam ettiği belirtilmekte; ve 'devlet'in temellerinin yine bu dönemde atıldığı kabul edilmektedir. *Kral* (rex), *halk meclisi* (comitia curiata) ve *senatus* olmak üzere üç siyasal organın bulunduğu krallık döneminde, kral genellikle daha önceki kralın ölmeden evvel belirlediği ve görevini hayatının sonuna kadar Roma'nın tek *magistrası* olarak sürdüren kişidir. 'Dinî reis, ordunun komutanı, iç ve dış politikayı elinde bulundurma gücüne sahip, devletin yönetimi ile ilgili her konuda yetkili, iktidar sahibi' olan kral, mutlak yargı yetkisini de elinde bulundurmaktaydı. Kral, ölüm cezası dahil, her türlü cezayı takdir yetkisine sahip

⁷⁹ Turhan Kaçar, "Gesta Reipublicae Romanae, Klasik Roma'da Cumhuriyet'in Kısa Tarihi", **Doğu Batı**, (Cumhuriyetçilik), Yıl 11, Sayı 47, ss. 11-36, s. 14; Gül, *Orta Çağ Avrupa Tarihi*, s. 14-15; Halil Demircioğlu, **Roma Tarihi**, C.1, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1998, s. 16; Hasan Karaköse, **Siyasal Düşünce Tarihi**, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2004, s. 62; Şenel, s. 186; Karadeniz-Çelebican, s. 16.

⁸⁰ Gül, s. 23-24.

olmakla beraber, toplumsal ve hukuki hayatı düzenleyen kuralları da saptayan figür olarak var olmaktaydı. “Ancak kralın bu yetkisi daha çok kamu hukuku bakımından önem taşıyordu. Çünkü bu dönemde özel hukuk, [ileride ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi] örf ve adetlere dayanıyordu. Devletin diğer bütün görevlileri kral tarafından seçiliyorlar ve onun temsilcileri olarak iş görüyorlardı.”⁸¹

Liderlerin kişiliğine büyük vurgu yapılan bu dönemde Roma’da, Yunanlılara nispetle, neredeyse tanrı benzeri bir nitelik atfedilen önderlerine göre daha fazla saygı gösterilmektedir. Antik Yunan polis toplumunda kişisel çıkar ve siyasal partililik tehlike unsuru olarak görülürken, Romalılar için ‘siyasal faaliyette güç kazanmak’ ve ‘kişisel çıkarların elde edilmesi’ hedefi başat değerlerdir. Nitekim Antik Yunan toplumu ile Romalılar arasındaki en belirgin farklılık (ayrım), yine siyasetin tanımlanması konusundadır. Buna göre Yunanlılar, yurttaş eğitime, katılıma, ortaklığa, polise sadakate ve kişisel çıkarı hor görmeye değer atfederken; Romalılar için siyasal sistemdeki kişisel çıkarlar ön plandadır.⁸²

Roma krallığının kurulması, bu bölgeye yapılan göçlerin hızlanmasını beraberinde getirmiştir. Farklı bölgelerden farklı ekonomik güçteki kimselerin siyasal alanda sahip oldukları güçler neticesinde, iki sınıf halk ortaya çıkmıştır: Eski halk olan *patriciler* ve yeni göç eden *plebler*.⁸³ Aynı soydan gelen veya geldiklerini kabul eden, bu nedenle aynı soyadını taşıyan kişilerin oluşturdukları *aile toplulukları* (gens) üyesi olan patriciler, siyasal haklar da dahil olmak üzere tüm yurttaşlık haklarından yararlanan kesimdir. Bir diğer ifade ile, yalnızca bu aile topluluklarına yani genslere üye olan yetişkin erkeklerin oluşturduğu patriciler, soya dayalı örgütlenmiş Roma toplumunun siyasal yapıda kendine yer edinebilen kesimini oluşturmaktadır.⁸⁴

Soy toplumu biçiminde örgütlenmiş bu sistemde, göç ile bölgeye gelen plebler ise hiçbir kabileyle ilişkisi bulunmaması nedeniyle toplumda ikincil öneme sahip kısmı teşkil eder. Vatandaş statüsü bulunmayan plebler, nüfusun içinde yer almıyorlardı. Her

⁸¹ Karadeniz-Çelebican, s. 18.

⁸² Tannenbaum ve Schultz, s. 83.

⁸³ Roma krallık döneminde, cumhuriyet rejimine geçiş sürecine doğru pleb sınıfına dahil olmuş bir sınıf daha bulunmaktadır: *Clientler*. ‘Sığıntı’ adı verilen bu sınıf, yurttaşın yani patricilerin koruması altında, ekonomik yönden onlara bağlı kesimdi.

⁸⁴ Karadeniz-Çelebican, s. 18; Ağaoğulları ve Köker, s. 17.

ne kadar ‘kölelik’ kurumu göz önünde bulundurulduğunda özgür kabul edilebilseler ve mülk edinme hakkına sahip olsalar da, siyasal haklardan yararlanamamaktaydılar. Plebler, asker olamıyor, devletin yüksek kademelerinde görev alamıyor, seçme ve seçilme gibi siyasal etkinliklere katılımda bulunamadıkları gibi, patricilerle, yani diğer sınıf üyeleri ile evlenememe gibi özel hukuk alanında da sınırlamalara tâbiydiler. Dolayısıyla bu değerlendirmeler ışığında, Roma toplumunda soylu tabakayı patricilerin, avam sınıfını ise pleblerin oluşturduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim vatandaşlık hakkı sadece patricilere tanınmış bir haktır. Ancak plebler, daha sonra görüleceği gibi, cumhuriyet döneminde –her ne kadar bir süre daha hukuki ve toplumsal kısıtlamalara tabi olsalar da- asker olma, oy kullanma ve hatta yurttaşlık hakkı kazanmışlardır.⁸⁵

Krallık döneminde halkın devlet yönetimine katılımı, *comitia curiata* adındaki halk meclisi aracılığıyla gerçekleşmektedir. Yurttaş ve siyasal haklara sahip patricilerin katılabildiği bu mecliste, halk ancak belli bir düzen içinde toplanarak istek ve iradesini ortaya koyabilirdi. Halk meclisi, toplumun yapısını değiştirecek işlemler için karar verme yetkisi dışında, yasama alanına hiçbir müdahale yetkisine sahip değildi. Roma Kallık dönemindeki sınıflara ve geliştirilen vatandaşlık anlayışına bakıldığında sınırlı ve önceden tanımlanmış da olsa, yine de çıkar ve taleplerin ifade edilebildiği bir mekanizma ve kamusal alanın var olduğu görülmektedir. Öyle ki, söz konusu bu mekanizma sayesinde vatandaş olarak kabul edilen sınıflar siyasi isteklerini gündeme getirmekte ve müzakere edilmesini sağlamaktadır. Yine bu dönemde *danışma meclisi* konumunda bir organ daha bulunmaktadır: *Senatus*.

Senato, iki ayrı halk meclisiyle beraber magistraların da dahil olduğu kapsamlı ve bir o kadar da hantal olan bu sistemi ayakta tutan yegane kurumdu.⁸⁶ Kralın, deneyimlerinden yararlanmak üzere *patres* (babalar) adındaki yaşlı kimseler arasından belirleyerek oluşturduğu bu organ, temelde halk meclisinin kararlarını tartışıp onaylamaktaydı. Ayrıca, kralın kendisinden sonraki kralı belirlemeden ölmesi haline, yeni kral belirleninceye kadar ‘aradaki kral’ olarak görev yaparak söz konusu boşluğu

⁸⁵ Karadeniz-Çelebican, s. 18-19; Ağaoğulları ve Köker, s. 17.

⁸⁶ Karadeniz-Çelebican, s. 19; Gül, *Orta Çağ Avrupa Tarihi*, s. 17.

doldurma işlevini de gören senato, gens adı verilen aile topluluklarının, bir diğer ifade ile patriciler ve *pater familias* denilen aile reislerinden oluşmaktadır.⁸⁷

‘Devlet’ yapısının ortaya çıktığı ve şekillenmeye başladığı kabul edilen bu dönemde fetihler, toplumda Latin aristokratların mal ve paralarının, dolayısıyla güçlerinin artışı beraberinde getirmiştir. İlk beş kralı seçimle iş başına gelmişti; fakat son iki kralın iktidarı yasal olmayan yollarla ele geçirip yönetime kişisel nitelik vermesi, Latin aristokratların ‘tiranlığa dönüşmüş krallık sistemi’ne karşı ayaklanmasına neden olmuştur. Kralın sınırsız iktidarına son vermek için ortaya koyduğu bu mücadeleler, M.Ö. 510 yılında, kuruluşundan 150 yıl sonra, Etrüsklerin, krallık döneminin son bulması ile sonuçlanmıştır.⁸⁸ Dolayısıyla görülmektedir ki, siyasete katılım, burada da büyük önem taşımıştır. Zira kralların seçim dışı yollarla iktidara gelmesi, siyaset mekanizmasının bozulmasına yol açmıştır.

3.2.2. Cumhuriyet Döneminde Toplumsal Yapı, Siyaset ve Vatandaşlık

Görüldüğü gibi yeni sınıfların ortaya çıkması, iktidar alanının paylaşılmasına yönelik gelişmeleri ortaya çıkarmış ve kralın mutlak hakimiyetinin kısıtlanması talebini doğurmuştur. Nitekim Latin aristokratlar, yani yetkileri ve güçleri itibarıyla patriciler, Etrüsk krallık kurumuna duydukları düşmanlık ile bu rejimi yıkıp yerine 500 yıl sürecek cumhuriyet idaresini kurmuşlardır. Ancak yeni rejimde, krallık dönemindeki yapılanmanın ve kurumların büyük ölçüde devam ediyor olması, onun eski rejimden farklı olmadığı görüşlerine neden olmuştur.⁸⁹ Diğer taraftan krallığın halk özgürlükleri ile bağdaşmayan tiranik bir siyasal yapı olarak kabul edilmesi yorumu, resmi ideoloji olarak cumhuriyet rejimi ile günümüze kadar gelmiştir. Politik hayata patricilerin hakim

⁸⁷ Ağaoğulları ve Köker, s. 17; Karadeniz-Çelebican, s. 19-20; Tahiroğlu ve Erdoğan, s. 2-3.

⁸⁸ Karaköse, s. 62.

⁸⁹ Bugün cumhuriyet yönetimini ifade etmek için Batı Avrupa dillerinde kullanılan *republic* (İng.), *republique* (Fr.), *repubblica* (İt.), *republik* (Alm.) sözcükleri, Latince *res publica* deyimine dayanmaktadır. Latince *res publica*, ‘res privata’ya karşı olarak, topluma, kamuya ait olan, kamusal yönü olan şeyleri anlatır; devlet yönetimi bağlamında ise, halkın kendi yönetiminde söz sahibi olması anlamına gelir. Roma Cumhuriyet döneminde özel gerçek kişilerin yanı sıra toplumun da ‘tüzel’ varlık olarak haklara sahip olduğu görülmektedir. Richard Dagger, “Republican Citizenship”, Engin Isin ve B. S. Turner, (Ed.), **Handbook of Citizenship Studies** içinde (145-158), London: Sage, 2002; Karadeniz-Çelebican, s. 20; Ağaoğulları ve Köker, s. 16; Tahiroğlu ve Erdoğan, s. 4. *Publicus* kavramını esas alarak gelişen *republicus* (cumhuriyet) tarzı yönetim modelinin bu kavramla tarihsel ilişkisi için Bkz. Gisela Bock, Quentin Skinner ve Maurizio Viroli, (Ed.), **Machiavelli and Republicanism**, Cambridge: Cambridge University Press, 1990; Ömer Çaha, “İdeolojik Kamusalın Sivil Kamusala Dönüşümü”, **Doğu Batı Düşünce Dergisi**, Yıl 2, Sayı 5, 1998-9, ss. 74-95, s.76.

olduğu bu dönemde giderek demokratik unsurların etkisinin artması, günümüz cumhuriyet idaresine yaklaşan bir sistem şeklini ortaya çıkarmıştır.

Cumhuriyet dönemi, Roma'nın siyasal egemenlik alanının oldukça genişlediği bir dönem olmuştur. Komşu devletlerden başlayarak girdiği savaşlar, zamanla tüm İtalya'yı egemenliği altına almasını sağlamış; sınırları Kartaca Devleti ile girdiği Pön savaşlarını başarıyla sonuçlandırması ile dünya İmparatorluğu niteliğine ulaşmıştır. Ancak bu devlet yapısının cumhuriyet adı verilen yönetim biçiminin niteliğini anlayabilmek, ancak bu yönetim sisteminin siyasal organlarını ve bunların yetkilerini incelemekle mümkün olabilir.

Konsiller Dönemi (Consul) olarak adlandırılan cumhuriyet rejimi devrinde, yönetim biçimi 'konsiller' (magistra), 'diğer magistra'lar, 'halk meclisleri' (comitia curiata ve comitia centuriata) ve 'senatus' olmak üzere 4 siyasal organın varlığına dayanmaktadır.⁹⁰ Krallık döneminde hükümdar, hayatı boyunca yönetimin başında yer alan bir konumdaydı; oysa cumhuriyet yönetimi söz konusu olduğunda *Magistra* adında yüksek derecedeki görevlilerin, devletin icra organı olarak faaliyet gösterdiği ve halk meclislerinin seçimiyle bir yıl için göreve getirildiği bir sistem işlemektedir. Başta devletin günlük idaresi ile yükümlü ve 'halkın temsilcileri' konumundaki seçilmiş iki konsilden ibaret olan magistralar, devlet işlerinin giderek artması ile yetersiz kalmış; bu nedenle magistraların bazı iş alanlarını yönetme yetkisini başka kişilere vermesi zorunluluğu doğmuştur. Bu durum aynı yetkilere sahip başka magistraların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Yaptığı iş için ücret almayan, bilakis görevinin gerektirdiği masrafin çoğunu karşılayan magistralar, günümüzdeki anlamda memur olarak değerlendirilemezler, zira sahip oldukları makam, şeref makamıdır. Bu bağlamda Roma cumhuriyet rejimi bir sınıfın idaresi olarak kabul edilebilir. Çünkü yurttaş olmayan pleblerin magistra olmaları, bir diğer ifade ile şeref makamına ulaşmaları pek mümkün değildir. Genellikle bir yıl için seçilmiş olan magistralar, üst üste görev yapamamaları kuralı sayesinde, görevlerinin sona ermesi ile normal bir yurttaş haline geri dönmektedirler. Bu durum,

⁹⁰ Karadeniz-Çelebican, s. 20-21.

cumhuriyet devrinin sonuna kadar sürmek üzere, magistraların yapmış oldukları işlerden sorumlu tutulabilmelerini sağlamıştır. Daha önce belirtildiği gibi bu rejim, krallık ile karşılaştırıldığında, tiranlığa duyulan bir tepkinin sonucudur.⁹¹

Cumhuriyet rejiminin krallık döneminden pek farklı olmadığını ileri süren görüşlerin dayandığı hususlardan biri, Roma halkının yine patriciler ve plebler olmak üzere iki sınıftan oluşmaya devam etmesidir. Daha önce ifade edildiği gibi Roma'nın soylu sınıfını teşkil eden Patriciler, toprak mülkiyetine sahip olan bir sınıfı oluşturmaktadır. Roma devletini kuran Roma hukukunun vatandaşlara tanıdığı bütün haklardan tam olarak istifade eden üst sınıf-patriciler, özellikle ilk zamanlarda orduyu oluşturan kesimdi; onlar Roma hukukuna özgü yasaları yapma, evlenme, seçme ve magistrallıklara seçilme haklarına tam olarak sahipti. Ancak plebler, patricilere ait topraklar üzerinde tarımla uğraşan, daha çok Roma şehrinin etrafında toplanmış, küçük çiftçi, sanatçı ve zanaatkar insanlardı; ve patricilerin sahip olduğu pek çok haktan mahrumdular.⁹²

Öte yandan cumhuriyet rejimi, *contio* adı verilen toplantılar nedeniyle krallık rejiminden farklılaşmaktaydı. Magistranın idaresi altında ve Roma halkının belli bir konuda konuşmak üzere bir araya gelerek oluşturduğu bu toplantılarda, herhangi bir karara varılması gibi bir durum söz konusu değildi. Aynı zamanda bu toplantılarda yalnızca magistranın söz verdiği kimseler konuşma hakkına sahipti. Halk meclislerinin sayısı ve öneminin arttığı bu dönemde Roma halkının karar verdiği, oy kullandığı toplantılara ise *comitia* denmektedir. Krallık döneminden miras kalan, sadece patricilerin katıldığı ve yetkileri çok sınırlı olan '*comitia curiata* adındaki halk meclisleri'nin yanı sıra tüm halkın yönetime daha etkin olarak katılabilmesini sağlamak amacıyla yeni rejimle beraber yeni halk meclisleri kurulmuştu:

Roma halkının devlet meselelerine dahil olma aracını işaret eden bu meclislerden biri, patriciler ve pleblerin birlikte katılarak oluşturdukları, Magistra seçimlerinde, kanun tekliflerinin kabulü ya da reddinde ve yargıda yetkili olan, ve en önemlisi cumhuriyet yönetiminin ortaya çıkardığı önemli bir kurum olarak tarihe geçen

⁹¹ Karadeniz-Çelebican, s. 21; Tahiroğlu ve Erdoğan, s. 4-5.

⁹² Tahiroğlu ve Erdoğan, s.11.

‘*comitia centuriata*’ydı. *Comitia curiata* ve *comitia centuriata*’nın yanı sıra bir de patricilerle eşit haklara sahip olabilmek için pleblerin büyük mücadelelerle kurulmasını sağladıkları *pleb meclisleri* (*concilia plebis tributa*) bulunmaktadır. Bu meclis sayesinde ekonomik ve siyasi yönden zayıf pleb sınıfı, patriciler karşısında güç kazanmıştı; o kadar ki, bu meclislerin aldıkları kararlar zamanla patriciler için bağlayıcı hale gelmiştir.⁹³ Bu meclis, ‘katılım’ olgusundaki artışın nasıl ‘eşitliğe’ yol açığının önemli örneklerinden birini temsil etmektedir.

Fakat bu halk meclislerinin faaliyetlerine de, *-contio* adı verilen toplantılarda olduğu gibi- yine bu meclislerin seçtiği magistralar hakimdir. Hatta patrici ve pleblerin kurduğu meclisleri toplantıya çağırma hakkı da magistralara aittir. Askeri ve idari bürokrasinin yanında dinî bürokrasiyi de kontrol eden magistralar, Roma’da ruhban sınıfı olmadığı için din adamlığı görevini de yürütmekteydiler. Sadece pleblerden oluşan bir diğer meclis *concilia plebis* ise *plebs tribunus*’u toplantıya davet ederdi. Toplantıların zamanı ve gündeminin magistra tarafından belirlenmesi nedeniyle toplanmak ve karar almak hususunda inisiyatif sahibi olmadığını gördüğümüz meclisler, Antik Yunan’daki gibi herhangi bir müzakere ortamı bulunmayan, sadece magistranın kanun teklifine ilişkin ya da belirli bir görev için gösterilen adaylar hakkında olumlu veya olumsuz oy kullanılan ortamlardı.⁹⁴

Krallık dönemi organlarından olup cumhuriyet devrinde de varlığını sürdüren senatus ise, danışma kurulu işlevini devam ettirmekteydi. Başlarda yüz kişiden oluşan, fakat zamanla sayısı üç yüz üyeye ulaşan senatus, Cumhuriyet devrinin aristokratik yanını temsil eden ve devletin istikrarını sağlayan bir yapıdır. Senatus üyelerinin seçimi önceleri konsillerin göreviyken, bu görev daha sonra konsillerin iş yükünün artması nedeniyle yetkilendirdiği ‘diğer magistra’lara devredilmiştir. Başlarda pleblerin bu organa üye olması mümkün değildi; fakat verdikleri mücadeleler önce magistralık hakkını ve ardından senatus üyeliğini elde etmesi ile sonuçlanmıştır. Görev süresi bitmiş magistrallardan oluşan senatus, halk meclislerine gönderilecek kanun tasarılarını önceden görüşür; oylamanın ardından kararı geçerlilik yönünden yeniden inceleyerek

⁹³ Tahiroğlu ve Erdoğan, s.12; Karadeniz-Çelebicin, s. 23.

⁹⁴ Kaçar, *Gesta Reipublicae Romanae, Klasik Roma’da Cumhuriyet’in Kısa Tarihi*, s. 17; Tahiroğlu ve Erdoğan, s.12-13.

tıpkı krallık döneminde olduğu gibi devletin geleneksel ve idari yapısının korunmasında ve devamlılığının sağlanmasında büyük rol oynardı. Fakat cumhuriyet devri boyunca konsiller ve diğer magistraların aleyhinde olmak kaydıyla yetkileri artan senatusun gücü, halk meclisleri karşısında kaybolmuştur. Daha önce görüşülen kanun tasarılarının kabul veya reddine ilişkin karar vermede son merci olan bu organ, görevini sadece formalite olarak yerine getirmeye başlamıştı. Dolayısıyla, halk meclislerinin güçlenmesine bağlı olarak, cumhuriyet dönemi ‘halk yönetimi’ olarak ön plana çıktığı bir devir olmuştur.⁹⁵

Görüldüğü gibi, Milattan Önce 3. yüzyıla kadar nispeten önemsiz küçük bir şehir devleti olarak var olan Roma, geçirdiği savaşlar ve kazandığı zaferlerle sınırlarını oldukça genişletmiş; bu şehir devleti özelliğini aşarak İmparatorluk sınırlarına ulaşmıştır. Ancak bu gelişme devlet içinde toplumsal, ekonomik ve siyasal alanda büyük bunalımlara, çözülemez sorunların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Sınırların genişlemesi, devlet içinde benimsenen sistemin, yani cumhuriyet yönetiminde bütün vatandaşların yönetime katılmaları anlayışının işlevsiz kalmasını beraberinde getirmiştir. Bununla beraber savaşlardan elde edilen zenginlikler yeni sınıfları ortaya çıkarmış, bu yeni sınıflar da patriciler gibi şahsi menfaatlerini takip etmişlerdir.

Devletin yüksek organlarını elinde tutan büyük toprak sahibi *soylular* (nobilitas) ile ticaret ve para işleriyle zenginleşmiş *süvari sınıfı* (ordo equester) bunlardan ikisidir. ‘Orduya süvari olarak katılma hakkına sahip ve malvarlığı itibarıyla süvari donanımını sağlayabilecek kimselerden oluşan *equites* (süvari) *sınıfı*’nın zenginliği ticaretten kaynaklanan *ordo equeste sınıfı* ile yaşadığı politik rekabet ve hakimiyet mücadelesi yine son dönem huzursuzluklara kaynaklık etmiştir. Ayrıca buğday ihtiyacını daha ucuz ve iyi sağlayabileceği toprakları egemenliği altına alması ile Romalıların tarım ve hayvancılığa başlamasını zorunlu kılmış; yeterli sermayeye sahip olmadıklarından ellerindeki küçük toprakları da satarak Roma şehrine gelmelerine neden olmuştur. Kölelerin sayısının da artması ile orta sınıf olarak Roma köylülerinin gücünü kaybetmeleri, bir diğer ifade ile orta sınıfın ortadan kalkması, sistemde isyan eden ve bu kesimleri kendi çıkarları için kullanmaya başlayan figürleri ortaya

⁹⁵ Karadeniz-Çelebican, s. 23-24; Tahiroğlu ve Erdoğan, s. 10.

çıkarmıştır.⁹⁶ Bu gelişmeler Roma’da siyaset alanının sürekli değiştiğini, yeni aktörlerin katılımına imkan sağladığını göstermektedir; bir başka anlatımla çıkarların korunması amacıyla siyasete/karar alma süreçlerine müdahil olma imkanının varlığına işaret etmektedir.

3.2.3. İmparatorluk Dönemi: Cumhuriyet’in Yeniden Düzenlenmesi

Pek çok yönden iktidar ve güç uğruna huzursuzlukların giderek arttığı bu dönemde iç savaş ortamı hakimdi. Böylece farklı sınıfları, farklı kökenlere sahip toplulukları, dinleri bir araya getirerek bu ortamdan kurtulmak ve geniş topraklara yayılmış devlet egemenliğini yeniden sağlayabilmek için yeni bir ideoloji gereksinimi doğmuştu. Çeşitli komutanların başarısızlıkla sonuçlanan yönetimi ele geçirme girişimlerinden sonra, Lulius Caesar’ın da bir grup cumhuriyet yönetimi yanlısı tarafından, bir diğer ifade ile ideolojik gerekçelerle öldürülmesi, bu boşluğu daha da belirgin hale getirmiştir. Devam eden iç savaş ortamı, Lulius Caesar’ın evlatlığı Octavianus’un, rakibi Antonius’u Actium Savaşı’nda yenmesi ile sona ermişti: Cicero’nun, monarşinin ideolojik temellerini –istemeden de olsa- hazırlarcasına ortaya koyduğu düşüncelerinin etkisiyle İmparatorluk dönemi başlamıştır.⁹⁷ M.Ö. 27. yılda senatusun Augustus (kudretli, büyük) payesini verdiği Octavianus’un kurduğu yeni rejime ilk İmparatorluk adı verilmektedir.

3.2.3.1. İlk İmparatorluk Devri

Cumhuriyet yönetim biçiminin yeniden düzenlenmesi gibi görünen bu dönemde, her ne kadar aynı kurum ve organlar olduğu gibi bırakılmış olsa da, bunların üzerinde, sınırsız yetkilerle donatılmış *princeps* adı verilen yeni bir organ yaratılmıştır. İlk İmparatorluk dönemine adını veren bu organ, en yüksek magistra olma, bir diğer ifade ile magistralık yetkilerinin tamamına sahip olma özelliğini taşımaktadır. Cumhuriyet devrinde kelime anlamı açısından senatusun en kıdemli üyesini ifade eden, ancak daha önce kimsenin sahip olmadığı yetkileri kendinde toplayan bir magistra olan princeps, Augustus için de kullanılan bir tabirdi. Dolayısıyla Augustus, ve sonraki

⁹⁶ Karadeniz-Çelebican, s. 24-25; Tahiroğlu ve Erdoğan, s. 18.

⁹⁷ Ağaoğulları ve Köker, s. 43; Karadeniz-Çelebican, s. 25-26; Tahiroğlu ve Erdoğan, s. 20.

İmparatorlar, senatus toplantılarının ilk söz ve oy hakkına sahiptiler. Orduları kumanda etmek, asker toplamak, terhis etmek, kendine bağlı eyaletleri yönetmek, savaş ilan etmek, barış imzalamak, yurttaşlık hakkı tanımak, din işlerini yönetmek, devlet topraklarını tahsis etmek gibi işleri yürütme yetkisini elinde bulunduran princeps, başlangıçta herhangi bir vatandaş gibi kanunlara tâbi kabul edilirken, zamanla yargı erkini de ele geçirmesi ile kanunların üstünde bir konuma yükselmiştir. Bunun neticesinde, bir organ olarak cumhuriyetten intikal ettiği düşünülen magistraların eski önem ve işlevleri sona ermiştir. Bu dönemde devlet işleri, princeps'in atadığı, maaşlı memurlar tarafından yürütölmeye başlamıştı. Dolayısıyla İmparatorluk dönemi, yetkilerini görünüşte senatus ve halk meclisinden alan Augustus'un princeps sıfatıyla Roma devletini tek başına yönettiğı bir dönem olmuştur.⁹⁸

İmparatorluk döneminde magistralar gibi halk meclisleri de eski önem ve işlevini kaybeden bir organ halini almıştır. Bütün İtalya halkına vatandaşlık hakkının tanınması ile halk meclisi sisteminin yürütölmesi güçleşmişti. Augustus, cumhuriyet idaresinde 'fiilen bir araya gelme'yi ifade eden meclisin (halk meclisi) işlevine ilişkin bu soruna, mektupla oy göndermeyi mümkün kılarak çözüm bulmaya çalışmıştı. Sonuçsuz kalan bu uygulama, -magistraları seçme hakkının elinden alınması gibi- halk meclislerinin faaliyet alanlarının daraltılmasına yol açmıştı. Yaklaşık bir yüzyıl sonra yasama yetkilerini de kaybeden halk meclisleri, etkisiz bir organ haline gelmiştir.

İmparatorluk dönemi devlet teşkilatı organlarından bir diğeri senatus da, başlarda halk meclislerinin yetkilerine sahip kılınarak güçlendirilmiş olsa bile, kısa zaman içinde, yetkilerini princeps karşısında kaybetmiş; yalnızca 'şeklen' mevcut bir yapı haline gelmiştir. Dolayısıyla ilk İmparatorluk dönemi, cumhuriyetin kurumlarını - zamanla içini boşaltmak kaydıyla- kullanarak, yeni düzeni, monarşik yapılanmayı yerleştirme işlevi gören ve devlet yönetiminin princeps'e geçtiğı bir süreç olmuştur.⁹⁹ Zamanla monarşie, mutlakiyete dönüşen bu resimde, devlet içinde yaşayanlar, princeps'in tebâsı haline gelmiştir.

⁹⁸ Tahiroğlu ve Erdoğmuş, s. 22; Karadeniz-Çelebican, s.26.

⁹⁹ Tahiroğlu ve Erdoğmuş, s. 23-24; Karadeniz-Çelebican, s. 28-29; Ağaoğulları ve Köker, s. 60.

Princeps'in iktidarının güçlenmesi, idaresi altındaki kimselerin hukuki olarak benzer koşullarda yaşar hale gelmesine neden olmuş; bu da insanların eşitlik düşüncesine sahip olmasını beraberinde getirmiştir. Fakat İmparator Caracalla'nın M.S. 212 yılında çıkardığı bir emirname ile Roma sınırları içinde yaşayan herkese bazı küçük istisnalarla Roma vatandaşlığı tanınması, o zamana kadar ayrıcalıkları olan sınıflarda hoşnutsuzluk yaratmıştı. Toplumsal ve hukuki çatışmaların yanına ekonomik, dinî ve ahlaki sorunların da eklenmesi ile İmparatorluk, yeni bir bunalım dönemine girmişti. Bu kaos ortamı Hristiyanlığın kolayca yayılmasına zemin hazırlamıştır. Ancak dünyevî değerlere önem veren kimseleri küçümseme ve dış dünyadan ilginin çekilmesi etkisinde bulunan Hristiyanlık, İmparatorun giriştiği savaşa halkın katılmaktan kaçınmasını beraberinde getirmiştir. Bu durum devlet yönetimini daha sıkı tedbirler almaya itiyordu. Bununla beraber, *principatus* devrinin en zayıf noktasını teşkil eden, princepsin göreve gelişinin bir kurala bağlı olmaması, iktidar geçişlerindeki düzenin bozulması sonucunu doğurmuştur. Bu kargaşa ortamı, toplumsal ve siyasal düzenin tümüyle değiştirilmesi gerektiği düşüncesine neden olmuştur. Hristiyanlığın, dinin de etkisi ile İmparator kültürünün ve dolayısıyla iktidarının dinsel temellere dayandırılarak daha da güçlendirilmesi, bir diğer ifade ile tanrısallaşmış bir İmparator olgusu ile M.S. 284 yılında, herkesin üstünde mutlak egemen bir figürün idaresinde, gerçek anlamda mutlak bir İmparatorluk kurulmuştur.

3.2.3.2. İmparatorluk Devri

Bu rejimde, ilk İmparatorluk döneminde olduğu gibi -biçimsel olarak dahi- iktidarını cumhuriyet dönemi organlarından almayan, ve princeps yerine dini bir isim olan *Auguste* (Agust) ve *imperator*¹⁰⁰ ünvanı ile anılan bir hükümdar ortaya çıkmıştır. Magistradan bütünüyle farklı, vatandaşların 'birincisi' konumunda olmayan, bilakis tüm yetkilerin şahsında toplandığı efendi ve hatta yeryüzündeki tanrı olarak, her alanda mutlak egemen olan bu hükümdar, artık gücünü diğer organlardan almıyordu; aksine belli bir hiyerarşik düzene tâbi olan devlet memurları ve organları, İmparator tarafından atanmaktaydı. Dolayısıyla bunlar –ilerleyen bölümlerde ele alınmış olan feodal dönem yapılanmasına benzer şekilde- gücünü İmparatorlardan alıyorlardı. Yasama, yürütme ve

¹⁰⁰ Dominusnatus, dominatus: Doğuştan efendi, kumandan.

yargı erklerinin yanı sıra, örf ve âdetlerin de İmparatorun iradesine tabi olduğu bu sistemde, her şey İmparatorun kendi istek ve iradesine bağlı idi.¹⁰¹

Bu dönemin imtiyazlı sınıflarını ‘ordu mensupları’, ‘devlet memurları’ ve Hıristiyanlığın kabulünden sonra ‘kilise mensupları’ teşkil ederken; asil sınıfı İmparatorun kendilerine soyluluk ünvanı verdiği kişilerden, özellikle memurlardan oluşmaktadır. Bu sınıfın katılımıyla meydana gelen senatus ise, İmparatorluk döneminde şeklen var olan ve sadece İmparatorun tasarılarını kabul etme işlevi gören bir organ olarak varlığı devam ettirmekteydi. Ancak zamanla üye sayısı, sağlıklı biçimde çalışmasını engelleyecek ölçüye ulaşmıştı. Diğer taraftan bireyler, vatandaşlık statüsünü kaybetmiş, hükümdarlarının dini inançlarına karıştığı bir tebaaya dönüşmüştür. Hükümet ise halkın malı sayılmaktaydı; ancak halkın delegesi olan İmparator mutlak kudret ve nüfuza sahip olduğu için halkın seçmesi gereken magistralları kendi seçiyor, kanunları yapıyor, orduları o kumanda ediyordu.

Aslında senatoyu da magistralların atanması üzerinden hükümdarın bizzat kendisinin oluşturması, hükümetin halkın malı olması durumunu ortadan kaldırıyordu. Aynı zamanda halk bu sistemde yapay bir sınıflamaya tabi olmuştu. Her sınıfa yüklenen görevlerin aksamamasının amaçlandığı bu sistemde bir sınıftan diğerine geçmek, hatta farklı sınıflar arasında evlenmek dahi yasaktı. Dolayısıyla İmparatora itaat etmekle mükellef olan halkın idareye katılması mümkün değildi. Tüm bunlara rağmen İmparatorluk, yine de ‘temsil’ vasfı nedeniyle henüz monarşiye dönüşmemiş bir yapıydı. Devlet uzun süre ülke içindeki karışıklıklara karşı mücadele etmişti; zira söz konusu dönemin sınıf sisteminin işleyişinden, soylu sınıf olarak kabul edilen ve vergi mükellefi olan kesim de şikayet etmekteydi. Nitekim ekonomik işleyişte yaşanan olumsuz gelişmeler önüne geçilmesi mümkün olmayan enflasyona neden olmuş; bu, alınan diğer bütün tedbirlere rağmen devam etmiştir.¹⁰²

Roma İmparatorluğu, bu dönemde doğu ve Batı olmak üzere ikiye ayrılmıştır. İmparator Diocletianus’un çalışma arkadaşını kendisine eşit kılarak görevlendirerek Batı’ya göndermesi, neticesinde ortaya çıkan bu gelişme, dönemin en önemli yeniliği

¹⁰¹ Gül, *Orta Çağ Avrupa Tarihi*, s. 18; Tahiroğlu ve Erdoğan, s. 27-28; Karadeniz-Çelebican, s. 30-31.

¹⁰² Gül, s. 18; Karadeniz-Çelebican, s. 30-32; Tahiroğlu ve Erdoğan, s. 30-31.

olarak tarihe geçmiştir. İmparator Constantinus'un (M.S. 306-337 yılları arasında İmparator olan) İmparatorluk yönetimini yeniden tek elde toplaması ve 330 yılında Byzantium şehrini Constantinopolis adıyla İmparatorluğun merkezi haline getirme çabaları, İmparatorluğu bölünmekten kurtaramamıştı. Ancak siyasi egemenliği son bulan İmparatorluğun manevi nüfuzunun etkileri, siyaset, din ve hukuk alanlarında günümüze kadar uzanmaktadır. Bu dönemde kamusal yaşamın ortadan kalkması, Roma halkının yeni bir alan arayışına girmesine neden olmuştu. 4. yüzyılda devletin resmi dini haline gelen Hristiyanlık, bu ihtiyacı karşılama işlevi gören bir mekanizma olarak belirmiştir. Fakat daha sonra görüleceği gibi, Antik Yunan polisindeki gibi bir kamusal alan, İmparatorluk sisteminin ardından gelen ve Hristiyanlık dininin toplumsal, ekonomik ve siyasi alana damgasını vurduğu Orta Çağ'da da söz konusu olmamıştır.

Roma İmparatorluğunun çöküşü Roma'nın barbar olarak nitelendirdiği kavimlerin istila, işgal ve göçleri ile başlamıştır. Bu süreç Büyük Hun İmparatorluğunun yıkılmasının ardından Güney Rusya'ya göç eden Hunlar'ın bölgeyi uzun zamandır idare eden Ostrogotlar'ı yenmesi ile ivme kazanmıştır. Hunlar'ın Romalılar üzerinde yarattığı korku, Vizigotlar'ın Roma sınırına girerek Roma'yı yağmalamalarına neden olmuştu. Ancak Roma'nın yıkılışı, söz konusu işgalci toplulukların yağmaları neticesinde gerçekleşmemiştir. Bu kabileler Roma'ya saygı gösteren, hayranlık duyan, dilini konuşmaya çalışan ve kurumlarını benimseyip sanatını uygulamaya çalışan topluluklardı; hatta 7 ve 8. yüzyıllarda dahi onu Batı Avrupa'nın en uygar devleti olarak kabul edip eski ismi Respublica (cumhuriyet) olarak anmaktaydılar. Sürecin yavaş gerçekleşmesi, devletin içsel dönüşümlerinin sonucu olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Örneğin parçalanma o kadar büyük boyutluydu ki, son kırk yedi yılda -yalnızca biri yatağında ölen- beş İmparator alaşağı edilmişti.¹⁰³ Roma ileri gelenlerinin servete ve refaha olan düşkünlükleri, evlenmeye ve askerliğe karşı tepkili olmalarını doğurmuştu; böylece askerlik yalnızca ücrete tâbi bir görev halini almıştı. Diğer taraftan Hristiyanlığın yayılması, toplumun ve yöneticilerin fikir ve düşüncelerinde değişim yaratmış, hatta devletin askeri yönü, dinî devlet olma vasfına kaymıştır. Bir başka ifade ile bir taraftan askeri gücün zayıflaması ve savunma ihtiyaçları mali bir yük

¹⁰³ Peter Brown, **Geç Antik Çağ'da Roma ve Bizans Dünyası**, Turhan Kaçar (çev.), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000, s. 8, 12.

oluştururken, diğer taraftan sınırlardaki istikrarsızlık, kıtlıklar, salgınlar, savaşlardaki insan kaybı, istilalara bağlı olarak yaşanan ekonomik zorluklar, olarak Orta Çağ Avrupa'sına giden yolu açmıştır.¹⁰⁴

3.3. Orta Çağ'da Devlet Yapısı ve Vatandaşlık

Daha önceki dönem göz önünde bulundurulduğunda, Roma döneminde ekonomik ve siyasal anlamda kendi kendine yetebilen bir kentin neredeyse kalmadığı görülmektedir. Milattan önce başlayıp hakimiyet alanını oldukça genişleten Roma İmparatorluğu, daha önce de ifade edildiği gibi Plato ve Aristoteles'ten çok Stoacı düşünce üzerine inşa edilmiş bir siyaset anlayışı ile yönetilmiştir.¹⁰⁵ Ancak bu, Roma İmparatorluğunun önce bölünmesi ve ardından -toparlanma çabalarına rağmen- yıkılması ile birlikte sona ermiştir. Orta Çağ adı verilen bu yeni dönem, Avrupa tarihinde duraklama olarak nitelendirilebilecek bir süreç olmuştur.

18. yüzyılda tarih literatürüne girene kadar, Orta Çağ dönemi, Kilise yazarları nazarında 'İsa'nın doğumundan önce' (eski) ve 'sonra' (yeni) olmak üzere ikili bir tasnife tâbi olmuştur. İlk kez Francesco Petrarca'nın (1304-1374) döneme ilişkin yapmış olduğu böylesi bir 'yeni' ve 'eski' ayrımı, Hristiyanlığın Roma İmparatorluğu tarafından benimsenmesine dayandırılarak gerçekleştirilen bir değerlendirmedir. Bir diğer yeni-eski ayrımı ise İtalyan yazar Flavio Biondo (1388-1463) tarafından, Batı Roma İmparatorluğunun yıkıldığı 410 tarihi esas alınarak yapılmıştır. Bu tasnife göre Roma İmparatorluğunun yıkılışından öncesi eski, sonrası yeni kabul edilmiştir. Kavram olarak, 'Orta Çağ'ın ilk kullanımları ise, 1469'da Aleria Kardinali Giovanni Dei Bussi Andrea, 1518'de Johaim von Vadianus ve 1519'da Beatus Rhenasus tarafından yapılmıştır. Ancak genel olarak bu tasnifler daha çok *eski* ile *şimdi* (bugün) arasındaki geçiş dönemini ifade etmiştir. Johann Christoph Gatterer (1729-1809) ile August Ludwig Schlözer (1735-1809), bu değerlendirmelerin ötesine geçerek 1746'da Batı Roma İmparatorunun devrilmesinden başlatarak Amerika Kıtasının keşfedildiği

¹⁰⁴ Gül, s. 28-33.

¹⁰⁵ Çaha, *Siyasi Düşüncelere Giriş*, ss. 38-39.

1492'ye kadar devam eden süreci 'çağ' olarak betimlemiş ve etkisi sonraki yüzyıllara kadar uzanan büyük farklılık yaratmışlardır.¹⁰⁶

Kesin bir görüş olmamakla birlikte, Orta Çağ'ın ne zaman başlayıp ne zaman sona erdiğine ilişkin çeşitli tasnifler bulunmaktadır. Toktamış Ateş, "Klasik çağ ile modern çağ arasında kalan tarihsel dönem" olarak tanımlanan bu sürecin 5. yüzyıldan 15. yüzyıla kadar sürdüğünü belirtirken; bazı tarihçiler, Roma İmparatorluğunun parçalandığı tarih olarak 395'i esas alıp, bu tarihte başladığını ve İstanbul'un fethi ile, bir başka deyişle Doğu Roma İmparatorluğunun yıkılması ile 1453'te sona erdiğini; bazıları ise Batı Roma İmparatorluğunun yıkılışı 476 ile Amerika'nın keşfedildiği 1492 tarihleri arasında geçen süre olduğunu ifade ederler. Bununla beraber Orta Çağ'ın yine 476'da başlayıp Avrupa'da mutlak monarşinin sona erdiği 17. yüzyıl ya da 1879 Fransız Devrimi arasında vuku bulduğunu ifade etmektedirler.¹⁰⁷

Orta Çağ'ın başlangıç ve bitiş tarihlerine ilişkin farklı tasnifler/değerlendirmeler olduğu gibi, belirlenen sürece ilişkin de çeşitli tasnifler bulunmaktadır. Örneğin Üşür, Orta Çağ'ın Batı dillerinde çoğul olarak kullanıldığını ve üç alt dönemde incelendiğini belirtir. Ancak diğer tarafta Orta Çağ aralığının iki ana döneme ayrıldığını söyleyen W. T. Jones'un analizi bulunmaktadır. Bu tasniflerden Orta Çağ'ı üç alt dönem olarak ele alan analizde, "birinci alt dönem *Erken Orta Çağ* ya da *karanlık çağ* olarak adlandırılır ve kabaca Roma'nın yıkılışından bininci yıla kadar olan süreyi kapsar. İkinci alt dönem, bininci yıl ile 14. yüzyılı kapsar ve *İleri Orta Çağ* olarak adlandırılır. Üçüncü ve son alt dönem ise, *Geç Orta Çağ* olarak bilinir. Ve 14.-15. yüzyılları kapsar. Bu alt dönemlerin birbirlerinden niteliksel olarak farklı gelişmeler sergiledikleri genel kabul gören bir görüştür."¹⁰⁸ Bir diğeri, Jones'un *Orta Çağ Düşüncesi* adlı çalışmasında ortaya koyduğu tasnife göre ise, ilk olarak (1) Batıdaki parçalanmış güçlerin bir araya geldiği ve Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden yeniden hayat bulduğu, zahiri bir durgunluk dönemi vardır. (2) Jones, bu durgunluk döneminin

¹⁰⁶ Toktamış Ateş, *Siyasal Tarih I, Orta Çağ'dan Ondokuzuncu Yüzyılın Sonlarına Dek*, İktisat Fakültesi, 1989, ss. 13-15.

¹⁰⁷ Tevfik Erdem, "Feodaliteden Sanayi Topluma", Tevfik Erdem (Ed.), *Feodaliteden Küreselleşmeye: Temel Kavram ve Süreçler* içinde (33-69), Ankara: Lotus Yayınları, 2006, s. 33; Ateş, s. 15; Karaköse, s. 70.

¹⁰⁸ İşaya Üşür, "'Kapitalizmin Gelişmesi Üzerine İncelemeler' ve Geçiş Tartışmaları: Bir Takdim, Maurice Dobb", F. Akar (çev.), *Kapitalizmin Gelişimi Üzerine İncelemeler* içinde (356-452), İstanbul: Belge Yayınları, 1992, s. 413.

atlatılmasının oldukça uzun sürdüğünü ve ancak 12. yüzyıl civarında değişmeye başlayarak, yeniden-doğuş (Rönesans) niteliğinde gelişmelerin yeni bir kültür oluşturduğunu ve ikinci dönemin başladığını belirtmektedir.¹⁰⁹

Dördüncü yüzyılda başlayan ve 5. yüzyılda da devam eden barbar istilaları, Jones'un tasnifine göre ilk dönem sayılan, ve Üşür'ün Erken Orta Çağ, bir diğer ifade ile karanlık çağ dediği döneme damgasını vurmuş gelişmelerdir. Roma İmparatorluğu'nun yıkılışından 1000. yılına kadar devam eden karanlık çağda Antik Yunan kültürüne ilişkin her şey barbar akınları nedeniyle ortadan kalktığı gibi, kilise de rasyonel düşünceyi ortadan kaldıracak derecede önemli etkilerde bulunmuştur. Üşür'ün feodalizmin oluşum süreci olarak kabul ettiği 5.-8. yüzyılları kapsayan bu dönemde, "Roma'nın köleci üretim tarzı çözülmüş, fakat feodalite henüz kurulamamıştır"; zira feodalizm 9. yüzyılda ortaya çıkmış ve 14. yüzyıla kadar varlığını devam ettiren ekonomik-toplumsal bir sistemdir.¹¹⁰

3.3.1. Feodalizm, Siyaset ve Toplumsal Yapı

Roma'nın organik toplum yapısı feodalizm ile değiştirmiştir; ki feodalitenin ortaya çıkışını genel anlamda Avrupa'nın maruz kaldığı istilalara bağlayabiliriz.¹¹¹ Ancak feodalitenin ortaya çıkışını doğuran faktörler iç ve dış olmak üzere iki farklı kategoride ele alınabilir. Buna göre Roma'nın karmaşık kültürü, gelenekleri ve kurumları, Cermenler başta olmak üzere istila gruplarının Avrupa topraklarına yerleşmesi ve halka kaynaşması sonucu toplumsal değişme, Doğu-İslam dünyası ile ilişkilerin etkisi ve kilisenin toplumların neredeyse tamamını belli bir inanç etrafında bir araya toplayan evrensel niteliği, Orta Çağ Avrupa toplumunun iç dinamiklerden kaynaklanan karakteristik özelliklerini yaratan faktörler arasında sayılabilir. Öte yandan Batı Hun baskısının neden olduğu kavimler göçü, Cermen topluluklarını Avrupa'ya doğru hareketlendirmesi, Slavlar ve Avarların istilaları ve 8. yüzyıldan itibaren İspanya'dan başlayarak Sicilya'yı da içine alan tüm Akdeniz hattı boyunca Müslüman

¹⁰⁹ W. T. Jones, **Orta Çağ Düşüncesi, Batı Felsefesi Tarihi**, (İkinci Cilt), Hakkı Hünler (çev.), İstanbul: Paradigma, 2006, s. 222.

¹¹⁰ Erdem, s. 36; Üşür, s. 411, 413.

¹¹¹ Gül, s. 88.

istilaları, ve bunların yanı sıra Macarlar ve İskandinavların saldırıları, Orta Çağ Avrupası'na şekil veren dış faktörleri teşkil etmektedir.¹¹²

Roma, Cermen toplulukların 1. yüzyıldan beri devam eden istilalarına sahne olmuştu; ilk dönemlerde onları kendi politik yapısı içerisinde eritebilmeyi başarsa da uzun vadede Hun baskısının yarattığı etki karşısında zayıf kalmıştı. Slavların istilaları ise 7. yüzyılda başlamış, Batı, kuzey ve güneyden gerçekleşmiş; bir taraftan da Cermenlerin terk ettikleri yerlere doğru genişlemişti. Ancak Slavlar, Cermenlerden daha fakir bir topluluk oldukları için onlar kadar etkili olamamışlardır. Diğer taraftan Müslümanların saldırıları ise bölgede 11. yüzyıla kadar devam etmişti. Özellikle deniz kuvvetlerindeki donanımları onları güçlü kılsa da Müslümanların istilaları Avrupa için en az tahrip edici olanı sayılabilir. Çünkü ne kendileri Hristiyanlaşmış ne de gittikleri yerleri Müslümanlaştırmışlardır; ancak yine de Avrupa için tehlikeli düşman olarak kabul edilmeye devam etmiştir.¹¹³

Roma İmparatorluğunun çöküşü, bölgenin Cermen krallıklar halinde parçalanmasına neden olmuştu. 9. yüzyılın ortalarına kadar İngiltere'de daha net biçimde görülebildiği gibi, feodal krallıkların kökeni de buradan gelmektedir. İstilaların en önemli sonuçlarından bir diğeri kuzeyin Hristiyanlaştırılmasıdır. Böylece, Roma'nın başaramadığı Avrupa topluluklarının tek bir çatı altında bir araya gelmesi, Hristiyan kilisesi tarafından gerçekleştirilmiştir.¹¹⁴

Aslında kökenleri, barbar istilaları döneminden de önce Germen kavimlerindeki askeri emir-komuta zinciri odaklı siyasal kurumlara dayanan feodalizmle, toplum, tarıma dayalı ekonomik sistemin hüküm sürdüğü, fiziksel ve kültürel bağlamda yalıtılmış bir toplum haline gelmiştir. Kilisenin sanat ve edebiyata karşı tepkisel duruşu, barbar istila ve yağmaları neticesinde edebiyat ve öğrenim külliyatının yok olması, onun bu dönemde ne denli soyutlanmış ve kapalı bir toplum haline geldiğini ortaya koyan gelişmelerdir. Nitekim Jones'un 4. yüzyılın ikinci yarısında yani Augustinus'un gençliği zamanında, bir Hristiyanın bile ortalama

¹¹² Gül, *Orta Çağ Avrupa Tarihi*, s. 40.

¹¹³ Gül, s. 41, 56, 59-60.

¹¹⁴ Gül, s. 73, 75.

düzeyde klasik eğitim aldığı; ancak sadece birkaç kuşak sonra okuryazarlığın yönetici sınıflar arasında dahi ender görülen bir meziyet haline geldiği yönünde verdiği bilgi, bu konuyu destekler niteliktedir.¹¹⁵

3.3.2. Feodalizm ve Din

Saf feodalizmin görülmeye başlandığı ikinci dönem Orta Çağ ise, devlet ve kilisenin siyasi otoriteye sahip olmak için güç mücadelesine giriştiği devir olarak tarihe geçmiştir. Şöyle ki, bu dönemde kilise oldukça önemli yetkiler edinmiş; papa, kralların seçilmesine müdahil olmaya başlamış, meşru olup olmadıklarına karar verme gücü edinerek, kralların icraatlarını denetleme ve hatta seçilen İmparatorları kutsama yetkisine kavuşmuştur. Başlarda kralların, kilisenin bu gücüne saygı gösteriyor olmaları, zamanla kilisenin siyasi otoritesinin tartışılmaya ve sarsılmaya başlaması ile boyut değiştirmiştir. Nitekim bu gelişme, -Klasik Orta Çağ atmosferini ortaya koyan- kilisenin, ruhani otorite ile yetinmeyerek dünyevi otoriteye sahip olma iddiasını doğurmuş; ve tarih kilisenin başarıyla çıktığı güç mücadelesine sahne olmuştur.¹¹⁶ Kilisenin kazandığı güç, daha önceki dönemlerde az veya çok bulunan ‘katılım’ unsurunun ortadan kalkması sonucunu doğurmuştur.

Din, polisin toplumsal düzeninde olduğu gibi Orta Çağ’daki feodal düzenin meşrulaştırılmasında da önemli bir aktör pozisyonundaydı. *Dua edenler, savaşanlar ve çalışanların* oluşturduğu bu dönem, güçsüz devlet karşısında son derece geniş yetkilerle donatılmış ‘kilise’ ve parçalanmış ‘iktidar adacıkları’nın hakim olduğu bir devirdir.¹¹⁷ Zira barbar istilalarının yarattığı kargaşa ortamı, daha önceki İmparatorluk bölgelerinde çok sayıda münferit krallıkların çıkmasına zemin hazırlamıştı. Bu bağlamda İtalya’da Lombart Krallığı; İspanya’da Got Krallığı, Afrika’da (kısa bir süre sonra Müslümanlar tarafından bozguna uğratılacak) Vandal Krallığı, Britanya’da Anglosakson Krallığı, Galya’da Frank Krallığının kurulması, bir diğer ifade ile mutlak yönetim sistemine geçişi, eski İmparatorluğun politik açıdan parçalandığının göstergeleri arasında sayılmaktadır. Dönemin siyasal yapısını ortaya koyan olgulardan bir diğeri ise kilisenin,

¹¹⁵ Jones, s. 224-225

¹¹⁶ Karaköse, s. 81.

¹¹⁷ Leo Huberman, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, Murat Belge (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 1991, s. 11; Erdem, s. 36.

artık ‘tanrının vekilinin başkanlık ettiği’ evrensel bir Katolik Hıristiyanlık anlayışına dönüştürülmüş olmakla beraber, aslında eski İmparatorluk evrenselciliğinden farklılık göstermeyen biçimde varlığını devam ettirmesidir.¹¹⁸

Feodalizm hususunda, farklı tanımlardan kaynaklanan bir anlam karmaşası bulunmaktadır. Temelde feodalizmin tanımından kaynaklanan karışıklık, Batı ile Doğu arasında feodal düzenin varolup olmadığı tartışmalarını besleyen faktör olmuştur. Örneğin Montesquieu, Avrupa’nın feodal yasaların hakim olduğu ilk bölge olduğunu ifade etmektedir; ona göre feodal yasaların uygulanıyor olması belki de bir daha tekrar edilmeyecektir. Diğer taraftan Voltaire “Feodalite tekil bir olay olmayıp, yarı küremizin dörtte üçünde, farklı yönetimlere rağmen egemen olan çok eski bir biçimdir” diyerek bu görüşe itiraz etmektedir. Bloch, günümüzde Mısır, Aka, Çin, Japon feodaliteleri ifadelerinin kullanımını örnek vererek, bilimin Voltaire’in çizgisinde ilerlediğini söylemekte; asıl problemin yine ‘tanım’da yattığını belirtmektedir. Öte yandan Benjamin Guerard, feodal toplumun temelini toprak olduğunu söylerken, Jacques Flach, feodalizmin temelini kişisel gruba dayandığını iddia eder. Bu noktada Bloch “zaman ve mekan bakımlarından birbirlerinden bu kadar ayrılan toplumlar(ın), *feodal* adını, Batı feodalitesine benzedikleri (için) veya benzedikleri iddia edildiğinden” alması nedeniyle, kelimenin yanlış kullanımlarından kurtulmak gerektiğini belirtmektedir.¹¹⁹

Bazı tarihçiler ise feodalleşmenin, ‘erkin özelleşmesi’nin ifadesi olduğunu iddia ederler. Duby, J. F. Lemarignier’in, *Orta Çağ’da Fransa* adlı eserinin 119. sayfasına atıfta bulunarak, “kamu erkinin haklarının, özel mülk niteliğine büründüğü[nü]; geleneklerin bile kamu erkinin hakları bağlamında ele alındığında, pazarlık konusu olduğunu” ifade etmektedir. Fakat ona göre özel mülk ve ticaret, klasik dönem hukukunda “in commercio, in patrimonio” (menkul-gayrı menkul mallar; yani alışverişe elverişli mallar, malvarlığına giren mallar) niteliği taşımaktadır; bu nedenle *res private* (özel) ile *res publicae*’yi (kamusalı) ayırmaktadır. Dolayısıyla feodalleşen

¹¹⁸ Gianfranco Poggi, **Modern Devletin Gelişimi: Sosyolojik Bir Yaklaşım**, Şule Kut ve Binnaz Toprak (çev.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2007, s. 79; Jones, s. 242.

¹¹⁹ Marc Bloch, **Feodal Toplum**, Mehmet Ali Kılıçbay (çev.) Ankara: Savaş Yayınları, 1983, s. 543.

toplum, kamusal alanın daralması sonucu her şeyin özel hale geldiği; özel hayatın her şeye nüfuz etmiş olduğunu bir dönemdir.¹²⁰

‘Fief’ veya Latince ‘feoda’ kelimesinden türeyen bu kavram, dar anlamıyla sistemin hukuksal-siyasal yapısına ilişkin bilgi vermektedir. Bu anlama göre, toprak mülkiyetinin hiyerarşik bir toplumsal tabakalar düzeni ve kültürü temelinde, *vassalların sülzeren*lerden çeşitli “hizmetler karşılığında aldıkları toprak temliklerinin (fief) hakim feodal sınıflar arasında doğurduğu çeşitli insan-insana hukuksal siyasal bağımlılık ilişkileri anlaşılmaktadır.”¹²¹ Kendine özgü üretim tarzı, hiyerarşik bir toplumsal tabakalar düzeni ve kültürü ile farklılığını ortaya koymaktadır.¹²² Hristiyanlığın ‘baba tanrı-oğul-kutsal ruh’ üçlemesi ile sentezlenmiş bu döneme hakim ideoloji, feodal toplumun meşruiyetini sağlayan unsur olarak öne çıkmaktadır.

Sweezy, Dobb’un serflik ile feodalizmi aynı anlamda kullandığını, ve bir üretim sistemini belirlememesi bakımından eksik olduğunu belirterek Dobb’un yaklaşımını eleştirir. Ona göre feodal olmayan serflik olgusu var olabilir, hatta üretime hakim ilişkide dahi söz konusu olabilir; dolayısıyla Dobb’un tanımındaki “feodalizm kavramı, belirli bir zamanda belirli bir bölgenin incelenmesine olduğu gibi uygulanamayacak kadar genel”¹²³dir. Her ne kadar Sweezy, ‘Avrupa Feodalizmi’ denmesinin daha uygun olduğunu ifade etse de, genel olarak, Dobb’un klasik feodalizm biçimi adını verdiği bu sisteme dair ortaya koyduğu özellikleri sıralar:

Klasik Feodalizmde, (1) üretim araçları basittir ve genellikle ucuzdur; üretim ise genelde bireyseldir; (2) üretim, büyük bir pazar için değil; ev ya da köy için, bir diğer ifade ile kendi aile (içsel) gereksinimleri için gerçekleştirilir; (3) çoğunlukla malikane ‘bey’ inin mülkünde çiftçilik yapılır; (4) siyasal platformda yerel yönetim (adem-i merkeziyet) ilkesi hakimdir; (5) toprak, bir çeşit hizmet-tasarruf yolu ile

¹²⁰ Duby, s. 22.

¹²¹ Oğuz Oyan, **Feodalizm ve Osmanlı Tartışmaları**, Ankara: İmaj Yayıncılık, 1998, s. 13; Selim Somçağ, **Avrupa Feodalizminin Evrimi**, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1994, s. 9.

¹²² Ağaogulları ve Köker, s. 157.

¹²³ Paul M. Sweezy, “Birinci Bölüm: Bir Eleştiri”, Maurice Dobb, K. H. Takahashi, Paul Sweezy, Christopher Hill, R. Hilton, Çetin Yetkin (çev.), **Feodalizmden Kapitalizme Geçiş** içinde (19-56), Ankara: Aydınlık Yayınları, 1970, s. 20.

koşullu olarak beylerin elindedir; (6) bey, kendisine bağlı topluluk üzerinde yargısal, ya da yarı-yargısal yetki ve fonksiyonlara sahiptir.¹²⁴

Ağaoğulları ise, feodalitenin hakim olduğu *ekonomik* düzlemin, merkezi iktidardan yoksun olan yerel yönetimlerin ön plana çıktığı *siyasal* alanın ve *Hristiyanlığın* kurumsallaşarak siyaset ve ekonomideki büyük etkisinin yanı sıra kültürel alanı da şekillendiren yapı olarak ön plana çıkmasının, bu dönemi, daha öncekilerden ayıran özellikler olduğunu ileri sürmektedir. Daha sonra görüleceği gibi, vassal-senyör ilişkisine dayalı kapalı bir tarım ekonomisinin hakim olduğu Orta Çağ'da, kilisenin skolastik düşünceyi kullanarak inşa ettiği yönetim biçimi olan *teokrasi* işlemektedir. Antik çağ'ın kültürel değerlerini aktaran tek kurum kilise, bunu Roma İmparatorluğu'ndan aldığı mirasla gerçekleştirmiştir. Antik Yunan'da sahip oldukları haklarını yavaş yavaş kaybeden bireyler, Orta Çağ feodal düzeninde yaşamlarını hayatta kalma problemine odaklayarak sürdürmektedirler. Bir diğer ifade ile kurumların ve bireylerin dünyaya bakış açıları, değer yargıları ve tutumları, Hristiyanlık tarafından belirlenir hale gelmiştir.¹²⁵

Ekonomik yapısı itibarıyla üreticinin zorunlu toplumsal varlık biçiminin *serfliğe* dayandığı feodalizmde, özellikle toprak üzerindeki mülkiyet, kimsenin bireysel ve mutlak yetkisi altında değildir. Himaye altına giren *vassal* ile himaye eden *süzeren* (lord) arasında karşılıklı hak ve görevler ilişkisine dayanan feodal düzende, bu iki aktörün birbirlerine karşı önceden belirlenmiş hak ve görevleri bulunmaktadır. Kraldan başlayıp barona kadar giden senyörlük hiyerarşisinde¹²⁶, aradaki hiyerarşiler hem vassallık hem de süzeren konumundadırlar. Şöyle ki, kont, krala karşı vassal iken, barona karşı süzeren durumundadır. Toprak en büyük süzerenden en küçüğüne sürekli el değiştirirken, en altta yer alan serfler ise bu topraklarda çalışan kesimi oluştururlar. Süzeren, vassalı korumakla yükümlü, adaletten sorumlu ve vassalın toprağını işlemesini ve ürününü toplamasını sağlayıp, vassallar arasında çıkabilecek toprak anlaşmazlıklarını çözmekle görevlidir. Vassalın süzerene karşı yükümlülüğünü ise 'daha önce belirlenmiş

¹²⁴ Sweezy, s. 21.

¹²⁵ Arnold Toynbee, **Medeniyet Yargılanıyor**, Ufuk Uyan (çev.), İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1991, s. 17; Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980, s. 146; Gül, *Orta Çağ Avrupa Tarihi*, s. 89; Ağaoğulları ve Köker, s. 80.

¹²⁶ Kral, dük, marki, kont, vikont, baron.

süre içerisinde ona hizmet etmek’ teşkil etmektedir. Aynı zamanda vassal, lordun çocuklarının evlenmesi, savaşta tutsak düştüğü zaman fidyenin ödenmesi ve vassalın toprak mirası elde etmesi durumları söz konusu olduğu takdirde vergi vermekten de sorumludur. Ancak kimsenin tam anlamıyla hükümlanmadığı bu sistemde, karşılıklı anlaşmaya aykırı şekilde hareket edildiği takdirde bu hak ve görevler sona ermektedir. Oral Sander, feodalizmdeki bu işleyişin, sonraki çağların “anayasal hükümet” anlayışına temel oluşturduğunu ifade eder.¹²⁷

Bununla beraber feodal toplum, her ne kadar akrabalık ilişkilerinden doğan yükümlülükler söz konusu olsa da bütün olarak Antik Çağ ve Roma dönemindeki gibi soy ilişkilerine dayanan bir yapıya sahip değildir. Diğer taraftan, daha önce ifade edilen parçalanmış küçük iktidarların üzerinde bir kamu otoritesi var olmaya devam etse de, bu, nispeten güçsüz ve bireyleri korumada yetersiz hale gelmiştir. Dolayısıyla feodal toplum, kan ilişkilerinin ve devlet gücünün damgasını taşıyan, fakat aynı zamanda farklılık gösteren bir toplumdur. Son barbar saldırılarının gerçekleştiği dönemde oluşmaya başlayan feodal toplum, insanî ilişkilerin bozulduğu, para dolaşımının felç hale geldiği, ücret ilişkilerinin yukarıdaki kişiye bağlı olduğu bir zihniyetin hakim olduğu toplumdur. Feodal toplum, aralarında herhangi bir geçişin söz konusu olmadığı üç tabakaya ayrılmıştır: *Köylüler*, *soylular* ve *rahipler*den oluşan toplum yapısına ilişkin Ağaoğulları, bu durumu, Charlemagne’ın herkesin kendi yaşam kalıbı ya da mesleği/uğraş alanı içinde kalması gerekliliğine vurgu yapmasını, piskopos Jonas d’Orleans’in ise, herkesin kendi “ordre”ı yani zümresi içinde kalmasının zorunluluğunu öne çıkarmasını belirterek açıklamaktadır.¹²⁸

3.3.3. Feodalizm ve Siyaset

Feodal yönetim mekanizmasında bu sınıfların siyasete katılımı, temsili organlar aracılığıyla gerçekleşmekteydi. Buna göre kral veya prens, belli dönemlerde bu tabakaları toplayarak onların görüşlerini ve rızalarını alma zorunluluğu içerisindeydi; dolayısıyla bu, söz konusu tabakaların vergilendirme ve savaşa girme gibi konularda

¹²⁷ Oral Sander, *Siyasi Tarih, İlkçağlardan 1918’e*, Ankara: İmge, 1989, s. 40-41; Oyan, s. 8; Erdem, s. 35; Somçağ, ss. 9-11; Jones, s. 243.

¹²⁸ Bloch, s. 546; Ağaoğulları ve Köker, s. 165.

söz sahibi olmasını beraberinde getirmişti. Feodal yönetim mekanizmasında kurumsallaşarak zamanla kral ya da prensin iradesinden bağımsız nitelik kazanan bu temsili kurumlar ('parlamento' ya da 'genel tabakalar meclisi' anlamında *etats generaux*), özellikle 11. yüzyıldan itibaren kral iktidarının güçsüz olduğu dönemde, yine kralların çıkardığı fermanlarla kabul edilen organlardı.

Ancak Orta Çağ'da -son derece zayıflamış ticari faaliyetlerin yeniden canlanmasıyla birlikte önem kazanan- kentler, toplumsal tabakaları değiştirecek ve piyasanın ve dolayısıyla paranın önem kazandığı yeni bir ekonomi içinde kentli kesimin (burjuvazinin) ruhban ve soylular karşısında güç kazanmasına temel oluşturacaklardır. Bu durum, daha sonra görüleceği gibi, kralların ruhban sınıfına ve aristokratlara karşı, onlarla çatışan kentlilerin (burjuvazinin) varlığından yararlanarak güçlenmesini ve merkezi iktidarın mutlaklaşarak güçlü ulusal devletler oluşturma düzeyine gelmesine neden olacaktır.¹²⁹

Orta Çağ siyasal düşüncesine bakılacak olursa, öncelikle birçok kentin bağımsız ve özerk bir yönetime sahip olduğu dikkate alınması gereken unsurlardan birini teşkil eder. Bu durum, tarıma dayalı üretim mekanizmasındaki feodal beylerin birer otorite merkezi haline gelmesi ile birlikte, Katolik kilisesinin papanın şahsında tüm Avrupa'yı kontrol etmesini sağlayan faktör olarak öne çıkmaktadır. Orta Çağ siyasal düşüncesini ortaya koyabilmek için, Orta Çağ düşüncesinin siyasal niteliğinin ve Orta Çağ siyasal düşüncesinin oluşturduğu tarihsel-toplumsal bağlamın genel niteliklerinin belirlenmesi gerekmektedir.

Bu bağlamda Ağaoğulları, ilk olarak, Orta Çağ düşüncesinin ağırlıklı biçimde Hristiyanlık dininin etkisi altında olduğunu ve bu nedenle Hristiyan teolojisinin yönlendirici izlerini taşıdığını ifade eder.¹³⁰ Daha önce belirtildiği gibi Orta Çağ toplumu, dinin egemenliği altında (teokratik) bir toplumdur ve bu topluma ilişkin düşünceler siyasal düşünceler de dahil olmak üzere Hristiyanlığa (din adamlarının görüşlerine) bağlıdır. Ağaoğulları, diğer sorun ile ilgili ise, "feodalitenin nasıl bir toplumsal örgütlenme tarzı olduğu, bu örgütlenme tarzının sadece Batıya özgü olup

¹²⁹ Ağaoğulları ve Köker, s. 165-166.

¹³⁰ Çaha, s. 88; Ağaoğulları ve Köker, s 81-82.

olmadığı, Orta Çağ'ın zaman ve mekan bakımından gösterdiği çeşitliliğin feodalite kavramıyla soyutlanmasının nasıl mümkün olduğu, gibi feodal örgütlenmenin bin yılı aşkın Orta Çağ boyunca nasıl bir değişim gösterdiği, bu değişimler ile siyasal düşünce arasındaki ilişkilerin ne olduğu” gibi soruların konuya açıklık getireceğini belirtmektedir. Ağaoğulları, bu noktada önce “Hristiyanlığın doğuşu, yayılması ve kurumsallaşması sürecinde siyasal düşünceyi etkileyen ve biçimlendiren öğelerin belirlenmesi ve bu öğeler çerçevesinde Orta Çağ'ın ilk evresinde siyasal düşüncenin nasıl biçimlendiği”ni göz önünde bulundurmak gerektiğini dile getirir.¹³¹

Oral Sander, feodalizmin Avrupa'ya özgü bir olgu olduğunu, ve bu kavramın Batı ve Kuzey Avrupa dışındaki yerlerde ortaya çıkan benzer kurumlar için kullanıldığı takdirde hataya düşüleceğini belirtir. Nitekim, -her ne kadar Eski Çin'deki toprak rejimi de köylünün 'korunma karşılığında' lordun toprakları üzerinde çalışmasına dayansa bile-, burada soylu lordların yerini zamanla *devlet* memurları almıştır. Dolayısıyla Avrupa feodalizmindeki 'karşılıklı anlaşmaya dayalı' ilişki diğer devletlerde de benzer durumun söz konusu olması nedeniyle Asya rejimlerinde gerçekleşmemiştir. Sander, Batı ve doğu feodalizmleri arasındaki farkın bu noktada yer aldığını belirtirken, düşüncesini şöyle açıklar: “Avrupa'daki toprak sahibi olan lord, doğudaki toprak sahibinin aksine, hemen önemli bir kişi haline gelip kralla karşılıklı hak ve görevlere sahip olurken, doğudaki karşıtı her an yerinden atılabilecek bir cins “devlet memuru”nun ötesinde toplumsal ve siyasal bir statüye erişememiştir.”¹³²

Muammer Sencer ise bu durumu doğuda egemen eğilim ve süreklilik gösteren düzenin padişaha/İmparatora dayalı olmasına gönderme yaparak açıklar. Asya'da sulama, güvenlik, bayındırlık işleri, vergi gibi toplumsal fonksiyonları devlet yerine getirir. Bununla beraber sipahi ise üretici olmamakla beraber -feodal beyden farklı olarak- tarımsal üretimin yöneticisi konumundadır. Asya toplumlarında yöneticiler, 'sınıf'tan bağımsız olarak o konuma gelmişlerdir; şöyle ki, “yöneticilerin konumunu, toplumsal sınıfların çıkarı belirlemez, aksine toplumsal sınıfların durumunu yönetici

¹³¹ Ağaoğulları ve Köker, s 83.

¹³² Sander, *Siyasi Tarih, İlkçağlardan 1918'e*, s.41.

kadronun mali, siyasi ve askeri düşünceleri belirler.”¹³³ Feodalizmi derebeylik’ten de ayıran Sencer, derebeyliğin Batının sömürgeci emperyalizminin kurumlarından biri olduğunu söylemektedir. Feodal Avrupa, feodal doğuya göre daha fakir, daha az yaratıcı ve onlar kadar büyük ordulardan yoksun bir dünya olabilir; fakat sistem, çeşitli hakları bulunan, sorumluluk ve dolayısıyla yetki sahibi, yani kendinin efendisi soyluların, din adamlarının, tüccarların ve köylülerin oluşturdukları yerleşik topluluklar Avrupası olma yönünde değişime uğramıştır.¹³⁴

Antik Yunan Polisinden sonra Roma devrinde geçirdiği değişimlere binaen mevcut kurumlarda da farklılaşmalar ve dönüşümler söz konusu olmuştur. Bu dönemde kamusal alan ile özel arasındaki karşıtlık ortadan kalkarak paralelliğe dönüşmüş, kamusalın seküler niteliği mistik bir hale bürünmüştür. Bir başka anlatımla özellikle Roma İmparatorluğu döneminde tüm siyasi ve toplumsal yapıda meydana gelen değişimler, Antik Yunan’ın kurumlarını bütünüyle ortadan kaldırmak üzere, gerek ekonomik gerek siyasi ve gerek sosyal alanlarda Orta Çağa başka bir dünya/sistem bırakmıştır. Bu bağlamda malikane, kent, lonca ve ticaret, kilise ile beraber Orta Çağ’ın kurumlarını oluşturmaktadır. Ancak adı geçen kurumların bir önceki dönemden miras kalmamak kaydıyla, feodal Avrupa’nın simgelerinden sayılıyor olması, Roma döneminde yaşananlardan sonra kilisenin nasıl Orta Çağ’da da varlık gösteriyor olduğu sorusunu ortaya çıkarmaktadır.

Bu konuda yapılan yorumlara göre, kilisenin söz konusu dönemde yıkılıp gitmemesi, aksine giderek güçlenen ve tüm sisteme hakim olan bir organ haline gelme nedenlerinden biri (1) Ortodoks Hristiyanların misyoner faaliyetleri, bir kısım Roma piskoposlarının becerileri olurken, diğeri (2) barbarların yerleşik bir kurum ile ilişkili olmaya karşı durmasıdır. Yapılan analizlere göre bir diğer neden (3) ise İmparatorluğun barbar istilalarından sonra ortaya çıkan iktidar boşluğunu kendine çekerek değerlendirmesi olarak kabul edilmektedir.¹³⁵ Orta Çağ’ın insanı, dünyevî işlerle en yoğun şekilde iç içe olduğu anlarda dahi, yine dünyevî yaşamın öteki dünya/alem ile anlam kazandığına inanmaktaydı. Bu inançları doğrultusunda ölmeden önce tanrının

¹³³ Muammer Sencer, **Toprak Ağalığının Kökeni**, İstanbul: Tel Yayınları, 1974, s.15.

¹³⁴ Sander, s. 41

¹³⁵ Aydın, *Kamusal Dönüşümün Siyasal ve Dinsel Sonuçları*, s. 109; Jones, s. 226

rızasını kazanmak isteyen insanların yaptığı bağışlar, kilisenin edindiği topraklardan gelir elde etmesini; ve uzun vadede ekonomik yönden çok güçlü olmasını beraberinde getirmiştir. Orta Çağ'da kilise, Batı Avrupa'daki toprakların çok büyük bir kısmının sahibi olmuştur.¹³⁶

Geçmiş göz önünde bulundurulduğunda 10. ve 11. yüzyıllar Avrupa güvenliğinin büyük ölçüde sağlanmış olduğu yıllardır. Fakat bir taraftan gücü azalan İmparator, diğer taraftan papanın yönettiği Hristiyanlık ve zenginleşen kilisenin iktidar mücadelesi; bu kurumların geniş yetki alanlarına monarşilerin (feodal lordlar veya prensler) karşı çıkması, ve canlanan ticaret ile beliren kent-devletlerde yavaş yavaş toplumsal algıda meydana gelen değişimler, sistemde bir siyasal yetki mücadelesine neden olmuştur. Dolayısıyla sosyal yaşam güvenli hale gelirken, siyasal sistemde güven ortamı sağlanamamıştır. Kraliyet, kilise ve monarşiler arasında süregelen, kraliyetin zayıflaması ile de iktidarı eline alan kilise ve monarşiler arasında bir çekişmeye dönüşen bu iktidar mücadelesi, kilisenin sahip olduğu saygınlık bir tarafa, -askeri güçten yoksun olması nedeniyle- kiliseye karşı monarşilerin galibiyeti ile sonuçlanmıştır.

13. yüzyıl, Fransa ve İngiltere'de güçlü ulus krallıkların, Almanya ve İtalya'da küçük kent-devletlerin kurulduğu asır olmuştur. Monarşinin bu dönemdeki gücünün altında yatan unsur ise, monark ile kentler arasındaki resmi olmayan ittifaktır. Zira kentliler, monarka verecekleri vergiler karşılığında yerel feodal lordlardan 'korunma' ve bazı 'temel özgürlükler' kazandılar.¹³⁷ Ancak monarkların bu askeri gücü, 'top'un icadı ile kırılmaya başlamıştır. Çünkü daha önceleri feodal bey, -düzensiz bir orduya sahip olmasına rağmen- kralla gireceği çatışmada şatosuna sığınmakta ve kral için zaman alıcı ve maliyetli bir savaşa neden olmaktaydı. Oysa topun ortaya çıkması, şatoların dayanıklılığını ortadan kaldırdığı gibi, kralların düzenli ve donanımlı ordusu, paralı askerliğe geçilmesi ve savaş yöntemi olarak süvariliğin yanında piyadenin de önem kazanması, feodalizmin askeri bağlamda sonunu getirmiştir.

¹³⁶ Jones, s. 241; Erdem, s. 38

¹³⁷ Gül, *Orta Çağ Avrupa Tarihi*, s. 108; Sander, s. 44-45.

Bu gelişmelerle eş zamanlı olarak serflerin, bu malikaneleri terk ederek kentlere göç etmeleri, malikane topraklarında çalışacak serflerin sayısını azaltmış; ücretlerin artırılması politikası dahi, göçün engellenmesi hususunda faydalı olamamış; ve feodalizmin çözülüş nedenlerinden biri olarak kayıtlara geçmiştir. İş gücünün aşırı sömürülmesini feodalizmin yıkılmasının temel nedeni olarak görenlerden Dobb, bir yandan serfler malikâneleri kitle halinde terk ederken, diğer taraftan kalanların ise sistemin eski temel üzerine sürdürülmesini sağlamak için hem yetersiz sayıda olduklarını hem de yorgun düştüklerini belirtir. Ona göre ticaretin doğuşundan ziyade, bu sürecin üstesinden gelmek için feodal egemen sınıfın iş hizmetlerinin hafifletilmesi, derebeylik topraklarının kiracı çiftçilere kiralanması gibi yollara başvurulması, üretim ilişkilerinin değişme nedenidir.¹³⁸

Orta Çağ kurumlarından kent, ayırıcı nitelikleriyle iktisadî ve demografik özelliklerinin yanı sıra, siyasî-hukukî boyutu olan bir yapıdır. Öte yandan feodal kent, yalnızca feodal üretim tarzıyla, yani yapısı itibarıyla orada yaşayanların ticaret ve zanaatle uğraşan/geçinen insanlar olduğu düşüncesiyle ele alınmaması gereken bir yerleşim birimidir. O, kendine özgü bir hukuka sahip, bağımsız yargı ve hükümlerlik haklarının ülkeden ülkeye değiştiği, bir bütün olarak hareket eden, kendi kendini yöneten özerk bir yapıdır. Bu nitelikleriyle kentler, feodal hiyerarşi içinde “kollektif senyörler” olarak yer almaktadırlar. Feodal beyler “ticaret akışını kendi lehlerine yönlendirmek, sahip oldukları ticarî ayrıcalık ve tekelleri genişletmek” amaçlarına ulaşmak adına gerektiğinde silah zoru kullanmaktan kaçınmadan güçlerini korumaya çalışmaktaydılar. Tasarruf yetkileri ise “vergi almak, kentlilerden askerlik hizmeti talep etmek ya da paralı asker tutmak, kimi zaman para basmak gibi” konuları kapsamaktaydı.

Kentlileri, kentte bir yıl ve bir gün oturmaları sonunda özgür sayılan ve senyörlerinden kaçıp gelen serfler oluşturmaktaydı. Bir diğer ifade ile kentte yaşayanlar “toprağa bağlı serf” statüsünden kurtulan köylülerdi. Senyörler, her ne kadar serflerin kaçması ihtimaline karşı onlara yaptığı baskıları azalttıysa da, bu faydalı olmamış; neticede kentler ideolojik ve kültürel düzeyde de serflikin çözülmesine katkıda bulunan,

¹³⁸ Erdem, s. 37; Sweezy, s. 26.

ticari hayattaki canlanma ile birlikte yavaş yavaş sistemdeki etkin aktör aristokrat sınıfından yeni bir sınıfa dönüşümü doğuran birimler haline gelmiştir.¹³⁹

Onbeşinci yüzyıldan itibaren gelişen ve ticaret burjuvazisi adı verilen bu sınıf, zamanla ticareti kentin ötesine ülkenin de sınırlarının dışına taşımış, ama aynı zamanda daha önce görülmemiş birtakım yeni gereksinimlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Mal dolaşımının güvenliğinin temini, ürünlerde standardizasyonun sağlanması ve ekonomik yaşamın kontrol edilmesi, ücret ve istihdam politikalarında çeşitli düzenlemeler yapılması gibi ihtiyaçlar, güçlü otoritelerin eksikliğini belirgin hale getirmiştir. Dolayısıyla bu ekonomik yapı, kralların şahsında güçlü merkezi bir otorite ile bu boşluğun doldurulmasını ve hem toplumsal yapıda hem sosyal tabakalarda/sınıf sisteminde farklılıkların meydana gelmesini sağlamıştır.¹⁴⁰

Feodal dönem, kamusal alan, kamu katılımı boyutu dikkate alındığında “bireyleri özel alana kapatıcı niteliğiyle Hristiyanlık”, “Antik Yunan polisinde var olan ve Roma döneminde giderek sınırları daralmak kaydıyla kaybolması sonucu farklılaşan” kamusal alan ve “siyasal katılımın ‘temsili’ niteliğe dönüşmesi” ile özetlenebilir. Şimdiye kadar genel hatlarıyla Orta Çağ’ın ekonomik, sosyal/sınıfsal ve siyasal yapısının incelendiği bu kısımda, bugün kamusal alana ilişkin tartışmalar ve özellikle Habermas’ın kuramının temelini oluşturan burjuva kamusal alanını ele almadan önce, feodal dönemde katılım olgusu, çalışmanın eksik kalan noktasını teşkil etmektedir.

Mc Neill, Roma İmparatorluğunun, iradesini kendine bağlı halklara zorla kabul ettirebilecek erkte ve merkezden yönetilen güçlü bir devlet olduğunu; fakat Milatta Sonra 476’da yıkılışının ardından kurulan feodal krallıkların aynı derecede güçlü merkezi yönetimler kuramadıklarını ifade etmektedir. Dolayısıyla Mc Neill’e göre çok sayıda derebeylik ve şehrin ortaya çıkması siyasal bir otorite boşluğunu doğurmuş; ama aynı zamanda ayakta kalan tek kurum Hristiyan Kilisesi, bu dini benimseyenlerin

¹³⁹ Somçağ, ss. 33-34, 75.

¹⁴⁰ Çaha, s. 88.

yaptıkları fetihlerle hükümlanlık kapsamını genişleterek, bu boşluğu dolduran yapı olarak belirmiştir.¹⁴¹

Kilisenin bu dönemdeki gücü, zamanla dünyayı anlamlandırma ve yeniden yorumlamada Hristiyanlık görüşünün hakim olmasını sağlamıştır. Zira Orta Çağ Avrupası'nda *res privatus* (özel) ve *res publica* (kamusal) gibi Roma kültüründen miras kalan ifadeler söz konusu olsa da, bunların anlamları değişime uğramıştı. Şöyle ki, halkın genel olarak tasarrufta bulunabileceği mülkler olarak *res publica* ile ticaret dışı mal anlamında *privati* kelimesi arasında bir karşıtlık bulunmaktadır. Ancak bu karşıtlık, vassal-senyör ilişkisine dayanan bir sistemin egemen olduğu bu dönemde bağlayıcı nitelik arz etmemekteydi.¹⁴²

Habermas bu yapıyı şu şekilde açıklamaktadır: “Burada da aile reisinin evini bütün egemenlik ilişkilerinin odağına koymaktadır; ancak *beyin* üretim sürecindeki konumu *oikos* despotunun veya *pater familias*ın (aile babası) ‘özel’ tasarruf gücüyle karşılaştırılmaz. Bütün tekil egemenlik haklarının timsali olan toprak egemenliği (ve ondan türeyen vasallık egemenliği), *jurisdictio* (yargı erki) olarak kavranabilir; bu ilişki, özel tasarruf (*dominium*) ile kamusal özerklik (*imperium*) arasındaki karşıtlığa eklenmez. Daha yüksek ve daha alçak ‘üst makamlar’, daha yüksek ve daha alçak ‘hakkaniyetler’ vardır; fakat özel şahısların, kamu alanına onun zemininden çıkarak dahil olacakları, özel hukuka göre kesinleştirilmiş bir statü yoktur.”¹⁴³ Feodal bey, toprak ve dolayısıyla vassal egemenliğine dayanan bu koşullarda özel ve kamusal yetkileri elinde bulunduran figür olarak belirmektedir. Dolayısıyla sistem, Antik Yunan polisi ve kamusal öncesi zihniyetin yerleşmiş olduğu ve toplumun, bireylerin birbirlerini aynı ailenin bireyleri gibi gördüğü yapıya bürünmüştür.

Bu yapıda toplum, cemaat niteliğinde, aile fertleri arasında kamu alanının ortaya çıkmasına izin vermeyen ve dolayısıyla siyaset dışı bir hal almıştır. Kralların, kilise ile işbirliği yaparak, iktidarını koruma ve güçlendirme hedefini sağlamaya çalıştığı bu düzende, dogmatik eğitim sistemi, kralların etkili bir baskı rejimi

¹⁴¹ Alankuş-Kural, s. 19; Dağtaş, s. 160.

¹⁴² Kejanlıoğlu, s. 41.

¹⁴³ Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, s. 62.

oluşturmasına olanak sağlamıştır. Bu yapıda idari alan, kralın etrafındaki kişilerden oluşmaktaydı; ki bu durum sosyal ve idari alanların birleşmesine, idarenin tüm toplumu etkisi altına alacak eylemde bulunmasına yol açmıştır. Bir diğer ifade ile halkın mutlakiyetçi sistemlere, dinî bakımdan da skolastik dogmalara boyun eğdiği, mutlak itaate dayalı bir yapı ortaya çıkmıştır. Kamusal yaşamın söz konusu olmadığı bu dönemde kamuoyunun da yeri kalmamıştır.¹⁴⁴ Hukuki açıdan soylular ve din adamları dışında özel şahısların çıkabileceği bir kamu alanı yaratılmadığı için, Hristiyanlık, kamuoyunun siyasal etkinliğini zayıflatan bir etkide bulunmuştur.

Kamusal otorite (erk) söz konusu olduğunda Duby, feodalitenin, kamusal otoritenin parçalanması anlamına geldiğini ileri sürer ve J.F. Lemarignier'in ifadelerini örnek verir. Bu yaklaşıma göre, “kamu erkinin hakları tek tek evlere dağılmış, her büyük ev küçük bir bağımsız devlete dönüşmüştür. Bu birimlerde erk, kısıtlı bir çerçeveye sıkışmış ve evin içine nüfuz etmiş olmasına rağmen, başlangıçtaki kamusal niteliğini korumuştur. O kadar ki, sonuçta, feodalleşmiş toplumda her şeyin kamusallaştığı da söylenebilir. Gerçekte, 12. yüzyılın başına kadar süren ilk aşamada, erkin kamusal diye nitelendirilen kısmının giderek küçüldüğü; devletlerin yeniden kurulduğu ikinci dönemde ise, yine genişlediği gözlenir. Her şeye rağmen, hâkimiyetin özellikle kamusal bir biçiminin var olduğu ve özünde kamusal oldukları için diğerlerinden farklı birtakım haklar bulunduğu fikri, her zaman ... varlığını sürdür[müştür].”¹⁴⁵

Yine bu dönemde çeşitli zamanlar, mekanlar, davranış biçimleri ve toplumsal kategoriler kamu hukukuna bağlı olarak tanımlanmaktadır¹⁴⁶; bu, kral ve soylu sınıfın erki dışında kalan bir başka alanın varlığını ortaya koyar. “Tüm *res privatae* ve *res familiares*, yani ‘özel, şahsi taşınır mallar, erzak ve giyim eşyası, hayvanlar’ ve ayrıca ‘halkın bir parçası olmayan bütün insanlar (yetişkin olmayan, silah taşıyacak, askerî seferlere veya adalet meclisine katılacak durumda olmayan erkekler; -hayatları boyunca- kadınlar, reşit olmayanlar ve nihayet hangi yaşta olursa olsun, her iki cinsten de özgür olmayan kişiler), bu [sınırlı ve kapalı] mekanlara kapatılır. Bu insanlar

¹⁴⁴ Arendt, s. 80; Kejanlıoğlu, s. 41; Dağtaş, s. 160.

¹⁴⁵ Duby, s. 23.

¹⁴⁶ Detaylı bilgi için bkz: Duby, *Giriş*, s. 23-24.

doğrudan yasaya değil, ev erkine, Latince metinlerde *domus*, *dominus* olarak geçen evin reisinin erkine bağlıdır.”¹⁴⁷ İnsanlar, evin reisinin mülkiyetindeki nesneler olarak ev halkını oluşturmaktadırlar. *Publicus* Antik Roma’da halka ait olan anlamına gelirken, bu dönemde krala ait olan, kralın erki, kan bağı ile aktarılan ve her nesilde evlatlar ya da kardeşlerin arasında paylaşılan bir aile mülküne dönüşmüştür.¹⁴⁸

Feodal toplumun bu siyaset dışı yapısı, sivil toplum, kamu alanı ve devlet gibi kurumların ve değerlerin ortadan kalkmasıyla sonuçlanmıştır. Her ne kadar Antik çağdaki kamusal-özel (*imperium-dominium*) ayrımı şimdiki anlamına “Roma hukuku kanalıyla *res publica* (herkese açık şeyler) kavramıyla ulaşmış” olsa da, bu kategoriler gerçekte hukuk işlemlerinde ancak modern devlet ile onun karşısında sivil toplumun ortaya çıkmasıyla fiili uygulama olanağı bulmuştur.”¹⁴⁹ ‘Toprak beyi (feodal bir lordun-senyörlerin) malikanelerinin tüm hakimiyet ilişkilerinin merkezini teşkil ettiği bu dönemde, “feodal senyörün iktidarı, Antik oikos despotunun ya da aile babasının gibi kendisine ayrılmış bir alanda (kamusal alanda) statü sağlayan bir iktidar” değildi. Dönemin hiyerarşik yapısında farklı iktidarlar bulunmaktaydı; fakat bu iktidarlar bireylere bir ‘kamusal alan’da birey olarak farklılaşmaya neden olmamaktaydı. Dolayısıyla Antik çağdaki kamusal-özel ikiliği, Orta Çağ’da birbirinden ayrılmaz bir bütün olarak malikanelere yerleşti. Nitekim Habermas da, *privatus* (özel) kavramının ancak 16. yüzyılın ortalarında Alman diline girdiğini belirtmektedir.”¹⁵⁰

Feodal piramidin hangi düzeyinde olursa olsun toprak beyinin statüsü kendi başına, ‘kamusal’ ve ‘özel’ ölçütlerine bağlı olarak bir ayrıma tâbi değildi; ancak bu konuma sahip kişi, “kendisini ebedi bir ‘yüksek’ iktidarın cismanî taşıyıcısı olarak”¹⁵¹ göstererek bu statüsünü kamusal olarak sunmakta yani temsil etmekteydi. Bir diğer ifade ile, Orta Çağ’da iktidar, temsil ilkesine dayanmaktaydı.¹⁵² Temsili kamu modelinde kral ve soylu sınıfı halk adına halkı temsil etmiyor, halkın önünde ‘kendi

¹⁴⁷ Duby, s. 26-27.

¹⁴⁸ Duby, s. 28

¹⁴⁹ Taner Timur, **Habermas’ı Okumak**, İstanbul: Yordam Kitap, 2008, s. 37

¹⁵⁰ Timur, s. 37; Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, s. 22.

¹⁵¹ Jürgen Habermas, “Kamusal Alan”, Meral Özbek (Ed.), **Kamusal Alan** içinde (95-102), İstanbul: Hil Yayınları, 2004, s. 97.

¹⁵² Goode Luke, **Jürgen Habermas, Democracy and the Public Sphere**, London: Pluto Press, 2005, s. 4; Timur, s. 38; Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, s. 65.

egemenlikleri'ni temsil ediyorlardı. Nitekim Werner Sombart'ın 'saray kapitalizmi', Norbert Elias'ın 'saray sosyitesi', Jürgen Habermas'ın ise 'saray kamusalılığı' kavramları ile tanımladığı bu dönemde kamusal olan şey, egemenlik simgeleridir. Bir başka anlatımla yazıyı az kullanan bu toplumsal sistemde işaretler (armalar, silahlar), kılık-kıyafet (giyim, saç şekli), jestler (selamlama tarzı, edalar) ve retorik (hitap tarzı, genel olarak konuşmanın resmiliği) gibi, şahısların vasıflarına bağlı bir temsil söz konusudur; dolayısıyla egemenlik kamusal bir nitelikle temsil edilmektedir.¹⁵³

O kadar ki, krallar özel daire ya da odalara kapanmak kaydıyla özel bir alana dahi sahip değildiler. En başta anneleri onları herkesin önünde doğurmuştu. Kralların yatmaları, kalkmaları, yemek yemeleri gibi hayatlarının en ufak ayrıntıları dahi kamusal (kamuya açık) nitelikteydi; öldüğünde vücudu yine herkesin önünde parçalara ayrılıyor, parçalar kendisine hizmet etmiş önemli kişilere dağıtılıyordu. Hayatının her aşaması hiyerarşik bir düzen içinde, merasimle 'sergileniyor', yani seyrediliyordu.¹⁵⁴ Bir statü belirtisi olan bu *temsili kamu*, kendini, toplumsal bir alan, toplumun kendini ifade ettiği bir özgürleşme alanı olarak değil, iktidar statülerinin pekiştirildiği görsel-tiyatral bir yapılanma¹⁵⁵ biçiminde ortaya koymaktaydı. Habermas'ın analizinde, "Bu öğretiyeye göre, temsiliyet 'ancak kamu alanında cereyan edebilir... 'özel mesele' niteliği taşıyan bir temsiliyet olamaz'. Üstelik bu öğreti, görünmez bir var oluşu, efendinin kamusal varoluşu dolayısıyla görünebilir kıldığını iddia eder: 'Ölmüş bir şey, düşük veya değersiz, aşağı bir şey temsil edilemez. Çünkü o, kamusal bir varoluş düzeyine çıkmasını sağlayabilecek türden yüksek bir varoluşa sahip değildir.'" ¹⁵⁶

Orta Çağ'daki *temsili kamusal alan* ve "Burjuva kamusal alanındaki *temsiliyet* (representation) anlayışıyla, yani örneğin ulusun ya da belirli seçmenlerin temsil edilmesi"¹⁵⁷ arasında hiçbir benzerlik bulunmamaktadır. Şöyle ki, 15. yüzyılda "saray

¹⁵³ Süleyman Seyfi Ögün, "Kamusal Hayatın Kültürel Kökleri Üzerine, Sennett, Habermas ve Abdülaziz Efendi", **Doğu Batı** Düşünce Dergisi, Yıl 2, Sayı 5, 1998-9, ss. 49-55, s. 50; Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, s. 65-66; Koçan, *Models of Public Sphere in Political Philosophy*, s. 5; Kejanlıoğlu, s. 41.

¹⁵⁴ Saray hayatındaki bu temsil sistemi, Norbert Elias'ın "Saray Toplumu" başlıklı eserinde daha ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Elias'ın aslında 1933 yılında tamamladığı bu çalışma ancak 1969'da, yani Habermas'ın eserinden yedi yıl sonra yayınlanmıştır. Norbert Elias, **The Court Society**, Oxford: Basil Blackwell, 1983; Timur, s. 38; Poggi, *Modern Devletin Gelişimi*, s. 88.

¹⁵⁵ Ögün, s. 50.

¹⁵⁶ Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, s. 65.

¹⁵⁷ Habermas, *Kamusal Alan*, s. 97.

adamı” tipini temsil eden bir grup insan ortaya çıkmıştır; bu insanlar, temsiliyetin kral saraylarına ait bir olgu olarak kabul edilmesi ile birlikte, taşralı soyluların temsil güçlerinin ortadan kalkmasına neden olmuştur. Öte yandan mutlak monarşilerin kurulduğu süreç, temsilî iktidarları dönüştürücü etkide bulunmuştur. Buna göre saray, kamusal alan olarak herkese açık niteliğini kaybetmiş; tiyatro, turnuva, dans gibi oyun ve etkinlikler saraya *bitişik* mekanlarda, parklarda gerçekleştirilmeye başlamıştır. Artık temsil edilen şey, kralla özdeşleştirilen monarkın iktidarıydı.¹⁵⁸

Habermas, bu görüşünü, temsilî kamusal alanın doğrudan bir yöneticinin somut varlığına bağlı olmasına dayandırarak, şöyle açıklar: “Prens ve zümreler, mülkün vekilleri olarak işlev görmek yerine mülkün kendisi ‘olmayı’ sürdürdükleri sürece onu, ‘yeniden sunabilirlerdi’ (re-present). Yani feodal otorite, kutsal iktidarını halk için değil, halkın ‘önünde’ temsil ederdi.”¹⁵⁹ Dolayısıyla ona göre vekalet dayanan temsiliyet anlayışı ile toprak beyinin somut varlığına bağlı olan ve onun otoritesi etrafında toplanan temsili kamu arasında hiçbir benzerlik bulunmamaktaydı. Çünkü bu, birilerinin başkalarını temsil ettiği delegeler toplantısı değildir. Prens ve ona bağlı kırsal zümreler, halkı temsil etmek yerine bizzat ‘ülkenin kendisi’ olduklarında, “ancak özgül bir temsiliyetten söz edilebilir; onlar halk adına değil, halk “önünde”, kendi egemenliklerini temsil ederler.”¹⁶⁰

3.3.4. Feodalizmin Çözülüşü: Burjuva Kamusal Alanının Ortaya Çıkışı

Feodal dönemin çözülmesi ve kapanması ile başlayan süreçte kamusal alan tartışmalarını doğrudan etkileyen gelişmeler olmuştur. Siyasal ve toplumsal olanın yeniden inşa edildiği bu dönemde en belirgin biçimde göze çarpan gelişmeler veya değişimlerin aşağıdaki çerçevede olduğu söylenebilir. Zira Habermas ve Sennett gibi teorisyenler de bu gelişmelere paralel olarak ortaya çıktığı varsayılan kamusal alan üzerinde durmuş ve bu alanın zaman içinde nasıl dönüştüğünü incelemişlerdir.

¹⁵⁸ Timur, s. 39-40

¹⁵⁹ Habermas, *Kamusal Alan*, s. 97

¹⁶⁰ Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, s. 66.

Kilise, prensler ve soylu sınıfının, yani temsili kamusal alanın bağılı olduğu feodal aktörlerin otoritesinin çözülmesi, uzun bir kutuplaşma süreci içinde ve burjuvazinin ortaya çıkması ile eş zamanlı biçimde gerçekleşmiştir. Bu bağlamda matbaanın icadı, nüfusun artışı, kentlerin giderek daha büyümesi ve kalabalıklaşması, eğitimin yaygınlaşması, ticaret ve sanayinin gelişmeye başlaması, gazetelerin yaygınlaşması, üretim ilişkilerinin değişmeye başlaması, ücretli emeğin ve para ekonomisinin ortaya çıkması burjuva sınıfının oluşmasını, Rönesans, Reformasyon ve Aydınlanma dönemini, dolayısıyla 18. yüzyıl Avrupa'sının toplumsal koşullarını hazırlayan nedenler olarak belirlemektedir. Fakat kamusal alan sözkonusu olduğunda kısaca kapitalist ilişkilerin gelişmesi ile özel bir alanın ortaya çıkmaya başladığı ileri sürülmektedir.¹⁶¹

Kamusal-özel'e ilişkin söz konusu değişimde en büyük etkide bulunan unsur, kentlerin gelişmesi olarak gösterilmektedir. 1750'lerde Batı Avrupa'daki en büyük kentin Londra, ardından Paris olduğunu ifade eden Sennett, gelişen kentlerde toplumsal yaşam içerisindeki sosyal hareketliliğin gerekliliklerini karşılamak için büyük parklar, dinlenme ve gezinti amacıyla dışarıya çıkan insanlara uygun sokaklar yapıldığını; tiyatro ve opera salonlarını (bilet satın alan) kamu kesimine mensup insanların doldurduğunu belirtir.¹⁶² Habermas da benzer şekilde tiyatrolar, müzeler ve konserlerde kökeni burjuva olan bir 'kamu'nun şekillenmeye başladığını yazmaktadır. Bu 'yeni' kamu, mevcut sisteme ve sistemin aktörlerine eleştirilerde bulunma potansiyelini açığa çıkarmasını destekleyici nitelikte maddi güce de sahiptir.

'Kent'in yapısı ve bu yapısının etkisi, aralarında birtakım farklılıklar bulunmasına rağmen, İngiltere'de ve Fransa'da aynı toplumsal işlevleri üstlenen yeni kurumlarla pekişmiştir. İngiltere ve Fransa'da 17. yüzyılda eş zamanlı olarak ortaya çıkmaya başlayan¹⁶³ ve eleştirel müzakere ortamını temsil eden kamusal alan mekanları, özellikle 1680 ile 1730 arasında İngiltere'de giderek sayısı artmak üzere ortaya çıkan

¹⁶¹ Habermas, *Kamusal Alan*, s. 97; Dağtaş, s. 161; Timur, s. 40.

¹⁶² Sennett, s. 33-35.

¹⁶³ Füsün Üstel, **"Makbul Vatandaş"ın Peşinde, II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s. 70-71.

kahvehaneler (*coffee houses*)¹⁶⁴, Fransa'da(ki) (Devrime kadar Naiplik döneminde ortaya çıkan) salonlar (*salons*) ve Almanya'daki Fransa ve İngiltere'ye oranla etkisi ve sayısı daha az olan ve gizli masa toplulukları'dır (*Tischgesellschaften*). Aristokratik toplulukla burjuva entelektüelleri arasında okumuşluk temelinde eşdeğerliğin de olduğu bu mekanlar, başlangıçta sanat ve edebiyat ile ilgili tartışmaların yapıldığı bir alan olarak ortaya çıkmış, daha sonra doğrudan siyasal sorunların tartışıldığı bir kamu alanı haline gelmiştir.¹⁶⁵

Yine aynı dönemde gazete ve dergilerin ortaya çıkması ve yaygınlaşması, bu mekanlarda yapılan tartışmaları destekleyici etkide bulunmuş; dolayısıyla medya ve basın, devlet kurumlarının faaliyetlerinin yorumlandığı ve eleştirildiği bir alan haline gelmiştir. Nitekim bu kentlerde (Paris ve Londra'da) çok sayıda siyasal içerikli edebi eserin basılması ve onların salonlarda ve kahvehanelerde çok boyutlu bir şekilde tartışıldığı bu eleştiri ortamı, kamunun siyasal olaylarla ilgilenmesine de yol açmıştır. Bir başka ifade ile basın, siyasal kamusal alanda yeni 'eleştirel düşüncenin' birincil taşıyıcısı olmuştur.¹⁶⁶ Kentler ve kentlerin ortaya çıktığı süreçte beliren kahvehane, salon, gazete gibi bu yeni enstrümanlar, siyasi iktidardan farklı ve onun doğrudan kontrolünde olmayan bir alanın belirmesine ve toplumun da bu alanda kendisini ifade etmesine yol açmıştır.

Onsekizinci yüzyıl insanların toplumsal statülerinin son derece önemli olduğu bir çağ olmasına rağmen, Habermas'ın ifade ettiği gibi, Paris'teki salonlarda ve Londra'daki kahvehanelerde insanlar arasındaki mevki farklılıkları, geçici olarak askıya alınırdı. Zira burjuva kamusal alanı, eşitlikçi diyalog anlayışı prensibine dayalı biçimlenmişti. Aynı zamanda burjuva evlerindeki ortak salon, özel kişilerin bir 'kamu'

¹⁶⁴ İlk kahvehane 17. yüzyılın ortasında Levanten bir tacirin arabacısı tarafından açılmıştır; 18. yüzyılın ortalarına gelindiğindeyse Londra'da 3000'den fazla kahvehane vardı. Kahvehanelere sadece edebiyatla ilgilenen okumuş kesimler ve aristokratlar değil, orta sınıfa mensup insanlar, sanatkarlar ve küçük esnaf da girebilmekteydi. Ayrıca bu dönemde gazeteler büyük ölçüde Londra'daki kahvehane sahipleri tarafından basılmaktaydı; hatta kahvehane sahipleri 1729'da gazete yayıncılığında tekel hakkı elde edebilmek için İngiliz hükümetine başvuruda bulunmuşlardır. Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, s. 100; Sennett, *Kamusal Alanın Çöküşü*, s. 111; Dağtaş, *Onsekizinci ve Ondokuzuncu Yüzyıllarda Kamusal Alan-Özel Alan İkilemi ve Basının Tarihsel Gelişimi*, s.162; Thomassen, *Habermas: A Guide for the Perplexed*, s. 8.

¹⁶⁵ Erik Oddvar Eriksen, "Conceptualising European Public Spheres: General, Segmented and Strong Publics", John Erik Fossum ve Philip Schlesinger (Ed.), *The European Union and the Public Sphere, A Communicative Space in the Making?* içinde (23-43), New York: Routledge, 2007, s. 25; Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, s. 100; Luke, *Jürgen Habermas, Democracy and the Public Sphere*, s. 7-8.

¹⁶⁶ Dağtaş, s. 162, 165; Luke, s. 9.

oluşturduğu bir kabul odasına dönüşmüş; kişilerin kamusal nitelikli ‘salonları’na gitmek için özel odalarından ayrılmaları ile, özel alan mahrem yaşamda bile kamusal alandan ayrılmaya başlamıştır. İngiltere’de örneğinde ise, kamusal alanın ortaya çıkması temsil ilkesi ile kolaylaşmıştı; fakat daha çok Fransız devrimi ile güçlenmiştir. Zira devrim, kulüplerin canlılık kazanması, ve tartışılan görüşlerin basın tarafından aktarıldığı kamuya açık toplantıların örgütlenmesinde öncü rol oynamıştır.

Sennett, enformasyon merkezleri olarak nitelendirdiği 18. yüzyıl salonları ve kahvehanelerindeki her insanın, tanışın ya da tanımasın bir diğeriyle konuşma, bir konuda yetkin olsun ya da olmasın istediği konuda fikir yürütme, fikri sorulsun veya sorulmasın herhangi bir sohbete katılma hakkına sahip olduğunu ifade eder. Statü farkı gözetmeksizin herkesin katılımına açık olan bu forumlarda bir diğer insanın toplumsal konumundan söz etmek dahi, hoş karşılanmayan bir davranıştır; çünkü böylesi bir hareket sohbetin özgür akışını engelleyici etkide bulunma ihtimali taşımaktadır. Bir diğer ifade ile bu konularla ilgilenmemek kural sayılmaktadır.¹⁶⁷

Yukarıda ifade edildiği gibi, katılımın herkese açık olduğu ve dolayısıyla özgür bir tartışma ortamı olduğu kabul edilen bu forumlarda, bireysel çıkar değil, toplumun genel iyiliği hedeflenmektedir. Yine, bu tartışma ortamlarında kişisel statülerin bir kenara itilerek düşüncelere, düşüncelerin olgunluğuna ve önerilen çözümlerin akla uygun olup olmadığına önem verilmektedir. Bu özelliklerine ek olarak, tartışmalarda siyasal olayların ve bunların sonuçlarının kamuoyuna açıklanmak kaydıyla tartışmanın aydınlatılması zorunluluğu, 17. yüzyılın ikinci yarısından sonra ve 18. yüzyılda kamuoyunun, sosyal ve siyasal eşitlikten yana olduğunu ve rasyonel düşünceler etrafında oluştuğunu göstermektedir.¹⁶⁸ Habermas, salonları, kahvehaneleri ve akşam yemeği (cemiyyet) ortamlarının, bu ortamlarda bir araya gelen insanların özellikleri, davranış tarzları, tartışma biçimleri ve konular bakımından farklılık gösterse de, birtakım ortak özellikler taşıdıklarını belirtmektedir: açıklık, kapsayıcılık, eşitlik ve

¹⁶⁷ Luke, s. 9; Üstel, *Makbul Vatandaş'ın Peşinde, II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*, s. 70-71; Sennett, s. 111; Diken, *Richard Sennett, Kamusal Yaşam ve Kent*, s.71.

¹⁶⁸ Dağtaş, s.163.

özgürlük. Bu ortamlar özel şahısların diyalog kurulmasını ve tartışmaların sürekliliğini sağlayan bir işlev görmektedir.

Bununla beraber daha önce de ifade edildiği gibi, bu mekanlarda statülerin eşit kabul edilmesi bir tarafa, bu unsurlar yok sayılmakta; insanlar salt kişisel değerleri ile kendilerini ortaya koymaktadırlar.¹⁶⁹ Habermas, bunu şöyle açıklar: “İnsanlar, özel beyefendiler, özel şahıslar, bu pratik içinde yalnızca kamusal görevlerin kazandırdığı güç ve saygınlığın devre dışı bırakılması anlamında kamusal topluluğu oluşturmakla kalmazlar; iktisadi bağımlılıkların da ilke olarak etkisiz kılınması gerekir; pazar yasaları da tıpkı devlet yasaları gibi devre dışı bırakılır.”¹⁷⁰ Bu katılım koşullarına bağlı olarak insanların bir araya geldiği söz konusu mekanlara ilişkin Habermas’ın belirlediği kriterlerden ikincisi, laikleşme anlamına gelen burjuva kamusal alanının devlet ve kilise dogmatizminden arınmış olmasıdır. Bu ortamlar daha önce kutsal sayılan ve dokunulmayan ortak ilgi alanı diyebileceğimiz genel meselelerin, sanat ve kültürün, kilise ve devlet otoritelerinin tekelinden kurtulup sorunsallaştırılarak sorgulandığı ortamlardır. Ve son olarak bu kurumlar, dışa kapalı olmayan, kapsayıcı yapı arz etmektedirler. Yani daha önce tiyatro, müzik, resim gibi sanat ve edebiyat eserlerinin sergilenmesi ve meşruiyet kazanmasında tekel olan saray, bu niteliğini (ayrıcalığını) kaybetmiş; burjuva kültürü, herkesin kendi fikrini ve zevkini özgürce oluşturabileceği ve ortaya koyabileceği özerk bir alan yaratmıştır. Bir diğer ifade ile burjuvazi toplumunun bu kurumları, öznellik ve içtenlik alanı yaratmıştır.¹⁷¹

Habermas bu üç ülkedeki (Fransa, İngiltere ve Almanya) tartışma mekanlarına ilişkin analizinde, Fransa’daki salonların özellikle Rokoko döneminde kadınların damgasını vurduğu, ve sohbetlerin sonuca bağlanmaksızın sürdürülebildiği ortamlar olduğunu belirtir. Oysa İngiltere’deki kahvehaneler, yalnızca erkeklerin dahil olabildiği, ve bu nedenle problemlerin en azından dolaylı olarak (biçimde) sonuçlandırılabilirdiği yerlerdir. Fransa’da burjuva sınıfının, ekonomik gücü sayesinde maddi bağlamda kilit noktaları ele geçirmesi, soyluların ise krallık imtiyazları ve toplumsal işleyişteki

¹⁶⁹ Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, s. 106-107; Finlayson, *Habermas: A Very Short Introduction*, s. 12; Johnson, *Habermas, Rescuing the Public Sphere*, s. 12; Timur, s. 49.

¹⁷⁰ Habermas, s. 106-107.

¹⁷¹ Timur, s. 45, 49, 52.

hiyerarşiyi bu noktadaki dengeyi sağlamak amacıyla kullanması ve ek olarak salonların bilim ve sanat eserlerinin ilk olarak sunulmak kaydıyla meşruluk kazandığı mekanlar olması, İngiltere'deki kahvehanelerle farklılık gösterme nedenlerinden sayılabilir.

Nitekim, İngiltere'de soyluluk ve burjuvazi bir arada yer alır; ve kırsal ve maddi çıkarlar bu topluluk tarafından temsil edilmektedir. Şöyle ki, politik meseleler üzerine yapılan tartışmalar, kimi zaman gayri resmi bir şekilde idari yetkililerin eylemlerini izleme, eleştirme veya onaylama gibi ortak bir karara bağlanabilmekteydi.¹⁷² Dolayısıyla aktif figür olarak kadınların öne çıktığı salonlar, tartışmaların istikrarlı ve bütünlükten yoksun olması nedeniyle sonuca ulaşması daha zor forumlar olmuşlardır. Almanya'da ise ne İngiltere ne Fransa'dakine benzer bir burjuvazi kurumu bulunmaktadır. Her ne kadar insanlar sohbet toplulukları ve yemek davetlerinde bir araya gelseler de, bunlar daha az yaygın olduğu gibi etkili olma kapasiteleri de daha düşüktü. Buradaki topluluklar asillerden ve eğitilmiş burjuvalardan, bir diğer ifade ile kahvehanelerdeki gibi üretici özel şahıslardan oluşmaktadır. Alman cemiyetleri, burjuvalarla toplumsal saygınlığı olan ama siyasal etkinliği bulunmayan soyluların bir araya geldiği yerlerdi. Kamuoyunu dışlayıcı özellikleri ve gizli şekilde bir araya gelmeleri, diğerlerindeki gibi etkili bir yapıya kavuşmasına engel olmuştur.

Almanya örneği şunu göstermektedir: Kamusal alanın ve bu alandaki tartışma, müzakere ve taleplerin etkili olması, onun kapsayıcılığına bağlıdır. Kamusal alanın etkinliği bu alanın geniş kesimlere özellikle de siyasi etkisi olabilecek aktörlere açık olmasına bağlıdır. Zira gizlilik ve kapalılık bu alanın etkisini ortadan kaldıran unsurlardır.

Habermas, kamusal ve özel unsurlar arasındaki parçalanmanın 18. yüzyılın sonlarında başladığını ifade eder. Kilise, krallık ve soylulardan oluşan feodal otorite sistemi bu dönemde çözülmeye başlamıştır. Şöyle ki, kilisenin temsil ettiği kutsal otorite, yani din, Reform hareketinin sonucu olarak bireylerin vicdanlarına ait, özel bir konu haline gelmiştir. Bu, Reformasyonla beraber din ile insan ve tanrı ilişkisindeki kilisenin sahip olduğu 'aracılık' rolündeki tekeli elinden alarak, onun gücünün

¹⁷² Gianfranco Poggi, **Devlet, Doğası, Gelişimi ve Geleceği**, Aysun Babacan (çev.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2007, s. 77.

zayıfladığı anlamına gelirken, din özgürlüğünün temel bireysel özerklik alanını güvence altına almasıdır. Böylece kilise varlığını bir kamu kurumu olarak sürdürmeye başlamış, diğer taraftan kamu bütçesi, feodal beyin ve kralın özel serveti ve harcamaları ayrıl(ş)mıştır. Bu, bürokrasi, ordu ve kısmen hukuki organların, kraliyetten bağımsızlığını kazanması anlamına gelmektedir. Reformasyonun etkilerinden bir diğeri ise, toplumsal tabakalarda görülmüştür: Egemenliğe yönelik unsurlar, soyluların görev aldığı kamusal otorite organları, parlamento ve hukuki kurumlara dönüşmüşlerdi. Mesleki zümreler bakımından ele alındığındaysa görülüyor ki, aynı süreçte özel özerkliğin esas alanı olarak devletten ayrı, hatta onun karşısında yer alacak biçimde bölgesel örgütler kurulmuş, bunlar “burjuva toplumu” alanına dönüşmüşlerdi.¹⁷³

Habermas, mesleki otoritelerin hükümdarın otoritesine tâbi kılınmasını, temsili kamunun öneminin azalması ve aslında modern anlamda bir kamusalılığın ortaya çıkmasının işareti olarak görmektedir. Çünkü daimi yönetim, yerleşik ordu ile mal ve haber dolaşımındaki ilişkilerin sürekliliği, kesintisiz bir devlet etkinliğini gerekli kılmaktadır. Ve artık ulusal ve bölgesel devletlerle ortaya çıkmış olan ‘kamusal otorite’, feodal dönemin temsili kamusal alanının yerini almıştır. Burada ‘devlet’i, ‘devlete ilişkin olan’ı ifade eden kamusal otorite, yani kamusal erk, ona tâbi olanlar ile kendilerini -her şeyden önce- ona karşı negatif bir ilişki çerçevesinde tanımlayanların karşısında duran bir yapıdır. Bununla beraber, bu iki grup arasındaki ilişkinin somut bir karşıtlığa dönüşmesini doğurmuştur. Bu kimseler, herhangi resmi bir görevleri olmadığı için kamusal otoriteden dışlanan, kamu erkinin dışında kalan ‘özel bireyler’dir. Bu dönemde kamu, “otoriteyle donatılmış bir şahsın temsiliyetçi sarayına değil, meşru güç kullanma tekeli ile donatılmış bir aygıtın kurallarla düzenlenmiş yetkilerine tekabül eder.”¹⁷⁴ Dolayısıyla kamu, yetkilendirilmek kaydıyla düzenlenmiş olan bir kuruma, yani prens(ler)in temsili sarayı yerine otoriteyi tekelinde bulunduran bir aygıtla işaret etmektedir. Kamusal gövde, devletin kapsamı içindeki ve kamusal otoritenin idare ettiği özel bireylerden oluşmaktadır.¹⁷⁵ “Asli egemenlik, (emniyet gücü anlamında) polise

¹⁷³ Hakan Yılmaz, “Kamu, Kamu Otoritesi ve Devlet: Habermas’ın Işığında Türkiye’yi Düşünmek”, *Cogito*, Sayı 15, 1998, ss. 159-169, s. 161; Habermas, *Kamusalılığın Yapısal Dönüşümü*, s. 71-72, *Kamusal Alan*, s. 97; Kejanlıoğlu, s. 41; Dağtaş, s. 164.

¹⁷⁴ Habermas, *Kamusalılığın Yapısal Dönüşümü*, s. 80

¹⁷⁵ Habermas, s. 80, 98.

geçer; onun tarafından nizam altına alınan özel şahıslar [ise], kamu erkinin muhatapları olarak halkı oluşturur.”¹⁷⁶

Sisteme dair bu gelişmeler, Habermas’a göre halk içinde merkezi konuma yerleşen yeni bir burjuva sınıfının (tabakasının) ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir. Nitekim o, mutlakiyetçi devletle birlikte ortaya çıkan ve yükselen burjuvaziyi, zihin yapılarıyla beraber üç kategoride değerlendirmiştir. İlki, esnaf loncalarının çözülmesinin sonucu ve şimdiye kadar anlatılan “gerçek burjuvazi”dir. Fakat siyasal süreç, Habermas’ın “görev burjuvazisi” adını verdiği grubu yaratmıştır. Merkantil siyaseti uygulayan ve krallık bürokrasisinin üst kademelerini işgal eden devlet memurları başta olmak üzere ve Habermas’ın “kültürlü burjuvazi” başlığı altında görev burjuvazisi kategorisine dahil ettiği hukukçular, doktorlar, subaylar ve hiyerarşisi öğretmen ve katipten başlayarak ‘halk’a kadar uzanan ‘tahsilliler’, görev burjuvazisini teşkil etmektedirler. Ancak zanaatkar ve esnaf gibi ilk burjuvaların sosyal konumlarının dayandığı kentler önemini nispeten kaybederken, Habermas’ın “yeni burjuvalar” adını verdiği üçüncü kategori ortaya çıkmıştır. Yayınevlerinin, imalatçıların, fabrikatörlerin bir diğer ifade ile büyük tacirlerin çıkarları doğrultusunda merkantil düzenlemelere katkıda bulunmak istemeleri, faaliyetleri ile şehir sınırları dışına taşarak kurdukları şirketler aracılığıyla devletle doğrudan ilişki kurma imkanı elde etmelerini doğurmuş ve aynı zamanda desteklemiştir. Dolayısıyla şimdi, tıpkı tahsillilerin oluşturduğu geleneksel burjuvalıkla ilgisi kalmamış bir ‘kapitalist’ grup, bu yeni burjuva grubu içinde yer almaya başlamıştı. Bu tabaka, Fransız Devrimine götüren okuyucu topluluğunun taşıyıcısı olan ve sonu ulus-devletin oluşumuna varan şehir-saray gerilimine yol açan grup olmuştur.¹⁷⁷

Timur, Habermas’ın bu analizini yorumlarken, kral, saray adamları, senyörler, esnaf loncaları, tüccarlar, bankacılar, hukukçular olmak üzere pek çok sosyal gücün ortak ve çelişik etkileşimleri neticesinde bir toplumsal dönüşümün gerçekleştiğini ve bu dönüşümün kapitalist üretim biçiminin hakim olacağı bir sistem yarattığını ifade etmektedir. Merkantilist yapılanma, saray bürokrasisinde mutlakiyetçi devleti yaratmış

¹⁷⁶ Habermas, s. 80.

¹⁷⁷ Habermas, s. 86-87.

ve aynı zamanda burjuvaziyi güçlendirmişti. Burada beliren kültürlü burjuvazi ise, yeni bir modern devletin kuruluşuna en büyük katkılardan birini, yeni bir kamusal alan inşa etmiştir.¹⁷⁸

Habermas'ın *burjuva kamusal alanı* adını verdiği bu platform, hem devlet otoritesinin eleştirilebildiği hem de devletin, bilgilendirilmiş ve muhakeme edebilme gücüne sahip bir kamunun önünde kendini savunabildiği bir zemindi. Habermas'ın, kamu otoritesi olarak ortaya çıkan *devlet* ile ekonomik nitelikli ve aile ilişkilerinin oluşturduğu *özel alan* arasında yeni bir alan olarak gördüğü ve herkes için erişilebilir olan burjuva kamusal alanında, bireyler, bir araya gelip bir kamusal birlik oluştururlar. Ortak iyilik adına, toplumla ve devletle ilgili ortak meseleler üzerinde ve devlete karşı, rasyonel-eleştirel yaklaşımla yürüttükleri tartışmalar sonucu karar üretirler.¹⁷⁹ Burada 'egemenlik iddialarının meşruiyeti' odaklı bir devlet-kamusal alan çatışması vardır.

Burjuvalar özel şahıslar olduğu için egemen olmaları mümkün değildir. Bu nedenle, kamusal erke yönelik iktidar taleplerini yoğunlaşmış olan ve bölünmesi gereken egemenliğe yöneltemedikleri için, toplumsal ilişkileri değiştirmenin başlıca aracı olarak görülen *basına* gönderme yaparlar. Diğer taraftan devlet, buna karşı basını kontrol altında tutmaya çalışmakta, aynı zamanda kültürlü burjuvazi ise iletişim, özgürlük ve eleştiri alanı olarak gördüğü basını, iktidarın meşruiyetini sağlamaya zorlandığı bir forum olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla mevcut egemenliğin temel ilkesine karşı aleniyet unsurunu yerleştirmekte; böylece egemenliği değiştirmeye çalışmaktadır. Habermas, kamusal kabul edilen alanlar arasında yaptığı karşılaştırmada, yasaklayıcı hükümlerin önceleri kamu erki alanına bırakılarak kamusal kabul edildiğini, ancak "şimdi kamusal topluluk olarak bir araya toplanmış özel şahısların, kamu erkini kamuoyu önünde [zorlama yoluyla] meşrulaştırmaya [çalıştıkları] bir forum olarak, kamu erkinden kopmuş" hale geldiğini ifade etmektedir.¹⁸⁰

¹⁷⁸ Timur, s. 45-46.

¹⁷⁹ Dağtaş, s.165; Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, ss. 98-99; Kejanlıoğlu, s.42.

¹⁸⁰ Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, s. 90, 94-95; Timur, s. 46; Kejanlıoğlu, s.42.

Öte yandan Habermas, 18. yüzyıl burjuva kamusal alanı yapısının 19. ve 20. yüzyıllarda değiştiğini ifade eder. Kamusal alan daha önce devlet ve toplum arasında özel alanın bir parçası olarak var olurken, 19. yüzyılda kapitalizmin krizi, basın ve propagandanın yayılması etkisiyle kamusal güç (kamusalın) burjuva kamusal alanı sınırlarının ötesine geçmiştir. Bu süreçte devlet ve toplum “yeniden ve farklı bir biçimde birleşmeye ya da birbirine nüfuz etmeye”¹⁸¹ başlamıştır. Daha önce sadece belli niteliklere sahip kimselerin katılımcı olabildiği burjuva kamusal alanı, toplumsal sınıfların değişmesi ile bu tutarlılığını kaybetmiştir.

Ona göre merkantilist süreç sosyal devleti oluşturmuştur; ama diğer yandan burjuva kamusal alanı ortadan kalkmış ve yerini yönlendirilmiş bir kamuoyu almıştır. Bununla beraber özel alanın kamusala dönüştüğünü, kamusalın ise özel hale geldiğini ifade etmektedir. Bu görüşünü mülkiyet ve sözleşme (akit) gibi daha önce özel hukuka ait kavramların, kapitalizmin etkileri sonucunda sendikalar ve patron örgütleri arasındaki anlaşmalara, mukavelelere konu olması nedeniyle kamusal nitelik kazandığını söyleyerek açıklamaktadır. Diğer taraftan devlet ile özel şahıslar arasında imzalanan mukaveleler ise kamu hukukunun meselelerinden olmaktan çıkarak özel statüye bürünmüştür.

Burjuva kamusal alanının dönüşümüne ilişkin Habermas’ın yorumlarından bir diğeri ise, aklın kamusal kullanımı konusundadır. Ona göre bu yeni feodalleşme, tarihte kamusal tartışmaların başladığı konuların, edebi alanın ticarileşmesini ve kültürel ürünlerin meta haline dönüşmesini getirmiştir. Söz konusu ticarileşme ve metalaşma ise yeniden feodalleşmeyi sürekli beslemektedir. Dolayısıyla artık kamusal alan, rasyonel aklın kullanıldığı yer olmaktan çıkmış, “uzman grupların yönlendirdiği, radyo-televizyon starlarının damgasını vurduğu”¹⁸² ideolojik güdümlü bir nitelik kazanmıştır. Bu dönemde, yani Habermas’ın yeni feodalleşme (yeni merkantilizm, yeni kapitalizm¹⁸³) dediği bu süreçte yeniden, tıpkı eski feodalitede olduğu gibi ‘bir şeyi temsil’ değil, ‘kendini bir şey önünde temsil’ fikri ön plana çıkmaya başlamıştır. İdarenin, şirketlerin, derneklerin artık kendilerini yani markalarını temsili yoluyla ‘star’

¹⁸¹ Timur, s. 63.

¹⁸² Timur, s. 68.

¹⁸³ Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, s. 207, 241.

olgusu üzerinden ortaya koymaktadır.¹⁸⁴ Bu bağlamda toplumun ortak çıkarlarının değil, kişisel veya grup çıkarlarının kamusal alana yansıdığı görülmektedir. Son tahlilde 20. yüzyılda burjuva kamusal alanı veya liberal kamusal alan modelini yeniden mümkün kılabilmek için gerekli olan eleştirel ortamı sağlayarak demokrasinin kurumsallaşması için yeni bir kamusal alan anlayışı ihtiyacı bulunmaktadır.¹⁸⁵

Çalışmanın bu bölümüne kadar Antik Yunan, Roma, Orta Çağ dönemleri ile bunu takip eden ve ulus-devlet fikrinin ortaya çıkışına kadar geçen sürede “kamu, kamusal alan, kamusallık, özel alan” vb. kavramları, kurumları ve pratiklerinin tarihsel gelişimi gözden geçirildi. Bu bölümde ise, ulus-devletin ortaya çıkışı ve kamusal alan kavramının bu süreçte kazandığı yeni anlamlar üzerinde durulacaktır. Bu çerçevede yeni bir siyasal örgütlenme biçimi ve yönetim aygıtı olarak ulus-devletin tanımı, ulus-devleti oluşturan unsurlar, yeni siyasal topluluklar ve bu topluluklara (ulus) üyeliği ifade eden vatandaşlık kavramı üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda ayrıca İkinci Dünya Savaşından sonra ortaya çıkan haklar söylemi, göçler ve azınlıklar olgusunun kendini daha belirgin bir şekilde göstermesi, küreselleşmeyle birlikte ulus devletin yeniden tanımlanması süreçlerinde dönüşüme uğrayan vatandaşlık hakları ile bunların kamusal alanla ilintisi tartışılacaktır. Zira ulus-devletin ortaya çıkışı, ulus-devlet yapılanmasında ‘birey’ ve onların haklarını ifade eden ‘vatandaşlık’ ile ‘vatandaşlığın nasıl yaşandığı’ konuları, kamusal alan kavramı ile doğrudan ilişkili olduğunun altı çizilmelidir; çünkü bu süreç kamusal alanı doğrudan etkilemiştir. Dolayısıyla öncelikle ulus devletin oluşum sürecinin gözden geçirilmesi yerinde olacaktır.

¹⁸⁴ Timur, s. 73.

¹⁸⁵ Fraser, *Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı*, s. 105.

İKİNCİ BÖLÜM : DEVLET ve VATANDAŞLIK

1. Devlet

Kamusal alan tartışmaları, toplumun farklı kesimlerinin bir araya gelerek müzakerede bulunduğu, temsil edildiği, çıkarları koruma ya da savunma amaçlı taleplerin dile getirildiği, karar mekanizmalarını etkileme gibi istek ve taleplerin açıklandığı süreç olarak değerlendirilebilir. Diğer taraftan dinler de belli bir kamu(sal alan) oluşturan yapılar olarak düşünülebilir. Her iki olgunun bu nitelikleri göz önünde bulundurulduğunda bu, -siyasi iktidarı elinde tutanlara hitap etme ve onunla ilişki ve iletişim kurma imkanı sağlayan araçlar olarak- kurumsal yapılar, ağlar ve temsil sistemleri gibi müzakere alanı oluşturan aktörler üzerinde durmayı gerektirir.¹⁸⁶ Bu nedenle, ikinci bölümde öncelikle bir siyasal örgütlenme biçimi olarak ulus-devlet ve onun başat aktörü, ‘vatandaş’ ve vatandaşlık olgusu üzerinde durulacaktır.

Kamusal alan ile ilgili tartışmaların özellikle Habermas’ın 1962’de çıkardığı *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* adlı çalışmasıyla gündeme gelmesi ve giderek yoğunlaşması, günümüz toplumsal ve siyasal düzeninin sorgulanmasına neden olmuştur. Genel olarak demokrasi, sivil toplum, haklar, özgürlükler gibi 21. yüzyılın temel başlıkları ile ilgili tartışmalar, her ne kadar birinci bölümde de görüldüğü gibi Antik Yunan’a kadar uzansa da, mevcut toplumsal ve siyasal yapılanmalarla ilintilendirilerek ele alınmaktadır. Ancak tarih boyunca geçirdiği dönüşümlerle bu kavramların ortaya çıkmasını sağlayan, Avrupa toplumsal ve siyasal yapılanması olmuştur. Özellikle Roma İmparatorluğu’nun çöküşünden sonra ilki 15. ve 16. yüzyıllarda, diğeri 20. yüzyılın ortasında olmak üzere iki köklü değişime sahne olan Avrupa, modern siyasal mekanizmaları bu süreçte ve zorlu mücadeleler sonucu üretmiştir. Bizans’ın kaybedilmesi (1453), Yeni Dünyanın keşfi (1492) ve Kopernik’in (1473-1543) ‘dünya’nın evrenin merkezinde olmadığı ve güneşin etrafında döndüğü’ iddiasıyla kiliseye meydan okuyuşu, Avrupa toplumsal ve siyasal yapısını ekonomik,

¹⁸⁶ François Foret ve Philip Schlesinger, “Religion and the European Public Sphere”, John Erik Fossum ve Philip Schlesinger (Ed.), **The European Union and the Public Sphere** içinde (187-205), London & New York: Routledge, 2007, s. 189.

düşünsel, dinsel ve pek tabii siyasal yönden büyük değişime uğratmış, modern Avrupa'nın kurumsal yapılanmasını ortaya çıkarmıştır.¹⁸⁷ Bu yapı, ulus devlet örgütlenmesi ve onun kurumsal bileşenlerinden müteşekkil bir yapıdır. Ancak bu örgütlenme biçiminin özelliklerinden önce 'devlet' olgusunun ne anlama geldiğini, neyi ifade ettiğini, hangi özellikleri taşıdığını ve daha önceki siyasal örgütlenme biçimlerinden farklılaştığı noktaları tespit etmek yerinde olacaktır.

1.1. Bir Siyasal Örgütlenme Biçimi Olarak 'Devlet'in Tanımı ve Özellikleri

Avrupa'da güçlü ulus-devletlerin kurulmasından önceki siyasi yapılanmaya bakıldığında çok parçalı devlet örgütlenmelerinin olduğu görülmektedir. Ancak devletin kökenine dair yorumlar ve yapılan devlet tanımlamaları ile onların hangi siyasal rejim ve anlayışla yönetildikleri, yapılanma biçimi fark etmeksizin böyle bir örgütlenmenin bazı belli özellikleri olduğunu düşündürmektedir. İnsanlar, doğumları ve ölümleri de dahil olmak üzere tüm yaşamları boyunca tâbi oldukları kurallar ve düzenlemelerle, -ekonomi, sağlık, kültür, sanayi, savunma gibi yönettiği, yetkilendirdiği ve hatta teftiş ettiği kurumların faaliyetleri kapsamında- devletin kontrolü ve himayesi altındadırlar.¹⁸⁸

Bu, her devletin, beşeri faaliyetlerin üstünde yer aldığını gösterir; ancak söz konusu yapılanma, devletten önce de bazı 'topluluk halinde yaşama biçimleri'nin var olduğunu unutturmamalıdır. Zira devletin tanımlamalarında öne çıkan ve çıkması gereken noktalardan biri (1), devletin insanlık tarihiyle yaşıt olmadığının vurgulanmasıdır. Bir diğer husus (2), devletin egemenlik, otorite ve şiddet gücünü elinde bulundurmasının yanı sıra bu unsurları kullanım derecelerinin, çeşitli dönemlerde farklılık arz ettiğidir. Öte yandan (3) gerek modern öncesi dönemlerde gerekse modern dönemde ele alınan devlet yapılanmalarında en çok üzerinde durulan meselelerden 'otorite' ve 'şiddetin kullanımı', sistemler değişse de varlığını koruması özelliği nedeniyle her zaman tartışılan konular arasında yer alır. Devlet tanımlamalarından yola

¹⁸⁷ Edgar Morin, *Avrupa'yı Düşünmek*, Şirin Tekeli (çev.), İstanbul: Afa Yayınları, 1995, s. 29, 54.

¹⁸⁸ Andrew Heywood, *Siyaset*, Bekir Berat Özipek, Bican Şahin vd. (çev.), Ankara: Liberte Yayınları, 2006, s. 123, Aktaran Vahap Coşkun, *Ulus-Devletin Dönüşümü ve Meşruluk Sorunu*, s. 154-155.

çıkarak yapılabilecek son yorum ise (4), bu tanımlamaların ‘devlet ve devletin tanımında sürekli bir değişim yaşandığı’¹⁸⁹ nı vurgulamasıdır.

Latince *status*, İngilizce *state*, Almanca *stat*, Fransızca *etat* kelimelerine karşılık gelen *devlet* kavramı siyaset, sosyoloji, tarih ve ekonomi gibi bilim dallarında en çok tartışılan kavramlardan birisidir. Tarihsel süreçte pek çok formlarının görülmüş olması, dönüşümünü sürdüren bu olgunun kapsayıcı bir tanımını yapmaya engel teşkil eder. Aslında devlet kavramı tartışılırken en genel anlamda, bu tanımlamalara götüren iki soru üzerinde durulmaktadır. Bunların ilki ve normatif olanı ‘Devlet ne olmalıdır ve ne yapmalıdır?’ sorusudur. İkincisi ve ampirik olanı ise gerçeği sorgulayan ‘Devletler gerçekte neye benzer?’ dir. Bu, daha ziyade siyaset bilimcileri ve siyaset sosyologlarının cevaplamaya çalıştığı sorudur. Aslında her iki yaklaşım da net bir şekilde birbirinden ayıramaz. Zira çoğu düşünür için devletin tanımı veya normatif özellikleri birbirinden çok farklı şeyler olmasına rağmen birbirinden kopuk değildir.¹⁸⁹

Devletin kökenini, yapısını ve sonuçlarını ilk olarak ele alan isimlerin başında Platon, Cicero, Aristo, Machiavelli, Thomas Hobbes, Kant ve Jean Bodin gelir. Platon, devleti, “Filozof-kralın bilgisinin ve insan ruhunun ideal bir form halinde somutlaşması” biçiminde tanımlarken; Aristo, bireye siyasi bir kimlik atfederek, “bireyin siyasi olarak mensup olduğu bir oluşum” olarak yorumlamıştır. Cicero ise devleti “karşılıklı fayda, yasalar ve haklar konusunda bir araya gelen insanların örgütlenmesi” biçiminde tanımlamaktadır.¹⁹⁰ Devlet, Hobbes için “insanın varlığını güvence altına alan siyasi bir güç” olurken, Kant’a göre “meşru yasa altında toplanan insanların birliği”dir. Machiavelli ise devlete dair değerlendirmelerinde siyasi otorite ve kilisenin birbirinden ayrılmasını öngören seküler sistemi savunmasıyla, yani teokratik ilkelerden ayrılığı ile farklılık arz etmektedir. Daha önemlisi dinin, iktidarın aracı olması halinde bir ‘rol’ üstleneceğini, fakat devletin meşruiyetinin tanrıdan değil kendinden doğduğunu ileri sürmüştür. Normatif nitelikteki tanımında dini, siyasi ve dünyevi alanın dışına taşımış, ‘siyaseti yere indirmiştir’.¹⁹¹ Ona göre devlet laik bir

¹⁸⁹ Christopher Pierson, **The Modern State**, London & New York: Routledge, 1996, s. 6.

¹⁹⁰ Coşkun, *Ulus-Devletin Dönüşümü ve Meşruluk Sorunu*, s. 143.

¹⁹¹ Niccolo Machiavelli, **Hükümdar**, Selahattin Bağdatlı (çev.), İstanbul: Sosyal, 1985; 98; Ömer Çaha, **Bitmeyen Beraberlik Modern Dünyada Din ve Devlet**, İstanbul: Timaş Yayınları, 2008, s. 17; Coşkun, s. 64.

iktidarla yönetilmelidir.¹⁹² Çünkü tanrı, üzerinde yaşanılan dünyada devlet işlerine karışmaz.¹⁹³

Devletin Altı Kitabı adlı çalışmasında Bodin, ‘bütün vatandaşlar ve tebaa üzerinde herhangi bir kanunla kısıtlanmayan en üstün güç’ biçiminde bir *egemenlik* tanımı yapmış, bölünemeyen ve devredilemeyen mutlak iktidar olarak değerlendirdiği ‘ulus’un gücünün sahibi olarak *devleti* öngörmüştür. Ona göre devletin üzerinde herhangi bir egemen güç bulunmamaktadır.¹⁹⁴ Ne Machiavelli ne Hobbes ne de Bodin, devleti tanımlarken etnik-ulusal unsura da yer vermemişlerdir. Çünkü böylesi bir değer, bölgesel genişleme stratejisine dayalı bu yapılanmaya uygun değildir. Machievelli gibi, din de dahil olmak üzere her şeye mutlak anlamda hakim aşkın bir devlet anlayışıyla ‘objektif ahlak idesinin fiil halindeki realitesi’ biçiminde bir devlet tanımı yapan Hegel’e karşılık Marx ise devlet tanımında, egemen sınıfa gönderme yapar. Ona göre “devlet, hakim sınıfın egemenliğini sürdürmekte kullandığı bir tahakküm aracı”dır. Devlet tanımı yaparken toplumun, geri kalanı ile iletişimi sağlaması yönünü vurgulayan Durkheim, devletin toplumsal düşünce organı olduğunu ileri sürer; ki tüm toplumsal düşünceyi de devleti referans göstererek açıklar.¹⁹⁵

Clastres, toplumların varlığı için bir gereklilik olarak gördüğü devlete ilişkin, onun ‘ilkel toplumları nihayete erdiren bir siyasi devrim’ olduğunu söylemektedir. Hall ve Ikenberry, devletin şiddet ve baskı araçlarını kullanan kurumlar bütünü olması, coğrafi olarak sınırları belirlenmiş bir bölgenin merkezinde bulunması ve sınırlarını kendi tekelinde bulundurması yönlerine vurgu yaparlar. Charles Tilly ise, devleti, faaliyetlerini temel alarak tanımlar. Devletin ampirik niteliğini öne çıkaran Tilly’e göre “hak iddia ettiği topraklarda (devlet-yapma) ve bu toprakların dışında (savaş yapma) yöneticilerinin ve yöneticilerinin birincil müttefiklerinin rakiplerine (koruma) saldıran/denetim altına alan ve tebaasından bu faaliyetleri yapmak için gerekli olan araçları temin eden (elde eden)” bir örgüttür. Bir örgütlenme olarak bütün devletler;

¹⁹² Josep R. Llobera, **Modernliğin Tanrısı, Batı Avrupa’da Milliyetçiliğin Gelişimi**. Ankara: Phoenix, 2007, ss. 123-124.

¹⁹³ İlhan F. Akın, **Devlet Doktrinleri**, İstanbul: Filiz Kitabevi, 1964, s. 89.

¹⁹⁴ Coşkun, **Ulus-Devletin Dönüşümü ve Meşruluk Sorunu**, Ankara: Liberte Yayınları, 2009, s.177.

¹⁹⁵ Passerin D’Entreves, **The Notion of the State**, Oxford: Oxford University Press, 1967, s. 170-171; Çaha, s. 32; Emile Durkheim, **Professional Ethics and Civil Morals**, Londra: Routledge, 1957, 79-80; Anthony Giddens, **Ulus Devlet ve Şiddet**, Cumhur Atay (çev.), İstanbul: Devin Yayıncılık, 2005, s. 29.

tebaanın üyeleri arasındaki uyuşmazlıkları çözme iradesine sahiptirler ve *hükmederler*; tebaanın üyeleri arasında ürünlerin dağılımına müdahale eder ve *dağıtım yaparlar*; ve tebaanın üyeleri tarafından mal ve hizmetlerin yaratılması ve dolaşımını denetler, ama öncelikli olarak *üretirler*.¹⁹⁶

Modern devlete gönderme yaparak devleti tanımlayan ve ‘devletin, amaçları ve işlevlerine göre tanımlanmaması gerektiğini, her yönetim biçiminin ve devletin kendine özgü araçlarıyla tanımlanabileceğini’, kendine başlangıç noktası olarak belirleyen Weber’e göre, *şiddetin tekeli, sınırları belirlenmiş toprak parçası ve düzenli bir idari kadronun mevcudiyeti* devletin temel özelliklerini oluşturur. Ona göre bir oluşum, şiddet araçlarının denetimi üzerindeki meşru tekel iddiasını sürekli güçlü tutabildiği; sınırları belirlenmiş bir toprak parçasında bu tekeli onaylayabildiği; ve düzene sokulmuş idari bir kadronun mevcudiyeti durumunda devlet olabilir.¹⁹⁷ Kapani ise devleti anlamının onun kurucu unsurları dikkate alınarak yapılan bir tanım ile mümkün olabileceğini ifade eder. Bir oluşumun devlet olarak nitelendirilebilmesi için öncelikle gerekli unsurlar *ülke, insan topluluğu ve iktidar*’dır; ve bunlara ilave olarak ‘hukuki ve siyasal bir düzen’leme sisteminin eklenmesi temel kriterler bağlamında devlet oluşumu için yeterlidir. Bu kuralları temel alarak yaptığı değerlendirmesine göre devlet, “belli sınırları olan toprak üzerine yerleşmiş, yaptırım gücüne sahip üstün bir iktidar tarafından yönetilen insan topluluğunun oluşturduğu siyasal bir yapılanma”dır.¹⁹⁸

Devletin özelliklerini belirleyen isimlerden Heywood’a göre devletin mutlak ve sınırlanmamış iktidarını işaret eden *egemenlik*; toplumun ihtiyaçlarını karşılamakla yükümlü kurumları ile *kamusallık*; toplumun iyiliğini ve çıkarlarını hedefleyen politikalar ve uygulamalar yürüttüğü ön kabulü ile *meşruluk*; devletin düzenini bozucu eylemlere engel olma ve yapanları cezalandırma yetkisi ile *hükmetme*; ve yetkilerini vatandaş olsun olmasın kendi teritoryal sınırları içerisinde yaşayanlar üzerinde

¹⁹⁶ John A. Hall ve John Ikenberry, **Devlet**, Yeşeren Olgu Alibeygil ve Murat Şipal (çev.), Ankara: Doruk Yayınları, 2000, s. 11; Charles Tilly, **Zor, Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu**, Kudret Emiroğlu (çev.), Ankara: İmge Kitabevi, 2001, s. 170; Coşkun, *Ulus-Devletin Dönüşümü ve Meşruluk Sorunu*, s. 143-147.

¹⁹⁷ Max Weber, **Sosyoloji Yazıları**, Taha Parla (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, s. 132; Max Weber, **Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology**, Berkeley: University of California Press, 1978, s. 56; Giddens, *Ulus Devlet ve Şiddet*, s. 30.

¹⁹⁸ Münici Kapani, **Politika Bilimine Giriş**, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1989, s. 35.

kullanabilmesi ile *coğrafi birlik* olma özellikleri vardır.¹⁹⁹ Öte yandan Rustow, bir siyasal yapılanmanın (1) yüksek oranda farklılaşmış ve işlevsel olarak spesifik yönetsel organizasyon sistemi, (2) bu yönetim yapısı içerisinde yüksek derecede entegrasyon, (3) siyasi karar alımında rasyonel ve seküler yönetimlerin üstünlüğü, (4) geniş çaplı, uzun erimli ve yüksek etkinlikli siyasal ve yönetsel kararlar alınması, (5) devletin ulusal kimliği, tarihi ve coğrafyası hakkında etkin ve yaygın bir duygu (6) siyasal sisteme geniş ölçüde ilgi duyulması, (7) siyasal rollerin kan bağı veya vahşi yöntemlerle elde edilmesi değil, başarıya göre verilmesi, ile (8) yargısal ve düzenleyici tekniklerin seküler ve kişilik dışı hukuk sistemi üzerine kurulması halinde ‘devlet’ten söz edilebileceğini belirtir.²⁰⁰

Devletin ortaya çıkışı ve bu süreçte meydana gelen değişimler ve etkileşimler ile ilgili değerlendirmeleriyle öne çıkan bir başka isim Otto Hintze, devletin komşularıyla ilişkilerinin, gelişme düzeyinin iç düzenini nasıl etkileyeceği üzerinde durmaktadır. Zira iç siyasi gelişmeler, devletin dış ilişkileri ile biçimlenir. Avrupa’yı da İmparatorluk, Papalık ve Kutsal Roma İmparatorluğu arasındaki mücadelelerdeki başarısızlığın ürünü olarak gören Hintze, Avrupa’daki devletlerin iç meselelerinin, bu mücadeleler sonucu ortaya çıkan ülkelerle, yani komşularıyla ilişkileri neticesinde biçimlendiğini belirtilir. İmparatorlukları *despotluk*, şehir devletlerini *doğrudan demokrasi*, bölgesel devletleri *arazi sistemleri* ve ulusal devletleri *temsil sistemi* ile tanımlarken, bölgesel devletlerin modern/ulusal devletler haline gelmesinde, despotluktan uzaklaşmış mutlakiyetçi gücün önemli rolü olduğunu vurgulamaktadır. Her ne kadar bu aşamaya gelene kadar mutlakiyetçi gücü neyin tetiklediğinin belli olmadığını düşünse de, Avrupa’daki güçlerin varlıklarını koruyabilmeleri için önemli olanın, Fransa örneğinde olduğu gibi, *merkezileşme*, *gücün tekeli*, *homojenleştirme* ve *bürokraside artış* gibi özellikleri kendi bünyesine adapte etmesi gerekliliği olarak ifade etmektedir.²⁰¹

¹⁹⁹ Heywood, *Siyaset*, s. 125-126; Aktaran Coşkun, s. 169.

²⁰⁰ Dankwart A. Rustow, “The Military: Turkey”, Rustow A. Dankward ve Robert E. Ward (Ed.), **Political Modernization in Japan and Turkey** içinde, Princeton: Princeton University Press, 1964, s. 5-6.

²⁰¹ Llobera, *Modernliğin Tanrısı, Batı Avrupa’da Milliyetçiliğin Gelişimi*, s. 121-123.

1.2. Devlet ve İktidar İlişkisi

Modern öncesi olarak da adlandırılan geleneksel devlet örgütlenmeleri, temelde aktörlerin rollerine bağlı olarak çeşitli sınıflamalara tâbi olmuştur. Yukarıda zikredilen Otto Hintze'nin kategorizasyonunun yanı sıra örneğin Shmuel Eisenstadt, 'kent-devletler, feodal sistemler, patrimonyal İmparatorluklar, göçebe ya da fetihçi İmparatorluklar ve tarihsel bürokratik merkezi İmparatorluklar biçiminde bir değerlendirmede bulunur. Bir başka isim Held ise devlet sistemlerini beş kategoriye indirgeyerek, modern devlet biçimine geçiş sürecini özetler. Bu kategoriler 'haraç alan' *geleneksel İmparatorluklar*; 'bölünmüş otorite sistemleri' nitelemesiyle *feodalizm*; *zümreler düzeni*; *mutlakiyetçi devletler*; ve *modern ulus devletler*'den oluşur. Ancak Giddens, bu tür sınıflandırmaları bazen çakışma bazen de iç içe geçme ihtimali kapsamında tehlikeli bulur. Örneğin patrimonyal ve bürokratik imparatorluklar arasında kesin bir ayrım mümkün olmadığı gibi, tarihte her ikisine de uymayan örnekler var olabilir. Oysa bu gibi kategorizasyonlar, benzerlik kurarak kanıtlamaya meyilli değerlendirmelerdir. Giddens, bu devlet biçimlerinin özelliklerini 'kesin sınırlardan yoksun olmak' ve 'merkezi ve zorlayıcı askeri ya da idari yönetimden yoksun olmak' şeklinde belirlemiştir. Diğer taraftan modern devletin en önemli özelliklerinden biri, "devlet yöneticilerinin gündelik faaliyetlerin ayrıntılarını dahi etkileme yetilerini geliştirmiş ve genişletmiş olması"dır.²⁰²

Bu sınıflandırmaların ayrıntılarına değinmeden genel bir değerlendirme yapılacak olursa birtakım genellemelere varılabilir. İlk bölümde görüldüğü gibi 'site' kavramıyla temsil edilen Antik Yunan dönemi, toprak egemenliğinin söz konusu dahi edilmediği bir devirdir. Gerek anayasa ve örgüt gerekse düzen anlayışı bakımından siteler arasında pek çok farklılıklar bulunmaktadır. Kavramsal olarak bir site tanımına ulaşmak ise, ancak bu unsurlar arasındaki benzerliklerin bulunmasıyla yapılabilir. Örneğin 'dinî hayat' bunlardan biridir. Daha açık bir ifade ile bu sitelerde yaşayan

²⁰² Shmuel N. Eisenstadt, **The Political Systems of Empires**, Glencoe: Free Press, 1963, s. 10; S. N. Eisenstadt, "Introduction: Historical Traditions, Modernization and Development", S. N. Eisenstadt (Ed.), **Patterns of Modernity, Vol I. The West** içinde, London: Frances Pinter Publishers, 1987; Pierson, *The Modern State*, s. 39, Pierson, *Modern Devlet*, s. 70; David Held, 'The Development of the Modern State', Stuart Hall ve Bram Gieben (Ed.), **Formations of Modernity: Understanding Modern Societies an Introduction Book 1** içinde (71-119), Cambridge: Polity Press, 1992; Giddens, *Ulus Devlet ve Şiddet*, s. 20, 53.

bireyleri birbirlerine bağlayıcı bir unsur olan ‘ortak tanrı’ algısı, genel olarak sitelerin de ortak özelliklerinden biridir.²⁰³ Antik Yunan döneminin sona ermesinin ardından, önceleri Roma sitesi olarak ortaya çıkan yeni dağınık siyasi örgütlenmeler var olmaya devam etmişlerdir. Hatta bunlar, gelişip büyüyerek İmparatorluk gücüne ulaşmıştır.

Antik Yunan sonrasından Orta Çağ’a kadar yaşanan süreç incelendiğinde, Roma döneminin kendine özgü siyasal bir öğretiye sahip olmadığı görülmektedir; ama hukuk birikimi ve hukuki sistemiyle önemini her zaman koruyan bir medeniyet olmuştur. Günümüzde dahi özellikle bu hukuki birikimi ile halen etkisini gösteren Roma İmparatorluğu bir başka yönüyle daha öne çıkmaktadır: Din adamlarının büyük rol oynadığı “Kutsal Roma İmparatorluğu” olarak, bir milenyum (bin yıl) boyunca varlığını sürdüren bir güç olmuştur. Aynı şekilde Habsburg’lar da federasyonlarını 19. yüzyıla kadar ayakta tutmayı başarmışlardır; hatta bazı zamanlarda bütün Avrupa kıtasını hakimiyetleri altına almışlardır. Fakat özellikle kuzey İtalya ve Almanya bu yapılara dahil olmaya direnmiş; farklı bir yönelimle bütüncül askeri, bürokratik ve ekonomik yapılar olmasa da Hanse²⁰⁴ gibi ticari federasyonlar kurmuşlardır. Bununla beraber feodaliteyi çağrıştıran malikaneler, şehirler (kasabalar) ve derebeylikler birkaç yüz yıl boyunca Batı Avrupa’da hakimiyetini sürdürmüştür.²⁰⁵

Feodalite ile özdeşleşen Orta Çağ’ın siyasi bakımdan öne çıkan özelliği, ‘kamu hukuku ve özel hukuk arasında gerekli ayırımın yapılmaması; bu nedenle derebeylerin, toprakları üzerinde yaşayan insanlara ticari bir met’a olarak ve/veya nesneymiş gibi yaklaşması’dır. Nitekim Theodor Mayer, feodalizmin ‘kişilerden oluşan bir devlet’ sistemi olduğunu ileri sürer. Bu bağlamda merkezi yönetimin zorlaştığı, ve bu nedenle kendini güçsüzleştiren bir yapıdır.²⁰⁶ Düşünsel zeminde de eleştirel ve pozitif bilime dayalı yaklaşımın yokluğu²⁰⁷, dönemin, tarih boyunca karanlık bir çağ olarak anılmasına neden olmuştur. Bunda tarihte görülmediği kadar güçlenen ve siyasette etkin

²⁰³ Akın, *Devlet Doktrinleri*, s. 7-8.

²⁰⁴ Hanse, 13. ile 17. yüzyıl arasında Baltık denizinde Kuzey Avrupa şehirleri arasında kurulan ticaret ortaklıklarını ifade eder.

²⁰⁵ Charles Tilly, “Reflections on the History of European State-Making”, Charles Tilly (Ed.), **The Formation of Nation States in Western Europe** içinde (3-83), s. 27.

²⁰⁶ Mayer, T., “I Fondamenti Dello Stato Moderno Tedesco Nell’alto Medioevo”, **Lo Stato Moderno**, I: Dal Medioevo all, eta moderna, Bologna 1971, s. 21-50, Aktaran Poggi, *Modern Devletin Gelişimi, Sosyolojik Bir Yaklaşım*, s. 41.

²⁰⁷ Akın, *Devlet Doktrinleri*, s. 47.

rol üstlenen kilisenin payı büyük olmuş; ancak yine de kilise, saray ve aristokrasi ile rakabet etmekten kurtulamamıştır. Nitekim başta kilise, saray ve aristokrat sınıfı arasında süregelen iktidar mücadelesi ürünü olan bu feodal yapı, nihayet burjuvazinin ve bu sınıfın gelişmesinin etkisi sayesinde yaşanan Aydınlanma ile, bir çözülmeye maruz kalmıştır. Yine aynı süreç içerisinde gelişen Rönesans ve özellikle Reformasyon hareketi yüzyıllar boyu Avrupa’da egemen bir güç olan kilisenin konumunu ve siyasi, ekonomik ve toplumsal düzlemdeki etkisini ciddi oranda sarsmıştır. Ekonomik gelişmelerin bu değişimleri başlatan en büyük etken olduğu kabulünden yola çıkarak, var olan sınıf sisteminde etkin aktörlerin değişimi ve onların rollerindeki farklılaşma ise çok parçalı siyasi yapılanmayı besleyen faktörler arasında yer almaktadır. Zira özellikle kapitalizmin ilk dönemlerinde, tüccarlar, üreticiler, ticaret hayatı ve şehirlerin ulus devlete götüren bu gelişim sürecindeki katkıları oldukça önemlidir.

Kuşkusuz eğer 13. ve 14. yüzyıldaki tüccarlar ve kentliler, Avrupa’ya yönelik siyasal bir iddiada bulunmuş olsalardı, sonuç çok daha farklı olabilirdi. Çünkü bu kesim, şehirlerin özerkliğini sürdürmekle ve şehirler arasındaki ticari bağlantılarla çok daha ilgiliydi.²⁰⁸ Dolayısıyla bu durum siyasi egemenlikteki bu parçalanmanın yanı sıra kilisenin elinde bulundurduğu gücün çözülmesi ve kaybettiği iktidarı ele geçirmek isteyen, bir diğer ifade ile siyaset üzerinde vesayetini sürdürmeye çalışan dinî grupların (kiliseler) ortaya çıkmasına imkan tanımış; ve bu iktidar ve egemenlik arayışındaki kiliseler arasında sürtüşme ve çatışmanın bir nedeni olmuştu. Zira Katolik kilisesinin sürdürdüğü egemenlik, Protestanlığın ve yeni dinî anlayışların ortaya çıkması ile sarsıntıya uğramıştır. Süreç, varlığı günümüze kadar devam eden yeni bir devlet örgütlenmesinin ortaya çıkmasına götürmüştür.

Siyasal iktidarın yapısı ve nitelikleri incelendiğinde ‘siyasal iktidar’ın neden *sürekli, geniş kapsamlı ve toplumsal yaşamda kilit noktada* olduğu; insan(lar)ın ve toplumun(ların) hangi ihtiyaçlarına cevap verdiği’ gibi hususlarda pek çok soru gündeme gelmektedir. Aristoteles’in ‘insanın politik bir hayvan olduğu’ tezi, aslında bu soruların temelini oluşturan bir açıklamadır. Bu yaklaşıma göre insanlar, rasyonel düşünen, özgür, yaşadıkları toplulukların yapılarını değiştirebilecek kapasitede

²⁰⁸ Tilly, *Reflections on the History of European State-Making*, s. 29-30.

varlıklardır ve bu özellikleri, yani toplumsal ve siyasal düzeni oluşturmadaki katılımcı rolleri ile, iktidarın sahibinden daha fazla önem taşımaktadırlar. Polis'te bu yapının sürekliliğini sağlayan çeşitli kurumlar kurulmuştur; fakat Romalılar'ın siyaset anlayışı, Antik Yunan'dan kalan izleri ortadan kaldırdığı gibi, katılımı, 'kamusal söyleme dahil olma' noktasında kısıtlayıcı pozisyona getirmiştir.

Hobbes'un tanımında siyasal iktidar, insanın doğası itibariyle sahip olduğu dolandırıcılık, şiddet gösterme gibi eğilimlere çözüm bulma fonksiyonu görür. Ona göre bu eğilimler, ancak güvensizliğin hakim olduğu bir ortamda var olabilir, ki siyasal kurumlar da bu güvensiz ortamı düzene sokma işlevi görürler. 'Siyasal iktidarın neden var olduğuna' ilişkin bir diğer yorum ise, onun insan topluluklarının gelişmesi, büyümesi ve karmaşık bir hal alması sonucunda ortaya çıkacağını ileri sürer. Dolayısıyla siyasal iktidar birtakım 'hizmet'leri yerine getirmek amacıyla ortaya çıkar. Buna karşılık, üstün insanlar olarak değerlendirilebilecek ve doğuştan yönetme kabiliyetine sahip kimselerin, doğal olarak 'kendilerinden aşağı insanları yönetme eğilimlerini' hayata geçirmeleri sonucu siyasal iktidar mevcudiyet kazanır. Siyasal iktidarın varlığına ilişkin daha modern bir yorum ise, Karl Marx ve Friedrich Engels tarafından, sınıf dağılımına dayalı olarak yapılan değerlendirilmez. Bu yaklaşıma göre siyasal iktidarlar, kurumlar aracılığıyla sınıf mücadelesinde aracılık işlevi görmektedir.²⁰⁹

Öte yandan Heinrich Popitz siyasal iktidarın genel olarak üç özelliğini tespit etmiştir. Bunlardan ilki *gayrı şahsileştirmedir* (depersonalization). Ona göre iktidarlar belli bir bireye değil, makamlara bağlıdır; bir başka ifade ile iktidar gücü, karar verme yetkisini elinde bulunduran kişiden çıkmış, bir makama geçmiştir. Ayrıca iktidarın tüm uygulamaları çeşitli kurallara, kanunlara, yönetmeliklere ve bir kontrol mekanizmasına tâbidir. Bu iktidarın *resmileşmesi* (formalization) anlamına gelir. Siyasal iktidarın son özelliği ise *bütünleşmedir* (integration). Şöyle ki, iktidar ilişkileri daha kapsamlı hale gelmiştir ve var olan koşullara göre kendini ayarlayarak toplumla bütünleşmeyi sağlar. Bir oluşumun devlet olabilmesi için, siyasal iktidarın -birtakım kurallar, roller ve kaynaklar gibi faktörlerle tanımlanmış olan belli amaçları yerine getirmek üzere

²⁰⁹ Poggi, *Devlet, Doğası, Gelişimi ve Geleceği*, s. 15-18.

tasarlanmak kaydıyla- yetkilendirilmesi; ve hem farklı hem de bütünleşmiş ve birleştirici çıkar ve amaçlara hizmet eden düzenlemeler aracılığıyla uygulanması gerekir.²¹⁰

Görüldüğü gibi siyasal iktidara ilişkin yorumlar, daha çok *yöneticinin* pozisyonu ve niteliklerindeki değişime göre yapılmaktadır. Dünya siyasi tarihi, siyasal organizasyon yapısı itibarıyla farklılık gösteren çeşitli şehir devleti, imparatorluk ve feodal rejimlerin hüküm sürdüğü dönemlere sahne olmuştur; ama bu örgütlenme biçimlerinin her birinde *iktidar* ile *birey* ilişkileri farklı biçimlerde kendini göstermiştir. Son olarak feodal kurumların çözülmesi, burjuvanın yükselişi, devamında Fransız Devrimi ise tüm kurumları dahil olmak üzere varolagelen yapılarda köklü değişimlerin yaşanmasına neden olmuştur. Daha açık bir anlatımla feodalitenin çözülmesi, beraberinde ‘devlet’ olgusunu ve ardından yeni ve –günümüzde birtakım meydan okumalarla karşı karşıya kalıyor olsa da- halen devam etmekte olan oldukça farklı bir organizasyon yapısının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Zira nihayetinde örgütlenme biçimi ve yapılanmasıyla farklılaşan bir devlet biçimi, ulus devlet modeli inşa edilme süreci başlamıştır.

Bugün gelinen noktada, en yaygın ve evrensel siyasal örgütlenme ve yönetim biçimi ulus devlet modelidir. Ulus devlet modelinin ortaya çıkışı ve kurumsallaşması da aynı zamanda yeni kurum ve enstrümanlara zemin hazırlamıştır. Örneğin modern dünyanın yarattığı bir olgu olan ulus, yine modern dünyanın benimsediği önde gelen aidiyet biçimleri arasında yer alır.²¹¹ En küçük birimini ‘vatandaşın’ oluşturduğu ulusdevlet yapılanması, daha önceki sistem ve rejimlerden özellikle ‘hak’ların önemi konusunda ayrılmaktadır²¹²; ki aslında oluşum sürecine kaynaklık eden en önemli faktör de sahip olunana karşı duyulan memnuniyetsizlik sonucu ileri sürülen ve talep edilen hak iddialarıdır. Nitekim bu yeni kurumlarda kamusal alanda dinin konumu ve

²¹⁰ Popitz, **Phänomene der Macht**, s. 38-39, Aktaran Poggi, *Devlet, Doğası, Gelişimi ve Geleceği*, s. 24-25, 27-28.

²¹¹ Ahmet İnsel, “Ulusal Egemenlik Kavramı Üzerine Birkaç Gözlem”, **Birikim**, Sayı 14, 1990, ss. 19-22, s. 19.

²¹² Vatandaşlar devletin yasalarla belirlediği birtakım görevlere, sorumluluklara ve haklara sahiptir. Bu görevlerin en önemlisi vergi ödemektir. Öte yandan haklar *kişisel*, *siyasal* ve *sosyal* olmak üzere üçe ayrılır. Bunlardan kişisel haklar, kişinin bedeni, malı üzerinde tasarrufta bulunma ile görüş ve inançlarını açıklama hakkı olarak özetlenebilir. Seçme hakkı, devlet birimlerinin oluşumu ve politikasına etki etme hakkı siyasal hakları oluştururken; bireysel olarak erişilemediği takdirde asgari geçim kaynaklarının ve temel ihtiyaçların devlet, yani devlet kurumları tarafından karşılanması ise sosyal hakları işaret eder. Zygmunt Bauman, **Sosyolojik Düşünmek**, Abdullah Yılmaz (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2009, s. 181.

yorumlanması ile ilintili olarak yapılan tartışmalar, tıpkı bireylerin dinî inançları ve aidiyetlerine ilişkin taleplerinde olduğu gibi, daha çok haklar üzerinden gerçekleşmektedir. Kamusal alan ise, modern dönem aktörlerinden ‘vatandaş’ın söz konusu hak talepleri çerçevesinde bir problem alanı olarak addedilmektedir. Ulus devlet çağında yürütülen vatandaşlık tartışmaları da aslında ‘ulusluk’, dolayısıyla ‘ulus devlet’ olgusuna dayanmaktadır.²¹³ Bu sorunsalın kökenine inebilmek için, kamusal alanda dinin yaşanış, algılanış ve yorumlanış biçimlerinin değerlendirilmesi ama öncesinde temeli oluşturan yapılanma biçiminin özelliklerine bakmak gerekir.

1.3. Modern Devlet, Egemenlik ve Meşruiyet

Modern devlet, düşünsel ve yapısal olarak 13. yüzyılda şekillenmeye başlayıp 17. yüzyılda oluşumunu tamamlayan merkezileşmiş bölgesel bir hükümet fikridir. ‘Eşit olmayan ortaklar (lord ve vassal) arasında birlik’ anlayışından ‘bölgesel birlik’ düşüncesine geçişin yaşandığı bu süreçte, bölünmüş ve çok boyutlu olan hükümdarlık yapısı ile yönetim araçlarının kişisel olması özelliği de dönüşüme uğramıştır. Nitekim büyük ölçekli siyasal yapıların ilk örnekleri, siyasal iktidarın genellikle küçük ölçüde kurumsallaştığı, belli hükümdar ve hanedanların güç ve çıkarlarını egemen kıldıkları oluşumlardır. Bunlar genellikle güçlü bireylerin yandaşları ve ortakları arasında, toprak sınırları belirsiz veya değişken konfederasyonlar olarak kurulmuşlardı. Öte yandan İmparatorluklar, siyasal güçlerini daha belirli topraklar üzerinde kullanan, karmaşık ve örgütsel yapıları; ancak bir devlet gibi ‘amaçlılık’ ve ‘yoğunluk’ taşıyan bir düzen geliştirememişlerdir. Dolayısıyla daha çok ekonomik, entelektüel ve ticari alandaki gelişmelerin bu sistemlerde değişimi sağlayan etkenler olduğu söylenebilir. Örneğin Heinrich Mitteis’in ‘devletleşme’ adını verdiği bu süreçte monarşi, bölgesel devlete dönüşmek amacını gerçekleştirmeye çalışırken aynı zamanda kişi ve devlet arasındaki ilişki de kurumsal nitelik kazanmaktaydı.²¹⁴ Bu yeni ilişki formları, “devletin iç siyasal düzeninin denetim altına alınmasına, devletin bütünselliğinin, sürekliliğinin,

²¹³ William Rogers Brubaker “Fransa ve Almanya’da Göç, Vatandaşlık ve Ulus-Devlet: Karşılaştırmalı Bir Tarihsel Çözümleme”, Can Cemgil (çev.), Ayşe Kadioğlu (Haz.), **Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara** içinde (55-92), İstanbul: Metis Yayınları, 2008, s. 56.

²¹⁴ Heinrich Mitteis, **The State in the Middle Ages**, Amsterdam: North Holland, 1975, s. 5; Poggi, *Devlet, Doğası, Gelişimi ve Geleceği*, s. 35; Tilly, ss. 29-30; Llobera, *Modernliğin Tanrısı*, ss. 115-116.

güvenilirliğinin ve etkinliğinin sağlanması amacıyla yönetimin yapısallaşmasına neden ol[muştu].”²¹⁵

Bu değişmelere yönelik genel bir değerlendirme yapan Charles Tilly, *The Foundation of Nation State in Western Europe* adlı eserinde 1500’lerden sonra Avrupa’da egemen hale gelen yapının şu özellikleri ile farklılaştığını belirtmektedir: Öncelikle bu yapı, *tam olarak belirlenmiş, sürekli* bir bölgeyi kontrol etmektedir. Bir diğer ifade ile, bir devletin sınırları dahilinde, yani belli bir toprak parçası üzerinde kontrol gücüne sahip olması, o devletin egemenliğinin (ve özerkliğinin) en temel göstergesidir. Bu topraklarda yargı ve yürütme yetkisini kullanan devlet, egemenlik alanının diğer siyasal iktidarlar tarafından işgal edilmek istenmesi durumunda, bu sınırların bütünlüğünü korumak için mücadele eder.

İkinci olarak, devlet, nispeten *merkezileşmiş* bir yapıdır. Bir örgütlemenin devlet olarak nitelendirilebilmesi için, bir bütünlüğe sahip olması gerektiği gibi, tüm siyasal faaliyetler ondan kaynaklanmalı ya da ona gönderme yapılmalıdır. “Devlet nüfusunu oluşturan üyeler, bireysel ya da toplu olarak diğer toplumsal iktidarların yanında yer alabilirler; ancak devleti temsil eden aracı kurumlar dışında veya bu kurumları bir biçimde etkisi altına almadığı sürece hiç kimse, siyasal iktidar uygulayamaz.”²¹⁶ Üçüncü olarak ise devlet, *iktidarı kullanım yetkileri ve niteliği* bakımından diğer örgütlenmelerden ayrılmaktadır. Bu, “devletin, iktidarı altındaki bireylerin siyasal olmayan yapılara dair ilgi ve kapasiteleri olabileceğini varsaydığını, bu kişilerin özerk bir biçimde bunları ifade edip yürütebileceğini kabul ettiğini [gösterirken] bunun sonucunda ortaya çıkan özel faaliyetleri yalnızca genel ve soyut tarzda takdir ve disipline etmeyi üzerine aldığı”²¹⁷ anlamına gelir. Son olarak Tilly, iddialarını, devletin sınırları içerisindeki fiziksel tehdit araçları üzerinde tekel kurma eğilimine vurgu yaparak desteklemektedir. Bir diğer ifade ile baskı araçlarının tekelleşmesi artı yoğunlaşması, devlet enstrümanlarının diğer organizasyon türlerinden farklılaşması, merkezileşme, toprağa dayalı-bölgesel birliğin pekiştirilmesi bu yapının niçin ve nasıl galip geldiğini açıklar. Devlet, nüfus üzerinde sahip olduğu otoritesini

²¹⁵ Poggi, *Modern Devletin Gelişimi*, s. 79.

²¹⁶ Poggi, *Devlet, Doğası, Gelişimi ve Geleceği*, s. 31.

²¹⁷ Poggi, s. 29.

başka hiçbir güce borçlu olmadığını ileri sürer; bu bağlamda bir örgütlenme, ancak bu iddiasını kanıtladığı, dolayısıyla egemenliğini gösterdiği takdirde devlettir.²¹⁸

Ancak 1500’lü yıllarda yaşanan süreçleri etkileyen genel şartların, devletin baskın bir kurum haline dönüşüp dönüşmediği noktasında etkisi açık ve net değildir. 1300’lerde hakim olan şartlar şunlardı: Avrupa göreceli olarak kültürel açıdan homojendi; kaynaklarının büyük bir çoğunluğu taşraya dayanmaktaydı; ve adem-i merkeziyetçi bir siyasi yapıya, dahası siyasal yapılar yığınınına sahipti. Bu dönemdeki homojenlik temelde Avrupa’da ulusal devletlerin oluşumu için bir zemin hazırlamamıştır; çünkü dünyanın diğer bölgelerinde geniş homojen nüfuslar imparatorlukların oluşmasına katkıda bulunmuştu. Zira -her ne kadar kültürel homojenlik ‘böl ve yönet’ (divide et empera) siyasetini zorlaştırsa da- bu, tek bir idari düzenlemeyi geniş bir nüfus kitlesi üzerinde hakim kılmayı kolaylaştırır. Ve aynı zamanda ortak bir sadakat duygusunun gelişmesini teşvik eder; ki bu dönemden sonra sınırlar kolayca ve çok ciddi ölçüde değişime uğramamıştır.

Avrupalı nüfusun homojen yapısının ulusal devletin ortaya çıkmasını kolaylaştırma yöntemi, ‘devletlerin karşılıklı olarak birbirlerini dışladığı topraklar’ halinde kıtayı bölmek suretiyle olmuştur. Çünkü Roma İmparatorluğu örneğinde görüldüğü gibi, bir imparatorluk parçalara ayrıldıktan sonra bu parçaların bir araya getirilmeye çalışılması süreci, tek bir idari sistemin geniş kitlelere uygulanmasından çok daha zordur.²¹⁹ Yani bu noktada ulusal devletlerin nihai başatlığını kurmalarına katkıda bulunan gelişmelerden birisi *siyasi bölünme* olmuştur. Ki bölünmenin farklı siyasal yapılar doğurması 19 ve 20. yüzyılda imparatorlukların çöküşü ve ulus devletlerin kuruluş süreçlerinde görülebilir. Örneğin Osmanlı İmparatorluğu’nun yıkılışını takiben otuza yakın ulus devlet kurulmuş, yeni sınırlar çizilmiş, her geçen dönem bu sınırlar daha da belirginleşmiştir. Ancak bu süreçte söz konusu sınırların kaldırılarak eski İmparatorluğun yeniden inşası gibi bir proje²²⁰ üzerinde durulmamıştır. Çünkü önceki

²¹⁸ Tilly, *Reflections on the History of European State-Making*, s. 27; Poggi, *Devlet, Doğası, Gelişimi ve Geleceği*, s.30.

²¹⁹ Tilly, s. 27-29.

²²⁰ ‘Proje’ kelimesini, özellikle 19. yüzyıl ve sonrasında modern devletlerin kuruluş aşamasında kendilerine diğer ‘örnekler’ arasından bir tercih yapabilme imkanlarının olmadığı ve günümüz değerlendirmeleri rehberliğinde -

yüzyıllarda olduğu gibi bir kez bölünme ve parçalanma yaşandığında yeni ortaya çıkan siyasal yapı kendi varlığını pekiştirmeye ve sürdürmeye yönelik politikalar yürütmüştür.

Devlet inşası sürecine ilişkin modelinde Rokkan, Avrupa'nın siyasal gelişimindeki birtakım aşamaları ele almıştır. Rokkan'a göre bu sürecin ilk aşamasını Batı Avrupa'da yüksek Orta Çağ'dan (1000-1300, 11.-13. yüzyıl) Fransız Devrimi'ne kadar olan dönem oluşturur. O, bu dönemde, seçkinler düzeyinde siyasal, ekonomik ve kültürel birliğin oluştuğunu ifade eder. Bu dönemde yerel güç odaklarının oluşturduğu sosyal iletişim ve ilişkiler ağı arasında kültürel yakınlık kurulmuştur. Ayrıca ortak bir savunma politikası geliştirilmesi, iç düzenin sağlanması ve sürtüşmelerin çözülmesi için bir dizi kurumlar oluşturulmuştur. Bütün bunlar, söz konusu yerel güçlerin haklarını ve imtiyazlarını korumak, ve aynı zamanda ekonomi ve siyasetin devamı için gerekli alt yapının sürdürülmesi amacına dayanmaktaydı.

Rokkan'a göre devlet inşasının ikinci aşaması, geniş halk kitlelerinin sisteme dahil olmasıdır. Bu aşamada askerlik, zorunlu eğitim ve yeni ortaya çıkan kitle iletişim araçları, merkezdeki seçkinler ile çevredeki nüfus arasında doğrudan iletişim kurma kanallarını açmıştır. Bu aşama aynı zamanda siyasal sistem ile özdeşleşmenin başladığı döneme tekabül eder. Devlet inşasının üçüncü aşaması, ikinci aşamada sisteme dahil olan kitlenin (tebaanın) bir toprağa bağlı siyasal sistemin işleyişine aktif katılımının başladığı aşamadır. Bu katılım, iktidara karşı muhalefet yapma ayrıcalıklarının oluşması, siyasal temsil organları için yapılan seçimlere katılım hakkının genişletilmesi, toplumsal taleplerin dile getirilmesi ve bu amaçla toplumun desteğinin mobilize edilmesi için partilerin kurulması süreçlerini içerir. Devlet inşasının dördüncü aşaması ise, teritoryal devletin idari mekanizmalarının yaygınlaşmasıdır. Bu aşama kaynakların paylaşılması ile ilgili organların geliştiğı, kamu refahına yönelik hizmetlerin ortaya çıktığı, ekonomik imkanların vergilendirme, yüksek gelir düzeyinde olanlardan yoksul

sonuçlarını- yorumladığımız gibi 'bilinçli' bir seçim olmadığı düşüncesini saklı tutarak ve literatürde geçen bir kavram olarak kullanıyorum.

kesime aktarım ve zengin bölgelerden geri kalmış bölgelere kaynak aktarımı yollarıyla, ulusal düzeyde eşitlenmesine yönelik gelişmelerin yaşandığı aşamadır.²²¹

Yukarıda işaret edildiği gibi Stein Rokkan'ın ulus devlet modellerine ilişkin analizi *merkezilik* ve *çevresellik* düşüncelerine dayalı 'bölgesel' modeldir. Bu modele göre *uzaklık*, *farklılık* ile ekonomik, siyasi ve kültürel boyutlarıyla *bağımlılık* faktörleri, çevreyi belirlemektedir.²²² Analizinde Rokkan, merkezden kontrol edilen, standart bir kültüre sahip, kitlesel siyasal katılımın söz konusu olduğu, ve kapsayıcı nitelikte yeniden dağıtım faaliyetiyle tüm kurumları oturmuş bir ulus devlet modelini önermektedir. Bununla beraber Rokkan'a göre Batı Avrupa'da devletin oluşumu, bir başka ifade ile bir merkezin inşası ve bu merkeze çevrenin katılımının sağlanması farklı biçimlerde olmuştur. Avrupa'da jeopolitik konum, medeniyet, toprak sahipliğinin yoğunluğu ve din bakımından homojenlik bileşenleri üzerine bir devletin kurulabileceğinden bahseden Rokkan, homojenliğin, devlete bağlılığı koruyucu ve destekleyici bir nitelik olarak öne çıktığını belirtir.²²³

Ona göre altı önemli unsurun altı çizilmelidir: Birincisi (1), Roma İmparatorluğu'nun bıraktığı miras; yani imparatorun üstünlüğü, hukuk kurallarının sistematize edilmesi, ve vatandaşlık düşüncesidir. İkincisi (2), Katolik kilisesinin bölgeler üstü, farklı etnisitelerden oluşan organizasyonları ve kilisenin, Batı İmparatorluğu'nun çöküşünden sonraki bin yılda seçkinlerin iletişimini yönlendirmedeki rolüdür. Bir diğeri (3), Cermen krallıkları ve ailelerinden oluşan bağımsız liderlerin yargısal ve hukuki meclis gelenekleridir. Dördüncüsü (4), Müslümanların yenilgisinden sonra Kuzey Denizi, Akdeniz ve Doğu Akdeniz arasındaki ticaretin olağanüstü düzeyde canlanması ve İtalya'dan Flanders ve Baltık bölgesine kadar Batı Avrupa'da bağımsız kent ağlarının büyümesidir. Beşincisi (5), feodal ve toprak sahipliği yapılarının güçlenmesi ve Batı'nın önemli bölgelerinde mülk sahipliğinin yoğunlaşmasıdır. Altıncı ve son olarak ise (6), yerel ve ana dilde edebiyatın ortaya çıkışı ve farklı etnik yapılar arasındaki baskın iletişim aracının göreceli olarak

²²¹ Stein Rokkan, "Dimensions of State Formation and Nation Building: A Possible Paradigm for Research on Variations Within Europe", Charles Tilly (Ed.) **The Formation of Nation States in Western Europe** içinde (562-600), Princeton: Princeton University Press, 1975, ss. 570-572.

²²² Llobera, s. 128-129; Tilly, *Reflections on the History of European State-Making*, s. 66.

²²³ Tilly, s. 67-79.

zayıflaması, özellikle matbaanın icadından sonra Latince'nin gücünü kaybetmesidir. Rokkan'a göre işte bütün bu unsurlar, 11. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar geçen sürede modern devlet, ulus devlet, yaygın demokrasiler ve refah devletleri biçimindeki devlet inşası sürecinde birbirinden çok farklı oluşumlara zemin hazırlamıştır.²²⁴

Rokkan'a göre siyasi gelişim, dönüşüm ve bunlar neticesinde ortaya çıkan sorunlar, meydan okumalar ve krizler ile, bunlara kurumsal çözüm bulma arayışı sürecinde ortaya çıkan siyasal ve toplumsal dönüşümler, devletin inşasında bir dizi yeni süreci doğurmuştur. Bunlardan biri *nüfuz (etme)*'dur (penetration). Bunun sağlanması için vergilendirme ve insan gücü gibi kaynakların rasyonel bir şekilde yönetimi için bir yapının oluşturulması, kamu düzeninin tesisi ve alt yapı gelişimi, acil eylemler ve savunma gibi kolektif çabaların koordinasyonu gerekli görülmüştür. Bir diğeri, *bütünleşme*'dir (entegration). Bu, kültürel ve/veya siyasi olarak birbirinden farklı grupların, kaynaklardan eşit şekilde yararlanmasını sağlayacak mekanizmaların inşasını gerektirmiştir. Üçüncüsü toplumda bütün kesimlere seçme ve seçilme hakkının verilmesi, muhalefetin ya da muhalefet yapma hakkının koruma altına alınmasının sağlanması, yani *katılım* meselesidir. Bir diğer süreç olan *kimlik* ise, vatandaşların ulusal topluluğa üyeliğini sağlayacak sosyalleşmeye katkıda bulunacak medya ve okul, edebî araçlar ve efsane (mitler), bayrak ve marşlar gibi kurumsallaşmış ritüel ve sembollerin yaratılması ile diğer türden araçların geliştirilmesidir. Beşinci süreç *meşruiyet* meselesi, siyasi kurumların yerleşik yapılarına güven duymayı ve sadakat duygusunu geliştirmeyi sağlamak adına çaba gösterilmesi ve sistem içindeki etkili kurumların ortaya koyduğu kanun ve yönetmeliklere uygun davranışı sağlamaktır. Son olarak, *paylaştırma* (redistribution) ise, vergilendirme ve zenginden alıp yoksula aktarım yoluyla gelir eşitliğini sağlamak, sosyal hizmetler ve sosyal güvenlik önlemlerini almaktır.

²²⁴ Rokkan, *Dimensions of State Formation and Nation Building: A Possible Paradigm for Research on Variations Within Europe*, s. 572; Stein Rokkan, "Models and Methods in the Comparative Study of Nation Building", *Acta Sociologica*, V. 12, S. 2, 1969 ss. 53-73, s. 63-64; Tilly, *Reflections on the History of European State-Making*, s. 66; Charles Tilly, "Western State-Making and Theories of Political Transformation", Charles Tilly (Ed.), *The Formation of Nation States in Western Europe* içinde (601-638), Princeton: Princeton University Press, 1975, s. 608-609; Llobera, s. 128-129.

Öte yandan Quentin Skinner, *Foundations of Modern Political Thought* adlı çalışmasında, 18. yüzyılda devlet kavramının kullanımında önemli bir değişim meydana geldiğini ileri sürer. Ona göre daha önceki yazarlar devlet kavramını, ‘devlet veya hükümdarın kendini yerleştirdiği konumu’ ve ‘ulusal devlet’ anlamlarını kastederek kullanmaktaydılar; fakat 18. yüzyıl yazarları bu kavrama ‘daha modern, soyut/kuramsal bir anlam’ yüklemişlerdir. Bunu, devletin siyasetin veya siyaset yapmada kullanılan bağımsız ya da ayrı bir araca gönderme yapmak için kullanıldığı inancıyla ifade etmektedir.²²⁵ Ona göre modern devlette devletin gücü, kural koyucunun değil, hükümetin temeli olarak önceden düşünülmüştür. Ve bu, devletin farklı bir şekilde modern ifadelerle kavramsallaştırılmasına, “sahip olduğu toprak içerisinde yasal gücün ve hukukun tek kaynağı” ve “vatandaşlarının bağlılıklarının tek uygun amacı (object) olarak” imkan verir.²²⁶

Tüm bu anlatılanlardan yola çıkarak, Poggi ve Habermas’ın modern devlete ilişkin yaptıkları tanımlamalar, en kapsamlı analizler olarak değerlendirilebilir. Poggi’nin tanımına göre, modern devlet, yetkilendirilmiş memurlarının belirli kurallar ve düzenlemeler doğrultusunda sistemin işleyişini sağladığı karmaşık bir kurumsal yapılanmadır. Bu işleyiş, devletin tüm güç ve olanaklarını tekelinde bulundurup hukuken ve fiilen kullanmasıyla sürdürülür. Devlet, tüm bu ‘alt kurumların’ ve ‘kurumların sahip olduğu imkan ve gücün’ toplamıdır. Habermas’ın modern devlet tanımı ise hukuk temellidir. Devlet, piyasa ve hukukun evrensel normları ile ulusal egemenliğin dar çerçevede yorumlanmasından doğan anlaşmazlıklarda ortaya çıkan belli coğrafi sınırlar çerçevesinde, bu bölgede yaşamlarını sürdüren insanlar üzerinde egemenlik kuran yapıdır.²²⁷

Bu noktada Craig Calhoun’un değerlendirmesine dikkat çekmek yerinde olacaktır. Craig Calhoun, Avrupa’da mutlak monarşi dönemi ve sonrasında ortaya çıkan devletlerin, topraklarını tek bir idare altında birleştirip idari kapasitelerini

²²⁵ Peter J. Steinberger, *The Idea of the State*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 10.

²²⁶ Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought Vol. I*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978, s. x; Jens Bartelson, *The Critique of the State*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, s. 34.

²²⁷ Poggi, *Modern Devletin Gelişimi Sosyolojik Bir Yaklaşım*, s. 15; Jürgen Habermas, ‘Öteki’ Olmak, ‘Öteki’yle Yaşamak, İlnur Aka (çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 15-16; Coşkun, s. 240; Aykut Çelebi, “Kamusal Alan ve Sivil Toplum”, Meral Özbek (Ed.), *Kamusal Alan* içinde (237-283), İstanbul: Hil Yayınları, 2004, s. 273.

güçlendirdikleri, vergi toplanmasından feodal beylere yetki devrine kadar uzanan dolaylı yönetim biçimleri yerine, toprak ve halklar üzerinde doğrudan denetim ve müdahaleyi yaşama geçirebildikleri; ve savaş durumunda vatandaşları savaş için seferber edebilmeleri ile, *hudut*larının yerine *kesin sınırlarını* ilan edebildikleri ölçüde, ‘modernlik’ vasfını kazanacağını ifade eder.²²⁸ Otto Hintze gibi devlet inşasının gerçekleşmesini içerideki ve dışarıdaki gelişmelerin etkisine bağlı olarak açıklayan Calhoun’a göre, devlet kurmada en önemli unsurlardan biri, hükümdarın hakim olduğu sınırlar içerisinde haydutlar, eşkıyalar ve kanunsuz eylemlerde bulunan kimselerin yanı sıra Orta Çağ derebeyleri gibi yarı özerk otoritelerin güç ve şiddet kullanmasının engellenmesi, ve aslında devletin ‘meşru şiddet’ tekeline elinde bulundurması yoluyla yaşamın pasifize edilmesidir. Polis gücü ve devletin diğer organları aracılığıyla, ulus bilinci taşıyan, homojen ve itaatkâr bir toplum yaratılma çabaları, aynı zamanda diğer devletlerle yapılan savaşlarda birlik oluşumunu kolaylaştırmıştır. Dolayısıyla, fiili şiddetin yanı sıra devlet organlarının yürüttüğü “eğitim sistemleri ve toplumsal yardımlar, dinî sınıflamalar ve IQ testleri, suç kayıtları ve devlet güdümlü etnik dalgalanmalar vasıtasıyla” ulusların yönlendirilmesi, günümüz devlet yapısıyla özdeşleşmiş, siyasi ve kültürel olarak bütünleşmiş toplulukların ortaya çıkmasını sağlamıştır.²²⁹

²²⁸ Craig Calhoun, **Milliyetçilik**, Bilgen Sütçüoğlu (çev.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, s. 92. Milliyetçilik ile devlet inşası ilişkisinin ele alındığı çalışmalar için bkz: Michael Mann, **Sources of Social Power**, Cambridge: Cambridge University Press, C. 1, 1986 ve C. 2, 1993; Ernest Gellner, **Nations and Nationalism**, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983; Ernest Gellner, **Uluslar ve Ulusçuluk**, Büşra Ersanlı Behar ve Günay Göksu Özdoğan (çev.), İstanbul: İnsan Yayınları, 1992; John Breuilly, **Nationalism and the State**, Chicago: University of Chicago Press, 1993; Karl W. Deutsch, **Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality**, Cambridge: MIT Press, 1966; Karl W. Deutsch, **Nationalism and Its Alternatives**, New York: Knopf, 1969; Hans Kohn, **The Age of Nationalism**, New York: Harper & Row, 1968. Devlet inşası hakkında daha genel bilgi için bkz. Gianfranco Poggi, **The Rise of The State**, Stanford: Stanford University Press, 1973; Gianfranco Poggi, **Modern Devletin Gelişimi: Sosyolojik Bir Yaklaşım**, Şule Kut ve Binnaz Toprak (çev.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2007; Gianfranco Poggi, **Devlet, Doğası, Gelişimi ve Geleceği**, Aysun Babacan (çev.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2007; Eric J. Hobsbawm, **The Age of Capital, 1848-1875**, New York, 1975; Hugh Seton-Watson, **Nations and States**, Boulder, CO, 1977; James Anderson, “Nationalism and Geography”, **The Rise of Modern State** içinde (115-142), Brighton: Harvester Press, 1986; Perry Anderson, **Lineages of the Absolutist State**, London: New Left Books, 1974; Charles Tilly, **The Formation of National States in Western Europe**, Princeton: Princeton University Press, 1975; Anthony Giddens, **The Nation State and Violence**, Berkeley: University of California Press, 1984; Anthony Giddens, **Ulus Devlet ve Şiddet**, Cumhur Atay (çev.), İstanbul: Devin Yayıncılık, 2005; Charles Tilly, **Coercion, Capital and European States, AD 990-1990**, Cambridge: Blackwell, 1990; Charles Tilly, **Zor, Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu**, Kudret Emiroğlu (çev.), Ankara: İmge Kitabevi, 2001.

²²⁹ Calhoun, *Milliyetçilik*, s. 92.

Diğer devletlerle girilen savaşların, devletlerin biçim ve kapasitelerinin gelişiminde ve değişiminde de yine önemli rol oynadığını söyleyen Calhoun'a göre, savaşmak için seferber olan “farklı bölgelerden, illerden ve sosyo-kültürel geçmişlerden gelen insanlar” bu sayede etkileşime girerek iç bütünleşmeye katkıda bulunmuştur. Yine bu savaşlarda yeni teknolojilerin maliyetleri ve “anlaşmazlıkların çapı” dolayısıyla, daha fazla maddi güce ihtiyaç duyulması, devlet organlarının vergi toplama gibi görevleri üstlenmesi olgusunda görüldüğü gibi idari kapasite ve bütünleşmeyi geliştirici etkide bulunmuştur.²³⁰

Burada önemli olan husus, modern devletin yükselişi ile gelen yapısal değişikliklerdir; çünkü ulus-devlet özdeşleşmesi bu değişimler sayesinde gerçekleşmiştir. Ulus devletten önceki siyasi yapılanmalar şehirlerden ibaret, kesin sınırlara sahip olmayan, iç bütünleşme ve homojenleşmeye olumlu yaklaşmayan örgütlenmelerdi. Feodal beyler çok büyük toprakları idare ediyorlardı ve asgari düzeyde merkezi bir güce sahiptiler. İmparatorluklar tebaalarını vergiye bağlamış, farklı tebaaları arasında etkileşimi teşvik etmiştir, fakat kültürel homojenliği sağlamaya ilişkin bir amaçları olmamıştır. Yarı özerk bölgelerin bütünleşmesi ile oluşan modern devletler, sınırlarının belirliliği nedeniyle geçişlerde pasaport sorgusu ve gümrük vergisinin alımı gibi nitelikleriyle bu yapılardan farklılaşmaktadır.

Calhoun modern devletlerin, yarı özerk bölgeleri idari olarak bütünleştirdiğini ve idarenin vergi toplama dışında yol, okul yapımı, kitle iletişim sistemlerinin kuruluşu gibi görevler yüklenmesiyle topraklarına daha kapsayıcı ölçüde nüfuz edebilir hale geldiğini ifade eder. Devletlerin bu aşamaya gelmesini, bir başka ifade ile hizmetler sunar hale gelmesini toplumsal yaşam ve ilişkilerdeki gelişmelere bağlayan Calhoun, pazarlar, iletişim teknolojileri ve bürokrasinin toplumsal yaşamı inşa ettiğini ve biçimlendirdiğini ileri sürer.²³¹

²³⁰ Calhoun, s. 93.

²³¹ Mann, *Sources of Social Power*; Deutsch, *Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality*; Craig Calhoun, “The Infrastructure of Modernity: Indirect Relationships, Information Technology, and Social Integration”, H. Haferkamp ve N. J. Smelser (Ed.), **Social Change and Modernity** içinde (205-236), Berkeley: University of California Press, 1992, Calhoun, *Milliyetçilik*, s. 93-94.

Daha önce de kısmen ifade edildiği gibi Weber'in tanımında modern devletin ayırıcı özelliği fiziksel güç ve şiddetin kullanımıdır; ve devlet, şu özellikleri ile tanımlanmalıdır: (1) Devletin şiddet araçlarının kontrolü üzerindeki 'tekel'i; (2) bölgesellik; (3) egemenlik; (4) anayasallık; (5) kişisel olmayan, tüzel güç (iktidar); (6) kamu bürokrasisi; (7) otorite/meşruiyet; ve (8) vatandaşlık. Christopher Pierson ise bu özelliklere bir yeni kategori daha eklemektedir: Vergilendirme.²³²

Bu özelliklerden şiddet araçlarının kontrolü üzerindeki tekel açısından devlet kavramı, 'bir bölgede fiziksel gücün meşru kullanımı üzerindeki tekel hakkının kendinde olduğunu iddia eden bir insan topluluğu'nu ifade eder. Modern devletin ikinci özelliği ise onun coğrafi veya jeopolitik bir yapı oluşudur. Yani devlet, kesin olarak tanımlanmış fiziki bir yeri ifade eder ki, bu yer üzerinde de meşru otoritesini kurar; hatta gerektiğinde bu bölgeyi her pahasına savunur. Bununla beraber devletin egemenlik kurduğu topraklar, ülke/vatan bilinci ve bir ulus ile özdeşleştirilir. Bu, ulus-devlet kavramını ortaya çıkaran özelliğidir. Üçüncüsü egemenlik, siyasi toplulukta sadece tek ve nihai otoritenin varlığı anlamına gelir. Egemenlik, egemen olanın kendi yetki sınırları dahilinde başka bir egemen devlet iradesinin geçerliğinin kabul edilmemesidir; yani sadece söz konusu egemen devletin iradesinin alternatifsiz olarak geçerli oluşudur. Öte yandan unutulmamalıdır ki, egemenliğin özünde yatan şey, egemen olanın dilediğini yapması demek değildir.

Egemenlikle ilgili tartışmalarda egemenliğin devletten millete kayması gerektiği savunulmuştur. Bu noktada anayasallık modern devletlerin siyasi düzenlerinin önemli bir özelliğini oluşturur. Zira anayasalar, oyunun kurallarını belirleyen metinlerdir; bugünkü anlamıyla devlet ile vatandaş arasındaki sözleşmedir. Tüzel gücün kullanımı ve hukuk düzeni ise, modern ulus devletlerin, anayasalarına ilave olarak ortaya çıkan bir özelliğidir. Bu, anayasal siyasi düzenin kişilerin tasarrufunda olmayıp bir hukuk düzeni içerisinde gelişmesini ifade eder. Altıncısı, kamu diplomasisi ise, modern devletin idaresini, onun bürokratik yönünü işaret eder; ki kamu hizmetlerinin sürdürülmesi için bu gereklidir. Aynı zamanda otorite ve meşruiyet olguları da, modern devletin temel özellikleri arasında sayılır; fakat devletlerin varlıklarını sürdürebilmeleri

²³² Pierson, *The Modern State*, s. 7-8.

için, sadece güç ve baskı kullanmaları yetersiz kalacak, hatta uzun vadede onun varlığını zedeleyecektir.²³³

Buna göre bir devletin varlığına ve iktidarına meşruiyet kazandıran iki unsur olabilir. Bunlardan biri devletin toplum yararına bazı işlevleri yerine getirmesi, diğeri ise devletin bireylerin rızasına dayanmasıdır. Çünkü özellikle modern dönem söz konusu olduğunda varlığını borçlu olduğu ve ‘yönettiği’ üyelerin, yani vatandaşlarının birtakım ihtiyaçlarını, beklentilerini karşılayarak, onları tatmin ederek kendine meşruiyet kazandırması gerekir. Bu pek tabii, daha önceki dönemlerde varolan devletlerin meşruiyetten yoksun olduğu anlamına gelmemektedir. Zira mevcudiyetlerini, dönemin gerektirdiği biçimde bir yasaya veya yasalara, dine veya dinî temelli değerlere dayalı ve toplumun beklentileri doğrultusunda yapılandıkları takdirde meşruluk zemininde sürdürmüşlerdir.²³⁴

Bir başka anlatımla geçmişte de her siyasi iktidar, otoritesini geçerli kılacak bir değere, kaynağa dayanma ihtiyacı duymuştur. Örneğin *din* ve *gelenek* gibi unsurlar da bu kaynaklardandır. Tarih boyunca siyasal iktidarlara bu dayanağı sunan din, iktidarın meşruiyetini, -tanrının cismanileşmiş hali olması ya da onun yeryüzündeki temsilcisi niteliği atfedilmesi gerekçesiyle- sağlayan başat unsurlardan biri olmuştur. Bir iktidar gücünün dinsel temellere dayandırılması, o iktidarın sahiplerine kutsallık kazandırarak ruhani ve cismani iktidarın birlikteliğini sağlar. İnancın vurgulandığı devlet ideolojisi ve anlayışı ise, devletin ‘inanç konusu’ olmasına, dolayısıyla devletin kutsallık kazanmasına neden olur. Öte yandan bir toplumun tarihi boyunca oluşan siyasal ve toplumsal kurallar bütünü olarak gelenekler, siyasal iktidarların toplum nazarında güçlü olması ve gücünü kaybetmemesi noktasında belirleyici unsurlardan bir diğeri olmuştur. İktidar sahipleri, toplumun üyelerinden, bir başka ifade ile yönettikleri kişilerden bu geleneklere uymalarını talep ederek geçmiş-gelecek arasında sürekliliği koruma yönetimi ile iktidarlarının meşruiyet kazanmasını sağlarlar.²³⁵ Gelenekler, varolan

²³³ David Held, **Democracy and the Global Order, From the Modern State to Cosmopolitan Governance**, Stanford: Stanford University Press, 1995, ss. 48-49; Pierson, *The Modern State*, s. 8-22.

²³⁴ Coşkun, s. 25, 45.

²³⁵ Ahmet Yaşar Ocak, “Osmanlı ‘Resmi (Yahut İmparatorluk) İdeolojisi’ Meselesi”, **Doğu Batı**, Yıl 7, Sayı 29, 2004, ss. 73-81, s. 79; Hans Frayer, **Sosyolojiye Giriş**, Nermin Abadan (çev.), Ankara: AÜSBF Yayınları, 1963, s. 117-118; Coşkun, s. 51-52, 56.

toplumsal yapıyı devam ettirerek bir iktidara meşruiyet kazandırma aracı bile olsa, yeni bir toplum yaratma girişimlerinde geleneksel bağlamda zaman ve mekan ortaklığı esas alınmak kaydıyla da işlev görür.

Weber'in literatüre kazandırdığı bir kavram olarak *karizmatik otorite* ise, klasik meşruiyet araçları arasında yer alan bir başka kaynaktır. 'Olağanüstü veya tanrı vergisi bir yetenekle bütünleşen bir kişiliğe duyulan mutlak bağlılık ve güven'i ifade eden karizmatik, yani karizmaya dayalı olarak meşru otorite, kişiselleşmiş bir iktidar gücü anlamına gelir. Ancak, belli bir ruh halinin hakim olduğu bir toplumsal yapının olması durumunda ortaya çıkabilen bu iktidar biçimi, liderin ortadan kalkması ile son bulur.²³⁶

Devletin *dinsel, geleneksel* veya *karizmatik* inançlar çerçevesinde inşa edilmesiyle kazandığı meşruiyeti, 15. ve 16. yüzyıl coğrafi, bilimsel ve dinî kabullerin sorgulanması neticesinde yaşanan siyasi, toplumsal ve ekonomik yapılardaki değişimlerle modern dönemde farklı bir yörüngeye oturmuştur.²³⁷ Birinci kısımda bahsedilen Machiavelli'nin 'din'i siyasal alanın dışına taşıyarak oluşturduğu 'dinden arınmış bir siyasal alan' yaratan yorumu, dönemin kilise-devlet ilişkisinde otoritenin meşruiyet kaynağında yaşanan değişimi anlaşılır kılan bir değerlendirmedir. Ona göre devlet, korumak ve devamını sağlamak uğruna her şeyin göze alındığı kendine özel kuralları olan bir yapılanmadır; hükümdar devletin varlığını devam ettirebilmek için her türlü gücü kullanır, ki meşruiyetinin kaynağı da bu gücüdür.

Aynı şekilde vatandaş-devlet ilişkisini düzenleyen ve açıklayan bir analiz olarak Locke'un *toplumsal sözleşme* kuramı, bu aktörlerin yükümlülükleri, hakları, görevleri ve sorumluluklarının nasıl bir yapıya büründüğünü ortaya koymaktadır. Locke, insanların eşit değerde ve aynı haklara sahip olduğunu ve akılları sayesinde haklarını ve değerlerini koruyacak siyasal bir yapı oluşturmak üzere bir sözleşme yaptıklarını ileri sürer. Devlet, bu sözleşmenin ürünüdür; hiçbir suretle vazgeçilemeyen

²³⁶ Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 133-135; Niyazi Akyüz ve İhsan Çapçioğlu (Ed.), **Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi**, Ankara: Gündüz Yayıncılık, 2008, s. 254; Coşkun, s. 59-62.

²³⁷ Weber'e göre *geleneksel, karizmatik* ve *ussal* otoriteden müteşekkil egemenliğin meşrulaştırma biçimlerini daha detaylı incelemek için bkz: Max Weber, **Sosyoloji Yazıları**, Taha Parla (çev.), İstanbul: Hürriyet Vakfı, 1986.

yaşama, özgürlük ve mülkiyet gibi doğal hakları korumak için ortaya çıkan devlet²³⁸, meşruiyetini yine bu sözleşmeden alır.

Rousseau ise modern dönem otoritenin meşruiyet kaynaklarından bir diğerini, *toplumsal eşitlik, çoğunluğun iradesi-yönetenlerin iradesi ikiliği ve iktidarın kuruculuk vasfının toplum kökenli olduğu bilinci* temellerine oturarak açıklar. Ona göre devlet, “halkın iradesini devletin iradesi haline getiren ‘halk devlet’ (ya da ulus devlet)tir. ‘Siyasal iktidarın otoritesine itaat’ noktasında eşit olan bireyler, çoğunluğun iradesi, hatta yönetenlerin iradesi manasında *genel iradenin* karşısında aslında özgürlüklerini kaybetmişlerdir. İktidar kurulduktan sonra, iktidarın meşruiyeti bu düzeni koruyacak ve sürdürecektir olan siyasal iktidara yani devlete bırakılır ki bu, meşruiyetin soyut, mutlak ve sorgulanamaz ilkelere indirgenmiş olması demektir.”²³⁹

Öte yandan Habermas, modern devletin bu tip bir meşruiyet tanımıyla biçimlenmediğini ifade eder. Ona göre modern bir devlet bir daha kaybetmemek üzere değişmez bir meşruiyet kazanamaz; yapısıyla, yaptırım ve uygulamalarıyla kendine sürekli meşruiyet mekanizmaları üretmek ve kazanmak zorundadır. Ki Poggi’nin meşruiyet meselesine ilişkin yorumu da, Habermas’ınki ile örtüşür. Poggi, siyasi oluşumların, buyruklarına ahlaki bir yükümlülük kazandıracak ve üyelerinin paylaşabileceği bir anlayış üretmek zorunda olduğunu ileri sürmektedir.²⁴⁰

Bu değerlendirmelerden yola çıkarak Cyril Black’ın modernleşme sürecine dair analizi, modernleşen ülkelerin ne gibi sorunlarla karşı karşıya kalabileceği bağlamında örnek verilebilir. Black, her modernleşen ülkenin, siyasi alanda dört kritik mesele ile karşı karşıya kaldığını söyler. Birincisi (1), *modernitenin meydan okuması*; yani toplumun modern düşünce ve kurumlarla karşılaşması ve moderniteyi destekleyenlerin ortaya çıkışı, ve son tahlilde geleneksel bilgilerle yüzleşmesi durumudur. Modernleşme sürecinde bir ülkenin karşı karşıya kaldığı ikinci sorun (2), *modernleştirici liderliğin güçlenmesi*; daha açık bir ifade ile iktidarın, genelde kuşaklar

²³⁸ Çaha, *Bitmeyen Beraberlik Modern Dünyada Din ve Devlet*, s. 72.

²³⁹ Mehmet Ali Ağaoğulları, **Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği**, Ankara: İmge Kitabevi, 2006, s. 165; Coşkun, s. 109.

²⁴⁰ Kadir Koçdemir, “Jürgen Habermas ve Toplum Teorisi”, **Türkiye Günlüğü**, S. 54, 1999, ss. 93-108, s. 101-102; Poggi, *Modern Devletin Gelişimi, Sosyolojik Bir Yaklaşım*, s. 123.

boyu süren bir mücadele sonucunda geleneksel liderlerden modernleştirici liderlere geçişidir. Black (3), *ekonomik ve toplumsal dönüşümü* ise modern devletin karşılaştığı üçüncü sorunlu süreç olarak değerlendirir. Çünkü toplum taşra ve ziraate dayalı hayat biçiminden kentli ve sanayinin belirlediği toplumsal bir forma dönüşmüştür. Son olarak (4), *toplumun bütünleşmesi* sürecini problem olarak ele alan Black'e göre, bu, ekonomik ve sosyal dönüşüm sonucu toplumun çoğunluğunun ortaya çıkan başlıca sosyal yapıları kabullenmesi anlamına gelmektedir.²⁴¹

1.4. Ulus, Ulus Kimliğinin İnşası ve Modern Devlet

Modern devlet ile özdeşleşmiş olmakla beraber 20. yüzyılın sonlarında devletin meşruiyetinin sorgulanmaya başlamasına neden olan modern devletin en önemli unsurlarından biri, 'ulus'tur. Tarihsel süreç içerisinde ulusun oluşumu ve gelişimi çeşitli evrelerden geçmiştir. Aslında ulus, önceleri her zaman aynı toprakta yaşaması gerekme de kan, dil ve kültür birliği bulunan insanları ifade etmekteydi; ancak 18. yüzyılın sonlarına doğru anlamı, bir siyasi topluluğa *iradeye dayalı eylem* sonucu ve *özgürce katılım* yönünde değişime uğramıştır. İlk Avrupalı ulusun, coğrafi konumu, homojenliği ve birleşik bir devlet olması mutlakiyetçiliği gerektirdiği için 6. yüzyıl İngiliz toplumunda oluştuğunu ifade eden Hans Kohn, yine de, Hollanda, İsveç ve İspanya gibi erken dönem modern çağda mutlak monarşiye geçmeyen Avrupa devletleri olduğunu açıklamasına ilave eder. Örneğin diğer Batı Avrupa devletleri gibi Roma İmparatorluğu'na yapılan barbar istilaları sonucu ortaya çıkan İtalya, Orta Çağ ve modern dönemler arasında bütünlük olduğunu resmedecek tek bir siyasi birimin var olmadığını gösterir; zira tıpkı Cermenya gibi özerk yerel yönetimler, prenslikler ve krallıklardan oluşan bir devlettir. Nitekim Cermenler, en geniş siyasi birliği, "halk (populus, civitas), millet (natio), etnik birim sayılan kabile (stamm)" olarak bilinen bir toplumdur. Bu toplum, bir 'devlet'e duygusal bir bağlılık hissinden uzak, daha çok kan

²⁴¹ Cyril Black, *The Dynamics of Modernization*, New York: Harper & Row, 1966, s. 67-68 Aktaran Tilly, *Western State-Making and Theories of Political Transformation*, s. 605.

bağı ve hükümdara yönelik şahsi bağlılık duygusuyla şekillenmiş olup; siyasi sistem ise yazılı olmayan gelenek ve görenekler üzerinden işlemekteydi.²⁴²

16. yüzyıl boyunca, ortak bir tarih ve kültürü paylaşan bir topluluğa ait olma bilinci entelektüel düzeyde var olsa da, bu, İtalyan devletini birleştirmek için yeterli olmamıştır. Ortak dil, kültür, tarih bilincinin var olması, vatandaşların kendi şehir devletine bağlı olma duygularını engelleyememiştir. Bir başka ifade ile entelektüellerin tamamı birleşmeye dayalı yapıdaki Fransız devlet modelini örnek alma taraftarı değillerdi. Ancak Nicholas Mann, Fransa'nın bu yapısını, yani ulusal hislerin gelişmesini, Papa V. Urban'ın Avignon'u terk ederek Roma'ya yerleşmesi düşüncesinin yarattığı İtalyanlarla aralarındaki kültürel ve iktidarla ilgili çatışmaya, ve Fransız kimlik ve birliğini pekiştiren siyasi bir duygu yaratması açısından İngilizlerle giriştiği 100 Yıl Savaşlarına borçlu olduğunu belirtir.²⁴³

Benedict Anderson 'ulus' olgusuna ilişkin, 'hayal edilmiş bir siyasi topluluktur' der. Ulusu 'hayal edilmiş' olarak tanımlamasının nedenini ise şöyle açıklar: En küçük uluslarda dahi, üyeler birbirlerini tanımazlar, birbirleri hakkında pek bir şey duymazlar; fakat buna rağmen kendilerini 'hayallerinde' bir bütün olarak düşünürler.²⁴⁴ Benzer bir yorum, Giddens'in ulus tanımlamasında yer almaktadır. Ulusun kendini siyasi otorite ile ilişkilendirerek tanımlaması sonucu ortaya çıktığını ileri süren Giddens'a göre ulus "bütüncül bir yönetime tâbi, hem devlet aygıtının iç unsurları hem de diğer devletler tarafından denetim altında tutulan ve kesin sınırlarla belirlenmiş topraklar üzerinde yer alan bir birlik"tir.²⁴⁵ Habermas ise 18. ve 19. yüzyıllardaki 'ulus' olgusundaki değişime dikkat çeker. 18. yüzyıl 'ulus'unu "demokratik bir anayasaya sahip olabilecek biçimde kendisini yapılandıran devlet halkı" olarak değerlendiren

²⁴² Üstel, s. 158; Hans Kohn, "The Origins of the English Nationalism", *Journal of the History of Ideas*, S. 1, 1940, ss. 69-94; Llobera, s. 8, 123; Joseph Reese Strayer, *Western Europe in the Middle Ages*, Glenview: Scott, Foresman, 1982, s. 28.

²⁴³ Nicholas Mann, "Humanisme et Patriotisme en France au XVe siècle", *Cahiers de l'Association Internationale des Études Françaises*, S. 23, ss. 51-66, Aktaran Llobera, s. 61, 70-77.

²⁴⁴ Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, İskender Savaşır (çev.), İstanbul: Metis Yayınları, 1993, s.20.

²⁴⁵ Giddens, *Ulus Devlet ve Şiddet*, s. 165; *The Nation and Violence*, s. 116-Aktaran Recep Boztemur, "Tarihsel Açından Millet ve Milliyetçilik: Ulus Devletin Kapitalist Üretim Tarzıyla Birlikte Gelişimi", *Doğu Batı*, Sayı 38, 2006, ss. 161-179, s. 165.

Habermas, bir sonraki dönemde bir ulusun, yani halkın egemenliği için ‘geçmişle organik bağlarını sürdüren halk’ anlayışının gereklilik kazandığını ifade eder.²⁴⁶

Yeni, daha soyut ve sosyal entegrasyon bakımından daha başarılı bir şey olarak ortaya çıkan ulus, ortak atalar, ortak dil ve ortak kültür ile, imgesel olarak tek bir topluluğun varisi ve icat edilmiş geleneklerden üretilmişti. Bu ulus düşüncesi bir diğerine yabancı olan vatandaşlar arasında dayanışma ve aktif bağlar yaratmada çok iyi olduğu kanıtlanmış ulusal bilinç, halk tasavvuruna dayanır.²⁴⁷ Daha açık ifade edilecek olursa ulus tanımı ve ulusa tabiiyet olgusu, milliyetçilik ideolojisini ortaya çıkarmış²⁴⁸; bu ise, bir ulusa bağlılık algısının oluşması ile burjuvazinin gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Fakat ulus devlet inşa süreci ile milliyetçilik arasındaki bağlantı aslında çok daha karmaşıktır. Milliyetçilik, devletle ‘ulusal’ toplum arasındaki kurumsal bağlantıyı kuran; kültürel ve ekonomik yönden farklı nitelikteki bölgelerin daha homojen bir siyasal yapı içinde bütünleştirilmesini ve bunun dış tehditlere karşı korunması için gerekli dünya görüşünü sağlayan ve bir milleti diğerlerinden ayırarak siyasal topluluklar arasındaki sınırları çizen²⁴⁹ bir ideolojidir. Diğer taraftan bu ideoloji, devletin kuruluş ve inşa aşamasında rol alan aktörlerin ‘yorumuna bağlı’ olduğu gibi, içinde bulunulan şartların etkisine tâbi olarak şekillenir.

‘Ulus’u uzun bir sürecin ürünü olarak kabul edecek olursak, kuldan ve/veya tebaadan millete ve ulusa nasıl geçildiğini, ulusların nasıl oluştuğunu bulmak için Orta Çağ’a kadar gitmek gerekir. Modern zamanlardaki gibi Orta Çağ’da da dil, milliyetin en temel tarihsel işaretlerinden biri olmuştur. Aynı şekilde bölgesel sınırlar, meşrulaştırılan soy efsaneleri, ırk, bayrak, kalkan ve mihrap gibi ortak kimlik simgeleri, savaş anıları,

²⁴⁶ Habermas, *Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak*, s. 41.

²⁴⁷ Finlayson, *Habermas: A Very Short Introduction*, s. 123.

²⁴⁸ Genelde ulus ve millet kavramları eş anlamlı olarak kullanılır. Zygmunt Bauman bu iki kavram arasında ayrım yapmaz; ancak milliyetçilikle bağlantı kurarak, ulus yerine, Anderson’un ulus tanımındaki gibi *hayali bir cemaat* ve *zihinsel bir gerçeklik* olarak nitelendirdiği *milleti* kullanmayı tercih eder. Bununla beraber belirtmek gerekir ki, millet, kelimenin kökeninde var olan ‘kutsal bir kitabı kabul eden insan topluluğu’ anlamı nedeniyle aslında dinî bir içeriğe de sahiptir. Dolayısıyla millet, daha çok aynı dine inanan insanların birlikteliği ile oluşan topluluk için kullanılırken; ulus farklı ve tek bir ‘etnik’ kimlik taşıyan topluluk anlamına gelir. Yine de etnik kimlik, dil, din gibi unsurların belirleyiciliği üzerinden mevcut devlet örgütlenmelerine bakıldığında kesin ve net bir tanım yapılamadığı için, kavramlara ilişkin tanımlamaların (eş anlamlı kabul edilme yada farklılaştırma bağlamında) çeşitlilik arz ettiğini söylemek gerekir. Çalışmadaki kullanımı itibarıyla, millet kavramının bir topluluğun dini yönünün vurgulanması halinde kullanılmış olduğu görülecektir. Turgay Uzun, “Ulus, Milliyetçilik ve Kimlik Üzerine Bir Değerlendirme”, *Doğu Batı*, Yıl 6, Sayı 23, ss. 131-154, s. 132; Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 190; Bernard Lewis, *İslamın Siyasal Dili*, F. Taşar (çev.), Kayseri, 1992, s. 62.

²⁴⁹ Boztumur, s. 167-168.

Ülkelerin isimleri gibi etkenler de ulusal bir farkındalık duygusunu yaratıcı etkide bulunan ve bu farkındalığı gösteren işaretlerdir.²⁵⁰ Aquinolu Thomas, ulusun özünü dilin oluşturduğunu belirtirken, Marc Bloch²⁵¹ da, dilin özellikle zihinsel gelenekler ve benzeri değerlerin oluşmasını sağladığını ve uzun vadede farklı milliyetler olarak belirginleşecek farklı zihniyetlerin oluşumuna katkıda bulunduğunu ileri sürmektedir. Ona göre birlik ve bütünlüğün kan bağına dayalı olarak sağlandığı erken dönemin ardından, Orta Çağ ortak soya vurgu yapılan bir dönem olmuştur. Yerli ve yabancı ayırımının 13. yüzyıl sonunda ‘krallık toprakları içinde veya dışında doğmaya bağlı’ olarak belirlendiği dönemden sonra, fiziksel görünüş ve psikolojik açıdan ulusal karakterin belirlendiği, ulusal klişeler dönemi gelmiştir.

Orta Çağ’da ulusu tanımlamada kullanılan bir diğer unsur, belli bir bölgeye özgü yaşam biçimi, alışkanlıkların, geleneklerin ve yasaların oluşturduğu *kültür*dr. Giyinme, beslenme şekilleri, ticari hayat ve belli kurumlar, bu dönemde belli uluslar ile zdeşleştirilmişti. Hatta Orta Çağ niversitelerinde öğrencilerin, ‘uluslar’ halinde gruplara ayrılmalari, ‘ulus’ kavramının kendini gösterdiği toplumsal hayattaki en belirgin uygulamalardan olmuştur. Yine de bu olgunun tanımı ile ilgili bir belirsizlik söz konusudur. şöyle ki, doğulan ülke, ortak dil veya ikamet edilen bölgeye binaen yapılan farklı ulus tanımlamaları bu belirsizliği beslemekteydi. Ulusal bilinç, Latince konuşan ve yazan, Papalık ve İmparatorlukla ilişkisi olan eğitimli kişiler arasında değil, yalnızca şövalye sınıfından ve okuma-yazma düzeyi düşük, eğitimsiz/yarı eğitimli ruhban sınıfı yelerinde²⁵² gelişmişti.

Grldği gibi ortak aidiyet duygusuna bağlı insanların oluşturduğu ulus algısı, ortak dil, din, tarihi miras ve kültür gibi unsurlardan beslenir. Modern ulus devlet ise, bu ortak algıların bir araya getirdiği insanların yarattığı ordu, bürokrasi, hükümet biçimi (yönetim sistemi), eğitim gibi devlet kurumlarının inşası ile somutlaşmıştır. Bir başka anlatımla modern devlet, merkezi iktidar ve bu iktidarı çeşitli şekillerde sürdürmeye yarayan kurumlar ile bir topluluk ve ulus kurgusu üzerinden inşa edilmiştir.

²⁵⁰ Llobera, s. 4.

²⁵¹ Marc Bloch, **Feodal Toplum**, Mehmet Ali Kılıçbay (ev.), Ankara: Savaş Yayınları, 1983; **Feodal Society**, London: Routledge, 1965, ss. 431-437.

²⁵² Llobera, s. 90, 91, 94.

Devlet inşa etmek ile ulus inşa etmek arasındaki bağlantıyı inceleyen Strayer'in bu konudaki temel önermesinde, 'orta büyüklükte bir krallığın 'devlet'e dönüşürken, ulusal kimliğin önemli sürtüşmeler olmadan ve duygusal ve/veya kutsal argümanlara ihtiyaç duymadan geliştiği, dilsel ve kültürel çeşitliliğin zamanla ortadan kalktığı ya da bu potansiyellerinden arındığı' bir yapılanmadır ulus-devlet. Buna göre Strayer, bir krallığın bölünmesi sonucu farklı devletler ortaya çıktığında, özellikle siyaseten dayandığı kurumsal çerçeve ile halkın gelenekleri arasında bir iletişim bulunmadığı için, ulusun gelişiminin sorunlu olacağını ifade eder. Zira şimdiye kadar insanların aidiyet duygusu ile bağlı oldukları tarihsel, kültürel ve dilsel grup, her zaman bağlılık sunmaları gereken devletten güçlüydü. Çok sayıda kültürel, tarihsel ve dilsel aidiyet unsurlarına dayalı toplumların oluşturduğu Habsburg ve Osmanlı İmparatorluğu bu durumu en iyi yansıtan örneklerdir. Öte yandan şimdiye kadarki mevcut devlet bürokrasisinin varlığı da küçük devletlerin yarattığı çeşitlilik karşısında ulus devletlerin oluşmasına engel teşkil etmekteydi; ki Almanya ve İtalya bu özellikleriyle bilinen örnekleri teşkil eder.²⁵³

Bu noktada Charles Tilly, Avrupa'daki siyasi yapıların ulus devlet biçimine dönüşmesi, bir başka ifade ile modern ulus devletin inşa edilmesi ve ayakta kalabilmesi için varolması gereken koşulları şu şekilde özetlemektedir:

Öncelikle (1) bir devletin hakim olduğu sınırları içerisinde çıkarılabilir kaynaklara sahip olmak; (2) zamansal ve uzamsal olarak güvenli bir konumda olmak; (3) sürekli devlet adamı üretmek; (4), girilen savaşılar başarı ile çıkmak; (5) nüfusun homojenliğini sağlamak; (6) toprak sahibi seçkin sınıf ile güçlü ittifak kurmak²⁵⁴; (7) ulus inşası ve devlet kurmanın ne kadar yüksek bir maliyeti olduğunun bilincinde olmak; (8) savaş, ordu, mali sistem ve yaygınlaştırılması ile devletin gelişimi arasında yakın bir ilişki olduğunu, herhangi bir kategorideki bozulmanın diğerlerini etkilediğini; (9) hükümet biçimine karar verilmesinde nüfus içindeki önde gelen toplumsal sınıflar ile merkezi güç arasında sürekli değişen koalisyonların önemli rol oynadığını; (10)

²⁵³ Llobera, s. 118.

²⁵⁴ Tilly, *Reflections on the History of European State-Making*, s. 40.

homojenleşmenin veya onun yokluğunun hükümetin yapısı ve etkinliği üzerinde etkili olduğunu bilmek gerekmektedir.²⁵⁵

Öte yandan Joseph R. Strayer²⁵⁶, modern ulus-devletin ortaya çıkması için Orta Çağ'da yaşanmış olması gereken aşamaları şöyle sıralamıştır:

1. Devlet inşa etmenin ön koşullarından biri, belli bir zamanda ve uzamda (yani tanımlanmış bir bölgede) siyasi bir birim olarak var olup nesiller boyu aynı yerde yaşayan ve geçimini sağlayan çalışan insanların var olmasıdır. Bir o kadar önemli olan diğer unsur da devletin oluşum sürecinde merkez ve motor işlevi görececek çekirdek alanın varlığıdır. İstila döneminin sona ermesi daha istikrarlı bir toplumun kurulmasına olanak vererek uzaysal ve geçici sürekliliklere de imkan tanımıştır.

2. Kalıcı, kişilerden bağımsız ve uzmanlaşmış verimli bir bürokrasinin hizmet ettiği uzun ömürlü kurumlar olmalıdır. Kilise, devletlerin 'kurumsal model'ine bir örnektir.

3. Devlet, kendisine tâbi olan vatandaşları/üyelerinin hepsinde, mutlak olmasa da en azından üstün bir sadakat duygusu uyandırabilmeli ve diğer değerlere duyulan sadakat türlerinin kendisine duyulan sadakatten üstün tutulmamasını temin etmelidir.

4. 'En yüksek makam' ve 'adaletin koruyucusu' olarak hükümlanlık düşüncesinin ortaya çıkması bir gerekliliktir.²⁵⁷

Batı Avrupa örneği söz konusu olduğunda Orta Çağ ulus temelli devlet inşa etme süreçleri özellikle iki model üzerinden ele alınmaktadır. Bunlardan biri, monarkın dilsel, kültürel ve kurumsal özelliklere bağlı olarak bölgesel prenslikleri bir araya getirmesi ile ortaya çıkan ve aslında yavaş bir sürecin ürünü olan; Joseph R. Strayer'in ifadesi ile aslında "bağımsız olan eyaletlerin birleşimi" ile ortaya çıkan bir model: Fransız devlet modelidir. Diğer model İngiltere ise birleşmiş yapıdaki kraliyet sistemi ve homojenleşmiş toplum yapısıyla farklılaşarak, Orta Çağ devlet inşa etme sürecini

²⁵⁵ Tilly, *Western State-Making and Theories of Political Transformation*, s. 633.

²⁵⁶ Joseph R. Strayer, *On the Medieval Origins of the Modern State*, Princeton N.J.: Princeton University Press, 1970, ss. 5-10.

²⁵⁷ Llobera, s. 118.

nispeten kolay gerçekleştirmiştir. Strayer, kurumsal olarak homojen tek bir Fransız eyaletine benzettiği İngiltere’de, ‘ulus’ algısının krallık için ideolojik bir destek olduğuna işaret etmektedir. Çünkü İngiltere’de kral, gücünü tüm bölge üzerinde kullanabilmekte ve böylece İngiliz birliğini sağlayabilmekteydi.²⁵⁸

Bununla beraber uygulanan homojenleştirme çabalarının pek de verimli olmadığı Fransız modelinde, idari olarak prenslik ve eyaletlerdeki kraliyet temsilcilerinin dayattığı kurumlar, bütünlüğü sağlarken; ideolojik düzeyde bu yapı, krallığın ‘ulus’ kabul edilmesi anlayışı ile sağlanmıştır. Yani bir anlamda modern ulus devlet, daha önce işaret edilen siyasi gelişmelerde görüldüğü gibi Fransa’nın kendine özgü tarihsel tecrübelerinin ürünüdür. Zaten tüm mevcut yapılanmalar bir anlamda Avrupa halklarının, kültürlerinin, sınıflarının ve devletlerinin kendi içlerindeki ve aralarında geçen fiziksel ve düşünsel nitelikteki çatışmalar, aykırılıklar ve mücadelelerle ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla diyebiliriz ki modern devlet, karmaşık bir yapı kazanan ekonomik ilişkiler, bağlantılar ve bunların yeni bir toplumsal kategori olma ve bu kategoriye özgü siyasal örgütlenme taleplerinin doğması neticesinde yeni bir siyasal örgütlenme biçimidir.

Tüm bu değerlendirmelerden hareketle, bir yandan 20. yüzyıla kadar varlığını sürdürebilmiş olan imparatorluklar, diğer yandan şehir devletleri, küçük devletler, federasyonlar gibi büyüklü küçüklü alternatif modellerin her birinin, modern devletin şekillenmesine katkıda bulunduğu söylenebilir. Bununla beraber temelde “pek çok ulus devletin aslında çok uluslu devlet olduğu” görülebilmektedir. Dolayısıyla modern devletin ulusal devlet ile özdeşleştirilmesi, hem başka modellerin de günümüze kadar varlığını sürdürmesi hem de ulusal devlet adı verilen yapıların aslında çok uluslu nitelik göstermesi nedeniyle hatalı olacaktır.²⁵⁹

Fransız Devrimi’nden sonra ya küçük devletler halinde dağılmış veya Avusturya, Çarlık, Osmanlı olmak üzere İmparatorluk bünyesinde yaşayan halkların, ulus devlet biçiminde örgütlenerek özgürlüklerini kazanmaları bu mücadelelerin ilk örnekleridir. 1815’te Sırbistan, 1830’da Yunanistan, 1857’de Romanya’nın Osmanlı

²⁵⁸ Strayer, s. 48-49; Llobera, s. 35.

²⁵⁹ Morin, *Avrupa’yı Düşünmek*, s.29; Llobera, s. 115-118.

egemenliğinden çıkması; 1830'da Belçika'nın Hollanda'dan kopması ve ardından İtalya ve Almanya'da kralların genişleme stratejilerini değiştirmesi ile yeniden birliklerini kurmuş olmaları (1860-1870) yeni siyasal örgütlenmelerin artmasına yol açmıştır.²⁶⁰ 19. yüzyılın sonu 20. yüzyılın başında her bir örneğin, zikredilen değerleri belli ölçülerde kullanarak kendine has devlet yapılanması oluşturmada kullandıkları görülmektedir.

Hippler bu 'ulus inşası' olgusunun, birbirlerine gevşek bağlarla bağlanmış toplulukları belli değerleri paylaşan ve ortak amaçları benimseyen 'toplum'a dönüştürmek için kullanılan bir strateji olarak yorumlanabileceği gibi, özellikle siyasi hedeflere ulaşmak için kullanılan "yöntem" olarak da değerlendirilebileceğini ileri sürmektedir. Ulus inşasının üç koşulun varlığı durumunda gerçekleşebileceğini iddia eden Hippler'e göre bunlardan ilki (1) 'ulus'un oluşturulmasıdır. Ona göre ulusal kimliğin benimsenmesi, ulus devleti farklı herhangi bir değerine öne çıkması ile bağlılık, aidiyet ve sadakat duygusuna zarar verecek etkilerden uzak tutar. Farklı kimlikli bağların olması, bireylerin bir bütün oluşturarak aynı amaca odaklanmasının önünde en büyük engellerden biridir. Dolayısıyla bu 'bütünlük' anlayışı ve inancı, diğer küçük ve yine birbirlerine gevşek bağlarla bağlı grupların toplumla bütünleşmesini sağlayabilmek için yaygınlaştırılmalıdır. Nitekim dünyadaki örneklerden de anlaşıldığı gibi ırk, dil veya din öğelerinden hangisinin bir birlik oluşturmada daha önemli ve etkin olduğu aslında farklılık arz eder.

Şöyle ki Boşnak, Hırvat ve Sırp milletleri için aidiyet duygusunu yaratan değer 'din' olmuştur. Diğer taraftan Arnavutlar, Hristiyan ve Müslüman iki farklı dine mensup olmaları önem göstermeksizin, etnik kimliklerini vurgulayarak kendilerini Yunan, Makedon, Sırp (Hristiyan), Boşnak ve Türklerden (Müslüman) ayırarak birlik/millet inşa etmişlerdir. Bir başka örnek ise aynı ırk ve dinden olup yine aynı dili konuşmalarına rağmen tek bir devlet çatısı altında birleşmeden ayrı milletler oluşturan Araplardır. Görüldüğü gibi aidiyet duygusunun geliştirilmesi, ulus inşasının sağlıklı bir şekilde gerçekleştirilmesi için en önemli unsurdur. Ulus inşa etmenin ikinci önkoşulu (2) olarak değerlendirdiği bu süreç, var olan iletişim kanallarının güçlendirilmesi ve

²⁶⁰ Morin, s. 64, 66.

gerektiğinde yenilerinin açılması ile mümkün olabilir. Hippler'e göre (3) bir 'devlet'in varlığı, toplumun belli bir ortak kimlik ve aidiyet duygusunu harekete geçiren en önemli unsurlardan bir diğeridir. Dolayısıyla ekonomik, hukuki, finansal/mali yönden ve güvenliğin sağlanması amacıyla gerekli kurumların yetkin, donanımlı ve işlevsel olarak harekete geçebileceği bir devletin inşası elzemdir. Bu üç faktör, ulus inşa sürecinde kurgulanan hedefin gerçekleşmesi için var olması gereken önkoşulları oluşturur.²⁶¹

Ernest Gellner'e göre, modern ulus devletler üst kültürlerin alt kültürleri özümsemesi yoluyla üyelerin aynı potada eritildiği yapılardır. Bu yapılarda üyeler aralarında ırksal benzerlikler ve inanç, dayanışma ve sadakat gibi güçlü duygusal benzerliklerin bulunması, o topluluğun bir etnisite veya milliyet niteliği kazanması demektir. Milliyetçiliğin ise çağdaş ve yakın tarihte ortaya çıkmış toplumsal koşullar neticesinde etnisitenin politikleşmesi sonucu doğduğunu ileri süren Gellner, milliyetçiler nazarında önemli olan noktanın 'yöneten kimsenin etnik kimliği' olduğunu ifade eder.²⁶² Dolayısıyla ulus devletler, benimsenen ve/veya sahip olunan kimliklerin benzerliklerine dayalı yapılanmalardır. Milliyetçilik ve ulus/ulusal devlet bağlantısını kuran Tilly, ulusal devleti emek, sermaye, mal, teknoloji ve paranın topraksal olarak sınırlandırılması, merkezi ve hiyerarşik bir yapı içerisinde denetlenmesi ve devlet ile vatandaşların birbirlerine karşılıklı olarak yükümlü hale getirilmesi olarak tanımlamıştır.²⁶³ Tilly, ulusal devletin doğuş süreci ile bir ulusa ait olma düşüncesini, *milliyetçilik* olgusunun bir araya getirdiğini ifade etmektedir ki, bu noktada Giddens, milliyetçiliğin devletin toplum üzerinde uyguladığı bir dünya görüşü olduğu yorumunu yapar.²⁶⁴

²⁶¹ Jochen Hippler, "Ulus İnşası", Jochen Hippler (Ed.), Algan Sezgintüredi ve Burhan Şaylı (çev.), **Ulus İnşası** içinde, İstanbul: Versus Kitap, 2007, s. 11-13; Kemal Gözler, "Devletin Bir Unsuru Olarak 'Millet' Kavramı", **Türkiye Günlüğü**, Sayı 64, 2001, ss. 108-123, s. 113; Coşkun, s. 240.

²⁶² Ernest Gellner, **Uluslar ve Ulusçuluk**, Büşra Ersanlı Behar ve Günay Göksu Özdoğan (çev.), İstanbul: İnsan Yayınları, 1992, s. 107; Ernest Gellner, **Thought and Change**, Londra: Weidenfeld & Nicolson, 1964, s. 147; Ernest Gellner, **Milliyetçiliğe Bakmak**, Simten Coşar, Saltuk ÖzerTürk ve Nalan Soyarık (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 1998, s. 59.

²⁶³ Charles Tilly, **Avrupa'da Devrimler 1492-1992**, Özden Arkan (çev.), İstanbul: Afa Yayıncılık, 1995, s. 58, 61.

²⁶⁴ Boztemur, *Tarihsel Açından Millet ve Milliyetçilik: Ulus Devletin Kapitalist Üretim Tarzıyla Birlikte Gelişimi*, s. 165.

Ulus inşa sürecine ilişkin değerlendirmelerde bulunan isimlerden Wallerstein, ırk, ulus ve etnik gruba gönderme yaparak açıkladığı bu sürecin genel olarak dört aşamadan ibaret olduğunu ileri sürer. Ona göre öncelikle çeşitli dilsel, dinsel, etnik farklılıkları ortadan kaldırıp ortak bir kimlik yaratmak için *eşitliğe dayalı kurallar bütünü* koymak gerekir; bu ise üyelerin yani vatandaşların aynı yükümlülükler ve haklarla donatılmış olması ile mümkün olabilir. Vatandaşlar arasındaki etnik farklılıklar ise kültürel homojenliğe bağlı bir *dil birliğinin* sağlanması ile bertaraf edilebilir.²⁶⁵ Topluma, ortak bir dilin yaratılması ve bunun kabul ettirilmesi ile bütünlük kazandırılır; ki bu okul ve ordu gibi iki kurum aracılığıyla ve *zorunlu eğitim* ve *zorunlu askerlik* gibi araçlar kullanılarak desteklenen bir sürecin temelini oluşturur.

Devlet, eğitici sıfatıyla ve oluşturduğu dil birliği sayesinde, ortak kültür ve tarih bilinci yerleştirmek ve aynı zamanda vatan topraklarının kutsallaştırılması yöntemiyle devletin bekasını sürdürmek için bu iki aracı kullanmak zorundadır. Nitekim Osmanlı'da dahi II. Meşrutiyet dönemi seçkinleri bu iki unsurun üzerinde durmuşlardır.²⁶⁶ İlköğretim zorunlu hale gelirken cumhuriyet döneminde okutulan *Yurttaşlık Bilgisi*²⁶⁷ (*Malumat-ı Vataniye*) dersinin muadili *Malumat-ı Medeniye ve Ahlakiye ve İktisadiye*²⁶⁸ okutulmaya başlanmıştır.²⁶⁹ Askerlik ise, cumhuriyet döneminde de devam edecek olan ve yine ders kitaplarında üzerinde durulan 'vatanın muhafazası'nın kutsal hale getirilmesi ile kullanılan bir araç olmuştur.²⁷⁰ Wallerstein'a göre ulus inşasında yaratılması gereken bir başka algı, 'ötekileştirme'dir. Bunu 'ırkçılık' üzerinden yorumlayan Wallerstein, hem azınlıkların dışlanması ve üstün sayılan ırkın birleştirilmesi hem de dünyanın geri kalanına karşı birlik oluşturulması için bir araç olarak görür. Her ne kadar kimi zamanlarda milliyetçiliği besleyen anlayışlardan kabul

²⁶⁵ Immanuel Wallerstein, **Liberalizmden Sonra**, Erol Öz (çev.), İstanbul: Metis Yayınları, 1998, s. 130; Giddens, *Ulus Devlet ve Şiddet*, s. 351.

²⁶⁶ Üstel, *Makbul Vatandaş'ın Peşinde, II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*, s. 29.

²⁶⁷ Ayrıntılı bir inceleme için bkz: Birol Caymaz, **Türkiye'de Vatandaşlık, Resmi İdeoloji ve Yansımaları**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.

²⁶⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz: Füsün Üstel, **"Makbul Vatandaş"ın Peşinde, II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

²⁶⁹ Üstel, s. 33.

²⁷⁰ Üstel, s. 84-85.

edilse de, Anderson gibi yazarlar, böyle bir bağdaştırmanın doğru olmayacağını ileri sürer.²⁷¹

Habermas, ulus devletin toplumsal başarılarını kabul etmekle birlikte, ulus devlet düşüncesinin oldukça tehlikeli olduğunu vurgular. Modern devletin ortaya çıkışı, homojenleşmeyi gerektiren ortak bir aidiyet ve kimlik yani millet/ulus inşasını da beraberinde getirmiştir. Ancak kültürel homojenleştirme ve ulus inşası süreci hiçbir zaman barışçıl, tek boyutlu olmamıştır. Yöneticiler ile inşa edilmek istenen ulusal kimlikte çıkarları örtüşen sınıfların iş birliği yaparak yürüttükleri bu homojenleştirme çabaları, devamında bir üst kimliğin belirlenmesi ile standart dil dayatılması, ulusal eğitim sistemi oluşturulması, ortak bir kültürel miras oluşturularak benimsenmesi ve benimsetilmesi yöntemleri ile gerçekleşmiştir.²⁷²

Bu bağlamda ulus devletlerin ortaya çıkışını üç ayrı durum altında kategorileştiren Habermas’a göre, (1) devletler “birbirinden ayrı yaşayan etnik grupların barışçı yollarla tek tek devletleşmesiyle değil, komşu bölgelere, soylara, alt kültürlere, dil ve din topluluklarına sirayet ederek”; (2) homojen bir topluluğa dayanmayıp homojen bir toplum yaratmak isteyerek kimi zaman demokratik özelliklerden uzaklaşarak; (3) “neredeyse her zaman kanlı saflaştırma töreleriyle gerçekleştirilmiştir ve yeni azınlıkları sürekli yeni baskıların altına almıştır.”²⁷³

Gellner ise, devletin, meşru şiddet kullanma ve vergilendirme tekeli elinde bulundurmasının yanı sıra, devletin bir başka gücü yani milli eğitimi tekelinde tutmasının önemine dikkat çeker. Milli eğitim, milli kimliğin kurucusu ve yayıcısı rolünü üstlenerek kültür ve eğitim alanında ‘evrensel üst kültürün’ oluşmasını sağlar; bir başka ifade ile bu milli kimlik, ulusal eğitim sistemi aracılığıyla yerel, dinî, etnik,

²⁷¹ Etienne Balibar ve Immanuel Wallerstein, *İrk Ulus Sınıf / Belirsiz Kimlikler*, Nazlı Ökten (çev.), İstanbul: Metis Yayınları, 1995, s. 66-67; Gellner, *Nations and Nationalism*, s. 7; Anderson, *Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, 1993, s. 62; Coşkun, s. 240.

²⁷² Finlayson, *Habermas: A Very Short Introduction*, s. 123; Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, s. 107; Eren Deniz (Tol) Göktürk, *Dünden Yarına Yurttaşlık, 21. Yüzyılda Yurttaşlık, Ulus Devlet ve Küreselleşme*, İstanbul: SAV Sosyal araştırmalar Vakfı, 2006, s. 37; Tilly, *Avrupa’da Devrimler 1492-1992*, s.76; Mazhar Bağlı ve Ertan Özensel, *Çokkültürlü Vatandaşlık, Kanadalı Türklerin Aidiyet Çabaları ve Değer Yapıları*, Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2005, s. 12.

²⁷³ Habermas, *‘Öteki’ Olmak, ‘Öteki’yle Yaşamak*, s. 50.

kültürel aidiyetlerin üzerinde bir üst-kimlik ve aidiyet merkezi oluşmasını sağlar.²⁷⁴ Bu kriterlere ilave olarak din, medya ve spor gibi faktörler de, ulus inşasında işlev gören araçlar olarak ele alınmaktadır. Özellikle din, modern dönemde ulus inşasının en önemli araçlarından biri olarak kullanılmış ve Reformasyon sürecinde yaşanan gelişmelerden de anlaşılabilir gibi aslında milliyetçiliğin ortaya çıktığı dönemlerde dahi onunla (milliyetçilikle) karşılıklı etkileşim halinde olmuştur. Fransız Devrimi, dinin ve dinî kurumların pozisyonu açısından yaşanan kırılmaya rağmen, dinsel aidiyet duygusunu ortadan kaldıramamıştır.

Modern devletin inşasında toplumsal yaşamı etkileyen hukuki kuralların belirlenmesinde değil, ama toplum üyelerinin birbirleriyle ilişkisinin, devlet ve üyeler arası ilişkilerin belirlenmesinde en önemli kriter olarak din, etkisini sürdürmeye devam etmiştir. Medya ise bir yandan ideolojileri popülerleştirme, homojenleştirme amacına ulaşmak üzere kullanılırken diğer yandan çıkar sahiplerinin propaganda aracı olarak kullanılmaktadır. Pek çok alanda amaçları elde etmek üzere manipülasyon aracı olarak kullanılan medya organları, günümüze yaklaştıkça, milletlerin birbirlerine üstünlüklerini ispatlama aracı olarak kullanılan ve bir nevi milli mücadeleyi ifade eden sporun bu işlevini daha güçlü hale getirmek için kullanılır hale gelmiştir.²⁷⁵

Din ve medyanın ulus devletleşme sürecinde araç vazifesi görmesinin dışında özellikle eğitim sisteminin millileştirilmesi de, tüm vatandaşlarının okuma ve yazma gibi temel bilişsel kapasitelerini, devletin kuruluş ideolojisini vatandaşlarının haznelerine işleyebilmek için eşit bir düzeyde geliştirmesinde kullandığı en önemli araçlarından biridir. Neredeyse tüm Avrupa devletleri, zorunlu eğitim sistemleri kurmuş, yasalarla okulların görev sorumluluklarını belirlemiş ve eğitim birliğini sağlamışlardır. Bu süreç, modern devletlerin olduğu döneme kadar eğitimde etkin olan kilisenin rolüne son vermiştir. Zorunlu eğitim sistemi, Katolik ülkelerle kıyaslandığında Protestan ülkelerde daha erken başlatılmış, Prusya’da 1763, Danimarka’da 1814, Norveç’te 1848, İsveç’te 1842 yılından itibaren ilkokul eğitimi zorunlu kılınmıştır.

²⁷⁴ Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, s. 107; Caymaz, *Türkiye’de Vatandaşlık, Resmi İdeoloji ve Yansımaları*, s. 11-12.

²⁷⁵ Eric J. Hobsbawm, **1870’den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik**, “Program, Mit, Gerçeklik”, Osman Akınhay (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993, s. 170; Anthony D. Smith, **Milli Kimlik**, Bahadır Sina Şener (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s. 51-52; Coşkun, s. 240.

Vatandaşların bilişsel kapasitelerinin, yeteneklerinin geliştirilmesi ve siyasi katılımlarının sağlanmasının yanı sıra millete/ulusa aidiyet hissinin oluşması ve gelişmesi amacıyla yürütülen ulusal kimlik inşa yöntemlerinde farklı stratejiler ve yollar takip edilmiştir.

Bunların en yaygın olanı, daha çok elit kesim tarafından yürütülen bir proje olarak, bürokratik mekanizmalarla bölgesel ve sivil-siyasi oluşumların yaratılması olmuştur. Bu yöntemde aristokrat seçkinler devletin gücünü kullanarak daha alt düzeydeki sosyal sınıfları ve bölgeleri birleştirmişlerdir. Merkezi yapıya dahil edilen bölge, bağımsız ve egemen ise bir kurtuluş savaşına gerek duyulmamıştır; ancak siyasi sistemi ve kültürel kimlik tanımı değiştirilmiştir. Şayet söz konusu ünite ya da bölge sömürge altında kalmış ise yeni bir kültürel kimliğin inşası gerçekleşmiştir. İrlanda ve Finlandiya örneğinde olduğu gibi sömürge veya yabancı işgalinden kurtularak yeni siyasi yapıya eklenmiştir. Diğer durumlarda ise etnik ve siyasi yapıların inşası için anadile özel bir önem verilmiştir. Entelektüeller ve orta sınıfın bir kısmı etnik-tarihsel, dil, din ve gelenekler vb. kültürel kaynakları kullanarak Norveç örneğinde olduğu gibi toplumun diğer kesimlerini siyasi bir varlığa yani ulusa dönüştürmüştür. Bu farklı yolların iki ayrı ideal ulus inşası modeli oluşturup oluşturmadığı tartışılmaktadır. Bunlardan birincisi tarihsel bölge (vatan), hukuki-siyasi topluluk, üyelerin eşitliği, ortak halk kültürü ve ideolojiyi içinde barındıran *sivil siyaset* (civility) *modeli* (veya sözleşmeye dayalı model), diğeri ise soy, kan bağı, ana dil, kültür, gelenekleri içinde barındıran *primordiyal* (primordial) *model*dir.²⁷⁶

Charles Tilly ulus inşa sürecine dair tarihsel nitelikleri/faktörleri göz önünde bulundurarak bir değerlendirme yapmış da olsa, özellikle homojenleş(tir)meye yaptığı vurgu, günümüz bakış açısıyla ulus devlete yapılan eleştirilerin temelini oluşturmaktadır. Zira bu eleştirilere göre ulus devletin inşası, bir olgu olarak ulus devletin, üyelerin uluslaştırılması stratejisi takip edilerek seçkin sınıfın tanımlamaları doğrultusunda biçimlenmesi nedeniyle, aslında farklılıklara tolerans göstermekten yoksundur. John Stuart Mill'in, Fransız Devrimi'ni halkın egemenliğinin inşası olarak

²⁷⁶ Stefano Bartolini, **Restructuring Europe, Centre Formation, System Building, and Political Structuring Between the Nation State and the European Union**, New York: Oxford University Press, 2005, s. 84-86.

değil, halk adına konuşanların egemenliği olarak değerlendirmesi bu eleştirilerin başında gelmektedir. Şöyle ki, bireylerin kişisel özellikleri, yaklaşımları ve duygularına, bir diğer ifade ile bazı etnik, dinî, kültürel kimliklere ulus tanımında yer verilmeksizin milliyetçiliğin devlet politikası olarak benimsenmesi, devletin farklılıklara müsamaha göstermeyen dışlayıcı yönünü ortaya koymaktadır. Topluluk-toplum (cemaat-cemiyet) geçiş sürecine dair ön kabullerin biçimlendiği homojenleş(tir)me eğilimi, teorik olarak etnisite, din gibi unsurların siyasi önemini kaybedeceği varsayımıyla bu gibi toplulukların toplum içerisinde eriyeceği beklentisi taşımaktaydı. Oysa devletlerin kendilerini var edebilmeleri, farklılığa dayalı çatışmaların bulunmasına bağlıdır. Dolayısıyla bu ulusal devletler bir taraftan toplumlarını homojenleştirme çabası gösterirken, diğer taraftan ‘öteki’ yaratmak zorundadırlar.²⁷⁷

Tilly’nin belirlediği kriterler arasında toprağa atfedilen önem, ulusun birimleri olan bireyler için mülkiyet sahibi olmanın vatandaşlığa kabul edilmeyi sağlayan bir koşul olması, ulus devletin dışlayıcı niteliğinin bir başka göstergesi kabul edilmektedir. Nitekim Fransa Vatandaş ve İnsan Hakları Bildirgesi, egemenliği ulusa devrettikten sonra, ulusa üyeliği, vatandaşlık statüsünü öncelikle mülkiyet esasına dayalı olmak üzere biçimlendirmişti. Fakat burjuvazinin mücadeleleri sonucu devletin feodal kurum ve unsurlardan arındırılması, ulusal devletin kamusal alanını kimiksiz, yani herkese açık hale getirmiştir; ki yasaların ve kuralların herkese eşit biçimde uygulanması bu evrensel yurttaşlık anlayışının getirisiidir. Ancak bu yapı özellikle 20. yüzyılın ortaları ve sonlarında sorgulanmaya başlamış, birden çok vatandaşlık statüsü taşıyanların sayısının artması ve insan hakları söyleminin etkisiyle ulus devlet modelinin yetersizliği dillendirilerek yeni arayışlar ortaya çıkmıştır. Çünkü çağdaş dünya, bir tarafta bölgesel özerklik ve yerelcilik, diğer tarafta küreselcilik ve küresel siyasal sorumluluk olmak üzere iki karşıt sosyal sürecin etkisiyle yapılandırılmıştır.²⁷⁸

²⁷⁷ Alain Touraine, **Demokrasi Nedir?**, Olcay Kunal (çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004, s. 133-134; Göktürk, s. 37-38.

²⁷⁸ Fraser, *Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı*, s. 111-112; Üstel, s. 55; Göktürk, s. 39-40; Haldun Güllalp, “Giriş: Milliyete Karşı Vatandaşlık”, Haldun Güllalp (Ed.), **Vatandaşlık ve Etnik Çatışma, Ulus Devletin Sorgulanması** içinde (11-34), İstanbul: Metis, 2007, s. 15; Bryan S. Turner, “Bir Vatandaşlık Kuramının Anahatları”, Ayşe Kadioğlu (Haz.), Can Cemgil (çev.), **Vatandaşlığın Dönüşümü Üyelikten Haklara** içinde (107-139), İstanbul: Metis Yayınları, 2008, s. 137.

Ulus devletlerin aslında etnik köken, dil, din, ortak tarih, ortak topraklar ve ortak kültürün bir araya gelmesi sonucu oluşmadığı, toplumsal elitlerin mühendislik projesi olarak ‘icat edildiği’ yorumunda bulunan Hobsbawm, ekonomik, siyasi ve toplumsal dönüşümlerin ulus devletlerin inşasına götürdüğünü iddia etmektedir. Ona göre ulusun literatürde yer alan temel anlamı, Amerika ve Fransız devletlerinin yaptığı gibi halk ile devleti özdeşleştirmekte; bu özdeşlik 20. yüzyılın devlet başkanlarının söylemlerinde yer verdikleri ulus devlet olgusu ile devam ettirilmektedir. Devletlerin yapısı teritoryal olduğu için, toprak ile halk (ulus) arasında da bir özdeşlik kurulmuştur. Örneğin Amerika’dakiler sınırları Avrupa’daki belirli olmayan bir alan (toprak) üzerinde yaşamak dışında hiçbir ortak özellik taşımamaktadır. Aynı şekilde Fransızlar da, Devrim’in ardından, toplumda yaygın olan dil, kültür, etnik kimlik gibi unsurlardaki farklılaşmaların dikkate alınmadığı bir ‘ulus egemenliği’ ilkesine dayalı cumhuriyet kurmuş ve ‘yurttaşlarını uluslaştırmışlardır.’²⁷⁹

Homojenleştirme iddiası nedeniyle toplumsal ihtiyaçlara cevap veremediği gerekçesiyle eleştirilere maruz kalan ulus devlet yapılanması, 2000’li yılların başında dışarıdan globalleşme ve küresel ekonomik baskılar, içeriden ise çok kültürcülük ile tehdit edilmektedir. Küreselleşme ve uluslar arası nüfus hareketliliği, modern vatandaşlık olgusunun sınırlarını zorlamış, kamusal alanın etnik, ırk temelli, cinsiyet temelli, dinsel ve kültürel farklılıklara açılmasına ilişkin oluşumları gündeme getirmiştir. Özellikle küreselleşme, ulus, sınıf gibi yerleşik kimliklere karşı artan kültürel talepleri güçlendirici etkide bulunmuş; devletler, resmi olarak ulusal bir topluluğa atıfla tanımlanmış olan vatandaşlığın yerleşik tanımlarını yeniden değerlendirmek ve değiştirmek zorunda kalmıştır.²⁸⁰ Zira marjinal gruplar ve azınlıklar eşit haklar için çoğunluk kültürünün kesinlikleri ve varsayımlarına meydan okumaya başlamıştır.

²⁷⁹ Eric Hobsbawm, “Program, Efsane, Gerçeklik”, **Birikim**, S. 45/46 Ocak-Şubat, 1993, ss. 103-108, s. 106; Tim Nieguth, “Beyond Dichotomy: Concepts of the Nation and the Distribution of Membership”, **Nations and Nationalism**, Cilt 5, No 2, 1999, ss. 155-173, s. 159; Alfred Stepan, Juan J. Linz ve Yogendra Yadav, “Comparative Theory and Political Practice: Do We Need a ‘State-Nation’ Model as Well as a ‘Nation-State’ Model?”, **Crafting State-Nations, India and Other Multinational Democracies** içinde (1-32), Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2011, s. 3; Göktürk, s. 37.

²⁸⁰ Finlayson, *Habermas: A Very Short Introduction*, s. 124; Ayşe Kadioğlu, **Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi**, İstanbul: Metis Yayınları, 1999, s. 53; Güralp, *Giriş: Milliyete Karşı Vatandaşlık*, s. 15.

Bir başka ifade ile Aydınlanma'nın evrenselci paradigmasının ürünü olan ve ulusal/merkezi devletlerin yönetim anlayışındaki 'benzerlikler' teması, yerini demokratik hak algısının genişlemesi neticesinde, 'tanınma' taleplerinin dile getirilmesi ile 'farklılıklar'a vurgu yapılan yeni bir azınlık anlayışına bırakmıştı. Hatta azınlık olmaları, yani azınlık grubuna ait olmaları ve edindikleri haklar da yetersiz kalmış; insan hakları söylemi bireylere 'insan' olduğu için birtakım haklara sahip olma bilinci kazandırmıştır. Bu, bir anlamda *haklar* ile *milliyetin* ayrılması ihtiyacının göstergesidir. Artık siyasal, kültürel, sosyal veya ekonomik haklar, sadece etnik, dinsel, kültürel toplulukları içeren azınlık gruplar için değil, yabancı işçiler, özürlüler, kadınlar, eşcinseller, uyuşturucu bağımlıları, evsizler gibi gruplar için de 'insan hakları' kapsamında iddia edilmektedir. Yani ulus devlet yapılanması kadar, onunla özdeşleşen klasik vatandaşlık anlayışı ve devlet-vatandaş ilişkisine eleştiri ve tepkilerin; dolayısıyla vatandaşlığın önkabullerinin yeniden gözden geçirilmesi ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Çünkü şu anki şartlar altında, 'ulus devlet'in ortadan kalkamayacağı bir gerçektir. Vatandaşlar bireysel olarak kendi devletlerinin uygulamalarından korunmak ve kimi zaman onları *şikayet* etmek için uluslar arası insan hakları kurumlarından yardım talep etmektedirler; ancak bu, kendi ulus devletlerinin ilgili sözleşmeleri imzalamış olmasına bağlıdır.²⁸¹

Öte yandan küreselleşme ile birlikte milliyetçilik ve ayrımcılık yaygınlaştığı gibi aynı zamanda parçalanarak yerleşmiştir de; bu ise modern kimliklerin parçalanarak Orta Çağ kimliklerinin yeniden gündeme gelmesini ve vatandaşlık olgusunun ulus devletin dışında da ele alınmasını doğurmuştur. Çünkü küreselleşme ulus devlet yapılanmasının bir anlamda çözülmesine neden olmuş; böylece milliyetçi-popülist eğilimler, özel alan ile kamusal alan arasındaki gerilimi vatandaşlık sorunsalının merkezine yerleştirmiştir. Mevcut tartışmalar ise var olan gerilimi çözmek bir tarafa, vatandaşlığı kamusal alanla özdeşleştirilen konulardan çıkararak özel alanın meseleleriyle ilişkilendirmeye yol açmıştır.²⁸²

²⁸¹ Füsün Üstel, "Ulusal Devlet ve Etnik Azınlıklar", **Birikim**, Sayı 73, 1995, ss. 12-19, s. 12; Finlayson, s. 124; Gülalp, s. 17.

²⁸² Kadioğlu, s. 65-67.

1.5. Vestfalya ve İdeal Devlet

Tarihsel açıdan bakıldığında ‘ideal’ devlet oluşum aşamalarını en iyi yansıtan örneğin Batı tecrübesinde görüldüğü söylenebilir. 1648 Vestfalya Barış Antlaşması ile yukarıda aşamaları tanımlanan egemen oluşumlar, “siyasi sistemler” olarak tanınmış; “devletler karşılıklı olarak birbirlerinin iç işlerine karışmama taahhüdü”²⁸³ vermişlerdir. Bu ideal tipe yakın bir başka örnek ise Amerika Birleşik Devletleri’nde kurulan ilk bağımsız göçmen topluluklardır. Rokkan, Napolyon Savaşları’ndan (1800-1815) sonra Batı Avrupa’daki devlet yapılarının farklılaştığını savunur. Napolyon Savaşlarından sonra kurulan, Batı Avrupa’daki ulus devletler ile İberya, Doğu Avrupa, Asya ve Afrika imparatorluklarının dağılmasından sonra oluşan devletler, eski dönemde kurulan devletlere kıyasla daha farklı süreçlerle ve sorunlarla karşı karşıya kalmışlardır. Bu sorunlar arasında ‘ulusal kültürel kimlik sorunları’, ‘katılım meselesi’ ve ‘ekonomik eşitsizlik problemleri’ni saymak mümkündür. Bu devletler, karşılaştıkları sorunları çözebilmek ve meydan okumaların üstesinden gelebilmek için kurumsal çözümler üretmeye zaman bulamamışlardır. İşte bu nokta, eski Batı sistemleri ile büyük imparatorluklardan koparak ortaya çıkan yeni sistemler arasındaki en belirgin farktır. Sisteme sonradan katılan devletler, egemenliğe ulaşmakta gecikmiş ve hem içeriden hem dışarıdan gelen bozucu baskılarla karşılaşmadan önce kurumlarını oluşturma zamanı bulamamışlardır. Buna karşın daha eski olan sistemler, herhangi bir baskın modelin olmadığı, çok yavaş ulaşım/iletişim ağlarının bulunduğu ve halk yığınlarını kısa zamanda harekete geçiren teknolojilerin olmadığı çok merkezli uluslar arası ortamda kurulmuştur. Daha sonra kurulan devletler, çok güçlü ve farklı dış merkezlerin ekonomik ve ideolojik etkisi ile yüz yüze gelmiş; gelişmiş iletişim teknolojileri ile karşılaşmıştır. Bütün bunlar yeni devletleri daha zor sorunlarla karşı karşıya bırakmıştır.²⁸⁴

²⁸³ Çağlar Keyder, “Globalleşme ve Devlet”, **Küreselleşme ve Ulus-Devlet**, İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Stratejik Araştırmalar Merkezi Yayını, 2001, ss. 133-149, s. 138.

²⁸⁴ Rokkan, *Dimensions of State Formation and Nation Building: A Possible Paradigm for Research on Variations Within Europe*, s. 574.

Genel tanımını itibariyle modernleşme, gelişme süreci yönünden geri kalmış toplumların içinde bulunulan dönemde ileri noktaya erişmiş toplumların seviyesine eşitlenme sürecini ifade eder. Bu bağlamda Batı modernleşmesinin, ekonomik, sosyolojik, eğitimle ilgili ve siyasal alan da dahil olmak üzere oldukça geniş bir yelpazede ortaya çıkan gelişmelerin ürünü olduğu söylenebilir. Bunlardan “piyasa ekonomisi ekonomik ayağını, bireycilik ve farklılaşma sosyolojik ayağını, hukukun üstünlüğü ile temel haklar ve hürriyetler ekseninde şekillenen demokrasi ise siyasal ayağını oluştur[ur].”²⁸⁵ Modernleşmenin siyasi, idari, hukuki ve kurumsal bağlamda yansıması olarak kabul edilen ulus devlet, -Antik Yunan ve Orta Çağ’ın siyasi ve toplumsal örgütlenme biçimlerinin çeşitliliği göz önünde bulundurulduğunda- farklı örneklerle rağmen benzer özellikleri içinde barındıran bir yapı arz etmektedir. Orta Çağ aristokrat sınıfının, feodalitenin çözülmesi ile güç kaybetmeye başladığı 16. yüzyılda ilk işaretlerinin görülebileceği ulus devlet, feodal yapı içindeki parçalı siyasal yapıyı ulusal bir kimlik içinde bütünleştirerek devletini kuran krallıklarla başlamıştır. Bir taraftan kilise (din ve dinsel aidiyet) meşruiyet kaynağı olarak etkin rolünü ve gücünü kaybederken, diğer taraftan ulus ve ulusal aidiyet yükselişe geçmiştir. Daha açık bir ifade ile Antik dönem ve Orta Çağ devletlerinden daha kapsamlı, İmparatorluğa nazaran daha az türdeş olan bu yapılanma, krallıkların eyaletleri tek tek ele geçirip laik bir düzen içerisinde ulusal kimlik inşa etmesi ile ortaya çıkmıştır.²⁸⁶ Zira modern devletler, - topraklarında başkaları yaşasa dahi- kendilerini ulus olarak tanımlamaktadırlar.

William McNeill, bir hükümdarın tek bir etnik kökenden gelen vatandaşları yönetmesi fikrinin Batı Avrupa’da Orta Çağ’ın sonuna doğru geliştiğini ifade eder. Bu örgütlenme biçimi ulusal toprakların, kaynakların tanımlandığı, sermayenin, emeğin, mal ve para dolaşımının denetlendiği, kontrol edildiği bir modeldir. Sevgi, bağlılık ve adanmışlık duygularıyla vatandaşlarının birlik ve bütünlük oluşturmaları, modern devletin en ayırıcı özelliklerinden biridir. Bununla beraber devlet inşası ve ulus inşası süreçleri, pek çok modern devlet için birbirinden ayırt edilebilen fakat ayrılamayan

²⁸⁵ Çaha, *Bitmeyen Beraberlik Modern Dünyada Din ve Devlet*, s. 21.

²⁸⁶ Yahya Mustafa Keskin, **Değişim Sürecinde Kırsal Kesim Aleviliği, Elazığ Sünköy Örneği**, Ankara: İlâhiyât, 2004, s. 51; Çaha, s. 26; Morin, s. 59.

süreçler olmuştur.²⁸⁷ Her ne kadar bu konuda farklı tezler bulunsa da, ulus devletin 16. yüzyıl İngilteresi'nde yapısal olarak ortaya çıkmaya başladığı, ona ilişkin kuramsal tartışmaların ise 18. yüzyılın sonu ile 19. yüzyılın başlarında kendini gösterdiği anlaşılmaktadır. Günümüzde Avrupa'da ortaya çıkan devletlerin hedeflerine ulaşamamasını, devlet ve birey arasındaki iktidar mücadelelerine dayandıran Llobera, vatandaşlık kurumu ve vatandaş haklarının bu noktada belirlediğini ileri sürmektedir. Nitekim Fransa'nın başarısı, 'vergi mükellefi olma' aracılığıyla aynı yönetime tâbi kişilerin, bu sayede (yani vergi mükellefi olarak eşitlik kazanımı ile) yaratılan yeni bir aidiyet duygusuyla yeni bir ortak çıkara sahip olmalarında yatmaktadır.²⁸⁸

Şimdiye kadar devlet ve ulus kavramlarına ilişkin aktarılan bilgi ve yorumlara dayalı olarak, ulus devletin ortaya çıkışını hazırlayan gelişmelerin, Fransa başta olmak üzere Kıta Avrupası'nı oluşturan coğrafyada yaşandığı görülmektedir. Katolik bir aile tarafından yönetilen Fransa, Protestan asillerin Bourbon ailesi ve Navarre'li Henry önderliğinde ordu toplayarak 1562'de iç savaş çıkarmasıyla yıkıcı bir dinî iç savaşa girmiştir. Kral 2. Francis'in ölümüyle kraliyet ailesinin nüfuzunu elden kaçırma korkularına karşılık bu durumu fark eden Protestan kesimin başlattığı bu iç savaşta, her iki taraf uzun mücadeleler vermesine rağmen üstün gelememiştir. Nihayetinde 1570'te iki farklı mezhepten yüksek düzeyde iki kişinin evlenmesinin sembolik olarak ülkede dini barışı sağlayacağı düşüncesiyle Calvinist Navarre'li Henry, 9. Charles'ın kız kardeşi Katolik mezhebinden Marguerite de Valois ile evlenmek üzere Paris'e çağırılmıştı. Ancak Navarre'li Henry ve Huguenot'ların²⁸⁹ 1572'de evlilik kutlamaları için geldiği Paris'te Protestan kıyımı olarak anılan Bartholomeus Gecesi²⁹⁰ (Saint Barthelemy) katliamı gerçekleşmiştir.²⁹¹

Öte yandan 1589'da tahta geçen Henry'nin, krallığının meşruiyet kazanması amacıyla Katolikliği seçmesi, monarşinin otoritesini nispeten sağlamasına yardımcı olmuştu. Devletin resmi dini Katolik kalmıştı; fakat IV. Henry, ulusal çıkarların

²⁸⁷ William McNeill, **Polyethnicity and National Unity in World History**, Toronto: Toronto University Press, 1986, s. 7; Bağlı ve Özensel, s. 10-11; Llobera, s. 115.

²⁸⁸ Christophe Jaffrelot, "Bazı Ulus Teorileri", Jean Leca (der.), Siren İdemen (çev.), **Uluslar ve Milliyetçilikler** içinde (54-65), İstanbul: Metis Yayınları, 1998, s. 55; Llobera, s. 123.

²⁸⁹ 1960'larda Fransa'da örgütlenmeye başlayan Protestan cemaati.

²⁹⁰ 24 Ağustos 1572'de Paris'te 60 bin civarında Protestanın inançlarından dolayı katledildiği gün.

²⁹¹ Sander, s. 59.

Papalığın çıkarlarından üstün tutulduğu bir yaklaşım izlemiştir. 1598 yılında Fransa'nın içinde bulunduğu bu dinî iç savaflara son vermek ve Protestanlara belli haklar sağlayarak halk arasında eşitlik ve birlik sağlama düşüncesi, IV. Henry'yi Nantes Fermanı'nı yayınlamasına götürmüştür. Nantes Fermanı ile Fransa içindeki Hristiyan mezhepleri arasında barış sağlanmış; ancak 1610'da Henry'nin öldürülüşünün ardından tahta geçen oğlu XIII. Louis (1610-1643) ile kralın başbakanı ve aynı zamanda kardinal Richelieu, IV. Henry'nin Fransa'da kurmaya çalıştığı sistemin tersi bir anlayışla ülkeyi idare etmişlerdi. Hatta merkezi otoriteyi kabul etmeyen kale ve kentleri ortadan kaldırmak için orduyu kullanmışlardı.

Böylece monarşinin otoritesi, farklı bir strateji güdülmüş de olsa, Fransa'nın her yerine nüfuz etmişti. Hatta Fransız mutlakiyetçi monarşi yönetim sistemi Avrupa'nın modern hükümet biçimi olarak önem kazanmış, taklit edilecek bir yapı olarak öne çıkmıştır. Ancak 1685'te IV. Henry'nin torunu XIV. Louis'in Nantes Fermanı'nı yürürlükten kaldırması ve ardından yayınladığı Fontainebleu emri ile Protestanlığın yasa dışı kabul edilmesi, büyük Protestan düşmanlığı kazanması nedeniyle, Fransa'nın bu konumunu değişime uğratmıştır.²⁹²

Fransa bahsedilen bu dinî nitelikteki iç savaflardan ve büyük savaştan askeri ve diplomatik başarılarıyla bütünlüğünü sağlamış şekilde çıkarken; 1618-1648 yılları arasında süren Otuz Yıl Savaşları Almanya için, aksine 'felaket' olarak nitelendirilmektedir. Fransa, Danimarka, İsveç ve Avusturya-İspanya Habsburgları arasında geçen savaş, konu itibarıyla Almanya'yı ilgilendirmemekteydi; ancak söz konusu büyük ülkeler Alman toprakları üzerinde savaştıkları için sonu Almanya'nın parçalanmasına varan önemli sorunlar yaşatmıştı. Şöyle ki, 1600'ler, resmen Katolik olan Kutsal Roma İmparatorluğu'nun protestan yoğunluklu bir nüfusa hakim olduğu bir dönem olmuştur. Diğer taraftan resmen Katolik olan Habsburg İmparatorluğu bünyesinde de çok sayıda Protestan bulunmaktaydı ki, aynı zamanda Protestanlık 300 kadar devletin de dini olarak kabul edilmişti.

²⁹² Sander, s. 59.

Almanya'nın 1500'lerde sahip olduğu gücü ve iktidarı 1600'lere taşıyamaması, 1608'de, Protestanların Augsburg Barışı'nın (1555) şartlarının uzun sürmemesi neticesinde haklarını korumak amacıyla birlik kurmalarını doğurmuştur. Protestanlar Hollanda, İngiltere ve Fransa ile müzakerelere girişirken diğerk tarafta Katolik Alman devletleri, İspanya'nın desteğı ile Kutsal Roma İmparatorluğu ve Almanya'nın en zengin eyaleti Bavyera ile 1609'da birleşmişlerdi. Dış destek kazanmaya çalışan Almanya böylece iki gruba ayrılmış, dinî bir iç savaşa sürüklenmişti. Temelde Katolik-Protestan bölünmesinden kaynaklanıyor olsa bile, siyasal birliğini korumak isteyen Kutsal Roma İmparatorluğu ile bağımsızlıklarını kazanmak isteyen İmparatorluğa bağlı prensliklerin farklı taraflarda savaşması ile süre gelen bu savaşlar dizisi, Avrupa'da ciddi parçalanmaları beraberinde getirmiştir.²⁹³

Otuz Yıl Savaşları adı verilen bu savaşlar, hem dinî hem siyasi yönüyle bir iç savaşlar serisi olduğı gibi, aynı zamanda Fransa ile Habsburglar, İspanya ile Hollanda arasında, Danimarka, İsveç ve Transilvanya'nın siyasi amaçlarla dahil olduğı Alman topraklarında gerçekleşen uluslar arası bir savaştı da. İspanya, Fransa, İsveç, Bavyera, Hollanda, Danimarka ve orta Avrupa ülkeleri arasında gerçekleşmiş olan bu kanlı çatışmalar, Avrupa tarihinde en fazla can kaybının yaşandığı dönem kabul edilmektedir. Yıkılan iki bin kale, 1600 şehir (kasaba) ve 18 binden fazla köyün zarar görmesinin yanı sıra, savaşın sürdüğü bölgelerde taşradaki halkın %50'si, kent bölgelerinde ise %30'u hayatını kaybetmişti. Bu gelişmeler Avrupa'nın ekonomik, demografik ve siyasi yapısını ciddi şekilde etkilemiş ve Vestfalya Antlaşmasıyla modern dünyanın devlet sisteminin ilk modellerini ortaya çıkarmıştır. Tüm Avrupa'nın, söz konusu antlaşmanın tanımladığı sınırlar dahilinde müstakil, özerk, ayrı ve bağımsız devletler haline bölünmesi ile sonuçlanan bu antlaşma, sonraki üç yüz yıl boyunca Avrupalılar ve onların nesillerinin bu devlet sistemini tüm dünyaya yaymasını beraberinde getirmiştir. Sömürge ülkelerden çekilme sürecindeki son aşama, bu sisteme göre dünya haritasının çizilmesini doğurmuştur.²⁹⁴

²⁹³ Stephen J. Lee, **Avrupa Tarihinden Kesitler 1494-1789**, Ertürk Demirel (çev.), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2002, s. 110, 117, 118, 127; Sander, s. 60

²⁹⁴ Kenneth Newton ve Jan W. Van Deth, **Foundations of Comparative Politics**, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 12; Tilly, *Reflections on the History of European State-Making*, s. 45.

Avrupa tarihinin en yıkıcı savaşlarından biri kabul edilen ve Protestanların zaferi ile sonuçlanan bu savaşlar dizisi 1648’de Vestfalya Konferansı sonrası yapılan bir anlaşma ile sona ermiştir. Devlet, savaş ve iktidar sorunlarının tartışılmış olması yönüyle daha önceki antlaşma ve dinî görüşmelerin niteliğinden kopuk bu konferans, kilisenin gücünün sınırlandırıldığı ve Katoliklik, Protestanlık ve Kalvinizm’in Almanya’da geçerli dinler haline gelmesini doğuran, Avrupa’nın en büyük ilk konferansı sayılmaktadır. Bu antlaşma, Kutsal Roma İmparatorluğunun parçalandığını doğrulaması yönüyle Hollanda ve İsviçre’nin ve 300 kadar Alman prensliğinin bağımsızlıklarını kazandığı antlaşmadır. Bir diğer yönüyle ele alındığında görülüyor ki, Avrupa’nın diğer devletleri mutlakiyetçi monarşi altında birleşir ve güçlenirken, Almanya karmaşık bir feodal düzene itilmişti. Söz konusu süreç, Avrupa’nın “kendi yasalarına göre hareket eden, kendi siyasal ve ekonomik çıkarlarını izleyen, serbestlik içinde ittifaklar kuran ve bozan, savaş ve barış arasında güç dengesi kurallarına göre durum değiştiren, elçi gönderip kabul eden bağımsız devletlerden oluşması” sonucuna götürmüştür.²⁹⁵ Vestfalya Antlaşması ile devletler, diğer devletlerin vatandaşları ile ilişkilerine ve muamelelerine karışamayacaklarını; ve buna karşılık devletlerin tüzel kişiliğinin tanınmasını kabul etmişlerdir.²⁹⁶ Vestfalya Antlaşması, Augsburg Antlaşmasındaki gibi devletin resmi dinini prenslerin seçimine bırakan ve dinsel kurumları düzenlemelerinde onlara serbestlik tanıyan antlaşma, bir adım ileri giderek azınlıkların dinsel haklarını güvence altına alıyordu. Buradaki dinî hoşgörü, Katolik ve Lutherci (protestan) devletler arasında olası savaşları tamamen yok edemese de, -1945 Nazi Almanyası’na kadar sürecek- belli düzeyde bir istikrar ortamı sağlamış oldu.²⁹⁷

1648 Vestfalya Antlaşması ile temelleri atılan yeni siyasal sistem, farklı bir yöneten-yönetilen ilişki biçiminin doğmasına neden olmuştur. Günümüze dek uluslar arası ilişkiler için temel siyasal örgütlenme modelinin çerçevesini sunan bu sistem²⁹⁸, Papa ve Kutsal Roma İmparatoru gibi aktörlerin siyasal otorite üzerinde bölgesel olmayan hak iddialarına son vermiştir. Fakat devletlerin üzerinde kabul edilen herhangi

²⁹⁵ Oral Sander, **Siyasi Tarih 1918-1994**, Ankara: İmge, 1989, ss. 99-101; Harun Bodur, **Kronolojik 20. Yüzyıl Siyasi Tarihi**, Ankara: Çağlar Yayınları, 2005, s. 11-12.

²⁹⁶ Keyder, *Globalleşme ve Devlet*, s. 138.

²⁹⁷ Lee, s. 125-126.

²⁹⁸ Sander, s.61.

bir otoritenin bulunmaması, Vestfalya sistemine göre ‘anarşik’ olarak tanımlanmış olma sonucunu doğurur. Çünkü bu, devletlerin üzerinde bağlayıcı bir güç olmadığı anlamına gelir. Bu devletler arasındaki ilişkiler, ‘sınırların kutsallığı’, ‘diğer devletlerin iç meselelere müdahale edememesi’, ‘antlaşmalara saygı gösterilmesi’ ve ‘geleneksel diplomasi kuralları’ gibi ilkelerin öneminin altını çizer.²⁹⁹ Bugün ulus devlet diye adlandırdığımız, sınırları belirli topraksal alana yerleşmiş devletlerin ilişkilerinin ürünü olarak bu yapının ortaya çıkışı ile birlikte, birey ve grupların (cemaatlerin) iktidar ile ilişkileri ve siyasi, sivil, hukuki ve sosyal konumları yeniden tanımlanmaya başlanmıştır. Nitekim ulus devlet modeliyle birlikte siyasal topluluk (millet), siyasal topluluğa üyelik (vatandaş) önemli tartışma konularından biri haline gelmiştir. Zira bilindiği gibi bireyin devletle ilişkisi, özellikle modern dönemde vatandaşlık üzerinden tanımlanmış ve kurulmuştur.

Daha önce ifade edildiği gibi Otuz Yıl Savaşları, Kutsal Roma İmparatorluğu’nun pek çok bölgesinde nüfus oranında büyük ölçüde azalışa ve ekonomik çöküşe neden olurken, İmparatorluk için uzun dönemi etkileyen siyasal sonuçlar doğurmuştur. Nüfusa ve ekonomik yapıya bu derece olumsuz etkilerin bulunma nedeni, askeri ateş gücünün, yayılım ateşi tekniğinin kullanılmasıydı. Augsburg’da elde edilen ‘kendi hükümdarının inancını benimseme gerekliliği’ni tüm tebaa devam ettirmekteydi; ama daha önemlisi bireylerin kendilerini yeni hükümdarlarının hükümlerine bırakmasına, dahil etmesine imkan tanımıştı. Bununla beraber dinî nedenlerden dolayı farklı bir yere göç etmeye karar veren kimselerin mülkleri korunmuştu. Ancak ‘yönetici kişinin Protestan olması durumunda tüm yetki ve haklarını kaybedip yerine Katolik bir yöneticinin atanacağı’na ilişkin maddesi, Protestanlığın yayılmasını engelleme girişimi olduğu gibi, yöneticiler için de problem oluşturduğu için antlaşmanın işlevi sorgulanarak, sağladığı barış ortamı fazla sürmemişti.³⁰⁰ Yine de Augsburg Antlaşmasında dini çoğulculuğun kabul edilmesi olgusu, Vestfalya Antlaşmasının etkili bir şekilde imparatorluk içindeki din savaşlarına

²⁹⁹ Nigel Dower ve John Williams, **Global Citizenship, A Critical Reader**, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2002, s. xxvi.

³⁰⁰ Lee, s. 105-106.

son vermesini sağlamıştır. Buna rağmen son tahlilde devletin hakları, bireylerin istekleri göz ardı edilerek hala zorla yaptırılmaktaydı.³⁰¹

Avrupa'daki savaflara son veren bu antlaşma, egemenlik haklarının tanınmasını, dini çatışmaların son bulmasını ve egemenliği tanınan ülkeler arasında diplomatik ilişkiler kurulmasını sağlamıştır.³⁰² Bu süreçte Protestanlar ve Katolikler, kanun karşısında eşit statüye kavuşturulmuştu. Toprak egemenliğinin karşılıklı olarak tanındığı yeni bir dönemi başlatmasıyla öne çıkan Vestfalya Antlaşması, yukarıda işaret edildiği gibi modern ulus devlet örgütlenme biçiminin hukuki boyutta ilk nüvelerinin belirlediği uluslar arası nitelikli siyasi antlaşmadır. Teritoryal, yani toprak üzerinde egemenlik kuran iktidarların, 'ulusal meşruiyet' kazanmaları bir devlet yapısı olarak ulus devlet formunu ortaya çıkarmıştı. Bu yapının sömürgecilik ve benzeri yollarla diğer oluşumlara dayatılması ise 20. yüzyılda da varlığını geliştirerek devam ettirmesini sağlamıştır.³⁰³

1.6. Modern Ulus Devlet ve Vatandaşlığın Dönüşümü

Vatandaş ile ulus terimleri 18. yüzyıl öncesine kadar birbirleriyle örtüşen anlamlar kazanmamıştır. İlk dönemlerde 'ulus' kelimesi bugünkünden çok daha farklı anlamlar içerirken, gelişmeler 'ülke' , 'yurt', 'vatan' ile orada yaşayanların özdeşleştirildiği bir yaklaşım üretmiştir. Aslında vatan ve ulus kavramları, kullanıldıkları ve içerdikleri anlamlar açısından, yani soyut ve duygusal içeriği bakımından subjektif özellik taşırlar; halk, devlet ve/veya ülke ise, belli sayıda bireyin

³⁰¹ Jean L. Woy, **Western Civilization, The Continuing Experiment, Volume II: Since 1560**, Boston: Houghton Mifflin Company, 1999, s. 351.

³⁰² Antlaşma sonunda İsveç, Norveç, Danimarka, Finlandiya ve İzlanda Protestan; Hollanda, Almanya, İsviçre, Birleşik Krallık (Aslında İngiltere'deki Anglikan Kilisesi Katolik Kilisesinin bir alt grubu olarak kabul edilmektedir, ama Katolik Kilisesinin hakimiyetinden çıkma süreci itibarıyla bu gruba dahil edilmiştir) Protestan; Fransa, İspanya, İtalya, İrlanda, Avusturya ve Belçika Katolik olmak üzere Avrupa ülkeleri üç mezhepsel bölünmeye uğramıştır. H. Knippenberg, "The Political Geography of Religion: Historical State-Church Relations in Europe and Recent Challenges", **GeoJournal: An International Journal on Human Geography**, Vol. 67, No. 4, 2006. Aktaran Hale Akay, "Uygulamada Laiklik: Devlet-Din Ekseninde Özgürlükler, Hizmetler ve Finansman", Gündelik Hayatta Laiklik Tahayyülleri Projesi, ss. 1-28. <http://istifhane.files.wordpress.com/2011/03/uygulamadalaiklik.pdf>, s. 3.

³⁰³ Newton ve Deth, *Foundations of Comparative Politics*, s. 12; Güllalp, *Giriş: Milliyete Karşı Vatandaşlık*, s. 11.

oluşturduğu bir topluluğa, taşınması gereken nitelikleri açıkça tanımlanabilir yöneticilere ve sınırları belirli toprağa işaret etmesi nedeniyle somut bir yapılanmayı işaret eder.³⁰⁴

Siyasal topluluk düşüncesi kadar eski olan ve söz konusu siyasal topluluğa katılım hakkını ifade eden *vatandaşlık* statüsü, modern devletin insanına birtakım haklar ve sorumluluklar yükler. Her ne kadar vatandaşlık talepleri, Antik dönemin şehir devletlerinde geliştirilmiş ise de, modern dünyada bu kavram özellikle 1789 Fransız Devrimi sonrasında merkezi bir konuma oturmuştur. Orta Çağ'da kilise, monarklar arasındaki farklılıkları göz önünde bulundurmaksızın tebaa içindeki kültürel farklılıkları tanımış, fakat egemenliğin kullanımı, halkın haklarının tanınması veya karar mekanizmalarına katılımı gibi unsurların öne çıkmasıyla tutumunu değiştirmiştir. Bireylerin 'iktidarı kim, nasıl kullanacak?' sorusuna yönelik etkide bulunmak üzere bir hükümeti veya hükümet biçimini tercih etme ya da reddetme irade ve kapasitesine, yani eşit bireyler olarak zikredilen süreçlere katılım hakkı elde etmesi, bu dönüşümün başat faktörüdür. 'Meşruiyetin, halkın sürece katılımıyla sağlandığı' fikri, Antik Yunan ve kısmen Roma dönemine dayanıyor olsa da, yaygınlık kazanması, -halkın karar mekanizmalarına katılımını ifade eden demokrasinin de kendine yer bulduğu- erken modern dönemde gerçekleşmiştir.³⁰⁵

Vatandaşlık, kökeni Antik Yunan'a kadar götürülen/uzanan, kuramsal olarak feodal dönemde senyöre, 16. yüzyıl monarşik düzeninde krala bağlılık olarak tartışılmaya başlanan ve 1789 Fransız Devrimi'nden sonra eski ünvan ve statüleri tehdit eden bir kurum haline gelerek, ulus devlete (bir millete) bağlılık olarak aidiyet ekseninde dönen bir tabiiyet algı ve anlayışıdır. 18. yüzyıla gelindiğinde ön plana çıkan şey, bir ulusun tanımlanmasında belirleyici olan kriterin siyasal ya da kültürel olup olmaması tartışmasıdır. Yine de henüz ulus ile vatandaş kavramlarının doğrudan birbirleriyle bağlantılı iki kavram haline gelmediği görülmektedir. Teritoryal egemenliğin hakim anlayış halini alarak devlet yapılanmasını etkileyen yegane unsur olması, "modern ulus-devlet[in] (ideal olarak) toprak sınırları belli olan ve bu sınırlar dahilinde meşru yetkilerini kullanan bir oluşum" yapısını almasını doğurmuştur.

³⁰⁴ Derek Heater, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, Meral Delikara Üst (çev.). Ankara: İmge Kitabevi, 2004, s. 134; Üstel, *Makbul Vatandaş'ın Peşinde, II. Meşrutiyyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*, s. 159.

³⁰⁵ Pierson, *The Modern State*, s. 27; Calhoun, *Milliyetçilik*, s. 25.

Bu süreçte ‘hakimiyetin/egemenliğin’ *gelenek, ilahi güç ve doğal hukukun* yerine geçerek iktidar yetkisinin temeline oturması, devlet yönetiminin, ‘halk’ olma aşamasından evrilerek ulus kimliği bilinciyle hareket eden vatandaşların aktif katılımlarıyla gerçekleşmesini; böylece yurttaş/vatandaş kelimesinin yerel yönetim bağlamında kullanılmaktan çıkarak devletle ilişkili şekilde kullanılmasını ortaya çıkarmıştır.³⁰⁶ Öte yandan burada ulus kavramının kullanımı, kişinin hangi halkın parçası olduğunun netleştirilmesi anlamına gelir. Yani ulus ve halk kavramlarının birbiriyle örtüşmesi, aslında ‘halkın egemenliğine duyulan istek’ ve ‘cumhuriyet taleplerinin artması’ ile gerçekleşmiştir. Çünkü ulusluğa vurgu yapıldığında, egemen olma potansiyeli taşıyan siyasi cemaatlerin birbirinden ayrılmasını kolaylaştıracak kültürel temel ortaya konmaktadır. Nitekim Gellner’in “ulusal birim ile siyasi birim arasındaki örtüşme” dediği durum da, vatandaşlık olgusunun milliyet ile eş anlamlı olarak kullanılır hale gelmesidir; ki gündelik dilde “‘milliyet’ ile ulusal kimlik” ve “‘aidiyet ile vatandaşlığın” özdeş kabul edilerek kullanılması bunun sonucudur.³⁰⁷

Wallerstein tebaadan vatandaşa dönüşüm sürecinin toplumsal baskılar sonucu Fransız Devrimi ile başladığını ileri sürmektedir. Öte yandan Norbert Elias da 18. yüzyıldaki bu değişimin, ulus devletin oluşumunda önemli faktörlerden biri olduğunu ifade eder. Elias, sistemdeki değişimi, toplumsal sınıflar arasındaki güç dağılımı ve toplumsal tabakalar ile yönetenler ve yönetilenler arasındaki güç dağılımının değişimi olarak açıklamaktadır. Aynı şekilde vatandaşlık ve ulus devlet kurumlarını ve ideolojilerinin çıkışını Fransız Devrimi’ne bağlayan bir diğer isim Brubaker ise, bu tip vatandaşlığın ‘resmi sınırlamalara bağlanması’, ‘ortak hak ve yükümlülüklerin kurumsallaştırılması’, ‘vatandaşlık ve ulus olma algısının bütünleştirilmesi’ gibi yönleriyle Antik Yunan’dan başlayan vatandaşlık serüveninden ayrıldığını ileri sürer.³⁰⁸

³⁰⁶ Cihan Osmanağaoğlu, **Tanzimat Dönemi İtibarıyla Osmanlı Tâbiyyetinin (Vatandaşlığının) Gelişimi**, İstanbul: Legal Yayıncılık, 2004, s. 253; Robert A. Nisbet, **Community and Power**, New York: Galaxy Book, 1962, s. 167; Ayşe Kadioğlu, “Vatandaşlık: Kavramın Farklı Anlamları”, Ayşe Kadioğlu (haz.), Can Cemgil (çev.), **Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara** içinde (21-30), İstanbul: Metis Yayınları, 2008, s. 22-23; Heater, s. 134.

³⁰⁷ Gellner, *Nations and Nationalism*, s. 1; Calhoun, s. 104; Kadioğlu, *Vatandaşlık: Kavramın Farklı Anlamları*, s. 24.

³⁰⁸ Immanuel Wallerstein, **Bildiğimiz Dünyanın Sonu**, Tuncay Birkan (çev.), İstanbul: Metis Yayınları, 2003, s. 121-122; Norbert Elias, **Processes of State Formation and Nation-Building**, Transactions of the World Congress of Sociology, Sofia: ISA, VIII, ss. 270-280; Pierson, *Modern Devlet*, s. 202-203.

2. Modern Anlamda Vatandaşlık

Vatandaşlık, demokrasi teorisinin anahtar kavramlarından biridir. Çünkü katılım esasına dayalı demokratik toplumu meydana getiren üyeler, vatandaşlardır. Vatandaşlığın merkezî bir kavram olmasından dolayı, “Vatandaşlık nedir”, “Vatandaşlar kimlerdir?”, “Vatandaşlığın rolü ne olmalıdır?”, “Vatandaş ne kadar aktif veya pasif (etkin veya edilgen) olmalıdır?”, “Vatandaşlık rolü ile ilintili haklar ve sorumluluklar nelerdir?”, bunların da ötesinde “Vatandaşlık nasıl yaşanır?” gibi sorular, Antik Yunan Polisi’nden başlayarak tartışılan meselelerdir. Örneğin Aristoteles, *Politika* adlı eserinde, devletin yapısından önce vatandaşın özellikleri üzerinde durmanın zorunluluğuna işaret eder. Ona göre devlet, vatandaşlardan oluşan bir yapıdır; bu nedenle ‘kimin vatandaş olduğu’ ya da ‘vatandaşın ne olduğu’ üzerinde düşünmek gerekir. Diğer taraftan tıpkı devletin yapısının ne olduğu gibi, ‘vatandaşlığın doğasının ne olduğu’ da tartışılmalıdır. Bu konuda tek bir tanım yoktur. Aristoteles’e göre gerçek vatandaş, belirli bir yerde ikamet eden bir vatandaş değildir; gerçek anlamda (ideal) vatandaşlık kriterini belirleyen şey, adaletin temininde, iktidar ve iktidarın kullanımında payı olan kişi olup olmadığıdır. Siyasal etkinliği insana yakışan tek etkinlik olarak değerlendiren Aristoteles, aktif katılımı ondaki ‘insanî’ olanın ortaya çıktığını ileri sürer. Bu da aslında demokrasi vatandaşlığıdır. Demokratik olmayan yapılarda da ‘vatandaş’ sıfatı kullanılıyor olsa dahi Aristoteles’e göre bu, asıl-gerçek vatandaşlık değildir.³⁰⁹

Tüm vatandaşlık tipleri, eski zamanlardan günümüze dek ilkesel olarak bireylere verilen ‘eşit’ haklar, yükümlülükler, özgürlükler ve sınırlamalar, kısaca güç ve sorumlulukların verilmesi ile kazanılan bir statü olmuştur. Etimolojik ve tarihsel olarak incelendiğinde Batı’da vatandaşlık kavramının iki formu görülmektedir. Bunlar, Atina’da ortaya çıkmış olan Yunan kökenli, diğeri Kudüs’ten esinlenilerek ortaya çıkan Hristiyanlık kökenli vatandaşlıktır. En belirgin anlamını St. Augustine’de bulan ikinci tür vatandaşlık, biri dünyevi diğeri ilahi olmak üzere iki farklı âleme üyeliği ifade eder. İçeriği Aristoteles ile tanımlanmaya başlayan, Yunan kökenli ve bir şehir devletinin

³⁰⁹ Dominique Schnapper, *Yurttaşlar Cemaati, Modern Ulus Devlet Fikrine Dair*, İstanbul: Kesit Yayıncılık, 1995, s. 92; James Donald, “Vatandaş ve Kent Aylağı”, Ayşe Kadioğlu (haz.), Can Cemgil (çev.), *Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara* içinde (140-166), İstanbul: Metis Yayınları, 2008, s. 143.

yöneticilerinin sahip olduğu ayrıcalıklı sosyal ve siyasal statüyü ifade eden üyelik ise, bir diğer vatandaşlık formunu oluşturur. Buna göre vatandaş kavramı ilk kez ‘site’nin siyasal anlamda sınırlı haklara sahip üyesi için kullanılmıştır. Eski Mısır’da söz konusu ifadenin eş anlamlısının var olmaması, bunun bir göstergesidir.³¹⁰

Alain Rey, Fransızca ‘cite’den türeyen vatandaşlık kavramının önceleri ‘citoyen’, daha sonra ‘citoyen’ olarak yazıldığını belirtmektedir. Daha geniş kapsamlı bir anlatımla Antik şehir devleti üyesi anlamında Yunanca ‘polites’ kelimesinin Latince çevirisi olan ‘civis’ veya ‘civitas’tan türeyen bu kavram³¹¹, XVII. yüzyıla kadar Fransızca ‘yurttaş’ yani ‘citoyen’, bir kentte oturan kimse ‘citadin’ ile eş anlamlı olarak kullanılmıştı. Ancak Alain Rey, ‘siyasal olarak Antik yurttaşlık modellerine ve Roma’nın *civis*, *civitas* kavramlarına göre düzenlenmiş siyasal bir cemaatin üyesi’ biçiminde daha kesin bir anlam kazanmasının bu dönemde olduğunu ifade etmektedir. Nitekim site rejimleri dışında karşılık bulduğu bir başka sistemin bulunmaması, ve ayrıca ‘Romalı Yurttaş’ nitelemesinin son olarak VI. yüzyılda Teodoric için kullanılması, kelimenin yeniden anlamını kazanması için modern dönemleri beklemek gerektiğini ortaya koymaktadır. Kavram, Orta Çağ’ın sonlarında, Rousseau ve ardından Fransız Cumhuriyetinde gündeme gelerek yeniden ele alınmış ve özgün bir anlama kavuşmuştur; böylece 1783’te ‘citoyennete’ (yurttaşlık) ortaya çıkmıştır.^{312 313} Bunda

³¹⁰ T. H. Marshall, **Class, Citizenship and Social Development**, Westport: Greenwood Press, 1973, s. 84; Aktaran Held, *Democracy and the Global Order, From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, s. 66; Fred Dallmayr, “Dünya Düzeni ve Vatandaşlık: Ulus Devletin Ötesinde Yeni İmkanlar”, Halit Özkan (çev.), **Divan**, Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, C. 12, S. 22, 2007, ss. 1-15, s. 2; Ayhan Kaya, “**Yurttaşlık, Azınlıklar ve Çokkültürcülük, Marshall ve Bottomore, Bölüm 3**”, T. H. Marshall ve Tom Bottomore, **Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar** içinde (95-136). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s. 99; Turner, *Bir Vatandaşlık Kuramının Anahatları*, s. 125; Bouineau, s. 109.

³¹¹ Rogers M. Smith, “Modern Citizenship”, Engin F. Isin ve Bryan S. Turner (Ed.), **Handbook of Citizenship Studies** içinde (105-115), London: Sage Publications, 2002, s.106.

³¹² Jacques Bouineau, “Fransa’da Devrim Döneminde Yurttaşlar ve Yurttaşlık”, Turhan Ilgaz (hazl.), **Dersimiz: Yurttaşlık** içinde (109-143), Etienne Balibar, Dominique Borne, Jacques Bouineau, Etienne Copeaux, Jean Leca, Dominique Schnapper, Yeşim Küey (çev.), İstanbul: Kesit Yayıncılık, 1996, s. 109.

³¹³ Latin dillerinde özellikle İngilizce, İtalyanca ve İspanyolca’da vatandaşlık kavramı doğrudan veya dolaylı bir şekilde ‘şehir’ kavramına gönderme yapmadan açıklanamaz. Örneğin İngilizce’de *citizenship* kelimesi ile ifade edilen bu kavram, Orta Çağ’da, 16. yüzyılda oturma izni olan kişi anlamında *citizen* ve *city* yani şehir’den türemiştir. Işın ve İşyar, Türkçe’deki anlamıyla vatandaşlık kelimesinin İngilizce’de *nationality* kavramına karşılık geldiğini ifade etmektedirler. Engin Işın ve Bora İşyar, “Türkiye’de Ulus-Devlet ve Vatandaşlığın Doğuşu”, Ayhan Kaya ve Turgut Tarhanlı (der.), **Türkiye’de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları** içinde (79-97), İstanbul: TESEV Yayınları, 2005, s. 87. Öte yandan *cite*’den türeyen *citoyennete* Fransızca’da vatandaşlık kavramına tekabül etmesine rağmen, Fransızlar, *nationalite* kavramını kullanarak bunu ‘millet’ ve ‘ulus’tan ayırmaya çalışmışlardır. İtalyanca’da *citta* (şehir) kökünden türemiş olan *cittadino*, *cittadinanza* kelimesi, *nazionalita* kavramı kullanılarak yine ulus-devlet üyeliğinden ayırmak suretiyle farklılaştırılmıştır. Portekizce’de vatandaş, *cidadaol*, *cidadania* sözcüğünden oluşturulmuştur. Güney blokuna bağlı dillerde durum böyleyken, Almanca’da vatandaşlık,

bireysel özgürlükler mekanı ve feodal hiyerarşik yapıların parçalandığı yer olan ‘şehir’e göçün, kapitalist sözleşmeye dayalı ilişkilere geçişin etkisi büyük olmuştur.³¹⁴

Günümüzde vatandaşlığın hangi anlamları taşıdığı sorusu çerçevesinde öncelikle *dört* anlamından bahsetmek mümkündür. Delanty’nin tanımına göre Antik çağda, modern cumhuriyetler ve siyasi örgütlenme biçimlerinde ‘vatandaşlık’, en genel anlamıyla, ‘siyasal topluluğa katılım ile ilgili bir mesele’dir. Temelde yönetime siyasi katılım hakkı olan kişi vatandaş olarak nitelenmekle birlikte, çeşitli haklar, yükümlülükler, katılım ve kimlik arasındaki ilişki, bu kavramın içini doldurmaktadır. Vatandaşlığın bu tanımında *siyasi katılım hakkı* demek, oy kullanmak, yönetim kademelerinde çalışmak, adaletin dağıtımında görev almak ve toplumun eşit üyeleri olarak siyasi müzakerelere katılmak anlamına gelir. Ancak bu aşamaya gelene kadar vatandaşlık birtakım tarihsel dönüşümler geçirmiştir. Şöyle ki, Helenistik dönem, Roma, Hıristiyanlık, Orta Çağ kentleri dönemi olmak üzere, kent devletinin çözülmesi ve arkasından mutlakiyetçiliğe kadar geçen süre zarfında vatandaşlık gerilemiş, tebaa formunu almıştır.³¹⁵ Mutlakiyetçi dönem ise modern vatandaşlığın belirmeye başladığı, burjuvazinin anayasal devlet istekleri³¹⁶ doğrultusunda mücadeleleri sonucu modern-demokratik forma kavuşmaya başladığı süreç olmuştur. Modern anlamda vatandaşlık olgusu, özel-kamusal alanların sınırlarının yeniden tanımlanırken, Antik dönemdeki siyasi/kamusal ayrımı özel çıkarlar eksenine kaymıştır.

İkinci olarak modern toplumda vatandaşlık, *hukuki bir statüyü* ifade etmektedir. Bu anlamda vatandaşlar, egemen bir siyasi topluluğun siyasi-hukuki üyeleri olarak görülür. Bireyin çıkar eksenli kaygılarının şekillendirmesi ile ortaya çıkan yeni vatandaş tanımı, özellikle liberal anlayışla birlikte derinlik kazanmaya başlamıştır. Ulus

devlet sözcüğünden türetilmiş, vatan ve yurt ile ilişkilendirilmiştir. Çünkü Almanya’da vatandaş, devlete karşıt olarak tanımlanan kamusal alana girmek için aile bağlarını terk eden bireydi. Turner, *Bir Vatandaşlık Kuramının Anahatları*, s. 127. Bununla beraber *staatsburger/staatsangehörigkeit* ‘de görüldüğü gibi ‘bürger’ kavramını içermesi, sivil toplum yalnızca şehirlililerin yaşadığı bir yer olduğu için yine şehir ayrıcalıklarına ulaşabilen kimseyi ifade etmek üzere kent bağlantılı olarak türemiştir. Bouineau, *Fransa’da Devrim Döneminde Yurttaşlar ve Yurttaşlık*, dipnot 2.

³¹⁴ Ayşe Kadioğlu, “Türkiye’de Vatandaşlığın Anatomisi”, Ayşe Kadioğlu (haz.), Can Cemgil (çev.), **Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara** içinde (167-184), İstanbul: Metis Yayınları, 2008, s. 169.

³¹⁵ Gerard Delanty, **Citizenship in a Global Age: Society, Culture, Politics**, Buckingham: Open University Press, 2000, s. 9; Dallmayr, s. 5.

³¹⁶ Burjuva sınıfının sivil haklar için mücadele etmiş olması, onların demokrasi yanlısı olduğunu işaret etmez; çünkü demokrasiyi sınıfsal çıkarlarına bir tehdit olarak görmekteydiler. Haldun Güllalp, “Demokratik Vatandaşlık Kavramının Dönüşümü”, **İktisat, Siyaset, Devlet Üzerine Yazılar, Prof. Dr. Kemâli Saybaşılı’ya Armağan** içinde (275-292), İstanbul: Bağlam Yayınları, 2006, s. 276.

devlet yapılanmasının ürünü olan vatandaşlar, üyelikten dolayı devletin koruması gereken bazı temel haklara sahiptirler. Bu anlamda vatandaşlık statüsüne sahip olmak, ‘modern devlette bir milliyete sahip olmak’la eş anlamda kullanılmaktadır.³¹⁷ Bir başka anlatımla özellikle 21. yüzyılda vatandaşlık kavramı, hangi siyasi topluluğa veya insan grubuna ait olursa olsun statünün anlam kazandığı bir yapıya bir ‘üyelik’ anlamında kullanılmakta³¹⁸; birey-devlet ilişkisinin hukuki olarak belirlendiği (mahallenin vatandaşı (üyesi), üniversitenin vatandaşı (üyesi), spor kulübünün vatandaşı (üyesi) gibi) bir *aidiyet statüsünü* ifade etmektedir. Vatandaşlığın dördüncü anlamında ise kavram, bir topluluğa veya gruba üyeliğin bazı standart davranışları gerektirdiği anlamı taşıyacak şekilde, yani bir *kimliği* ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Bu anlamda ait oldukları siyasi topluluğa, kiliseye, derneğe hizmet edenler, bu tür kurumların gerçek yurttaşları olarak addedilmektedir. ‘Vatandaşlık’ ödülleri söz konusu topluluklara ya da gruplara verilen yararlı ve başarılı hizmetlerin takdirini yansıtmaktadır.³¹⁹

Birinci bölümde görüldüğü gibi, Antik Yunan’da Atinalı bir babadan olma ve Perikles’ten itibaren de Atinalı anneden doğma on sekiz yaşından büyük tüm erkekler, kentlerine güçlü aidiyet duygusu ile bağlı oldukları gibi, vatandaşlık statüsüne de sahiptiler. Köleler, kadınlar ve yerleşik yabancıların yurttaşlıktan dışlandığı bu sistemde, vatandaşlık, -bazı bireysel ve istisna teşkil edecek kararlar dışında- kan bağı sayesinde bu ünvanı hak edenler dışında kimseye verilmiyordu. Yine aynı şekilde Sparta’da yalnızca köleler ve dağlık alanlarda yaşayanlar dışında ve on sekiz yaşından büyük erkekler, Apella’nın (halk meclisi) üyesiydiler.³²⁰ Bununla beraber Roma’da ilk dönemlerde vatandaşlık soy bağı sayesinde elde edilebilmekteyse de, evlat edinme veya yaşlı bir kimseye bakma gibi kriterler, kişinin Roma yurttaşlığı hakkını kazanmasını sağlamaktaydı.

Roma dönemi söz konusu olduğunda bir ‘site’ye değil, daha çok devlete, Roma’ya aidiyeti ifade eden vatandaşlık, iki sürecin aşılması ile elde edilmekteydi. Bu hakkı talep eden kişiye ilk olarak bireysel ya da kolektif biçimde medeni haklar

³¹⁷ Smith, *Modern Citizenship*, s. 105; Alev Özkazanç, “Toplumsal Vatandaşlık ve Neo-Liberalizm Sorunu”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, C. 64, S.1, ss. 248-274, s. 252.

³¹⁸ Daha detaylı bir değerlendirme için bkz: Christopher Pierson, *Modern Devlet*, ss. 203-240.

³¹⁹ Smith, *Modern Citizenship*, s. 105-106; Özkazanç, s. 252.

³²⁰ Heater, s. 134; Bouineau, s. 110.

verilmekte, ancak siyasal haklar verilmemektedir. Bir diğer ifade ile ‘Latin olma hakkı’nın verildiği bu evre (civitas sine suffragio), hukukun öngördüğü sürecin ardından ikinci aşama, yani tüm haklarıyla Roma vatandaşlığı hakkının elde edilmesi ile sonuçlanmaktaydı (optime jure). Hem Antik Yunan’da hem Roma’da vatandaşlık statüsü, belli hakları beraberinde getirmekteydi: Halk meclislerinde yasaları tartışmak, oylamak, yöneticileri seçmek, vergi ödemek ve askerlik görevini yerine getirmek. Ancak bu hakkın elde edilmesinde ve kullanılmasında mal varlığı ve verginin önemi büyüktü; zira yurttaşlar her ne kadar eşit olarak değerlendirilse de, fiiliyatta mal varlıklarına ve ödedikleri vergi oranına göre yönetimi belirleme ve katılım hakkına sahip oluyorlardı.³²¹

Roma döneminde devletin sınırları oldukça geniş alanlara uzanmaktaydı. Bu sayede farklı kökenlerden gelen bireyler kendi etnik kültürlerinden vazgeçmeden yaşama imkanına sahiptiler. Bu yapı, Orta Çağ’da da devam etmiştir. Zira yönetenlerle tebaa arasında ayrımın mutlak ve sürekli olması durumunda vatandaşlığın var olamayacağı ön kabulünden yola çıkıldığında, Orta Çağ’da da vatandaşlık kurumunun varlığından söz edilebilecektir. Nitekim Orta Çağ’da vatandaşların yerel yönetimlere bağlılığı, topraklar ülkelere veya etnik olarak ayırt edilebilecek bölgelere ayrılmadan gerçekleşmekteydi. Ancak ‘klasik vatandaş’tan ‘İmparatorluk tebaası’na geçiş ile temsil edilebilecek Orta Çağ’ın insanı, yönetme ve yönetilmede söz sahibi olmamakla beraber, bazı hakları elinde bulunduran; ve bu haklarını kullanırken çeşitli vatandaşlık görevlerini yerine getirebileceği bir konumdaydı. Bu konumunu ise veraset yoluyla veya bazı ayrıcalıklara ve özgürlüklere sahip bir teşekküle üye olarak edindiği ‘statü’sü ile edinmekteydi.³²²

Charles Tilly, hak ve taleplerin yerel düzeyde ve dinsel ya da mesleki localar tarafından dile getirildiği yapının, hak ve taleplerin niteliği, kapsamı ve içeriğinin 17. yüzyıldan itibaren bir değişim geçirdiğinden bahseder. Ona göre coğrafi olarak sınırlandırılmış olan halk, taleplerini artık yerel düzeyden ulusal düzeye çıkarmış, cemaatsel bağları aşarak doğrudan bölgesel ya da ulusal iktidara yöneltmiş hak

³²¹ Bouineau, ss. 110-111.

³²² Osmanağaoğlu, s. 47; Reinhard Bendix, **Nation-building and Citizenship: Studies of Our Changing Social Order**, New York: John Wiley & Sons, 1964, s. 38, 42; Heater, s. 134; Dallmayr, s. 8;

talepleri yoğunluk kazanmıştır. 1830'lardan özellikle 1848'e gelindiğinde beliren hak taleplerine yönelik toplumsal ayaklanmalar, 'ulusal sınırlardan' 19. yüzyılda ortaya çıkan devletin meşrulaştırılmasında önemli rol oynayan 'evrensel yurttaşlık' anlayışı yönünde genişlemiştir.³²³ Dönemin Avrupa ülkelerinin çoğunda yaygın şekilde var olan hayal kırıklıkları ve bunların yarattığı huzursuzluk, farklı toplumsal sınıflar ve meslek kollarının üyelerinin işbirliği içinde harekete geçmelerini doğurmuştu. Hareketlerin sadece tek bir toplum kaynaklı olmaması, -başarılı olsun ya da olmasın- 1848 ve 1849 devrimlerinin tüm Avrupa toplumu için vatandaşlık kimliği bilincinin gelişiminde önemli bir adım olduğunun göstergesidir. Böylece yurttaşlık, 'içeride' hak ve özgürlük taleplerinin bir parçasını oluşturan, 'dışarıda' evrensellik iddiası taşıyan, aynılaştıran ve bütünlük oluşturan bir 'kimlik'tir.³²⁴

Modern anlamda bir tür *yetkilendirme* haline gelen 'vatandaşlık', Fransız Devrimi sonrasında aristokrat ayrıcalığına son verildiğini ve sembolik düzeyde eşitlik durumuna erişildiğini vurgulamak üzere kullanılmaktadır. İdeal ulus devlet üyeliğinin tanımını yapan Brubaker, ulus devlet yapılanmasına üyeliğin *eşitlikçi, kutsal, milli, demokratik, tek ve sosyal açıdan önemli* olması gibi altı özellik taşıdığını; bu unsurların milliyet, vatandaşlık, göç, askerlik, refah devleti, vatanseverlik, ulusal kimlik olmak üzere üyelikle ilgili pek çok meseleyi şekillendirdiğini ve şekilendirmeye devam ettiğini belirtir.³²⁵ Bu bağlamda Brubaker, vatandaşlığın modern tanımını şu özelliklerine değinerek yapar: "Yurttaş oluşun resmi sınırlanması; ortak haklar ve ortak yükümlülükler yaratan sivil eşitliğin kurulması; siyasi hakların kurumsallaştırılması; yurttaşlar ve yabancılar arasındaki ayrımın yasal ussallaştırılması ve ideolojik olarak vurgulanması; ulusal egemenlik öğretisiyle yurttaşlık ve ulus olmak arasındaki bağın bütünlüşmesi; yurttaş ile devlet arasında, eski rejimin aracılı, dolaylı ilişki

³²³ Tilly, *Avrupa'da Devrimler 1492-1992*, s. 65; Göktürk, s. 40

³²⁴ Lee, *Avrupa Tarihinden Kesitler 1789-1980*, s. 71-74; *1848-1849 Devrimleri* Ayrıntılı bilgi için bkz: s. 70-82; Göktürk, s. 41.

³²⁵ Turner, *Bir Vatandaşlık Kuramının Anahatları*, s. 137; Kaya, *Yurttaşlık, Azınlıklar ve Çokkültürcülük, Marshall ve Bottomore, Bölüm 3*, s. 98; Ayhan Kaya, "Avrupa Birliği Bütünleşme Sürecinde Yurttaşlık, Çokkültürcülük ve Azınlık Tartışmaları: Birarada Yaşamının Siyaseti", Ayhan Kaya ve Turgut Tarhanlı (der.), **Türkiye'de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları** içinde (35-63), İstanbul: TESEV Yayınları, 2005, s. 37; Brubaker, *Fransa ve Almanya'da Göç, Vatandaşlık ve Ulus-Devlet: Karşılaştırmalı Bir Tarihsel Çözümleme* s. 56-57.

karakteristiğinin yerini, yakın, doğrudan ilişkilerin alması.”³²⁶ Süreç, Fransız Devrimi ile başlamış, devrimin ürünü ulus devlet geliştikçe, vatandaşlık, teritoryal yani toprak üzerindeki egemenlik ile ilintili yapı kazanmıştır. Buna göre belli bir bölgede yaşayan topluluğun her bir üyesi, eşit kabul edilmektedir. Bu, eski dönemin çoğul, ayrılmış, temelde eşitsiz olan ve tüzel kurumların aracılık etmesiyle işleyen devlet üyeliği anlayışına karşı üniter, aracısız, ayrımsız ve biçimsel olarak eşitlikçi bir devlet üyeliğinin yaratılmasıdır.³²⁷ Öte yandan her ulus devlet, etnik, dilsel veya dini bir değeri vurgulayarak, ulusal topluluklarını belirli kriterler ölçüsünde tanımlamakta, topluluklardaki farklı din, ırk ve etnisite gibi tarihsel kökenlere dayalı kimliksel unsurları taşıyarak bir bütün oluşturmaktadırlar.

Zolo yurttaşlık kavramının genişletilmesinin yurttaşlığın kendi içinde barındırdığı gerilimlerin önemsiz addedilecek kadar az kabul edilmesine neden olduğunu ifade etmektedir. Ona göre vatandaşlık çözümlemesi dört husus dikkate alınarak yapılabilir. Öncelikle (1) siyasal alt sistem, yasal (hukuki) ve siyasi biçimsellikle ahlaki ve dinî sistemden ayrılır; böylece ekonomik sistem de siyasal sistemden ayrılarak özerklik kazanır. Bu, bireylerin, vatandaş statüsü sayesinde ekonomik, sosyal ve dinî koşul ve etkilerden arınarak resmi kimlik kazanmasını sağlar. İkinci (2) olarak vatandaşlık, modern bir kavramdır. Çünkü kapitalizmden önce tebaa konumundayken, kapitalizm bireylere siyasi otorite karşısında birtakım yükümlülükler ve haklar getirmiştir. Vatandaşlığın üçüncü (3) özelliği ise Aristoteles'in, Aquino'lu Thomas'ın ya da Rousseau'nun ileri sürdüğü organik üyelikten farklı olmasıdır. Bunun nedeni, organik üyelik yaklaşımının bireyi organik toplumun tabakalaşmış sosyal ilişkiler ağının bir parçası olarak görmesi, modern vatandaşlığın ise –aynı zamanda kapitalizmin sonucudur- bireylere küçük gruplara parçacıl (partitive) üyeliği önermemesidir.

³²⁶ William Rogers Brubaker, **Citizenship and Nationhood in France and Germany**, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992, s. 35, Aktaran Pierson, *The Modern State*, s. 130.

³²⁷ Brubaker, *Fransa ve Almanya'da Göç, Vatandaşlık ve Ulus-Devlet: Karşılaştırmalı Bir Tarihsel Çözümleme*, s. 57-58; Gülalp, *Giriş: Milliyete Karşı Vatandaşlık*, s. 11.

Vatandaşlığın son niteliği (4), ulusal veya toprağa dayalı bütünlüğü olan bürokratik siyasi bir örgüte üyelik, doğal bir üyelik olmadığı gibi aslında ‘yabancılar’ karşı siyasi toplumun üyeliği anlamını taşır. Bu, ulusal kimliğin yurttaşların katılım ve iletişim haklarının kullanılmasıyla oluştuğunu, etnik veya kültürel kategorilerden (etiketlerden) uzak olduğunu gösterir. Modernite ile ilişkisi vurgulanarak yapılan bu vatandaşlık yorumu, Habermas’ın önerdiği gibi ‘cumhuriyetçi’ ya da ‘anayasal’ nitelikte bir vatandaşlık biçimine ulaşmanın mümkün olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü bireysel, rasyonel ve seküler özgürleşme düşüncesi temelinde yükselen modernite, bu değerlerin gelişimi ile doğru orantılı biçimde ilerler.³²⁸

Vatandaşlık üzerine incelemelerde bulunan bir başka teorisyen Jean Leca, siyasal yükümlülüğü, dayandığı temeli ve sınırlarını, ve bunun sonucu olarak bireyleri *sivil* bir yaklaşımla ‘bireyselliğin ötesinde kamu çıkarı elde etmek amacıyla yönetimin işlerine dahil olmaya iten şeyin ne olduğunu; yurttaşlığı belirleyen unsurların nasıl belirlenebileceğini; ve yurttaşlığın nasıl kavranabileceğini’ sorgulamıştır. Buna bağlı olarak vatandaşlığın niteliklerini üç başlık altında ele alır. Bunlardan ilki (1), yönetime katılım- yönetime bağımlılık, etki ve temsiliyet olgularını içerir. ‘Siyasal bir topluluk olarak bütüncül bir gruba yönelmek’ ile ‘mesleki birlik, sınıf veya çıkar grubuna yönelmek’ arasındaki “özel-genel gerilimi” söz konusudur. Bir başka anlatımla yönetimin ve yönetime bağımlılığın oluşumu için yükümlülükler ile haklar arasında bir denge ya da bunların karşılıklı etkileşimleri söz konusudur. Vatandaşlık, toplumsal yaşamın evrensel niteliği olmamakla beraber, alt sınıfların -toplumsal tabakalaşmanın ve bu sınıfların kimlik kazanma biçimleri ne olursa olsun- siyasal iş bölümünde siyasal faaliyete katılımıyla oluşmuş özgül bir biçim olarak kurulur.

Vatandaşlığın ikinci niteliği (2) ise yurttaşın aidiyeti ve toplumsal aidiyet ayrımının varlığıdır. Topluluk-toplum eksenini olarak adlandırılacak bu ayrım, yüzyüze ilişkilerin yaşandığı tensel ve kuralcı topluluklara ya da müşteri ilişkisi, iş ilişkisi gibi ilişkilerin kurulduğu sözleşmecî gruplara aidiyet anlamına gelir. Vatandaşlık aile, soy, etnik kimlik, toplumsal cinsiyet ve toplumsal aidiyet belirleyen bir sivil toplum oluşturur. Kentsel çıkarlar özerk kişiler olmadan kendi kendilerini yöneticilere

³²⁸ Göktürk, ss. 31-32.

karşı sınırlama dayatabilecek gruplara dönüştüremezler. Dolayısıyla birey, yurttaş kimliği ile bu sivil toplumdan farklı bir varlıktır. Leca'ya göre vatandaşlığın son özelliği (3) ise, sivilite olgusu etrafında *ben* bilincini taşıyan 'kendi için yurttaşlık'tır. Vatandaşlığın bu niteliği üç ayrı boyuta sahiptir. Öncelikle topyekün kolektif sorunlar ile özel kolektif sorunları anlama yetkinliğini ifade eden ve siyasal eylemin her vatandaş tarafından 'inanırlılık kazanması', bir diğer ifade ile 'kavranırlığı' ilk boyutudur. Bir diğer boyut ise 'çıkarların ve doğrulama biçimlerinin kavranabilirliği için empati kurma'dır. Bu, yönetenler ile yönetilenlerin düşünsel olarak birbirlerine yabancılaşmalarını engelleyici işlev görmektedir. Kendi için vatandaşlığın son boyutu, 'sivilite'tir. Toplumsal farklılıkların mevcudiyeti ile aynı zamanda var olan yurttaşlıkla kurulan aidiyet duygusu arasında ortaya çıkan gerilim, empati yöntemi sayesinde sivilitenin korunması ile aşılabılır.³²⁹

Modern vatandaşlığın çıkarlara dayalı çift taraflı bir ilişki olduğunu belirten Leca'ya göre bireyler, vatandaşlık statüsü sayesinde maddi, kültürel veya teknolojik çıkarlarına ulaşabilirler ve böylece en ehliyetli vatandaş konumuna yükselme fırsatı elde etmiş olurlar. Edindikleri 'ehliyet' ise kendi çıkarlarını daha etkin bir şekilde savunabilmelerini sağlar. Ona göre modern vatandaşlık ideal olarak üç özelliği bir arada taşımaktadır. Bunlardan ilki (a), Delanty ve Brubaker'da da yer alan, T. H. Marshall'ın - daha sonra göreceğimiz- üç boyutlu sınıflandırmasının konusu *hak ve yükümlülükler getiren yasal statüdür*. Marshall'ın analizine göre *sivil*, *siyasi* ve *sosyal hakları* (ekonomik) kapsayan vatandaşlığın bu yönü, öncelikle bireylere ifade özgürlüğü, inanç özgürlüğü ve düşünce özgürlüğü, keyfî tutuklamadan korunma hakkı, mülkiyet ve sözleşme hakkı, eşitlikçi bir hukuk sistemine katılma hakkı gibi bireysel ve zorunlu hakları (sivil haklar) getirir. Seçme ve seçilme hakkı (siyasi haklar) ile ekonomik olarak zenginlik ve sosyal güvenlik politikalarından yararlanma hakkı, yine modern vatandaşlığın getirdiği hak ve yükümlülükler kapsamındadır.

³²⁹ Jean Leca, "Bireycilik ve Yurttaşlık", Turhan Ilgaz (çev.), Turhan Ilgaz (haz.), **Dersimiz: Yurttaşlık**, Etienne Balibar, Dominique Borne, Jacques Bouineau, Etienne Copeaux, Jean Leca, Dominique Schnapper içinde (13-81), İstanbul: Kesit Yayıncılık, 1996, s. 14-15, 18-29; Füsün Üstel, "Devlet - Sivil Toplum - Kamusal Alan ve Yurttaşlık", **Birikim**, Ocak/Şubat 1997, S. 93-94, ss. 127-135, s. 130.

Leca'nın ileri sürdüğü vatandaşlığın diğer yönü (b), bireylere hükümetin işleyişine seçmen veya yönetim biriminin üyesi olarak siyasi iş bölümünde hangi konumda olursa olsun *çelişik öneriler arasında tercih yapabilme*, katılımında bulunma hakkına sahip olabilmesidir. "Yurttaş rolünün oluşması, özellikle devletin anlaşılabilirliğini kolaylaştıran, rasyonel, yani keyfi ve çelişkisiz bir otoritenin gerekliliğinin bilincinde, dışlayıcı gruplara karşı çıkan, 'evrensel' kurumlara sadık, elverişli bir siyasi kültüre ve umumî işlere dönük bir ilgilenmeye bağlıdır. Bilimsel dilde bu özellikler kimi zaman 'siyasi yeterlilik' şeklinde tanımlanmaktadır. Bu yeterlilik, yurttaşlara siyasi arenada iş, cinsiyet, ikametgâh, toplumsal sınıf vb. terimlerle tanımlanmış çeşitli grupların üyeleri olarak, ilgi alanlarını mükemmel biçimde geliştirmelerinde bu rollerinden yararlanmaları için bir imkan oluşturur."³³⁰ Son olarak modern vatandaşlık (c), *malların bölüşümü yoluyla zenginlik ve sosyal güvenlik*ten asgari pay isteyen toplumsal unsurdur. Vatandaşlık, 'iyi' yurttaşı ortaya çıkaracak ahlaki değerler bütünüdür. 'Yurttaşlık ahlakı' olarak da tanımlanabilecek bu değerler bütünü, öncelikle vatana, ülkeye bağlılık gibi unsurları içermektedir. Toplumsal ahlak anlayışı ve buna uyum gösterilmesi, siyasi katılımdan çok daha fazla önem taşımaktadır. Zira 'kamu yararı' adı verilen şey, ortak olarak kabul edilmiş ve bu toplumsal ahlaka uyumlulukla beslenerek geliştirilmesi zorunlu bir olgudur.³³¹

Üyeliğin vatandaşlar nazarında kutsal kabul edilmesi, Fransız Devrimi'nin öncesine uzanan, geçirdiği evrimlere rağmen devletin ama aslında hükümdarın kutsallığı üzerinden gelişmiş bir anlayıştır. Buna göre vatandaşlar, devlet için birtakım sorumluluklarını yerine getirmeli, gerekirse onun için canını bile feda etmelidirler. Bununla beraber milliyetçi hareketlerin ivme kazandığı bir form olarak üyelik, bir ulus devlete yöneltmiş olmalıdır. Brubaker'ın 'kültürel topluluk' olarak ifade ettiği ulus devlet, burada milli ve aidiyetçi duygularla harekete geçen vatandaşları gerekli kılmaktadır. Üyeliğin herkese açık olması ve devletin uzun süre iktidar alanında ikamet eden kimselere üye olmaları için birtakım araçlar sunması, ideal ulus devlet demokrasisi için önemlidir. Zira üye olmaksızın uzun süre topraklarında yaşayan kimseler, -

³³⁰ Jean Leca, "Yurttaşlık Üzerine Sorular", **Birikim**, Sayı 55, Kasım 1993, ss. 57-66, s. 57.

³³¹ P. H. Schuck, "Liberal Citizenship", E. F. Isin ve Bryan S. Turner (Ed.). **Handbook of Citizenship Studies** içinde (131-144), London: Sage, 2002, s. 131; Leca, s. 58.

günümüz dünyasında yaşanan problemlere belli bir açıdan bakıldığında azınlıkların kimliklerini gerçekleştirmelerine ilişkin taleplerinde görüldüğü gibi-, ideal ulus devlet demokrasisini zedeleyecek ve hatta ihlal edecek çeşitli faaliyetlerde bulunabilir. Kapsamlı ve dışlayıcı nitelikli bir üyelik sistemi ise, ulus devletin bir başka özelliğidir. Herkesin sadece tek bir devlete üye olması, o devletin vatandaşlık haklarından yararlanması ve sorumluluklarını yerine getirmesi gereklili anlamına gelir. Çünkü üyelik, aynı zamanda kişiye ayrıcalık kazandırır. Dolayısıyla nesnel olarak değerli, öznel olarak da değer atfedilen bir statü olmalıdır.³³²

Bu noktada ulus devlet bünyesindeki vatandaşlığın genel olarak üç olumlu kazanımı olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki (1), ulus devlet örgütlenmesi sayesinde tüm bireylerin eşit, aynı statüye sahip olması ve bu örgütlenmenin her türlü faaliyetinde vatandaşlarına özgürlük ve güven içerisinde hareket edebileceği meşru bir zemin sunarak *özerk bir alan* temin etmesidir. (2) Bu faaliyetlerini sürdürürken vatandaşların sahip olduğu hakların devlet tarafından güvence altına alınması ve hatta devlete karşı, keyfi uygulamalardan dahi korunuyor olması, ulus devletin vatandaşlık anlayışının bir diğer ayırıcı özelliğidir. (3) Modernitenin bir getirisi olarak küreselleşmenin etkisiyle yaşanan toplumsal yapılanmalardaki hızlı değişimler, kimi zaman bireylerin kendilerini bağlı hissedebilecekleri değerlerin zedelenmesine ve/veya toplulukların farklılaşmasına neden olmuştur. Öte yandan ulus tanımlamaları bağlamında genelleme yapılacak olursa, ulus devletler, toplumlarıyla kurdukları ilişki itibarıyla *sert* veya *esnek* bir yaklaşım benimsemişlerdir. Küreselleşmenin en olumsuz etkisi, sert yapıdaki ulus devlet modellerine olmuştur. Modern dönem vatandaşlık anlayışı, bu gibi zorlayıcı etkilerin bertaraf edilmesini sağlayan imkanlar sunmaktadır. Böylece vatandaşları topluma ve bağlı bulundukları ‘eski’ değerlerden kopuk –sürekli dönüşüm içerisinde olan- yeni düzene yabancılaştırıcı etkilerden koruyarak, toplumun ve devletin devamlılığı sağlanmış olur.³³³

³³² Brubaker, *Fransa ve Almanya’da Göç, Vatandaşlık ve Ulus-Devlet: Karşılaştırmalı Bir Tarihsel Çözümleme*, s. 58-60.

³³³ Çaha, *Bitmeyen Beraberlik Modern Dünyada Din ve Devlet*, s. 33-34; Coşkun, *Ulus-Devletin Dönüşümü ve Meşruluk Sorunu*, s. 404-405.

Fakat diğerk taraftan günümüze kadar yaşanan süreçte ulus devletin geçirdiğı dönüşümlerle, vatandaşlık olgusunun devletin inşasında taşıdığı önem karmaşık bir yapıya bürünmüştür. Zira ulus devlet anlayışıyla inşa edilen vatandaşlık, siyasal katılım için demokratik bir alan imkanı tanımış olsa ve farklı etnik, dilsel, dinsel ve kültürel kökenlerden gelenlerin bir arada yaşamasını sağlayacak bir yapı sunsa bile, etkileri günümüzde daha belirgin bir şekilde hissedilen birtakım handikapları bulunmaktadır. Literatür taramalarında görüldüğü gibi vatandaşlık, *ulusal kimlik*/milliyet olarak; *evraklar* temelinde; *haklar* temelinde; ve *görev ve sorumluluklar* temelinde tartışılarmış bir mesele olmuştur. Kökenleri Fransız Devrimi'ne dayanan milliyet bağlamında vatandaşlık, ulusal kimlik bilincine ve ulusa karşı sorumluluklarının bilincinde olan kimseler için kullanılan bir vatandaşlık yorumudur. Öte yandan vatandaşlığın, kişilerin devlet karşısında hukuki konumunu belirleyen evraklara dayalı biçimde tanımlanmasının ortaya çıkardığı vatandaşlık algısı, ikamet, pasaport verilmesi, sivil, sosyal ve/veya siyasal haklar ekseninde şekillenerek çok çeşitli ayrımcılık örnekleri yaratan bir yaklaşım olmuştur. Kimi devletler evrak temelli vatandaşlık tanımlamaları nedeniyle pek çok problemle karşı karşıya kalarak, yönetmelik ve kanunlarında değişikliğe girme zorunluluğu içine düşmüşlerdir. Vatandaşların daha çok görev ve sorumluluklarına vurgu yapan devlet politikaları ise modern dönem hak algısından yoksun biçimde işlemektedir.³³⁴

Modern ulus devletin *evrensellik* ve *katılım* iddiaları üzerinden yürütölen tartışma ve eleştirilere göre, öncelikle modern vatandaşlık anlayışındaki, vatandaşlık hakları ile insan haklarının özdeşleştirilmesi önkabulüne rağmen -uygulamada kendini gösteren- 'devlet'in rolü nedeniyle bir *eşitsizlik* durumu ortaya çıkmaktadır. Çünkü evrensellik iddiasından, söz konusu hakların bir devletin toprakları üzerinde yaşayan herkes için geçerli olabileceğı anlamı çıkar; fakat aslında bu hakların kimlere verileceğı, bir diğerk ifade ile kimlerin vatandaş olarak kabul edileceğı, hatta 'seçileceğı' devletin politikaları doğrultusunda belirlenir. Oysa evrensellik, ideal olarak farklı bütün düşünce sistemlerine, kültürlere, uygarlıklara, ırklara ve etnik kimliklere hayat hakkı tanınması

³³⁴ Kadioğlu, *Vatandaşlık: Kavramın Farklı Anlamları*, s. 21, 26-29.

demektir.³³⁵ Dolayısıyla modern ulus devletin vatandaşlık anlayışı, sanıldığı kadar eşitlikçi, evrenselci değildir. Bununla beraber, -ulus devletin ‘inşa’sında daha önce görüldüğü gibi- dil, din, kültür, etnik kimlik gibi belli kriterler esas alınmak kaydıyla yeni aidiyet bağları oluşturularak yeni bir toplum yaratılır; oysa ulus devlet anlayışındaki ‘homojenlik’ çabaları, kendinden olmayanları asimile etme politikasını da örtülü bir şekilde beraberinde getirir. Evrensellik iddiasıyla da çelişen bu durum, vatandaşlara verilen hakların devletin kendi çıkar amaçları nedeniyle bir anlamda çiğnenmesidir. Zira bu, bir nevi yabancıların ‘dışlanması’nı doğurur; belirlenen kriterlere uymayan kesimin, bir başka devlet veya toplum bünyesinde söz konusu haklara sahip olabileceği ön kabulü ile kimi ‘insan’ların evrensel vatandaşlık haklarından mahrum kalmasına neden olur. Modern vatandaşlığın handikaplarından bir diğeri ise, devletin aşırı derecede güçlenmesine yol açması ve sunduğu hizmetlere karşılık olarak vatandaşlara sorumluluklar yüklemesidir. Yani insanların çok daha fazla haklar edindiğine inanılırken –ki yadsınamayacak bir gerçektir-, aynı zamanda bu haklar devletin çok daha güçlü bir yapı olarak karşımıza çıkmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla kimi zamanlarda insan hakları uygulamaları, devletin gücü karşısında ezilebilecek duruma gelmektedir.³³⁶

Gülalp, modern devletin ulusal topluluğu inşa etme sürecinde kimliklerin vurgulanmasının, bir taraftan bireyleri geleneksel (aslî) bağlarından koparma stratejisi izlerken diğer taraftan ulusun tanımında ‘geleneksel’ bir kimliğe atıfta bulunarak bir başka gerilime yol açtığını ifade etmektedir. Bu yaklaşıma göre ulus devletin vatandaşlık kurumu, özellikle 1950’lerden sonra hızla yükselen uluslar arası göç ve nüfus hareketleri ile çok etnikli ve çok kültürlü heterojen yapıya bürünen toplumların ihtiyaçlarını karşılayamaz hale gelmiştir. Modern devlet siyasal/kamusal alanda eşitlikçi bir yapı sunarken, zamanla ve küreselleşmenin getirisi olarak ortaya çıkan ekonomik-siyasal alan, devlet-sivil toplum, kamusal-özel kutuplaşmaları daha ileri boyuta taşınmıştır. Çünkü devlet kamusal alandan çekilirken, ortaya çıkan boşluğu çeşitli sivil

³³⁵ Jean Bauberot, **Laiklik, Tutku ile Akıl Arasında 1905-2005**, Alev Er (çev.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, s. 41.

³³⁶ Coşkun, s. 406-413.

toplum grupları ve faaliyetleri doldurmaktadır.³³⁷ Küreselleşmenin bu gerilimi daha da derinleştirdiğini ileri süren Gülalp bunu şöyle ifade eder:

“Ulus-devletin ortaya çıktığı günden beri mevcut olan bu temel gerilim, son yıllarda ulusal sınırları zayıflatan ve gerginleştiren ‘küreselleşme’ yönündeki eğilimlerle daha da derinleşmiştir. Hem daha önceden var olup da bu zamana dek bastırılmış azınlık kimliklerin yeniden ortaya çıkması, hem de ulus-ötesi kitlesel göçler, bugüne kadar bütünlüklü oldukları öne sürülen ulusal topluluklar içinde farklı kültürel kimliklere sahip çok sayıda alt cemaatin oluşmasına yol açmıştır.”³³⁸

Daha önce görüldüğü gibi 17 ve 18. yüzyıllarda ve yine bugün de, bir devletin vatandaşlığı, o devletin egemenliğindeki topraklarda doğmakla (jus soli) veya kan bağı ve soy aracılığıyla (jus sanguinis) kazanılmaktadır; fakat bunun dışında bir başka ülkenin/devletin uyruğuna geçme yoluyla (naturalization) da elde edilebilir. Çeşitli ülkelerin vatandaşlarını seçme stratejilerine bakıldığında farklılıklar ve çeşitlilikler söz konusudur. Örneğin Fransa ve Amerika’da vatandaşlık, bu ülkelerde doğmakla elde edilir; çünkü özellikle devlet merkezli Fransız milliyetçiliği göçmenlere karşı kendine güvenli bir şekilde asimilasyonist yaklaşır; hatta ikinci kuşakların vatandaşlığını zorunlu kılar. Almanya ise aksine ülke topraklarında doğmaya değer atfetmez; üyelik, ebeveynlerden birinin Alman vatandaşı olmasıyla yani soy aracılığıyla gerçekleşir; dolayısıyla ikinci veya üçüncü kuşak göçmenler otomatik olarak vatandaş sayılmaz.³³⁹

Son yıllarda yeni vatandaşlık yasası ile vatandaşlığa geçiş, ülkede doğup uzun süre yaşayanlar için kolaylaştırılmıştır. Yine de vatandaşlık hakkı nasıl elde edilirse edilsin, devletlerin onlardan beklediği yasalara saygılı olmak, ülkenin tarihi, kültürü hakkında temel bilgileri ile donatılmış olmak, ülkeye sadakat göstermek gibi davranışların yerine getirilmesi beklentisini beraberinde getirir. Ancak 20. yüzyılda yükselişe geçen küreselleşme ile yaşanan teknolojik hareketlenmeler, ulusal devletlerin

³³⁷ Gülalp, *Giriş: Milliyete Karşı Vatandaşlık*, s. 12; Kaya, *Yurttaşlık, Azınlıklar ve Çokkültürcülük, Marshall ve Bottomore, Bölüm 3*, ss. 95-136, s. 98; Kaya, *Avrupa Birliği Bütünleşme Sürecinde Yurttaşlık, Çokkültürcülük ve Azınlık Tartışmaları: Birarada Yaşamının Siyaseti*, s. 37; Göktürk, s. 25; Çaha, *Bitmeyen Beraberlik Modern Dünyada Din ve Devlet*, s. 16.

³³⁸ Gülalp, s. 12.

³³⁹ Schuck, *Liberal Citizenship*, s. 158; Brubaker, *Fransa ve Almanya’da Göç, Vatandaşlık ve Ulus-Devlet: Karşılaştırmalı Bir Tarihsel Çözümleme*, s. 87-88.

ulusal bilgi akışına hakim olmasını imkansız hale getirmiştir.³⁴⁰ İletişim kanallarının genişlemesi, yaygınlaşması ve gelişmesi, farklı bölgelerdeki ve farklı kültürlerdeki insanları birbirlerine daha yakınlaştırmış; böylece evrensel bir kültür anlayışının oturması kolaylaşmış ancak diğer taraftan kişilerin kendi farklılıklarına farkındalıklarının gelişmesini sağlamıştır. Bu ise, insanların, kendilerini devlet üstü varlıklar olarak kabul etmesi sonucunu doğurmuş; ‘ulus devlet’in yapısına ve hatta varlığına eleştirilerin yöneltilmesini beraberinde getirmiştir.

Şöyle ki, bir siyasal sistemin meşruiyeti, üyeleri nazarında o sistemin kurum ve yöntemlerinin en uygun kurum ve yöntemler olduğunun kabul edilmesinin yanı sıra, içinde bulunulan toplumun kültürel yapısı ve örgütlenme modeli ile uyumlu olması sayesinde mümkün olur. Bu güvenin hangi unsurlardan beslendiği, toplumsal yapının niteliğine bağlıdır. Modernite öncesinde daha çok metafiziksel öğelere dayanan iktidarın meşruiyeti, modernite ile beraber ‘ulusal irade’nin yansıması düzeyine kaymış; çağdaş dünyada ise bu kritere ‘insan hakları’ unsuru eklenmiştir. Zira günümüzdeki tartışmalarda öne çıkan en önemli argümanlardan biri, sadece ulusal iradenin ürünü olmasının bir otoriteye meşruluk kazandıramayacağı, zira bireylerin hayatları ve özgürlüklerini, bir başka ifade ile ‘yaşarken kullandıkları hareket alanlarını’ tehlikeye atmaksızın, güvence altına alarak sürdürülen politikaların gerekli olduğu yönündedir. Nitekim vatandaşlık, kamusal hak ve yükümlülüklerin vücut bulduğu bir oluşumdur ve sağladığı ‘yasal eşitlik’ hakkı, ulus devlet bünyesi içerisindeki bütünleştirici ve kapsayıcı özelliğini ortaya koyar. Ancak modern dönem vatandaşlığı her ne kadar bir taraftan insan hakları kapsamına genişlese de, diğer taraftan (etnik ve dinsel) kimlik siyaseti ve milliyetçi ideolojilerin öne çıkarılmasıyla daralmak gibi bir handikap içerisinde. Başta etnik, siyasi, kültürel olmak üzere bir bireyin taşıyabileceği diğer unsurları göz ardı etmesi, şimdi ortaya çıkan vatandaşlık-insan hakları tartışmalarının temelini oluşturmaktadır.³⁴¹

³⁴⁰ Christopher W. Morris, *An Essay on the Modern State*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 75; Çaha, s. 35.

³⁴¹ Haldun Gölalp, “Ulusal Devlet, Global Demokrasi?”, *Küreselleşme ve Ulus-Devlet* içinde (179-187), İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Stratejik Araştırmalar Merkezi Yayını, 2001, s. 180, 182; Kadioğlu, *Türkiye’de Vatandaşlığın Anatomisi*, s. 170; Coşkun, s.139-140, Göktürk, s. 25.

2.1. Vatandaşlık ve Haklar

Antik Yunan ve Roma’da kent devletle eş zamanlı olarak gelişen vatandaşlık, Atina’daki kullanımında daha çok toplumsal içerik taşıyan, “ortak bir kamusal alana aidiyetle ilgili ortak hak ve yükümlülükleri belirleyen bir statüdür”³⁴²; bunun somutlaştığı alan ise siyasettir. Bir başka ifade ile vatandaşlığın ortaya çıkışı, Antik Yunan’daki bireyin siyasal/kamusal alana çıkışı ile gerçekleşmiştir. Daha önce ifade edildiği gibi kamusal alana katılım, konuşma ve yönetme hakkı, tam vatandaşlık hakkına sahip olanlara verildiği için, kadınlar, yetişkin köleler ve çocuklar sistem dışı kalmaktaydılar. Vatandaşlık statüsü, bireysel çıkarlar ile ortak çıkarlar arasındaki çatışmayı düzenleme işlevi görürken, tanımında yer alan ‘siyasal eşitlik’, insanların sosyal hayattaki eşitsizliklerini bertaraf ederek ortak bir alanda buluşmalarını sağlar. Buradaki vatandaşlık algısında, -savaşlarda belirginleşen- *birey-siyasi topluluk* arasındaki hak ve yükümlülüklerin karşılıklılığı ilkesi hakimdir. Antik Yunan’daki, bireylerin ortak karar alma sürecine katılımı, silah taşıması ve askerlik yapması, vatandaşlık kavramının pratik olarak tarih sahnesine çıktığının işaretidir.³⁴³

Bir başka açıdan bakıldığında klasik Antik Çağ’da ve Roma döneminde vatandaşlık, birtakım hukuki haklarla çevrili ve siyasi haklara sahip bir aidiyeti ifade etmektedir. Orta Çağ’da bireyler, ‘kralın yüce otoritesiyle veya feodal baronların iktidarıyla doğrudan hukuki veya siyasi ilişki içine girmeyen’ tebaa konumuna geldikten sonra, Fransız Devrimi sırasında, herhangi bir tanımlı yapılmadan bazı *hak bildirgeleri* (1) ve değişkenlik gösteren tanımlamalarıyla *anayasa taslakları* (2) olmak üzere iki çeşit metinde kullanılan bir kavram olmuştur. Devrim, feodal dönemin tüm kurum, yapı ve kavramlarının dönüştüğü, modernite ve Aydınlanma sürecinde bireyin devlet karşısındaki konumunun yeniden biçimlendiği toplumsal ve siyasi bir olgu olarak; hukuki ve siyasi boyutuyla hak ve yükümlülükleri tanımlamak üzere kullanılan bir kavram niteliğinde vatandaşlığı yeniden yaratmıştır. Şöyle ki, geleneksel toplumun

³⁴² Özkazanç, *Toplumsal Vatandaşlık ve Neo-Liberalizm Sorunu*, s. 250.

³⁴³ Turner, *Bir Vatandaşlık Kuramının Anahatları*, s. 122-123; Murray Bookchin, **The Rise of Urbanisation and the Decline of Citizenship**, San Francisco: Sierra Club Books, 1987, s. 32; Bryan S. Turner, **Citizenship and Capitalism: the Debate Over Reformism**, London: Allen & Unwin, 1986, s. 13-16; Derek Heater, “Citizenship: the Civic Ideal in World History”, **Politics and Education**, London & New York: Longman, 1990, ss. 2-4; Peter Riesenberg, **Citizenship in the Western Tradition: Plato to Rousseau**, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1992, s. 3-6; Özkazanç, s. 249-250.

kurumlarında toplumsal tabakalar içi bağ ve bağımlılık ilişkileri yıkılmış, siyasal iktidarın karşısında bireysel özerklik alanı yaratılmıştır. Böylece devlet, prensin mülkü olmaktan çıkarak ortak iyilik ve çıkarın gözetildiği bir kamusal alana dönüşmüştür.³⁴⁴

Devletin öncelikle kendi menfaatleri, daha sonra toplumun çıkarları doğrultusunda işleyen, bir diğer ifade ile toplumu siyasal yönetimin nesnesi olarak gören yapısının, toplumun özerk ve kendi kendini biçimlendirme gelişiminin aracı haline dönüştüğü bu süreç, pek çok yeniliği beraberinde getirmiştir. Öncelikle devlet-toplum ilişkisinin tersine döndüğü bu yapıda, devlet artık iktidarı kısıtlanarak mutlakiyet özelliğini kaybetmiştir.³⁴⁵ Bununla beraber daha önemlisi, 18. yüzyılda, ‘birey’in devlet ile ilişkisindeki konumuna belirginlik kazandıran hukuki boyutta bir dizi gelişmeler yaşanmıştır. Örneğin 1776’da Amerika’da yayınlanan Virjinya Haklar Deklarasyonu (12 Haziran 1776 Virginia Declaration of Rights), hakların korunmasının demokrasinin en önemli özelliği olduğunu vurgulayan ilk belgelerdendir. Bildirgenin maddeleri uyarınca ‘Herkes tabii ve eşit bir biçimde özgür ve bağımsız olarak doğar ve toplumsal yaşama girdiğinde, gelecek kuşakları bunlardan yoksun kılamayacağı belli haklara sahiptir (madde 1); bütün iktidar halka aittir ve dolayısıyla ondan kaynaklanır. Yöneticiler halkın güvenceleri ve hizmetkârlarıdır; her zaman ona karşı sorumludurlar (madde 2); herkes, inancının kendisine buyurduğu şekilde dinini özgürce yaşama hakkına sahiptir (madde 16)’³⁴⁶

Bireyi müesses nizamdan kurtarıp her bakımdan özgür kılmayı amaçlayan çabaların ürünü olan³⁴⁷ ve 14 Temmuz’da gerçekleşen Fransız Devriminin ardından 28 Ağustos 1789’da Fransız meclisinin yayınladığı İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi ise, devletin ve vatandaşların hak ve sorumluluklarını açık bir şekilde ilan etmiştir. John Locke ve Rousseau gibi filozofların geliştirdiği toplumsal sözleşme, bireysellik gibi Aydınlanma dönemi ilkelerinden esinlenerek sunulan bu deklarasyonun ilk üç maddesinde, insanların, doğuştan özgür ve eşit haklara sahip olduğu; toplumsal

³⁴⁴ Bouineau, *Fransa’da Devrim Döneminde Yurttaşlar ve Yurttaşlık*, s. 112; Dallmayr, s. 8; Bendix, *Nation-building and Citizenship: Studies of Our Changing Social Order*, s. 38, 42; Alfio Mastropaolo, “L’Etat ou L’Ambiguïté: Hypothèse Pour une Recherche”, *Revue Française de Science Politique*, No. 4, Paris, 1986, ss. 477-495, s. 482, Aktaran: Mehmet Ali Ağaoğulları, *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, s. 227.

³⁴⁵ Poggi, *Devlet, Doğası, Gelişimi ve Geleceği*, s. 75.

³⁴⁶ Jean Bauberot, **Dünyada Laiklik**, Ertuğrul Cenk Güran (çev.), İstanbul: Dergah Yayınları, 2008, s. 53.

³⁴⁷ Ağaoğulları, *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, s. 227.

farklılıkların ancak ortak iyiye (common good) bağlı olarak ortaya çıkabileceği; siyasi birlikteliğin amacının insanların doğal haklarını koruma amacı güttüğü duyurulmuştur. Burada belirtilenler ‘özgürlük, mülkiyet, güvenlik, baskıya karşı koymak’ gibi prensipler ekseninde, ‘ifade ve basın hürriyeti, din ve vicdan hürriyeti, adil yargılanma hakkı’ndan oluşmaktadır. Bu hakların koruma altına alındığı Anayasanın 3. maddesi ise şöyle der³⁴⁸: “Egemenlik prensibi millete dayanır. Hiçbir kurum ve kişi, milletten kaynaklanmayan bir yetki kullanamaz.”³⁴⁹

Fransız Devrimi, Fransız milleti anlayışında birtakım radikal değişiklikleri beraberinde getirmiştir. Bu değişimlerin başında, devrimcilerin, millet ve devleti özdeşleştirmesi gelmektedir. Bir diğer ifade ile ulus, 1789 Fransız Devrimi’nden sonra, egemenliğin niteliklerini kralın şahsından alarak bu yeni kolektif varlığa devretmede işlev gören, yargısal/idari ve duygusal güçten yararlanan topluluk haline gelmiştir. Aslında Fransız Devrimi, devletin veya onun siyasal-hukuksal yapısını oluşturan egemenlik anlayışının ortadan kalkmasını hedefleyen girişimlerin sonucu değildi. Milletin birliği ve devletin merkezileşmesi idealinden doğan bu anlayış, dönemin tüm kurumlarında kutsal kabul edilecek bir algıyı, 1791’deki Kurucu Meclis’ten 1795’teki Cumhuriyet’e kadar, devletin birliğinin, tek biçimliliğinin ve bölünmezliğinin ilan edilmesini ve kilise ile devletin ayrılığını beraberinde getirmiştir.

Bir başka anlatımla bireysel özgürlükler adına ve bireyci kaygılarla yürütülen bir girişimin ürünü olarak Devrim, hiçbir bireyin egemenliğin kullanımını tek başına elinde bulundurmasına müsaade etmeyen bir anlayış doğurmuştur. Bu korku, 1791 Anayasası’nda “Egemenlik ulusa aittir; halkın hiçbir bölümü, hiçbir birey egemenliğin kullanımını üstlenemez. Ulus, yalnızca kendinden kaynaklanan tüm erkleri ancak vekalet yoluyla kullanabilir. Fransız Anayasası temsile dayanır. Temsilciler, Yasama Kurulu ile Kraldır” (3. Başlık, 1. ve 2. maddeler)³⁵⁰ maddelerinde kendini göstermektedir. Bununla beraber Orta Çağ’da bireye ve vatandaşa atfedilen (ama

³⁴⁸ Calhoun, *Milliyetçilik*, s. 108.

³⁴⁹ “Declaration of the Rights of Man and of the Citizen”, **French National Assembly**, Paris 1789.

³⁵⁰ Georges Burdeau, **Traite de Science Politique: l’etat Liberal et Les Techniques Politiques de la Democratie Gouvernee**, Paris: Librairie Generale de Droit et de Jurisprudence, 1953, s. 485, Aktaran Ağaoğulları, *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, s. 245.

aslında gösterilmeyen) değer ve önem, bu dönemde de etkisini sürdürmeye devam etmiştir.³⁵¹

Fransız vatandaşlığı birtakım kriterleri yerine getirerek kazanılan ve kimi durumlarda kaybedilen bir durumdu. Bir kimsenin Fransız vatandaşlığı hakkını kazanması, aşağıdaki teferruatların yanı sıra Anayasal olarak 1791 Fransız Anayasası kriterlerine göre ant içmeyi de gerektirmekteydi. Fakat Fransız olmak temelde kan bağına (jus sanguinis) ve ülke topraklarında doğmuş olmaya (jus soli/toprak bağı) bağlıydı. Kişi, Fransa toprakları içerisinde veya yabancı topraklarda Fransız bir babadan veya yine krallık topraklarında yabancı bir babadan doğması halinde Fransa vatandaşı olabilmekteydi. Fransız toprakları dışında yabancı bir babadan doğan, Fransa’da ikamet edenler için ise Fransa’ya bağlılıklarının göstergesi olacak belirli koşulları yerine getirmeleri durumunda; ve aynı zamanda ikametgâhlarını Fransa olarak belirlemek veya en az 3 yıldan³⁵² beri Fransa’da yaşıyor olup ikametgâhını burası olarak belirleyeceğine ilişkin niyetini ortaya koymak; Fransız bir kadınla evlenmek, yaşlı bir kimsenin veya bir çocuğun bakımını üstlenmek, evlat edinmek, mülk sahibi olmak veya meslek sahibi olmak kişiye Fransız vatandaşı statüsü kazandırmaktaydı. Bununla beraber Fransız vatandaşlığının kaybedilmesi, yabancı ülkelere yerleşme kararı ile söz konusu oluyordu.³⁵³ Bu bağlamda tüm anlatılanlardan yola çıkarak aslında Fransa ve İngiltere başta olmak üzere 18. yüzyılın bazı devletlerinde bu gibi ‘ulusa bağlılık’ beklentisinin ortaya çıkışının, Antik Yunan’daki vatanseverlik duygusunun modern milliyetçi siyasal kültüre yansması olduğu söylenebilir.

Öte yandan kendisinin sahip olduğu devlet ile ulus devleti biçimlendirme işini yöneten ulus, -tüm vatandaşları birleştiren kolektif bir yapı olarak- insanlara ortak bir amaç vermiş ve üyelere çeşitli haklar ve görevler yükleyerek bu topluluğun birlik oluşturmasını sağlamıştır. Bu görevler arasında ‘yedek Fransız askeri olarak cumhuriyetçi düşüncelerle’ veya ‘orduya dahil olup saldırıya uğrama durumunda’ *ulusu savunmak* yer almaktadır. Vatandaşların minimal hakkı sayılabilecek ‘kanunlar ile

³⁵¹ John Schwarzmantel, **Citizenship and Identity**, London: Routledge, 2003, s. 30; Bauberot, *Dünyada Laiklik*, s. 57; Llobera, s. 206; Bouineau, s. 111.

³⁵² Derek Heater, s. 135’te 5 yıl.

³⁵³ Bouineau, s. 114-118; Heater, s. 135.

korunma'sı hakkına ise daha sonra, bu 'kanunları yapma sürecine katılım hakkı' ve 1870'lerde sosyalist ve sosyal-demokrat hareketlerin baskısı altında 'kamu kaynaklarından geçim parası almak' veya 'çalışma hakkı' eklenmiştir. Bu, daha sonra göreceğimiz T. H. Marshall'ın sivil haklar aracılığıyla siyasal haklardan sosyal haklara geçiş üzerine kurduğu modelini hatırlatmaktadır. Fransa'da yaşananlar diğer Batı Avrupa ülkelerine de yansımış, Devrim'den sonraki iki yüzyılda Devrim'in homojenleş(tir)meye dayalı milliyetçilik dalgasından çok az ülke etkilenmeden kalabilmiştir. Pek tabii 21. yüzyılın çok kültürlülük, dilsel ve dinsel çeşitlilik gibi olguları henüz kendini göstermemiştir.³⁵⁴

2.2. Vatandaşlık: Ulusal Aidiyet

Her ne kadar genel okumalar öyle olduğu izlenimi uyandırsa da, aslında Fransa, 19. yüzyıl ulusal vatandaşlığa geçiş sürecinde model oluşturan bir örnek olmamıştır. 18. yüzyıldan sonra uygulamalar söz konusu olduğunda ulus ve ulusu oluşturan bireylerin, yani vatandaş kabul edilecek kimselerin nitelikleri ile ilgili tanımlarda belirleyici olan kriterlerde çeşitli belirsizlikler kendini göstermiştir. Şöyle ki, bir devlet inşa edilirken belirli bir değere dayandırılması gerekmektedir. Fakat 'ulus' nedir, kimlerden oluşur?' problemine çözüm ararken bir başka sorunsal, 'bir ulusu oluşturan unsur nedir, kimdir?' ortaya çıkmıştır. Ulusun hangi kriterler temel alınarak tanımlanacağı, siyasi değerlerin mi kültürel anlayışların mı bu noktada belirleyici olacağı belirsizdir. Ki 1791 Fransız Anayasası'nın yabancılara Fransız yurttaşlığı hakkı tanımış olması, kültürel, etnik, ırksal açıdan milliyet ile yurttaşlık statüsü arasında zorunlu bir bağın olmadığı anlamına gelmektedir. Böylece Fransa bu örnekle, Sieyes'in "Ortak yasalar altında yaşayan ve aynı yasama meclisi tarafından temsil edilen bir ortaklar birliği"³⁵⁵ biçimindeki ulus tanımının örneği kabul edilebilir.

Öte yandan 19. yüzyıl ulusallık/milliyetçilik kavramında da genellikle dil temel alınmaktaydı. Yani vatandaşlık tâbi olunmak istenen ulus devletin dilini anlamayı gerektiren bir kritere bağlı kılınmıştı. Fakat, böyle de olsa 19. yüzyıl Avrupa'sında dil birliğinin sağlanması mümkün olamamıştır. D. Bien ve R. Grew Fransız Devrimi

³⁵⁴ Schwarzmantel, *Citizenship and Identity*, s. 30; Llobera, ss. 234-235.

³⁵⁵ Emmanuel Joseph Sieyes, **What is the Third Estate?**, London: Pall Mall, 1963, s. 58.

zamanında ülkede Fransızca konuşulduğuna dair bir kabulün olduğunu ileri sürerler. Oysa 1789 Fransa'sında nüfusun yarısının Fransızca bilmiyor oluşu, özellikle Fransa için, ülkede Briton, Bask, Katalan, Alman ve Okitan dillerinin konuşulduğu pek çok bölgenin varlığı; hatta kimi azınlıkların standart düzeyde Fransızca bildiği için bu bölgelerde sınıf hakimiyeti kurmaları, İtalya'da nüfusun sadece %2'sinin İtalyanca konuşuyor olması, bunun en açık örnekleridir. Dolayısıyla kulüpler, festivaller, gazeteler ve ordunun çabalarına rağmen -Devrim Fransızcanın yayılmasında etkili olmuş olsa da- büyük ölçüde geri kazanımlar elde edilmemiştir. 1794'te ulusal bir dil yaratmak için yasa çıkarılmış, fakat ekonomik kaynaklar yasanın uygulanmasına izin vermemiştir. 1864'te hala Güney Fransa nüfusunun yüzde kırkı ile Britanya ve Alsace'de halkın neredeyse tamamı Fransızca konuşamamaktaydı. Hatta Fransızca konuşan Fransız yetişkinlerinin azınlıkta olması, Fransız krallarının devletin birliğini sağlamak için bölgesel iktidar olan pek çok asille ve onların taraftarlarıyla savaşmak zorunda kalmasına neden olmuştur.³⁵⁶

Balibar ve Laporte bu 'dilsel ayrılığın burjuva demokrasisinin uygulamaları, yani burjuva sınıfının siyasi hakimiyeti önünde büyük engel oluşturduğunu' belirtmekte; yine "P. Higonnet, 1794'teki burjuva liderliğinin, mülkiyet konusunda değişiklik yapmak istemedikleri için 'dilbilgisinin doğru kullanılmasına özel bir önem atfederek insanları yeniden kandırma ve sınıf farklılıklarını eski konumuna kavuşturma yoluyla dilin eşitliğini zorla kabul ettirmeyi seçtikleri' sonucuna varmaktadır." Buna rağmen 19. yüzyılın ikinci yarısında uygulamaya konan eğitim reformları, 20. yüzyıl Avrupa devletleri arasında Fransa'nın kültürel olarak en fazla bütünleşmiş devletlerinden biri olmasını sağlamıştır. Bu yeni müfredatın amacı, Fransız ulusunun bütünleşmesini sağlamak üzere ortak bir Fransız tarihi ve standart bir Fransızca öğretmekti. Aynı şekilde Fransız kültürel birliğine hizmet eden bir başka yönelim, Fransız kültürünün önemli bir boyutu olan Katolik kimliğini geliştirmek amacıyla Protestanlara karşı yürütülen politikalar idi. Napolyon Savaşları'nın Devrim'le beraber

³⁵⁶ D. Bien ve R. Giew, "France", R. Grew (Ed.), **Crises of Political Development in Europe and the United States** içinde, Princeton: Princeton University Press, 1978; R. R. Palmer, **The World of The French Revolution**, London: Allen & Unwin, 1985, s. 185; Llobera, s. 205; Calhoun, *Milliyetçilik*, s. 105; Heater, s. 135-136.

birleştirici etkisi ise Fransız toplumunun halk olarak bütünleşmesine destek olmuştur.³⁵⁷ Görüldüğü gibi Fransızca konuşanların diğer ülkelerdeki sayısı göz önünde bulundurulduğunda bu ülkelerde yurttaş statüsü kazanması için dilin bir ön şart kabul edilmediği görülmektedir.

Buna mukabil 1820 ile 1865 yılları arasında beş milyon, 1870 ile 1920 arasında ise 20 milyona ulaşan göçmen sayısı ile ulus inşasında Amerikan vatandaşlığı bir başka model kabul edilebilir. Bu dönemde Amerika Birleşik Devletleri'nin vatandaşlığa kabul stratejisi, anayasa bilgisinin ölçüldüğü siyaset ve okuryazarlık sınavına dayanmaktadır. Daha açık bir ifade ile, 19. yüzyılda dile ve daha önemlisi okuryazarlık düzeyinde dil bilgisine atfedilen değer, vatandaşlık statüsü için en önemli unsur olarak öne çıkmaktadır. Bu yaklaşım, siyasal yurttaşlık ile milliyetçiliğin 'ortak dil' aracılığıyla inşa edilmesi olgusunun resmidir. John Stuart Mill bu strateji ile ilgili değerlendirmesinde hem farklı milliyetlere mensup hem de farklı dillerde okuyup konuşan, yurttaşlık duygusundan yoksun kimselerden oluşan bir toplumda temsili yönetim biçiminin işleyemeyeceğini, zira ortak bir kamuoyu oluşumunun mümkün olamayacağını belirtmiştir.³⁵⁸ Oysa gelinen noktada yanıldığı görülmektedir.

1949'da *Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar* (Citizenship and social Class and Other Essays) ile *The Right to Welfare and Other Essays* adlı çalışmalarında ve bu başlık altında verdiği derslerde Marshall, belirli kategoriler üzerinden vatandaşlık üzerine görüşlerini ortaya koymuştur. Marshall'ın yaklaşımı özellikle, yurttaşlık ve sosyal sınıf arasındaki ilişkiyi sorgulaması yönüyle öne çıkmaktadır. Vatandaşlık, özel alandaki faaliyetlerden doğan eşitsizlikleri bertaraf etmek ve yıkmak için tasarlanmamıştır; aslında eşitsizliğin aşırı boyutunu azaltmak anlamına gelecek 'sınıfları azaltma'yı amaçlayan sosyal nitelikli bir sınıf sistemi ile uyumludur. Dolayısıyla Marshall'a göre, eşit hakları garanti eden vatandaşlık, farklı amaç ve hedefleri elde etmek için (sabit bir eşitlik olmayan) eşit özgürlük sağlanması amacıyla pazar farkları ile statü farklarının yerini değiştirmiştir. O, İkinci Dünya Savaşı sonrasında gelişen serbest piyasa ekonomisine sahip olan toplumlarda refah-kapitalizmi ile eşitlik idealine

³⁵⁷ P. Higonnet, "The Politics of Linguistic Terrorism and Grammatical Hegemony During the French Revolution", *Social History*, S. 5, ss. 41-69, s. 86 Aktaran Llobera, s. 205; Calhoun, s. 105.

³⁵⁸ Heater, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, s. 135-136.

dayalı demokrasi arasında bir çelişkinin söz konusu olduğunu ileri sürerken, oy hakkının getirdiği siyasal eşitlik ile sosyo-ekonomik eşitsizliğin, modern vatandaşlık kurumu aracılığıyla bir dengeye oturtulabileceğini ifade eder.³⁵⁹ Vatandaşlığı, öncelikle ‘topluluğun üyeleri olan insanlara verilmiş bir statü’ olarak tanımlayan Marshall, bu statüyü elinde bulunduran insanların hepsinin, bu statünün getirdiği haklar ve sorumluluklar bakımından eşit olduğunu ifade eder. Egemen elit kesim, sosyal, siyasal ve ekonomik kaynaklar sınıflar arasında paylaştırılırken ortaya çıkan gerilimi azaltmak için -ideolojik yönüyle- vatandaşlık kurumunu kullanır. Ona göre vatandaşlığın en iyi ifadesi, liberal demokratik refah devletinde gerçekleşir; devlet *sivil, siyasal ve sosyal* hakların koruyucusu haline gelir ve toplumun tüm üyelerinin toplumun ortak hayatına katılımını ve ondan yararlanmasını sağlar.³⁶⁰

Marshall, vatandaşlık statüsünün salt hukuki tanıma dayalı olmadığını, siyasi bir topluluğa aidiyet pratiklerinin hepsini kapsadığını ileri sürer. Yasalar önünde eşitlik gibi *sivil*, oy verme gibi *siyasal* ve refah devleti niteliğiyle *sosyal* olmak üzere vatandaşlık haklarını üç biçimde tanımlayan Marshall, bu aşamaların mantıksal bir süreç izlemediğini, tarihsel gelişimlere göre yapıldığını ve yine bu sırayla olduğunu, yani aslında vatandaşlığın sivil ve hukuki haklarla başladığını, ancak demokratik toplumlarda siyasi katılım aşamasına geçildiğini; son olarak ise bütün vatandaşların eğitim, sağlık, sosyal güvenlik gibi vatandaşlık haklarını kullanabilecekleri sosyal vatandaşlık düzeyine ulaşıldığını öne sürmüştür.³⁶¹ Ona göre vatandaşlığın geçirdiği gelişmeler, -coğrafi özelliğe gönderme yapan- *yaygınlaşma* ve -işlevselliğe işaret eden- *farklılaşma* olmak üzere iki ayrı süreci içinde barındırmaktadır. İlk önemli aşama, 12. yüzyılda başlamıştır. Bu dönemde sivil ve bireysel hakların savunulması için kral adalet sistemi (royal justice) kurulmuştur. Bu sistem, yerel geleneklere değil, ülkenin genel yasalarına dayalı olarak oluşturulmuştur. Kurulan mahkemeler ise ulusal ve

³⁵⁹ Füsün Üstel, “Bir Aidiyet Biçimi Olarak Yurttaşlık ya da Yurttaşlığın İki (Buçuk) Yorumu”, Füsün Üstel (Ed.), **Yurttaşlık ve Demokrasi** içinde (50-76), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1999, s. 61; Michael Lister ve Emily Pia, **Citizenship in Contemporary Europe**, Edinburg: Edinburg University Press, 2008, s. 14; Özkazanç, s. 253; Kaya, s. 99.

³⁶⁰ T. H. Marshall, “Citizenship and Social Class”, **Sociology at the Crossroads and Other Essays** içinde (67-127), London: Heinemann, 1963, s. 87; Kaya, s. 100; Lister ve Pia, *Citizenship in Contemporary Europe*, s. 63.

³⁶¹ T. H. Marshall, “Bölüm 1: Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar”, Ayhan Kaya (çev.), Marshall, T. H. ve Tom Bottomore, **Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, ss. 1-56, s. 6; Özkazanç, s. 254; Heater, s. 12.

uzmanlaşmış mahkemelerdi. Bunu takiben daha önceleri Curia Regis'e ait olan hukuki fonksiyonları dağıtan ve ulusal hükümetin gücünü temsil eden parlamento kurulmuş; taşra, kasaba topluluğuna ve lonca yapısına üyelikten kaynaklanan toplumsal haklar da aşamalı olarak ortadan kalkmıştır. Görüldüğü gibi Marshall vatandaşlık kurumunun ilk kez şehir devletlerinde ortaya çıktığını, ardından Orta Çağ'da kilisenin tanrısal (kutsal) iktidarı ile kralların dünyevi iktidarına tabi olduğunu ileri sürmüştür. Ancak bu tarihsel akışı aslında teolojik bir yaklaşım barındırdığı için eleştirilmiştir.³⁶²

Marshall'ın kuramına göre bu aşamalardan vatandaşlığın sivil yönü, mutlakiyetçi devletin doğuşu ile birlikte ortaya çıkmıştır. 18. yüzyılda gündeme gelen sivil haklar, 'kişinin hürriyeti, ifade, vicdan, düşünce ve inanç hürriyeti, mülkiyet edinme hakkı, geçerli sözleşmeleri sonlandırma ve adil yargılanma hakkı'nın dahil olduğu *temel hak ve özgürlükleri* kapsar. Söz konusu hakların savunusu ise resmi bir mahkemeler sistemiyle gerçekleşir. Şöyle ki, sivil haklar, bireyi devletin keyfi yaptırımlarından koruyucu işlev görmektedir. Tebaayı vatandaşlığa dönüştüren ise anayasaların ortaya çıkmasıdır; fakat anayasalar katılıma ilişkin düzenleme içermediği için, demokratik bir toplumun gereği olarak görülen 'herkese oy kullanma hakkı' ayrıca getirilmişti. Herkesin oy hakkına sahip olması ise, sonraki dönemde 'bireylerin diğer konularda da eşitliği' ilkesini beraberinde getirmiştir.

Nitekim 20. yüzyıl, vatandaşların aynı toplumun eşit üyeleri oldukları inancıyla eşit sağlık, eğitim ve refah hizmetlerini hak ettiği prensibinin kabul edilmesine ve dolayısıyla yasal olarak da bu hakların desteklendiği bir düzene geçilmesine sahne olmuştur.³⁶³ Marshall'a göre vatandaşlığın sivil hakları, farklı yasal haklar ve alışkanlıklar aracılığıyla bir statü hiyerarşisine dayalı olan sınıf sistemlerini yıkmayı amaçlamıştır. Fakat bu haklar, 'toplumun kanunları ve gelenekleri ile tanımlanmayan ve oluşmamış olan, fakat ulusal ekonomi yapısı, eğitim ve mülkiyet kurumlarıyla ilişkili

³⁶² T. H. Marshall, **Citizenship and Social Class and Other Essays**, Cambridge: Cambridge University Press, 1950, ss. 10-13; Blaug Ricardo ve John Schwarzmantel (Ed.), **Democracy Reader** içinde, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000, s. 211-213; Kaya, s. 101.

³⁶³ Benhabib, **Ötekilerin Hakları: Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar**, Berna Akkayal (çev.), İstanbul: İletişim, 2006, s. 155; Turner, *Bir Vatandaşlık Kuramının Anahatları*, s. 110; Güllalp, *Demokratik Vatandaşlık Kavramının Dönüşümü*, s. 275.

faktörlerin çeşitliliğinin etkileşiminden doğan ikinci bir sosyal sınıf sistemini destekler.³⁶⁴

19. yüzyılda kaydedilen ve genişleme sayılabilecek bir aşama olarak vatandaşlığın siyasi boyutu ise, parlamento ve yerel yönetim meclisleri aracılığıyla çıkarların dile getirilebilmesi için siyasi gücün kullanımına bir seçmen olarak katılımı ifade eder. Siyasi haklar, ‘bir mevkiye sahip olmaya veya aday olmaya, siyasal ve siyasi olmayan birlikler kurmaya atıfta bulunan haklar’dır. 20. yüzyıl, yukarıda işaret edildiği gibi medeni bir varlık olarak insanî yaşam standartları çerçevesinde refah ve güvenlik içinde yaşama hakkının elde edildiği vatandaşlığın sosyal boyutunu getirmiştir.³⁶⁵ Son iki yüzyıldaki işçi, kadın ve diğer sosyal hareketlerin ürünü olan sosyal haklar, sendikaların, “meslek ve ticaret birliklerinin kurulmasını, sağlık bakımı haklarını, işsizlik tazminatını, yaşlılık aylıklarını, çocuk bakımını, barınmayı ve eğitime yönelik mali yardımı gerektirir.”³⁶⁶ Pek çok şekilde vatandaşlık haklarının gelişmesi statü eşitliği ilkesinin gelişmesi/yayılması olarak görülebilir. Erken dönemlerde bu üç boyut, tek bir yapıya indirgenmiş, bir diğer ifade ile haklar iç içe geçmişti. Örneğin feodal toplumlarda toplumsal statü, sınıf ve eşitsizliğin temel göstergesiydi ki; bu dönemde seçkinler, sıradan insanlar, özgürler ve köleler için tekil bir *haklar ve görevler sistemi* bulunmamaktaydı. Ancak Marshall, Orta Çağ ve Feodal toplumlardaki bölgesel (dar) anlamlı vatandaşlıktan değil, ulusal bir vatandaşlık anlayışından bahsetmektedir. Ona göre kapitalizm sınıf eşitsizliklerine yol açmış, yurttaşlık ise bireylere hak ve yükümlülüklerin eşit paylaşıldığı bir statü kazandırmıştır.

Sivil haklar, feodal toplumların aksine, ‘temel bireysel özgürlük, vicdan ve ifade özgürlüğü ile sözleşmelere dahil olma, mülk sahibi olma, bireyler arasında yasal düzeyde eşitlik’ten müteşekkildi. Bu ‘statünün eşitliği prensibi’, siyasal haklar için de geçerlidir; ki bu siyasal haklar sivil, yasal alanda eşit olarak kabul edilen insanların

³⁶⁴ Marshall, *Citizenship and Social Class*, s. 88-89.

³⁶⁵ Nancy Fraser ve Linda Gordon, “Civil Citizenship against Social Citizenship? On the Ideology of Contract Versus Charity”, B. Van Steenberg (Ed.), **The Condition of Citizenship** içinde (90-108), London: Sage Publications, 1994, s. 92. Aktaran: Üstel, *Bir Aidiyet Biçimi Olarak Yurttaşlık ya da Yurttaşlığın İki (Buçuk) Yorumu*, s. 61, (79. Dipnot); Marshall, *Bölüm 1: Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar*, s. 9, 14; Benhabib, *Ötekilerin Hakları, Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, s. 155; Turner, *Bir Vatandaşlık Kuramının Anahatları*, s. 110.

³⁶⁶ Benhabib, s. 155.

siyasal alanda da eşit olmasını gerektirir.³⁶⁷ Aslında Marshall’a göre 18. ve 19. yüzyıldaki medeni/sivil haklarla sınırlı vatandaşlık hakları, kapitalizmin eşitsizliğe dayalı toplumsal yapısını devam ettirmekte, meşrulaştırmakta, hatta onu beslemektedir. Fakat siyasal ve sosyal hakların da aksini gerçekleştiremediğini, zira sınıf eşitsizliklerini ortadan kaldırmak bir tarafa yeni eşitsizliklerin ortaya çıktığını ileri sürmüştür. Verileri İngiltere örneğine dayandığı için birtakım eleştirilere maruz kalmış olmasına rağmen Marshall’ın analizi temel olarak yurttaşlık haklarını üçe ayırması yönüyle halen geçerliliğini korumaktadır.³⁶⁸

Marshall’ın yaklaşımı kısaca dört maddeye indirgeyebileceğimiz hususlarda çeşitli eleştirilere konu olmuştur. İlk olarak (1), sınıf eşitsizliklerine ayrıcalık/imtiyaz tanıdığı ve sınıf ve ırk gibi diğer eşitsizlik biçimlerini görmezden geldiği iddiasıyla, dışlayıcılığın diğer biçimlerini reddettiği için eleştirilir. Bir diğer eleştiri noktası ise (2) Marshall’ın vatandaşlığın gelişmesine yönelik bakış açısının, neredeyse apolitik olması, yani vatandaşlara verilen hakların pasif nitelik taşımasıdır.³⁶⁹ Üçüncü olarak (3) Marshall, millet ve devlet arasında görmezden gelinemeyecek bir bağlantı olduğunu varsayar. O, öncelikle Fakirleri Koruma Yasası (Poor Law) ile sağlanan sosyal hak ve imkanların, vatandaşlık haklarından feragat edilmeye dayalı olmasına dikkat çeker. Fakir kimse sosyal yardım elde etmek için vatandaşlık haklarını kaybeder; yani bedel olarak verir. Delanty’nin ifade ettiği gibi, bu, bir taraftan muhtaç olanları kontrol etme amacı, diğer taraftan, siyasetin yardım sağlama amacını içerir. Sosyal haklar, kısmen pratik nedenler aracılığı ile vatandaşlığın bir parçası haline gelir. Temel sivil ve siyasal haklardan bütünüyle yararlanmanın kapsamı, temel düzeyde maddi olarak iyi olma düzeyine güvenme yönünde genişler. Marshall’a göre kişinin eğitime tabi olmuş bir düşüncesi yoksa konuşma özgürlüğü hakkının önemi yoktur. Bunlar ayrıca statü eşitliği ilkesinin sosyal alana genişlemesini işaret eder. Sivil hakların sağladığı mülkiyetin birikimi ve bundan yararlanma, kitlesel eşitsizlikler yaratma tehlikesinin belirtisidir. Ancak Marshall’ın bu yorumu ise vatandaşlık hakları ve imkanları artık sadece devlet

³⁶⁷ Lister ve Pia, s. 13.

³⁶⁸ Michael Mann, “Ruling Class Strategies and Citizenship”, *Sociology*, Vol. 21, N. 3, ss. 339-354, s. 340, Üstel, s. 61-62; Tom Bottomore, “Bölüm 2: Kırk Yıl Sonra Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar”, Ayhan Kaya (çev.), T. H. Marshall ve Tom Bottomore, **Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar** içinde (57-94), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s. 68; Kaya, s. 100; Heater, s. 12.

³⁶⁹ Habermas’ın ‘edilgen vatandaşlık’ tabiri.

tarafından sağlanmayıp, devletin dışında başka kaynaklarla da sağlandığı için eleştiriye uğramıştır.³⁷⁰

Son olarak (4) Marshall'ın vatandaşlığın en iyi karşılığını refah devletinde bulacağı iddiasına yönelik eleştiriler vardır. Bu eleştiriler, refah devletinin vatandaşlık kurumu üzerinde uygulamaları bakımından birtakım olumsuz gelişmelere neden olduğuna ilişkindir. Bunlardan ilki, ekonomik olarak beklentileri karşılayacak radikal bir eşitlik yaratamamasıdır. Bir diğer olumsuz yönü, zenci, yaşlı, kadın, işsiz gibi birtakım etiketlerle kimi zaman aşağılayıcı, kimi zaman yabancılaştırıcı, standartlaştırıcı tutum nedeniyle hizmetlerin sunulmasına olumsuz anlamlar yüklenmesine neden olmasıdır. Üçüncü olarak devlet, büyük çıkar grupları ile ilişkileri temelinde örgütlenmiştir; böylece bireylere ve örgütlenmemiş kesimlere duyarsız kalınacak ortam doğmuş ve çıkar çatışmalarının artmasına neden olmuştur.³⁷¹

Marshall'ı en ciddi eleştiren isimlerden Mann, onun vatandaşlığın gelişimine yönelik analizlerini eksik olarak değerlendirmektedir. Ona göre Marshall sadece İngiltere örneğinden hareket edip yalnızca bu bölgedeki tarihsel süreç çerçevesine oturtmakla, Batıdaki liberal, reformist, otoriteryen monarşist, faşist ve otoriteryen sosyalist temellere dayalı oluşan yurttaşlık stratejilerini gözden kaçırmıştır. Çünkü İngiltere liberal-reformist yönelimi benimserken, bir tarafta kişisel ve siyasal hakların tanındığı ama sosyal hakların tanınmadığı Amerika örneği vardır. Diğer tarafta Cumhuriyetçiler ile monarşistler arasındaki çatışmaya maruz kalan Fransa, İtalya ve İspanya vatandaşlık stratejileri söz konusudur. Rusya, Avusturya ve Prusya, sadece sosyal hakların tanınması, sivil ve siyasal hakların reddedilmesi üzerinden, otoriter ve korporatist bir böl-yönet stratejisi gütmüştür.³⁷² Marshall'ın pasif vatandaşlık olarak nitelendirilebilecek tanımlamalarına binaen yorumlarda bulunanlardan Mann, aslında vatandaşlığın siyasi mücadelenin bir kazanımı olduğunu ileri sürer. Bu Marshall'ın gözünden bütünüyle kaçmış bir şeydir.

³⁷⁰ Carole Pateman, "The Patriarchal Welfare State", Amy Gutmann (Ed.), **Democracy and the Welfare State** içinde, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988, ss. 231-260; Iris M. Young, "Polity and Group Difference", **Feminist Review**, S. 57, 1989, ss. 4-27; Delanty, *Citizenship in a Global Age: Society, Culture, Politics*, s. 16; Marshall, *Citizenship and Social Class*, s. 91; Lister ve Pia s. 14.

³⁷¹ Özkazanç, s. 262.

³⁷² Mann, *Ruling Class Strategies and Citizenship*, s. 340-341; Özkazanç, s. 254-255.

Mann'ın yorumuna ilave olarak, Bryan Turner ise³⁷³, Marshall'ın refah devletinin sunduğu *sivil, siyasal ve sosyal* haklara gereğinden fazla değindiğini; vatandaşlık olgusunun yalnızca Avrupa merkezli ele alınmaması gerektiğini ve tek tip yurttaşlık biçiminden söz edilemeyeceğini ileri sürer. Ona göre Marshall *kültürel* hakları göz ardı etmiştir. Zira vatandaşlık olgusu, modern ulus devlet ve kapitalizm ile bağlantılı olarak ortaya çıkmış; Batılı siyaset söyleminin aktörleri farklı anlamlar yükleyerek farklı formlarda kullanmışlardır. Ki zaten her ülkenin kendine özgü tarihsel, toplumsal, ekonomik ve siyasi şartları, o devletin ulus devlet aşamasına gelmesinde ve vatandaşlık stratejilerinin biçimlenmesinde farklılık göstermesine neden olmaktadır. Ki Turner, vatandaşlığı, devletin sosyal ilişkilerde istikrar yaratmak için önemli addettiği bir sınıf ilişkileri stratejisi olarak algılaması sonucu modern vatandaşlığın etnisite ve milliyetçilik gibi meseleleri açıklarken başarısız olması nedeniyle de Mann'ı eleştirir. Ona göre Mann, ulus devletin inşası sırasında vatandaşlığın yaratılma sürecinin asimilasyonist yönünü ihmal ettiğini belirtir. Aynı zamanda Hristiyanlık ve Hristiyan kültürünün aktif siyasal vatandaşlığın gelişmesini engellediğini belirten Turner, Mann'a olan eleştirisini, geleneğe verdiği değer üzerinden yapar. Çünkü Mann, özel/kamusal alanların yapılanmasında Hristiyan kültürünün etkisini gözden kaçırmıştır.³⁷⁴

Diğer taraftan Turner, kuramında birtakım sorunlar olduğunu ileri sürerek Marshall'ı eleştirse de, bazı eleştirilerin onun yanlış anlaşılmasından kaynaklandığını belirtir. Vatandaşlığın iki ayrı temele dayalı olarak kategorize edilmek kaydıyla dört farklı türde ele alınabileceğini söyleyen Turner, bunları, değişimlerin *yukarıdan (pasif-edilgen)* veya *aşağıdan (aktif-etken)* gelmesi yani *aktif-pasif zıtlığı* ile *özel alanda ya da kamusal alanda inşa edilmiş olması* kriterlerine bağlı olarak açıklar. Ona göre vatandaşlık ya sosyal ve siyasal mücadelelerin sonucunda kazanılan bir haktır ya da devlet tarafından topluma empoze edilen bir yorumun ürünüdür. Bununla beraber aşağıdan-aktif biçimde kazanılan vatandaşlık, ya kamusal alanda biçimlenir; dolayısıyla birey kamusal kimlikle tanımlanır ve özel dünyasının varlığı söz konusu değildir; ya da

³⁷³ Bryan S. Turner, "The Erosion of Citizenship", **British Journal of Sociology**, Vol. 52, No. 2, 2001, ss. 189-209, s. 191; Bryan S. Turner, "Outline of a Theory of Citizenship", **Sociology**, Vol. 24, No. 2, ss. 189-214.

³⁷⁴ Üstel, *Bir Aidiyet Biçimi Olarak Yurttaşlık ya da Yurttaşlığın İki (Buçuk) Yorumu*, s. 63, Göktürk, s. 32-33; Özkazanç, s. 255; Kaya, s. 101; Turner, *Bir Vatandaşlık Kuramının Anahatları*, s. 117.

yine aşağıdan gelen etken vatandaşlık formu olmakla beraber bireyin özel haklarına ayrıcalık tanınır; birey özel alanda kimliğini oluşturur.

Yukarıdan-pasif biçimde edinilen vatandaşlıkta da aynı şekilde farklılıkları özel alana iten ve kamusal kimliğe vurgu yapan, ve özel hayatın devletin müdahalelerinin dışında kalması neticesinde korunan iki biçim vardır.³⁷⁵ Fransız geleneğinde vatandaşlık aşağıdan gelen devrim yoluyla kazanılan bir haktır; katı şekilde bölünmüş sosyal sistemde saray toplumunun hukuki ve siyasal tekeline kırma mücadelelerinin ürünüdür. Ancak Alman vatandaşlık inşası devletin politikaları ile şekillenmiştir. Bu vatandaşlık biçimlerinden liberal/bireysel model olarak da adlandırılan ilkinde, devlet sivil topluma nazaran etkisizdir; diğer modelde ise bu hakkı tanıyan devlettir (ulus-devlet). Kamusal-özel alan arasındaki sorunsalı ise Turner, yine Fransa ve Alman örneklerinden yola çıkarak açıklar. Almanya’da devlet tek kamusal otorite olarak yerleşmiştir, birey özel alanda ve devletin öneminin gerisinde kalır; Fransa’da ise bireyin kamusal alandaki kimliği önemlidir. Kamusal alanın önemli olduğu ve hakların aşağıdan devrimle kazanıldığı Fransa, *etken vatandaşlık*; Almanya ise özel alan ve hakların yukarıdan verildiği *edilgen vatandaşlık*la özdeşir.

Öte yandan Bryan Turner, Marshall’ın değerlendirmesine ilişkin, hukuki, siyasal ve sosyal olarak vatandaşlık kurumlarının oluşturulmasının, 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyıl boyunca Avrupa’da ve Kuzey Amerika’da yerel politikaların egemen olması sürecinin, ulus devlet üyeliğinin ulusal iskeletinin oluşturulmasına/inşasında önemli bir role sahip olduğunu ifade eder. Marshall’ın sivil, siyasal ve sosyal vatandaşlık şemasının geçerliğinin kalmadığını iddia eden Turner, bunu küresel kapitalizmin gelişmesine bağlar. Artık devlet, özel mülkiyet sahipleri ile işçi sınıfı arasında arabuluculuk yapamamakta; sermaye küresel ölçekte hareket ederken emek yerel piyasada hareket etmekte ve ulusal bir çıkar grubu üzerinden çıkarlarını tanımlamaktadır. Dolayısıyla Marshall’ın özerk ulus devlet varsayımından hareketle tasarladığı kuramı anlamsız kalmaktadır.³⁷⁶ ‘Post-national vatandaşlık hakları’ olarak adlandırdığı *yerli haklar*, *kültürel vatandaşlık* ve *çevresel vatandaşlığın* önemine vurgu

³⁷⁵ Turner, *Bir Vatandaşlık Kuramının Anahatları*, s. 111; Kadioğlu, *Türkiye’de Vatandaşlığın Anatomisi*, s. 178.

³⁷⁶ Turner, *Bir Vatandaşlık Kuramının Anahatları*, s. 114.

yapar; zira artık ulus devlet modeli bu hakların yerine getirilmesi için etkisiz konumdadır.³⁷⁷

Anthony Giddens yurttaşlık haklarını sınıflar arasındaki siyasi mücadelelerin sonucu olarak ele almadığı için ve tarihsel süreçte bir gelişmenin ürünü olarak görmesi noktasında Marshall'ı eleştiren isimlerdendir. Çünkü vatandaşlık olgusunun tarihi, aslında *mülkiyet* ile *haklar sisteminin* çatışmasının bir ürünüdür; homojen ve bütünlüklü bir sosyal düzenleme sistemi değildir. Zira vatandaşlık tartışmaları temelde vatandaş olmanın yüklediği sorumluluklar kadar, bilindiği gibi vatandaş olmanın kazandırdığı veya kazandırması gereken haklarla da ilintilidir. Haklar noktasından bakıldığında insan hakları ile arasındaki ilişki, bu konuda cevaplanması gereken sorulardan birini teşkil etmektedir. Temelde insan hakları ile vatandaşlık hakları söylemleri arasında bir mesafe söz konusudur. İnsanın doğuştan kazandığı haklar olarak tanımlanamayacak kadar gelişmiş bir anlam kazanan insan hakları, günümüzde bireysel özerkliğin uygulanmasını mümkün kılan, bireylerin veya grupların konumlarının -tanınan haklar sayesinde- güçlendirilmesi amacıyla yönetilen, temel medeni/ahlaki haklar veya uluslar arası hukuk ile oluşturulmuş yasal haklardır. Ancak zaman zaman belli bir toplumda egemen yasal ve ahlaki haklarla örtüşmemesi normaldir. Vatandaşlığın kısmen, haklara sahip olmakla inşa edilen bir durum olduğu ifade edilecek olursa, burada söz konusu olan haklar, insan haklarıdır.³⁷⁸

Benhabib, tüm sivil ve siyasal haklara sahip olabilme yetkisinin yani vatandaşlık statüsünün kazandırdığı hakların, insan hakkı olarak değerlendirilmesi gerektiği inancı taşıdığını ileri sürer. Çünkü insani özelliklerinden dolayı insanlara atfedilen haklardır ve aslında bireylerin aktif katılımında bulunabilmeleri için bir 'ihtiyaç'tır. Eylemlerin etkili olabileceği yönünde cesaretlendirici olduğu kadar *yetkilendirme* sayılan bu haklar, insanların ahlaki eylemlerde bulunan onurlu varlıklar olarak tanımlanmasını sağlar. Nitekim insan hakları tartışmaları, vatandaşlık tartışmalarının daha genel çerçevesini oluşturur. Şöyle ki, insan hakları daha çok genel

³⁷⁷ Turner, *The Erosion of Citizenship*, s. 197; Turner, *Bir Vatandaşlık Kuramının Anahatları*, s. 114; Schwarzmantel, *Citizenship and Identity*, s. 30.

³⁷⁸ Turner, *Bir Vatandaşlık Kuramının Anahatları*, s. 110; Dower ve Williams, *Global Citizenship, A Critical Reader*, s. xxii; Benhabib, *Ötekilerin Hakları: Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, s. 144; Kaya ve Tarhanlı, *Giriş*, s. 25.

ve evrensel bir dille ele alınırken, vatandaşlık, ulus devlet tecrübesi çerçevesinde değerlendirilmektedir. Fakat ulus devlet deneyimleri tarihsel ve coğrafi olarak birbirinden farklılaşmakta, her ulus devlet kendine özgü bir vatandaşlık anlayışı ve politikasını benimsemekte; dolayısıyla her bir devletin vatandaş olarak tanımladığı öznelerle tanıdığı haklarda da farklılıklar görülmektedir. Evrensel bir dille yürütülen vatandaşlık hakları tartışmaları ise genel bir konsensüse işaret etmekte ve otonomi/özerklik, özgürlük ve refah olmak üzere ‘en üst düzey insan hakları’ diyebileceğimiz hakları içermektedir.³⁷⁹

Arendt, vatandaşlık statüsünün kaybedilmesini, tüm hakların kaybedilmesi ile bir görmüştür. Bu noktadan bakıldığında insan hakları tartışmasının vatandaşlık haklarını da içeren ama ondan daha geniş bir çerçeveye sahip olduğu görülebilir. Örneğin 1948 İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, bir kişinin keyfi nedenlerle vatandaşlıktan çıkarılmasını, vatandaşlık statüsünü kaybetmesini temel insan haklarının ihlali olarak değerlendirir. Evrensel insan haklarının, bir ulus devletin ortaya koyduğu vatandaşlık anlayışı ve uygulanışı çerçevesinde teori ve pratiğin farklarını görmek mümkündür. Nitekim vatandaşlık, teorik düzeyde yürütülen insan hakları tartışmalarının pratikte uygulanıp uygulanmadığına ilişkin test alanlarından biridir.³⁸⁰ Vatandaşlık tartışmalarının insan hakları tartışmaları ile anlamlı şekilde ilintilendirilebileceği bir alan da, bu teori ve pratik arasındaki farklılıkları, çelişkileri gösteren vatandaşlık (haklar ve sorumluluklar) tartışma ve uygulama alanıdır. Nitekim Marshall’ın analizindeki gelişimle doğru orantılı olarak ilerlemeci nitelikteki yurttaşlık hakları tipolojisi, bu hak biçimleri arasındaki özellikle hak sahiplerinin siyasal ve ekonomik gücünü artıran *sivil haklar* ile özünde ‘tüketici’ nitelikteki ve bireylere güç veya iktidar sağlamayan *sosyal haklar* arasındaki ‘çelişkiyi’ görmediği/dikkate almadığı için ayrı bir eleştiriye tabi olmuştur.³⁸¹ Öte yandan inanç özgürlüğü, bireysel güvenlik, var olma hakkı veya halkların kendi kaderlerini belirleme gibi hak talepleri, insan

³⁷⁹ Adrian Oldfield, “Vatandaşlık: Doğal Olmayan Bir Pratik mi?”, **Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara** içinde (93-106), Ayşe Kadioğlu (haz.), Can Cemgil (çev.), İstanbul: Metis Yayınları, 2008, ss. 93-106, s. 96 (Adrian Oldfield, “Citizenship: An Unnatural Practice”, Bryan Turner ve Peter Hamilton (Ed.), **Citizenship: Critical Concepts** içinde (279-291), Cilt 1, London, New York: Routledge, 1994); James Griffin, **On Human Rights**, Oxford & New York: Oxford University Press, 2008, ss. 149-186; Benhabib, *Ötekilerin Hakları: Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, s. 150.

³⁸⁰ Benhabib, s. 145.

³⁸¹ Özkazanç, s. 256, Üstel, *Yurttaşlık ve Demokrasi*, s. 63.

hakları söylemleri içerisinde savunulan haklardır. Fakat bu söylem, siyasetin yeni alanları kapsamak üzere alanını genişletmesi önerileri ile klasik siyaset söyleminin yeniden değerlendirilmesi önerileri arasında yer alan yurttaşlık hakları söyleminden bütünüyle farklıdır.³⁸²

Vatandaşlık kavramı üzerine yaptığı analizleriyle daha yakın dönemde öne çıkan John Pocock³⁸³ ise, yurttaşlığın tarihsel olarak ele alındığında iki farklı kullanım biçimi olduğunu ileri sürmüştür. Buna göre Antik Yunan’da insan *zoon politikon*, yani politik bir hayvan’dı; devlet, akrabalık veya saf aidiyet bağları üzerine kurulmamıştı. Devleti, barbarlığın yerini *müzakerenin* (konuşma), intikam hareketlerinin yerini de *kamu yararı* uygulamalarının aldığı ‘vatandaşlar topluluğu’ olarak tanımlayan Pocock, vatandaşlığın konsensüse varılabilecek nitelikte, doğal bir üyelik biçimi olduğunu ifade eder.

Romalılar için ise insan, yurttaş olarak devlet ile yasal ilişki içerisinde, yasal bir varlıktı (*legalis homo*). Şöyle ki, erken dönem Roma Cumhuriyetinde Yunan Polisi’ndeki vatandaş anlayışı devam etmiş; ancak İmparatorluğun yükselişi ve büyümesiyle kişi vatandaş statüsünden tebaa’ya dönüşmüştür. Roma’daki ‘hukuk’, *zoon politikon*’dan (politik hayvan) *legalis homo*’ya (yasal insan); *civis/polites*’ten (Latince ve Yunanca yurttaş) *bourgeois* (burjuva) veya *burger* (kentli) yurttaş’a geçişi doğurmuştur. Bir diğer ifade ile, aktif olarak yöneten ve yönetilen, kendisini etkileyecek kanunların yapılmasında rol alan vatandaş gitmiş, yerine uzaktaki imparatorun yayınladığı kanun ve düzenlemeler tarafından yönetilen ve hakkını sadece mahkemede ‘isteyebilen’ hukuki ve adli amaçlar için oluşturulmuş bir vatandaş formu almıştır. Pocock, hukukun aynı zamanda yurttaş ve uyruk mevhumlarını bir ölçüde eşit hale getirdiğini, çünkü yurttaşın hukuki bir topluluğun üyesi olarak tanımlanmasının, kendi

³⁸² İnsan Hakları-Yurttaş hakları ayırımına dair detaylı bilgi için bkz. Etienne Balibar, “‘İnsan Hakları’ ve ‘Yurttaş Hakları’, Eşitlik ve Özgürlüğün Modern Diyalektiği”, Işık Ergüden (çev.), Turhan Ilgaz (haz.) **Dersimiz: Yurttaşlık**, Etienne Balibar, Dominique Borne, Jacques Bouineau, Etienne Copeaux, Jean Leca, Dominique Schnapper içinde (81-108), İstanbul: Kesit Yayıncılık, 1996, s. 82.

³⁸³ John G. A. Pocock, “The Ideal of Citizenship Since Classical Times”, Ronald Beiner (Ed.), **Theorizing Citizenship** içinde (29-52), Albany NY: State University of New York Press, 1995, s. 29-33.

topluluğunu tanımlayan yasa ve bu yasaları uygulamakla yetkili yönetici ve magistraların da vatandaşı (uyruğu) olduğunu vurguladığını ifade etmektedir.³⁸⁴

Pocock'un modelinden oldukça farklı bir yaklaşım öne süren Peter Riesenberg, *Citizenship in the Western Tradition Plato to Rousseau* (Batı Geleneğinde Yurttaşlık: Platon'dan Rousseau'ya) adlı eserinde yurttaşlık kavramı tarihsel olarak incelendiğinde iki aşamanın söz konusu olduğunu ve 18. yüzyılın sonlarından itibaren 100 yıllık geçiş döneminin var olduğunu belirtmektedir. Bu yaklaşımına göre ilk yurttaşlık evresi, küçük toplumların samimi ilişkiler ve değerler ekseninde yaşamın sürdürüldüğü, ortak ahlaki değer anlayışına sahip, tarihin en bilinçli bireylerinin var olduğu dönemdir. Riesenberg bu ilk döneme dair saptamalarında, ilk yurttaşlığın "ideale bağlılıktaki iniş çıkışa ya da 'mükemmel anlar' zincirini izleyen bir gerilemeye bağlı olarak sürekli değişen kararsız yapı"ya³⁸⁵ sahip olduğundan bahseder. Solon kanunları bu topluma istikrar kazandırmak amacıyla çıkmış ve beraberinde vatandaşlık kavramı ve vatandaşlık hukukunu getirmiştir; ancak kamusal alana katılacak bireyleri tanımlaması, esasında vatandaşlık kurumunu belirlemesini doğurmuştur. İlk yurttaşlık evresi, kent devletlerinin çözülmesi ve mutlakiyetçiliğe dönüşümün vatandaşlık üzerindeki geriletici etkisinin görüldüğü, Solon dönemi (Helenistik Dönem) ile başlayıp, Roma Cumhuriyetinin ilk yılları, Orta Çağ komününün ilk günleri, hatta belki de Amerikan Cumhuriyetinin doğuş yıllarına uzanır.³⁸⁶ Riesenberg, Batı dünyasında ikinci yurttaşlık evresine geçişin ise 18. yüzyılın sonlarındaki devrimler dönemine rastladığını belirtmektedir. Bu süreçte eski dönemin seçkin ve erdemli yurttaşlık algısının, yerini bağlılık duygusuna dayalı, daha kapsayıcı ve demokratik bir ulusal yurttaşlığa bırakması söz konusu olmuştur.³⁸⁷

³⁸⁴ Dallmayr, s. 4-5; Pocock, *The Ideal of Citizenship Since Classical Times*, s.36-39; Heater, s. 12.

³⁸⁵ Riesenberg, *Citizenship in the Western Tradition: Plato to Rousseau*, s. xv, xxviii; Heater, s. 13.

³⁸⁶ Özkazanç, s. 249, 251; Heater, s. 13.

³⁸⁷ Marshall, *Citizenship and Social Class and Other Essays*, ss. 10-13, Blaug Ricardo and John Schwarzmantel (Ed.), **Democracy Reader** içinde, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000, s. 211-213.

2.3. Vatandaşlığın Biçimleri: Teori ve Tanımlar

Görüldüğü gibi vatandaşlık, pek çok farklı kuramsal tartışmalar da dahil olmak üzere mevcut yapısıyla bir aidiyet ve üyelik olguları ile ilişkilendirilmiş bir var oluş yapısıdır. 19. yüzyıldan bu yana siyasi ve hatta hukuki bir terim olarak kullanılan vatandaşlık, olgusal olarak Antik Yunan toplumsal ve siyasi yaşamında ortaya çıkan ve bireyin devlet ile ilişkisindeki konumunu, hak ve yükümlülüklerini tanımlayan özellikler bütünüdür. Salt bir ahlaki olguya ya da erdeme dayalı bir unsura indirgenemeyecek olan vatandaşlığın anlamı ve vatandaşlık hukuku, siyasi iktidar mücadeleleriyle doğrudan bağlantılıdır. Öte yandan varlıkların dağıtılması, ödül-ceza mekanizmasına dayalı olarak işlemektedir. Kamusal alan ise kültürel ve ahlaki bir alan olarak yüceltilmiştir; ki bunun arkasında sınıfsal uzlaşmayı sağlama amacı bulunmaktadır. Dolayısıyla vatandaşlık, geride yatan güç ilişkilerine rağmen ortaklık ve kamu yararı ile ilgili bir söylem biçimi olarak belirmektedir.³⁸⁸

Tarih boyunca bireyin iktidar ile olan ilişkisi, hakları, yetkileri ve sorumlulukları ile karar alma süreçlerine katılımı gibi çeşitli aşamalardan geçerek farklı boyutlara ulaşan bir olgu olarak, özellikle 1950’lerden itibaren daha yoğun bir şekilde ele alınmaya başlanmıştır. Dolayısıyla vatandaşlık olgusuna dair pek çok tanım, tipoloji ve analizin olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Şöyle ki, İkinci Dünya Savaşı sonrasında modern dönemde vatandaşlık olgusu başta İngiliz sosyolog T. H. Marshall olmak üzere çeşitli bilim insanları tarafından tekrar gündeme getirilmiştir. Öte yandan bu konuda ortaya konan teorilerin her biri, genelde diğerine cevap olarak doğmuştur. Bu tipolojilerden biri Oldfield’in felsefi sınıflandırması ile *liberal* (veya liberal bireyci) ya da *klasik* (ya da yurttaş temelli) *cumhuriyetçi* biçiminde bir tasniftir.

Öte yandan vatandaşlık *liberal*, *toplulukçu* ve *cumhuriyetçi* ekoller bağlamında da bir tasnife tabi tutulmaktadır.³⁸⁹ Bunlardan *liberal vatandaşlık anlayışı*, 16 ve 17. yüzyıl mutlakiyetçiliğine; *toplulukçu vatandaşlık anlayışı* ise 1960’lar ve 1970’lerde

³⁸⁸ Özkazanç, s. 250.

³⁸⁹ Oldfield, *Vatandaşlık: Doğal Olmayan Bir Pratik mi?*; Adrian Oldfield, **Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World**, London, New York: Routledge, 1990; Ayşe Kadioğlu, “Giriş”, Ayşe Kadioğlu (haz.), Can Cemgil (çev.), **Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara** içinde (13-19), İstanbul: Metis Yayınları, 2008, s. 17.

başlayan sosyal baskı problemlerine bir tepki olarak değerlendirilebilir. Modern *cumhuriyetçi vatandaşlık anlayışı* sivil katılımın azaldığı yönündeki algıya verilen bir cevap niteliğindedir. Ancak belirtmek gerekir ki, bunların bazıları geçmişteki tecrübelerin ürünü olduğu gibi, belli bir gelişmeye cevap olarak oluşmayan yaklaşımlar da söz konusudur. Belli süreçlerin reddedilmesi ve karşı koyulması sayesinde, bunların analitik gücünden önemli unsurlar edinmiştir.

Cumhuriyetçilik, kökenleri Eski Yunan ve Roma toplumlarına dayanan klasik bir düşüncedir. Bu toplumlarda vatandaşlar, toplumlarının yönetimine katılmış, yaptırım gücüne sahip olmuşlardır, yani cemaatin tam üyeleriydiler; ancak bu, bir haktan çok *beklenti* olarak görülmektedir. Örneğin Yunanlılar'da, Dagger'ın işaret ettiği gibi *kamusal yaşama katılmayı bekleyen vatandaşlar* olan 'polites' ile, *bu sorumluluklar ve beklentileri yerine getiremeyen veya getiremeyecek olan özel insanlar* 'idiotes' arasında ayırım söz konusudur.³⁹⁰ Buradaki ayırımın kökenleri, Atina dönemindeki kamusal ve özel ayırımına dayandırılabilir. Şöyle ki, o dönemde kamusal işlerle ilgilenmek ve kamu, yüceltilen, özel işlerle ilgilenmek ise hoşgörülmeleyen durumlardı. Bu farklılık en belirgin şekilde Homeros'un *İlyada* ve *Odisseia* destanlarında kullanıldığı haliyle *idios* ve *demios* kavramlarında görülmektedir. Demios, 'kamu için, halka ilişkin' anlamlarını ifade ederken, idios ise 'bireye ilişkin, kişisel' anlamlarını içermektedir. Ancak Atina'nın toplumsal hayatında bireysel meselelerle ilgili olmak makbul sayılmadığı için negatif anlam yüklenerek kullanılmış, hatta etkileri günümüzde 'aptal' anlamına gelen İngilizce kelime 'idiot' kelimesini türetmeye dahi neden olmuştur.³⁹¹

Temelleri Cicero ile başlayan ve Machiavelli'nin çalışmalarıyla günümüze dek ulaşan klasik cumhuriyetçi geleneğin yazarları, aktif, katılımcı vatandaşı, hukuk kuralını ve güçler ayrılığını göklere çıkartır ve özerk devlet sistemini destekler. Bu yaklaşımda vatandaşlık statü değil, eylemdir; bireyler eyleme geçerek vatandaş olduklarını gösterirler. Daha açık bir ifade ile politik bir topluluğa mensup olmak anlamına gelen vatandaşlık, yasa koyucunun temsil ettiği ortaklar birliğinin oluşturduğu toplulukta, yani

³⁹⁰ Dagger, *Republican Citizenship*, s. 149; Richard Dagger, "Cummunitarianism and Republicanism", Gerald F. Gaus ve Chandran Kukathas (Ed.), **Handbook of Political Theory** içinde, London: Sage Publications, 2004, 167-179.

³⁹¹ İşaya Üşür, "Kamuculuk mu Devletçilik mi?", **Toplum ve Hekim Dergisi**, C. 16, S. 5, 2001, s. 324.

ulusta bunu gerçekleştirebilirler. Ortak birliği temsil eden devlet ‘herkese açık olması’ özelliği dolayısıyla kamusal bir niteliğe sahiptir.³⁹² Daha modern zamanlarda yeniden canlanan bu klasik düşünceler ve idealler özellikle Tocqueville, Rousseau ve Jefferson’ın yazılarında etkili olmuş; 20. yüzyılda Arendt, Pocock ve Barber’ın³⁹³ çalışmalarıyla yeniden ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bilhassa son yıllarda ön plana çıkan araştırma konularından olan, devletlerin ve toplulukların, bireylerin birbirlerine güvendiği ve kolektif çabalarla birleştiği takdirde daha canlı, zengin ve sağlıklı toplumlar haline geldiğini iddia eden, *sivil toplumun* gücünü vurgulayarak ‘sosyal kapital’ üzerine gelişmeye başlayan literatür, cumhuriyetçi düşüncelerin etkisiyle ortaya çıkmış gibi düşünülebilir.³⁹⁴

Liberal teoriler ise temel olarak, kapitalizm ve modern devletin ortaya çıkardığı devlet-sivil toplum kutuplaşması ile ekonomik-siyasal kutuplaşmaları temel alır.³⁹⁵ John Locke, Kant, Madison, Montesquieu, Bentham, Mill, T. H. Green, Dewey ve Thomas Hobbes’un kurucuları arasında yer aldığı ve çağdaş dünyada Rawls’un temsil ettiği liberal-sözleşmeci yurttaşlık yaklaşımı olarak adlandırılan bu analiz, bireyi özgül bir toplulukla değil, bir kategori ya da ‘etiket’ ile ilişkisi dahilinde ele almaktadır. Böylece insanların rasyonel varlıklar olduğu ve bireyler halinde var oldukları düşüncesinden hareketle ve aynı zamanda ihtiyaçları ve kapasitelerini sosyal ve siyasal şartlardan ayırarak, onları, toplumun üzerine yerleştirir. Bu yaklaşımda toplum, bireylerin kapasitelerini gerçekleştirebilecekleri imkan ve özgürlük ortamını sunan mekanizmadır. Vatandaşlığın bir *statü* olduğu kabulüyle ona pratik olarak yaklaşan liberal vatandaşlık

³⁹² Oldfield, *Vatandaşlık: Doğal Olmayan Bir Pratik mi?*, s. 98; Ali Yaşar Sarıbay, “Cumhuriyet, Kamusal Alan ve Politik İslam: Türk Modernleşmesine Yeniden bir Bakış”, *Bilanço* 1923-1998, Uluslar arası İlişkiler, **Bilanço 1923-1998: Türkiye Cumhuriyeti’nin 75 Yılına Toplu Bakış Uluslar arası Kongresi: Siyaset-Kültür-Uluslar arası İlişkiler** içinde (69-76), I. Cilt, 10-12 Aralık 1998, ODTÜ Kültür ve Kongre Merkezi, Ankara, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1999, s. 69.

³⁹³ Jean-Jacques Rousseau, **The Basic Political Writings** (1762), Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 1987; Thomas Jefferson, **Thomas Jefferson: Political Writings**, J. Appleby ve T. Ball (Ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1999; Hannah Arendt, **İnsanlık Durumu**, Bahadır Sina Şener (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 1994 (Hannah Arendt, **The Human Condition**, Chicago: University of Chicago Press, 1958); Hannah Arendt, **On Revolution**, London: Faber, 1963; John G. A. Pocock, **The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition**, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975; Benjamin Barber, **Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age**, Berkeley, CA: University of California Press, 1984.

³⁹⁴ Schuck, *Liberal Citizenship*, s. 136; Lister ve Pia, *Citizenship in Contemporary Europe*, s. 23. Ayrıntılı bilgi için bkz. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*.

³⁹⁵ Gelinek noktada liberalizmin iki versiyonu olduğu söylenebilir: Sosyal haklara ve siyasal topluluğa vurgu yapan ‘siyasal liberalizm’ ve kimliğe dayalı/kültürel topluluğu vurgulayan ‘toplulukçu liberalizm’. Delanty, *Cummunitarianism and Citizenship*, s. 165.

anlayışı, bu gereksinim ve yetkileri statünün tamamlayıcı unsurları olarak değerlendirir.³⁹⁶

Liberal bakış açısına göre devlet, sivil toplumun bazı özelliklerini paylaştığı gibi, sivil toplumdan farklılaştığı noktalar da bulunmaktadır. Daha açık ifade etmek gerekirse, devlet de sivil toplum gibi çıkar üzerine kurulu ve faydacı karaktere sahip bir yapıdır; fakat üyelerinin yaşamlarına dair tasarruf bulunma gücüne sahip olduğu için ‘zora dayalı’, ve yine üyelerinin yurttaşlık durumlarına ilişkin tasarrufta bulunma yetkisine sahip olduğu için ‘zorunlu’ bir kurumdur. Bununla beraber devlet, soyut ve biçimsel yapısıyla, sivil toplumun tersine kimlikten arınma alanıdır. Sivil toplum bireylerin farklı kimlikleriyle bir araya geldikleri alan olurken, devlet “biçimsel ve devlet kaynaklı eşit hak ve yükümlülüklerin sahibi olarak bulunurlar ve yalnızca bütünün çıkarı tarafından yönlendirilirler.”³⁹⁷

Liberal siyasi düşüncede, siyasal yapıların üyelik ve aidiyeti nasıl canlandıracağı sorusu araştırılırken verilecek her cevabın merkezine haklar meselesi yerleştirilmiştir. Vatandaşlık, hukuki olarak birey-devlet ilişkisini belirleyen bir aidiyetin konusudur; yani aslında siyasi-hukuki bir aidiyete indirgenmiştir. Bu bağlamda liberal vatandaşlık, herkes için eşit hakları garanti ederek bu tür bir üyeliği güçlendirmeye çalışır; dolayısıyla liberal vatandaşlık anlayışı, eşitlikçi bir yapıya sahiptir. Liberal vatandaşlık yaklaşımında bireyler toplumdan önce gelir; böylece bireye varoluşsal biçimde değer yüklenerek, toplumun ürünü olmadığı, bilakis onun toplumu ürettiği inancı söz konusudur. Nitekim John Locke, tüm bireylerin eşit mantıksal kapasiteye sahip olduğunu ifade ederken tabiat devletinde toplumdan önce, bireylerin, diğerlerinin haklarına saygı gösterdiği sürece istedikleri şeyi yapmada özgür olduklarını belirtir. Bu tabiatın kanunudur.³⁹⁸

³⁹⁶ Üstel, *Yurttaşlık ve Demokrasi*, s. 59; Mary Dietz, “Bağlam Her Şeydir: Feminizm ve Yurttaşlık Teorileri”, Esin Asena (çev.), **Birikim**, S. 55, Kasım 1993, ss. 82-94, s. 83; Oldfield, *Vatandaşlık: Doğal Olmayan Bir Pratik mi?*; Ayşe Kadioğlu, “Modern Vatandaşlığın Farklı Boyutları: Yeni Bir Vatandaşlık Etiğine Doğru”, **Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi** içinde (53-72), İstanbul: Metis Yayınları, 1999, s. 59.

³⁹⁷ Üstel, *Yurttaşlık ve Demokrasi*, s. 59

³⁹⁸ Lister ve Pia, s. 9; Özkazanç, s. 252.

Klasik liberalizmin yeniden yorumlanmasıyla ortaya çıkan liberal-sözleşmecî yaklaşımda ise, klasik liberalizmin her bir vatandaş için geçerli olabilecek ‘iyi yaşam’ idealini gerçekleştiremeyeceği ileri sürülmekte; hatta, zaten böyle bir anlayışa sahip olmadıkları iddia edilmektedir. Devlet otoritesinin tek bir ahlaki kaynağa dayanmaması nedeniyle, en azından toplumun bir bölümü için ahlaki özerkliği zedeleyecek birtakım unsurlar var olabilecektir. Rawls, bunu iyi yaşamın esasında bireyin özel dünyasında tanımladığı ‘iyi’ algısındaki farklılıklara vurgu yaparak açıklar. Haklar ve yarar arasında ayırım yaparak açıklamalarını sürdüren Rawls, önceliği haklara tanırken, bireysel hakların genel yarar için feda edilmemesi gerektiğini ifade eder. Adalet ilkeleri bireylerin şahsi ‘yarar’ anlayışlarına sınırlama getirmektedir; bu nedenle bireylerin kendi değer ve amaçlarını seçebilme özgürlüğüne sahip olabilecekleri adil bir yapılanmanın var olması gerekir. Dolayısıyla bireysel hakları temin eden adalet ilkeleri, herhangi bir ‘özel’ yarara dayandırılmamalıdır.³⁹⁹ Bir başka ifade ile “adalet tarafından güvenceye alınan haklar, siyasi pazarlığa veya toplumsal çıkarlara göre hesap edilmeye tâbi değildir.”⁴⁰⁰ Toplumdan ayrı ve farklı bir alanın konusu olan bireysel haklar, özel özgürlükler alanına tekabül etmektedir. Liberal teorisyenler her ne kadar neyin toplumsal olduğu hususunda ortak bir fikre ulaşamamışlar da, belli hakların dokunulmaz olduğu düşüncesinde ve devletin yasal olarak müdahale edemeyeceği özel alanda var olduğu konusunda aynı fikirdedirler. Dolayısıyla bu yaklaşımda yurttaşlık, “kişinin pazarda, herhangi bir engelleme ile karşılaşmadan çıkarlarını takip etme hakkı olan bireysel ekonomik etkinlikten daha düşük değerli bir kolektif ve siyasi etkinlik haline gelmektedir.”⁴⁰¹

Liberal sözleşmecî teorisyenler, devleti zora dayalı ve varlığı zorunlu olan bir kurum olarak tanımlarken; modern vatandaşlık anlayışının bireye yaşam alanı tanımadığını ileri sürerek, bireylerin yaşamının belirlenmemesi gerektiğini, çünkü her bireyin kendi yaşam akışını seçmek, belirlemek, yargılamak, incelemek ve yeniden gözden geçirmek için, kısaca kendi menfaatini oluşturabilmek için yeterli düşünsel

³⁹⁹ John Rawls, **A Theory of Justice**, Oxford: Clarendon Press, 1972; Chantal Mouffe, “Demokratik Yurttaşlık ve Siyasi Topluluk”, Koray Çalışkan (çev.), **Birikim**, S. 55, Kasım 1993, ss. 47-56, s. 49; Üstel, *Yurttaşlık ve Demokrasi*, s. 60; Gökçürk, s. 28-29.

⁴⁰⁰ Dietz, s. 84.

⁴⁰¹ Dietz, s. 84, 85.

kabiliyete sahip olduğunu savunurlar. Vatandaşlar, başka kişilerin haklarını çiğnemelerine izin vermeyen sınırlar çerçevesinde, şahsi menfaatlerini elde etmek için haklarını kullanan kimselerdir. Dolayısıyla sadece ‘yarar’ adına zorlama olmamalıdır.⁴⁰² Rawls’ın *A Theory of Justice* adlı çalışması, her ne kadar vatandaşlık üzerine yazılmamış olsa da, vatandaşlığa ilişkin düşünceler üretilmesi için zemin sunar. Rawls, çalışmasında, ki dördüncü bölümde detaylı biçimde görülecektir, ne tür bir toplumsal organizasyonun istenebilir nitelikte olabileceğinin tanımını yapmaya çalışır ve ‘Başlangıç Durumu’ (original position) adı verilen bir senaryo ortaya koyar.⁴⁰³ Bireyler, bu başlangıç durumunda, rasyonel faydayı maksimuma çıkaran kimselerdir; yargılama, inceleme ve analiz kabiliyetleri ile kendi faydalarını maksimuma çıkarırken bunun bedellerini ve zararlarını en aza indirgeme gayretindedirler. Burada Rawls’ın iddiası için önemli olan nokta ise, başlangıç durumunda bireylerin ‘cehalet örtüsü’nün (veil of ignorance) arkasına gizlenmesidir. Bu konumda, hiç kimse onların sınıfsal statülerine, yeteneklerine, kabiliyetlerine, psikolojik hallerine, ekonomik ve siyasi konumlarına veya ait oldukları topluma ilişkin herhangi bilgi sahibi değildir.⁴⁰⁴

Bu noktada Rawls, iki ilkeli adalet prensibiyle ifade ettiği eşit haklara dayanılarak simgelenen bir anayasal demokrasi ‘yurttaşı’ önermektedir. İlki (1), vatandaşların herkes için geçerli olacak eşit temel haklar, özgürlükler ve fırsatlar gibi haklara sahip olmasıdır. İkinci prensip (2), kişilerin ihtiyaç duyduğu kendilerine özgü, kendi şahsi (dolayısıyla farklı) menfaat anlayışlarını sürdürebilmek için, varlık, gelir ve eşit sosyal statü gibi yaşamsal araçları edinebilmeleridir. Bu prensipler öncelik sırasına tâbidir; sırasıyla *eşit kaynaklar*, *eşit fırsatlar* ve herşeyin üzerinde *eşit özgürlük*. Dolayısıyla liberallere göre “toplum, bireyin yararına ilişkin farklı ve birbiriyle rekabet eden anlayışlara imkan tanınmalı ve sosyal kurumlar iyi yaşam sağlama konusundaki görüş çeşitliliğine bir çerçeve oluşturmalıdır.”⁴⁰⁵

⁴⁰² Kadioğlu, *Türkiye’de Vatandaşlığın Anatomisi*, s. 168; Mouffe, *Demokratik Yurttaşlık ve Siyasi Topluluk*, s. 48; Üstel, s. 64.

⁴⁰³ Rawls, *A Theory of Justice*, s. 118.

⁴⁰⁴ Rawls, s. 118, 137.

⁴⁰⁵ Üstel, s. 64; Rawls, s. 302; Mouffe, s. 47-48; Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 56; Will Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, Ebru Kılıç (çev.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, s. 78-79.

Bu liberal-sözleşmecî yurttaşlık anlayışı, liberal siyaset felsefe okulu J. S. Mill'in geleneğinden Marshall'ın yazdıkları çerçevesinde büyük tartışmalara yol açmıştır. Marshall yurttaşlık ile sosyal sınıf arasındaki ilişkiyi ele almış, yurttaşlığın temel kurumlarının kapitalizmin yükselişi ile eş zamanlı olarak ortaya çıktığını, üyelerin eşit hak ve görevleri paylaştığı bir statü elde ettiklerini vurgulamıştır. Ona göre yurttaşlık siyasal eşitlik (oy verme hakkı) ve ekonomik eşitsizlik arasındaki çelişkinin çözülmesinde yararlanılabilecek ideolojik bir kurumdur. 18. ve 19. yüzyıl sınıf eşitsizliklerinin mevcut olduğu dönemde vatandaşlık haklarının tutarlılık gösterdiğini, oysa 20. yüzyıla gelindiğinde siyasal ve sosyal hakların da dahil olduğu bir vatandaşlık anlayışının sınıf sistemi ile olan ilişkisini daha karmaşık hale getirdiğini belirtmektedir.⁴⁰⁶ Vatandaşlık olgusu, bu sefer toplumsal sınıf bağlamında düşünülerek kavramın hukuki ve siyasi içeriği, hukuk önünde eşitliğin toplumsal niteliklerini kapsayacak şekilde genişletilmiştir. Toplumsal hakların, siyasi hakların devamı olarak değerlendirildiği bu bakış açısında vatandaşlık, 'toplumsal vatandaşlık' yapısı kazanmıştır.

Habermas'ın 'edilgen vatandaşlık' adını verdiği sivil topluma doğrudan katılım sonucu oluşan bu yeni vatandaşlık biçimi, "toplumsal avantajlara eşit erişimi teşvik eden ve insan hakları alanında vatandaşların yararlandığı anayasal korumanın aynısını sunan refah devletinin gelişimiyle meşruiyet kazanan vatandaşlıktır. Bu tür bir katılım, yalnızca vatandaşlığın siyasal (ya da 'etkin') unsuru söz konusu olduğunda dolaylıdır."⁴⁰⁷ Bir diğer ifade ile bireysel özgürlük, düşünce ve inanç özgürlüğü, mülk edinme ve sözleşme yapma özgürlüğü gibi sivil yurttaşlık göstergeleri, seçmen ve seçilen olarak siyasal karar alma süreçlerine katılma hakkı olan siyasal yurttaşlık ve ekonomik refah ve sosyal güvenlik, eğitim ve sosyal hizmetler hakları gibi unsurları içeren sosyal yurttaşlık aşamalarından geçmiş, ama 18. ve 19. yüzyıl ekonomik sistemi ile çelişkili bir ilişkiye bürünmemiştir. 20. yüzyılın kapitalizmi, ekonomik ve sosyal

⁴⁰⁶ Göktürk, s. 30; Üstel, s. 61.

⁴⁰⁷ Riva Kastoryano, "Alman Birliğini Yeniden Tanımlamak: Milliyetten Vatandaşlığa", Haldun Gülalp (Ed.), **Vatandaşlık ve Etnik Çatışma, Ulus Devletin Sorgulanması** içinde (35-58), İstanbul: Metis Yayınları, 2007, s. 50.

hakları içeren bir yurttaşlık anlayışının gelişmesi ile ekonomik eşitsizliklerin problem olarak ortaya çıktığı dönem olmuştur.⁴⁰⁸

Bir anlamda hakların genişlemesi olarak nitelendirebileceğimiz bu gelişmelerin kısaca dört temel dinamikten etkilendiği söylenebilir. Her şeyden önce (1), 19. yüzyılda çıkarların kolektif temsili, bireysel temsil idealine uymayacak şekilde güçlenmiştir. İşçilerin sendika kurma hakkını elde etmesi ile örneklendirilebilecek bu durum, yeni dönemde işlevsel-grupsal temsil tarzlarının ne şekilde gelişmiş olduğunu açıklar. İkinci olarak (2), vatandaşlık ‘hakların taşıyıcısı’ niteliğinin ön plana çıkması ve zamanla aidiyet bağlarının güçlenerek soyut vatandaşlık bağının önüne geçmesi söz konusudur. Bir diğer gelişme (3), sosyal vatandaşlık anlayışının gelişmesi, dolayısıyla hakların çelişkili doğasının daha da belirginlik kazanmasıdır. Dördüncü ve son olarak (4), kamu yararı anlayışı, ekonomik refaha indirgenmiştir. Hakların daha geniş kesimleri kapsamalarının ürünü olan bu durum, vatandaşlığın özerklik, karşılıklılık ve iletişimle ilgili siyasi boyutunun da zedelenmesine yol açmıştır. Ortaya çıkan çelişki, yurttaşlar için ‘iyi yaşam’ı hedefleme ve yerine getirme amacını doğurmuştur.⁴⁰⁹

Bireysel hakları bu derece vurgulayan liberal vatandaşlık ve liberal sözleşmecilik ekolü, 1980’lerde topluluğun önemi ve rolünü (yeniden) vurgulamaya çalışan Charles Taylor, Michael Walzer, Michael J. Sandel, Alasdair MacIntyre ve Benjamin Barber başta olmak üzere pek çok siyaset filozofundan eleştirilerin gelmesine neden olmuştur. Aslında toplulukçular, “geleneksel liberal adalet ve hak ilkelerinin, her toplum içindeki ortak pratik ve kavrayışları dikkate alacak biçimde yeniden düzenlenmesi (ve düzeltilmesi) gerektiği konusunda hemfikir”⁴¹⁰ dirler. Öte yandan liberallerin ortak yarar politikasının hoşgörüsüzlüğe ve baskıcı yöntemlere yol açacağı iddialarına, siyasal alanı daraltma, halkı siyasal etkinlik ve kamu tartışmasından yabancılaştırma gibi etkenlerin bu gibi totaliter sistemlere yol açacağını öne sürerler.⁴¹¹

⁴⁰⁸ Göktürk, s. 30-31.

⁴⁰⁹ Özkazanç, s. 258; Göktürk, s. 30-31.

⁴¹⁰ Üstel, s. 66.

⁴¹¹ Gerard Delanty, “Communitarianism and Citizenship”, Engin Isin ve B. S. Turner (Ed.), **Handbook of Citizenship Studies** içinde (159-174), London: Sage, 2002, s. 163; Alasdair MacIntyre, **After Virtue: A Study in Moral Theory**, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981; Michael Walzer, **Spheres of Justice**, New

Yani toplulukçulara göre liberal yaklaşımdaki bireysellik topluluk yaşamına zarar veren etkiye sahiptir. Oysa ortak bir kamu ruhuyla hareket eden, yetki, görev ve sorumluluk sahibi, etkin ve katılımcı bir yurttaş tipi inşa edilmelidir. Bu ise ortak yarar anlayışını belirli ölçülerde aidiyet kurumları/organları ve topluluklar aracılığıyla gerçekleştirilebilir. Politik bir toplum yaratma amacı çerçevesinde toplulukçu yaklaşım, liberal sözleşmecî kuramı, “bedenden ayrılmış benlik”i savunmakla (Sandel), ‘çevre ve koşullardan soyutlanmış benliğe dayanmakla (Taylor), topluluğa ilişkin rehber ilkelerin eksikliğiyle (MacIntyre) ve bireye ilişkin zayıf bir anlayışa sahip olmakla (Barber) eleştirirler.”⁴¹²

Liberal vatandaşlık, haklar üzerinden bir üyelik yaratmaya çalışmıştır; oysa toplulukçuluk, daha çok vatandaşlığın yükümlülüklerini vurgulamakta, üyeliği haklar için zorunluluk olarak görmektedir. Liberallere göre komünal ve kültürel örgütler, bireylerin doğal özgürlüklerini sınırlarken, toplulukçular toplum ve kültürü özgürlüğün ön koşulu olarak değerlendirir.⁴¹³ Bu düşünce akımı, “topluluğun ortak toplumsal pratikler, kültürel gelenekler ve paylaşılan toplumsal anlayışta zaten var olduğu inancından hareket etmekte” ve “kamu yaşamına topluluklar aracılığıyla etkin katılım gerçekleştirilebileceğini”⁴¹⁴ öne sürmektedir. Toplulukçu anlayışta, yükümlülükler sadece önceden var olan topluluk tarafından hissedilebilir bir şeydir. Böyle bir topluluk veya ortak kimliklendirmenin, kimliğin mevcut olmadığı yerde vatandaşlığın yarattığı sorumlulukları sürdürmek için bireyler, kendilerini hiçbir yükümlülük altında hissetmezler. Bunun sonucu olarak gelişen üyelik ve aidiyet, vatandaşlık haklarıyla topluluğu yaratmak değil, daha çok vatandaşlığı toplumu etkileyen bir şey yapmaktır. Onlara göre modern vatandaşlık anlayışı, farklı kimliklerin bir arada var olabilmesine imkan tanımaktadır. Bu bağlamda özetlenecek olursa toplulukçu vatandaşlık anlayışı liberal yaklaşımdan ilk olarak vatandaşlık yükümlülüklerinin, hakların üzerinde

York: Basic Books, 1983; John O’Neill, “The Civic Recovery of Nationhood”, **Citizenship Studies**, C. 1, S.1, 1997, ss. 19-32; Üstel, s. 64.

⁴¹² R. Alejandro, **Hermeneutics, Citizenship and the Public Sphere**, Albany: State University of New York Press, 1993, s. 6, Aktaran: Üstel, s. 64.

⁴¹³ Kaya, s. 110.

⁴¹⁴ Üstel, s. 64-66.

olduğunun yeniden ileri sürülmesi; ikincisi üyelik ve kimlik üzerine yapılan vurgu, üçüncüsü sabit bir iyi yaşam kavramı ihtiyacı hususlarında ayrıışmaktadır.⁴¹⁵

Bu iki ekol arasındaki tartışmalar her ne kadar 1970 ve 1980’li yıllarda ortaya çıkmış gibi görünse de, Hegel’in Kant ve Locke’a yönelik eleştirilerine dayanır. Hegel, Kant ve Locke’u tarihsel olmayan bir birey tanımı yaptığı için eleştirir. Hegel’in işaret ettiği nokta, evrensel ve tarihsellikten uzak konuşma iddiasına rağmen, bu ahlaki anlayışların geçerlik kazanabilmesi için sosyal bir bağlam üzerine bağlantılı olması ve önceden varsayılmasıdır.⁴¹⁶

Temelde toplum ve birey ikilisine verilen öncelik bakımından birbirinden ayrıışan bu iki yaklaşım arasındaki tartışmalardan bir diğesinde ise Michael Sandel, meseleyi Rawls’ın dayandığı kendilik kavramsallaştırması açısından ele almaktadır. Liberal anlayış *kendilik* olgusunu öncelemekte ve toplumun temeli olarak görmektedir; ki Rawls’a göre ‘kendilik onayından geçmiş olan, amaçlardan önce gelir’. Oysa Sandel bu Rawlsçı yaklaşımın ‘engel olunmayan ben’ (unencumbered self) anlayışı ile hatalı bulur; çünkü bireyin gerçek kimliğini oluşturmasını sağlayacak ‘yapıcı’ bir topluluğa açık kapı bırakmamaktadır; aksine bu yaklaşım bireylerin önceden tanımlanmış olan menfaatlerini ve bu çıkarları gerçekleştirebilecekleri ‘araçsal’ bir topluluk üretmektedir. Sandel’a göre Rawls, ‘engel olunmayan kişi’ ile hedeflerden ve amaçlardan bağımsız kendilik anlayışı olan bir ben olgusuna işaret eder.⁴¹⁷ Dolayısıyla Sandel’in hedef aldığı konu, liberal yaklaşımda benimsenen ‘topluluğun bağımsız bireylerin ürünü olduğu’ düşüncesidir. Zira toplulukçular, bireyin toplumsal oluşumlar ve topluluklar tarafından oluştuğunu ve onların içine gömülü olduklarını ileri sürer. Böylece yükümlülükler ve kimliğin önemini vurgulayan yönleri ile liberallerin haklar üzerine yaptığı vurguya muhalif pozisyonadırlar.

⁴¹⁵ Kadioğlu, *Türkiye’de Vatandaşlığın Anatomisi*, s. 168; Lister ve Pia, s. 15, 18.

⁴¹⁶ Lister ve Pia, s. 15.

⁴¹⁷ Rawls, *A Theory of Justice*, s. 560; Michael J. Sandel, “The Procedural Republic and the Unencumbered Self”, *Political Theory*, C. 12, S. 1, 1984, ss. 81-96, s. 85-86; Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, 1982; Mouffe, *Demokratik Yurttaşlık ve Siyasi Topluluk*, s. 48.

Eğer bir topluluk bireyi oluşturan temel unsur ise, bu, yükümlülüklerin üzerinde hakların, topluluk üzerinde bireyin geldiğini ileri sürmek gibi bir yanılaşa götürmek olur. Toplulukçulara göre aksine topluluğun çıkarları, bireyin çıkarları ile çatışmalı değil, tam olarak kendilik olgusuna anlam veren ve onu oluşturan şey olarak görülmelidir. Bu bağlamda Sandel, insanların bunun gibi, birlikleri biçimlendirme kapasitesi bir topluluk düşüncesine bağlı olduğunda, böyle bir topluluktan bahsetmenin hiçbir anlam ifade etmediğini ileri sürer. Topluluktan yoksun bireyler, düşünmek, tartışmak, seçim yapmak veya ifade etmek kapasitesine sahip değildir. Sandel, Rawlsçı liberalizmi, aslında reddettiği topluluk düşüncesinden yararlanmakla suçlar.⁴¹⁸

Toplulukçular ‘liberal özne’ düşüncesini otonom ve asosyal birey olarak değerlendirmekte, ‘zayıf birey’ vurgusuyla ciddi şekilde eleştirmektedirler. Kendilik, topluluk tarafından oluşturulmaktadır; bireye kendi öznelliğini kazandıran ve ahlaki bir amaç ve kimlik duygusu kazandıran aslında topluluktur. Onlara göre liberaller, bireysel haklar ve özgürlük üzerine vurgu yaparken, bunların sadece daha önceden var olan topluluklar içerisinde mümkün olabileceğini ihmal etmektedirler. Bir diğer ifade ile liberal vatandaşlık yaklaşımı, bireyleri bir araya getiren gerçek bağları görmezden gelir. Çünkü bireysel vatandaşların özerk haklara sahip olması topluluğu oluşturmada belirleyici unsur değildir; aslında topluluklar özerk, haklar üstlenen (ve sorumluluk sahibi) vatandaşlar yaratan kimselerden oluşur. Kişilerin bireysel hakların korunması altında mutlu olma amacının aşırı vurgulanması, topluluğun çıkarları veya ‘ortak iyilik’ değerlerinin ihmal edildiği anlamına gelir. Eğer liberal vatandaşlık, üyeliği oluşturan veya destekleyen bir unsur olarak bireysel haklara vurgu yaparsa, o zaman toplulukçular için, vatandaşlığın yükümlülükleri ve zorunlulukları içerisinde, neden olunan bir üyeliktir.⁴¹⁹

Toplulukçu anlayışı benimseyen yazarlardan M. Walzer ise, *Spheres of Justice*⁴²⁰ adlı eserinde, yurttaşların paylaştıkları ortak değer ve anlamların alanı olan siyasal topluluğa dayanarak bir yurttaşlık anlayışı benimsemektedir. Tarihsel olarak istikrarlı ‘kolektif bilinç’ ile tanımladığı yurttaşlıkta Walzer, özgül geleneklerin ve

⁴¹⁸ Sandel, *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, s. 90-91; Lister ve Pia, s. 8, 17.

⁴¹⁹ Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, s. 212; Lister ve Pia, s. 18.

⁴²⁰ Michael Walzer, *Spheres of Justice, A Defense of Pluralism and Equality*, New York: Basic Books, 1983.

sosyal anlamlar üzerindeki ortak kavrayışların biçimlendirdiği, topluluğu savunmakla yükümlü katılımcı bireyi ifade eder. Liberaller, bireyin ‘engel olunmayan ben’ (unencumbered self) yönünü öncelerken, evrenselciliği ileri sürerler. Adalet/hak ve ilişkili olarak vatandaşlık belirli bir zaman ve mekanla sınırlı değildir. Yani liberallerin desteklediği haklar ve adalet ilkeleri evrenseldir; tüm insanlar, zaman ve mekanlar için aynıdır. Fakat toplulukçu yaklaşımda bireylerin ahlaki bir özne olarak, sadece önceden var olan topluluklar içerisinde var olduğu ileri sürülür. Walzer’e göre Rawls’ın bakış açısındaki gibi yabancıların ve/veya ötekilerin önceden var olan toplulukların dayanışma birliğini zayıflatıcı etkide bulunabileceği ihtimali, bu statik kolektif-kimlik oluşumu nedeniyle geçerlilik kazanır.⁴²¹ Dolayısıyla (böylece) adalet, hak ve vatandaşlık, sadece bu gibi topluluklarda var olması halinde anlam kazanabilir. Hiçbir bakış açısının kültür ve tarihten arınarak topluluk değerleri dışında olamayacağını ileri süren Walzer’e göre hak ve adalet, bir topluluğun üyelerinin ortak anlayışları üzerine kuruludur. Nihai olarak evrensel bir vatandaşlık kavramı olamaz, zira vatandaşlık her zaman belli bir mekana bağlı, farklı toplulukların farklı adalet/hak ve vatandaşlık anlayışları ile şekillenir. Bir diğer ifade ile vatandaşlık, kendine özgü, belli bir mekanın ve belli bir topluluğun vatandaşlığıdır.⁴²²

Kymlicka’ya göre liberal vatandaşlık, ‘ortak iyi’yi neyin oluşturduğu tartışmalarında devletin tarafsız olması düşüncesine dayanır. Liberal toplum, üyelerini taahhütlerini yeniden gözden geçirmeye zorlamaz. Çünkü bireylerin ‘iyi’ye dair algı ve yorumlarının zamanla, yavaş yavaş veya bazen hızlı bir şekilde değiştiği görüşü hakimdir. Önemli olan ‘iyi’ye ilişkin kavrayışın değerlendirilme ve iyileştirilebilme potansiyelinin ve yetisinin kaybedilmemesidir; çünkü toplumun çıkarına olan budur. Bireylerin ‘iyi’ kavramsallaştırmaları ve tercihlerinin örtüşmesi çabaları, ‘ortak iyi’nin ortaya çıkmasını sağladığı gibi, bu, liberal devlet yapılanması için temel gerekliliklerden biridir. Dolayısıyla liberal devletin farklılaşan tercihlerin bütünleşmesiyle oluştuğunu söylemek mümkündür. Oysa toplulukçulara göre devlet, her yurttaşa yatırım yapmaktadır, bu durumda eğer bir yurttaş siyasal toplumu terk

⁴²¹ Sandel, *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, s. 86; Benhabib, *Ötekilerin Hakları: Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, s. 181; Üstel, s. 67.

⁴²² Lister ve Pia, s. 20.

etmek isterse, bu yatırımın bedelini para ile veya çalışarak ödemek zorundadır.⁴²³ Liberal vatandaşlar, diğerlerinin haklarına tecavüz etmedikçe kendilerince *iyi yaşam* tanımlamalarını seçmekte ve onun peşinde koşmakta özgürdürler. Bu yapı özel alanı koruduğu gibi, ‘iyi’ tanımlamalarının çoğulluğuna izin verir ve hatta onu teşvik eder. Toplulukçu anlayışta kendiliğin topluluk tarafından oluşturulduğu düşüncesi hakim olduğu için, bireylere onların ahlaki kimliğini oluşturmada zemin sunan, topluluğun değerleridir.

Örneğin MacIntyre’e göre, bireyler kendileri için ‘iyi’ olanı seçmezler, aksine topluluğun yönlendirmesi boyunca bunu *keşfederler*. Bu argümanın daha ılımlısını savunan Walzer yukarıda tanımlandığı gibi, evrensel adalet kavramını reddeder ve bir topluluğun ortak değerlerinin, adaleti neyin oluşturduğuna ilişkin yönlendirmede bulunduğunu ileri sürer. Toplulukçulara göre topluluk, bireyden oluştuğuna ve ahlak ve etik için temel olduğuna göre bu, devletin tarafsız olamayacağı anlamına gelir. Topluluk için geçerli olan ahlak anlayışının ötesinde soyut hiçbir ilke yoktur. Böylece Kymlicka’nın dediği gibi ‘toplulukçu bir devlet, insanları, topluluğun yaşam biçimine uyacak (onunla çatışan iyi kavramsallaştırmalarını kırarken) ‘iyi’ kavramını benimsemesi için teşvik edebilir ve etmelidir’. Dolayısıyla toplulukçu yaklaşım, çok daha az “kişiyeye özelci” (privatist) niteliktedir.

Haklar liberal vatandaşlık yaklaşımına göre bireylerin, kendi öznel iyi kavramsallaştırmalarını elde etmek için peşinde koştukları araçlardır. Toplulukçular içinse ‘iyi’, topluluğun iyisi için değiştirilemez şekilde zorunlu bir şeydir; kişisel (privatist) bir yenileşme mümkün değildir. Zira topluluk, bireyden, ahlaki ve etik düzen ve bizim iyi tanımlamalarımızdan oluşur.⁴²⁴

Yine toplulukçu yaklaşım ekolünden David Miller, *Market, State and Community* adlı çalışmada, ulus ve yurttaşlığın birbirini tamamlayıcı özelliği üzerinde durur ve ulusun bireylerin dünyalarını biçimlendirmede yarar sağlayan ortak bir kimlik sunduğunu, yurttaşlığın ise bunu gerçekleştirirken ihtiyaç duyulan araçlar

⁴²³ Will Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık, Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998, s. 149, 152; Üstel, s. 67

⁴²⁴ MacIntyre, *After Virtue*, s. 204-205; Walzer, *Spheres of Justice*; Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, s. 311 Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık, Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, s. 152-153; Lister ve Pia, s. 21-22.

sunduğunu iddia eder. Yurttaşlığı haklar bağlamında ele alan Miller’a göre toplumsal rol, inanç ve tutum ekseninde dönen bir sorundur. Devletin yasalarına tabi olmak değil, içinde yaşanılan toplumun geleceğini belirlemede etkin ve sorumluluk sahibi olmak gerekmektedir.⁴²⁵

Liberal sözleşmecî kuramı, siyasal erdemler ve iyi yaşamı tanımlama hususunda yetersiz bulan toplulukçu yaklaşım, vatandaşın yaşamında kamusal-özel ayrımının bulunmasını, bölünmesini ve sosyo-politik düzenin özel alana itilen ahlaki ve dinsel sorunlara ilgisiz kalmasını buna örnek gösterir. Toplulukçulara göre, bireysel çıkar ve taleplerden bağımsız kamu yararına ve kamu yararı kavramına önem veren yurttaş cumhuriyetçiliği yeniden canlandırılırsa liberal yaklaşımın eksikliği bertaraf edilmiş olur.⁴²⁶

Pek çok konuda olduğu gibi mahremiyetçiliğ’e (privatism-kişiselilik/kişiyeye özellik) ilişkin görüşleri bağlamında da toplulukçu yaklaşımla ortak biçimde liberal vatandaşlık anlayışına karşı şüpheler taşıyan cumhuriyetçi yurttaşlık ise ‘liberalizmin mahremiyete (privacy) ve bireysel haklara olması gerekenden daha fazla öncelik tanıdığını, oysa insanları, vatandaşlar olarak yükümlülüklerini yapmaları için yönlendiren kamusal erdemleri çok az beslediği’ni öne sürer. Fakat toplulukçular için vatandaşlık, önceden var olan kültürel topluluklar etrafında yönlendirilmeliyken, cumhuriyetçiler vatandaşlığın kamu meselelerine katılım süreci boyunca yaratıldığını ileri sürerler. Aslında cumhuriyetçiler liberalizm ile benzer ölçüde bireysel özgürlük konusuna değinmekle beraber, oldukça farklı bir özgürlük anlayışı benimsemişlerdir.⁴²⁷ Nitekim cumhuriyetçi yazarlardan Barber, yurttaşlığa bir pratik olarak yaklaşmaktadır.

Liberal bireyci anlayış, bireyler arasındaki ilişkileri ‘sözleşme’ye dayandırmaktadır; bireyleri birbirinden ve topluluktan farklılaştıran değil, diğer bireylerle paylaştıkları ve onları toplulukla birleştiren özellik ve bağlar üzerinde durmaktadır. Liberal bireycilikte “egemen ve özerk bireyler kamusal alanda ve siyasal arenada yurttaşlık statüsü haklarını kullanıp kullanmamayı ‘özgür’ iradeleriyle”

⁴²⁵ Üstel, s. 68.

⁴²⁶ Mouffe, s. 48.

⁴²⁷ Dagger, *Republican Citizenship*, s. 146; Lister ve Pia, s. 22.

seçerler; öte yandan cumhuriyetçi yurttaşlıktaki sözleşmeye dayalı olmayan sosyal bağlar, bir hayat tarzının paylaşılması ve belirlenmesi bağlı olduğundan bireyler, yurttaş olarak yerine getirip getirmemede özgür olmadıkları bir sorumluluk olan kamu hizmetiyle yurttaş olduklarını tanımlarlar. Daha önce değinildiği gibi Adrian Oldfield'in ifadesine göre liberal bireyci yaklaşım vatandaşlığı haklar temelinde bir statü olarak tanımlar; dolayısıyla ihtiyaç ve yetkiler üzerinden bir vatandaşlık algısı oluşur, bireylere herhangi ekstra bir sorumluluk veya görev yüklemes. Diğer taraftan cumhuriyetçi yurttaşlık anlayışında yüklenen sorumluluğun yerine getirilmesi, bireye özgürlük kazandırmaktadır. Eğer bu sorumluluk vatandaş olarak kabul edilmek için yerine getirilmesi gereken bir 'görev' ise, aslında topluluk temelli bir vatandaşlık anlayışıdır.⁴²⁸

Liberal bireyci yaklaşımda katılım bir sorumluluk olmamakla beraber haktır; diğer taraftan yurttaş cumhuriyetçiliği katılımı görev olarak addeder, yurttaşlığın merkezine yerleştirir ve aynı zamanda katılımı tanımlar. Liberal vatandaşlık, 'müdahale edilmesinden koruyan' hakları korumak için vatandaşların negatif özgürlüğünü destekler; fakat cumhuriyetçi anlayışta, bireylerin özerk olduğu koşulları yaratmak için pozitif bir özgürlük anlayışı desteklenir. Böylece cumhuriyetçiler için vatandaşlık, kamusal yaşama katıldığımız zaman toplumun diğer üyeleri ile karşılaştığımız ve bütünleştiğimiz zaman, *özerklik* anlamında özgürlük ve üyelik sağlar.⁴²⁹ Bir diğer ifade ile cumhuriyetçi vatandaşlık teorilerinde, katılım, hem özgürlük hem de üyeliğin yaratıldığı ve desteklendiği bir araçtır.

'Yurttaş cumhuriyetçisi' ve 'liberal' olarak adlandırılan iki gelenek arasındaki farklılık, öncelikle devletin konumuyla ilişkilidir. Aslında cumhuriyetçi vatandaşlık da, liberal vatandaşlık gibi özgürlüğü yaygınlaştırma amacındadır. Yurttaş cumhuriyetçiliğinde devlet, 'siyasal olarak erdemli insanlardan oluşan yurttaşlar grubu' ve 'adil bir yönetim şekli' olmak üzere iki unsura dayalıdır. Buna göre devlet, keyfi yönetilen bir tiranlık değil, anayasayla yönetilen siyasal bir yapı, yani cumhuriyet rejimi olmalıdır. Çünkü tiranlık "özgür yurttaş" mevhumunun var olması mümkün olmayan

⁴²⁸ Oldfield, *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World*, s. 1; *Vatandaşlık: Doğal Olmayan Bir Pratik mi?*, s. 94.

⁴²⁹ Üstel, s. 71; Lister ve Pia, s. 22.

yurttaşların aktif destek ve katılımına imkan vermeyen bir yönetim biçimidir. Oysa cumhuriyetin varlığı için sorumluluk duygusu ve yurttaşlık erdeminin nüfuz ettiği bireylerin (yurttaş olarak) aktif destek ve katılımı elzemdir. Öte yandan liberal bireycilik, devleti, bireylerin özel çıkarlarını gerçekleştirmede ihtiyaç duydukları özgürlük alanını sağlayan ve destekleyen bir araç, bir düzenleme aracı olarak görmektedir. Bireyler kendi özel amaçlarının peşinde koşabildikleri için her türlü engelden muaf olarak düşünülürler ve bireysel özgürlüğü sağlayan ve koruyan belli hakları sunmak en önemli amaçtır. Cumhuriyetçi vatandaşlık anlayışında ise bu, özgürlüğü korumak ve devam ettirmekle canlandırılır, fakat bu oldukça farklı bir özgürlük anlayışıdır; özgürlük, otoriteden bağımsızlık (özerklik) gerçekleştiğinde oluşur.⁴³⁰

Özgürlük ve özerklik, bireylerin/yurttaşların “kamu tartışmalarına ve kolektif karar alma süreçlerine katılımı” aracılığıyla anlam kazanır. İnsanların eğitimden geçerek belli bir ahlaki eylem düzeyine, insanî bilince ve varlık ve yaşam biçimine sahip olması halinde katılımında bulunarak, gerçek anlamda özgür ve özerk olacaklarını ileri süren cumhuriyetçilere karşılık, liberal bireycilik siyasetten uzak durmak için hoşgörü kavramını kullanır: Bireyler ancak toplum ve devlet tarafından rahat bırakıldıklarında özgür ve özerk olabilirler. Oysa cumhuriyetçilere göre bireyler görevleri ve çıkarları örtüştüğü sürece özgür olabilirler; ki böylece bireyler özel çıkarlarının sınırları ötesine geçerek ortak fayda ile uyumlu olmayı öğrenirler.⁴³¹ Cumhuriyetçiler için özerklik olarak tanımlanan özgürlük, diğer özgürlüklerin güvence altında olduğu bir pozisyonda, yani merkezde yer alır. Liberal teoriler özgürlük meselesine ilişkin ‘otoritenin ilişkilerini görmezden geldikleri’ gerekçesi ile cumhuriyetçileri eleştirirler. Bu noktada Pettit, otorite ve müdahale arasındaki ayrıma dikkat çekerek müdahale olmadan otoriteyi kullanmanın mümkün olduğunu ifade eder. Öte yandan müdahalenin bulunmaması, mutlaka özgürlük getirmediği gibi, müdahalenin varlığı da özgürlük üzerine bir baskı oluşturmaz.⁴³²

⁴³⁰ Heater, s. 14; Lister ve Pia, s. 23.

⁴³¹ Oldfield, *Vatandaşlık: Doğal Olmayan Bir Pratik mi?*, s. 103-104; Üstel, s. 73.

⁴³² Philip Pettit, **Republicanism: A Theory of Freedom and Government**, Oxford: Clarendon Press, 1997, s. 5; **Cumhuriyetçilik, Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998; Lister ve Pia, s. 23.

Rawls, cumhuriyetçilerin özerkliğe ilişkin pozisyonunu şöyle açıklar⁴³³: Aktif ve bilinçli vatandaşlar, demokratik siyasete geniş tabanlı biçimde katılmazlar ve özel hayatlarına çekilirlerse en güçlü siyasi kurumlar dahi kendi iktidarlarını kurmak ve planlarını gerçekleştirmek isteyenlerin eline düşer. Bunu yapmak isteyenlerin iktidar, askeri zafer, sınıfsal ve ekonomik çıkar gerekçeleri olabileceği gibi, fanatik dinî ve milliyetçi duyguları da olabilir. Demokratik özgürlüklerin garanti altına alınması, anayasal rejimi sürdürmek için gerekli siyasi erdemlere sahip olan vatandaşların aktif katılımlarını gerektirir. Liberalizm ile çatışan bu düşüncede doğası itibariyle gerçekleşen (varolan) bir şey yoktur; sivil erdemler bireysel özgürlükleri geliştirmek için desteklenir.

Cumhuriyetçi vatandaşlık anlayışı, kendi içinde yapısı itibariyle ‘iyi(lik) olarak katılım’ ile ‘bir amaç için araç olan katılım’ arasında gidip gelir. Fakat bu bölünmeyi uzlaştırmaya çalışan yazarlar olmuştur. Klasik cumhuriyetçi yurttaşlık anlayışı ile modern demokrasi arasında bu konuda bir uyumsuzluk olmadığını gösteren Skinner gibi bazı teorisyenler, özellikle sivil erdem ve bireysel özgürlüğün uyumlu olduğunu ve karşılıklı şekilde birbirlerine temel oluşturduğunu ifade etmiştir; fakat negatif olarak ele alındığı için problemin ortaya çıktığını belirterek, cumhuriyetçi kavramsallaştırmayı müdafaa etmeye çalışmıştır. Ona göre, kendi özgürlüğümüzü sağlayabilmemiz için “yurttaşlık erdemlerimizi geliştirmemiz ve kendimizi kamu yararına adamamız gerekmektedir.” Kamu yararını bireysel çıkarların üzerine yerleştirmek, bireysel özgürlüğün elde edilebilmesi için bir gerekliliktir.⁴³⁴

Skinner, “eğer ki bu değeri ortak iyilik amacının üzerine yerleştirmiyorsak, yapabileceğimiz sadece bizim kendi bireysel özgürlüğümüzü maksimuma çıkarmak olabilir. Bu tutuma devam etmede ısrarcı olmak, erdemli bir vatandaş değil, yozlaşmış olmaktır.”⁴³⁵ diyerek, bireysel özgürlüğün ve siyasi katılımın bir arada olamayacağını savunan liberal yaklaşıma karşı çıkar. Cumhuriyetçi yaklaşımın bir başka versiyonu, *Aristocu cumhuriyetçilik* olarak geçen düşünce ekolünde ise, bizim içsel doğamız olarak

⁴³³ Lister ve Pia, s. 24.

⁴³⁴ Mouffe, *Demokratik Yurttaşlık ve Siyasi Topluluk*, s. 49.

⁴³⁵ Quentin Skinner, “On Justice, the Common Good and the Priority of Liberty”, Chantal Mouffe (Ed.), **Dimension of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community** içinde (211-224), London: Verso, 1992, s. 221.

gördüğümüz siyasal katılım ve kamusal yükümlülük aracılığıyla olduğu için, sivil erdemler ve sivil katılım vurgulanır. Cumhuriyetçiliğin bu kavramsallaştırması için katılım, özgürlüğü sağlayacak bir şey, araç niteliğinde bir ‘iyi’ değildir; kendi içinde bir iyidir ve bu liberalizme zıttır.⁴³⁶

Cumhuriyetçi ekol için, desteklenmiş ve teşvik edilmiş kamusal ve sivil katılım özgürlüğün temeli olduğu gibi vatandaşlığın, üyeliğin de temelidir. Liberal vatandaşlık anlayışına göre topluluğa üyelik, eşit hakların verilmesi aracılığıyla olur. Toplulukçular ise üyeliğin, vatandaşlığın yükümlülükleri ve sorumluluklarını yerine getirecek olan toplulukla kimliklendirilen toplumun üyelerine verilen vatandaşlık hakları ve önceden var olan kültürel topluluklar çevresine dayalı olduğu görüşünü benimser. Cumhuriyetçi vatandaşlık için katılım, üyeliğin köşe taşıdır; bütünleştirici ve eğitici etkilerinin var olduğu düşünülür. Oldfield’in de pratik olarak değerlendirdiği vatandaşlık, aslında ‘yaptığımız’ bir şeydir. Kamusal tartışma alanlarına ve meselelerine katıldığımızda, özel ilgilerimizi arkamızda bırakır, diğer kimselerle ilişkiye girer, onlarla bütünleşerek kamusal bir pozisyon benimseriz. Bununla beraber kamusal meselelere katıldığımız zaman, diğer zamanlarda işlevsiz kalan yetenek ve kabiliyetlerimizi harekete geçiririz. Bu, daha sonra, vatandaşların hayatın diğer alanlarında faydalı bireyler olduğuna inandırarak motivasyonlarını sağlar. Cumhuriyetçi vatandaşlık katılımı, özgürlüğümüzü güvence altına aldığımız bir araç olarak önceler, yakın vatandaşlarla ilişkilerimizi geliştirir ve bireysel kapasitelerimizi ve yeteneklerimizi artırır. Bu nedenle katılım, vatandaşlığın temel özelliği olmasının yanı sıra bizi vatandaş yapan en önemli unsurlardan biridir.⁴³⁷

Görüldüğü gibi cumhuriyetçi gelenekte katılım olgusuna öncelik verilirken, liberal gelenekte önemli olan öncelikle haklardır. 17. ve 18. yüzyılda gelişen, 19 ve 20. yüzyılda derinlik kazanan bu anlayışta devlet, yurttaşların belli haklara sahip olması ve bu haklarını kullanabilmeleri için uygun şartları sağlama yükümlülüğü taşımaktadır. Bir başka ifade ile devlet yurttaşlar için vardır. Bununla beraber hakları vurgulamak, devletin aşırı gücünden bireyleri korumak gibi bir işleve de sahiptir. Liberal vatandaşlık

⁴³⁶ Mouffe, s. 49; Lister ve Pia, s. 25.

⁴³⁷ Oldfield, *Vatandaşlık: Doğal Olmayan Bir Pratik mi?*, s. 94; Dagger, *Republican Citizenship*, s. 150-152; Lister ve Pia, s. 27-29.

anlayışı için özgürlük ve hürriyet, yaşamın en önemli, yüce amaçlarından biridir; ve özgürlüğe verilen önem, özel alana çekilmeyi beraberinde getirmektedir. Liberal yaklaşıma göre, bireylerin en yüce iyiyi elde etmek için kamusal alana katılımda bulunmaktan ziyade, özel alandan yararlanmaları gerekir. Vatandaşlık, özel koşullara sahip oldukları için kamusal alana özerk bireyler olarak katılabilme hakkıdır; önemli olan nokta şudur ki, bu ‘özel’ statüler, vatandaşların kamusal alana eşit olarak katılımına götürebilir. Liberal vatandaşlığın bir diğer temel niteliği mülkiyetin korunması olarak görülür. Çünkü mülkiyetin korunması, bireylerin özgür olmasını sağlayacak yegane şeydir. Zaten mülkiyet, Marshall gibi sosyal liberaller için bile, özgürlüğün merkezinde yer alır. Schuck’un ifade ettiği gibi, bu, özgürlüğün tecrübe edilmesi amacının yanı sıra özgürlük için gerekli temel koşuldur. Bu örnekte Marshall, herkesin topluma katılımda özgür olması gerektiği temeline dayalı mülkiyetin yeniden dağıtımını savunmaktadır.⁴³⁸

Tüm bu üç yurttaşlık yaklaşımlarını eleştiren ve yetersiz gören H. Van Gunsteren, günümüz toplumlarının giderek daha çeşitli ve değişken nitelikli siyasal ve sosyal kimlikli yapı kazandığını ileri sürmekte, dolayısıyla her üç yaklaşımdan unsurlar içeren yeni cumhuriyetçi yaklaşımı savunmaktadır. Ona göre “çağdaş birey, kimliğini bu çeşitlilik içinden seçerek inşa etmektedir. Birey her zaman için yurttaşlık erdemi ve bilincinin doğal taşıyıcısı olmadığı gibi, her şeyi kendi çıkar ve kudreti doğrultusunda hesaplayan kişi de değildir. Yeni cumhuriyetçi vatandaşlık anlayışını savunan Gunsteren, bu nedenle vatandaşın kamu topluluğunun, cumhuriyetin bir üyesi olduğunu, bu nedenle topluluğun yurttaş için merkezi bir önem taşıdığını belirtir. Kamu topluluğunun görevinin, öteki toplulukların faaliyetlerini geliştirmeyi sağlayacak yapıyı kurmak ve korumak olduğunu öne süren Gunsteren, bu anlamda cumhuriyete de ‘çoğulculuğu düzenleme’ görevini yükler. Dolayısıyla “cumhuriyet, bireylerin topluluk kurmak, onlara katılmak ve karşı çıkma özgürlüklerini korur.”⁴³⁹

⁴³⁸ Schuck, *Liberal Citizenship*, s. 133; Özkazanç, s. 258; Lister ve Pia, s. 8-12.

⁴³⁹ Üstel, s. 73.

Ancak bu yaklaşımların her biri yine de birtakım problemler içermektedir. Örneğin toplulukçu anlayışta, yükümlülükler ve zorunlulukları yeniden vurgulamak, bireyi belirsiz bir pozisyona sokar. Yükümlülüklerle belli bir öncelik vermek, tabii haklara ilişkin liberal doktrinin aktif veya sanal reddi, toplulukçuluğu, kolektivizmden yükümlü olmaya zorunlu kılar veya sorumlulukların hakların üzerinde geldiğini vurgulamak, aşırı bir dengesizliğe neden olur. Böyle bir sistemde topluluk pozisyonundan farklılaşan bireyler benzerlik ve uyum içerisine girmeye zorlanabilirler. Çünkü bu yaklaşım topluluğa olan aidiyeti “organik özelliklerin tekil üyeliklere dayatıldığı bir zihniyet temelinde inşa etmekte”, “özcü ve değişmez topluluk özellikleri, tekil yurttaşlar açısından da özcü ve değişmez kimlik ve üyelik özelliklerini sorunlu kılmaktadır.” Dolayısıyla toplulukçu anlayış “modern birey-yurttaşının özgürlük ve özerklik alanını sınırlamakta” /sınırlayıcı niteliktedir. Toplulukçulara yöneltilen diğer eleştiriler ise, devletin rolüne ilişkin çok az şey söylemiş olmaları ve gönüllülükçü versiyona yaklaşımları hususunda yöneltir.⁴⁴⁰

Liberal sözleşmecî yurttaşlık anlayışında “siyasal katılım ve kamusal taahhüt konularında tekil yurttaşları özgür bırakırken” dayanışma ve “ ‘yaşanan’ yurttaşlığın niteliğini belirleyen fırsat eşitliği ve eşit başlangıç ilkesi gibi konular”⁴⁴¹ yeterli ölçüde ele alınmamaktadır. Tüm bireylerin özgür ve eşit haklarla doğduğu kabulü, her ne kadar evrensel yurttaşlık kavramının oluşmasını sağlamış da olsa, bireyin haklarını sadece ‘devlete karşı olma’sı bakımından tanımladığı için, yurttaşlığı sığ bir yasal statüye indirgemıştır. Çünkü bu hakların kullanımı, yasalara uygun olduğu ve başkalarının hakları çiğnenmediği sürece gereksizdir. Özellikle Charles Taylor, liberal yaklaşımda modern birey inşa edilirken belli kurumların, pratiklerin, kanunların, herkesi ilgilendiren ortak ilkelerin, kültürel gelişim gibi olguların geliştirildiği bir süreçte, kişisel amaç ve isteklerle donanmış özgür bireyin ne ölçüde var olabileceğinin ihmal edildiği ileri sürülerek bu ekolü eleştirmiştir. Toplulukçu yaklaşımdan yöneltilen bir diğer eleştiri konusu ise, modern demokratik toplumlarda ahlak ve siyasetin ayrışması sonucu neredeyse tüm normlar değerler kategorisine taşındığı için, siyasetin etikten

⁴⁴⁰ Üstel, s. 74; Lister ve Pia, s. 22.

⁴⁴¹ Üstel, s. 74.

arındırılmış olması, bu yaklaşımın handikaplarından biridir. Çünkü vatandaşların faaliyetlerine ve kamusal çıkara verilen değer de azalmıştır.⁴⁴²

Bununla beraber cumhuriyetçi yurttaşlık yaklaşımı, gerçekçi olmadığı, modern insanların değer anlamının ve kimlik algısının, öncelikle bireylerin özel alandaki etkileşimlerinden doğmadığı yönünde eleştirilere konu olur. Katılım konusunu “yurttaşlık erdem ve faaliyetinin merkezine yerleştirmekte”dirler.⁴⁴³ Bu bağlamda sivil katılımın nasıl teşvik edildiği veya desteklendiği problemi ve vatandaşların katılıma zorlanıp zorlanmaması gerektiği problemi eleştiri konusu olmuştur. Antik dönem ve modern çağ’ın nasıl uzlaştırılacağı bir sorun olarak ortaya çıkmıştır. Kamusal ve ortak iyiliğe vurgu yapılması (önem verilmesi), farklı olan insanları marjinal hale getirebilir veya görmezden gelinmelerine neden olabilir. Çünkü geleneksel ve tarihsel olarak ortak iyilik pozisyonu için kabullerimiz, kimi zaman cinsiyetçi, dinî veya etnik, bazı grupların kimliklerini veya farklılıklarını terk etmek zorunda kalmaları anlamına gelir.

Nitekim Dagger de bu noktada, iki hususa dikkat çeker: Herhangi bir farklılığın dikkate alınması veya ona saygı gösterilmesi, aslında, siyasal tartışmanın, müzakerelerin ve karar alımının mümkün olması için konsensüse varılacak ortak bir alan yaratılması imkanına açıktır. Bununla beraber, cumhuriyetçilik bizim belli şartlarımızı göz ardı etmemizi istemez; farklı insanlar olarak ‘farklılığın ortasında birleşebilmek için’ ortak bir alan bulmaya çalışırız.⁴⁴⁴ Yine de cumhuriyetçi yaklaşımın ‘kuşkucu’ tavrı, toplumların yalnızca giderek heterojen hale gelmekle kalmayıp, aynı zamanda heterojenliğin hak taleplerine dönüştüğü bir ortamda cumhuriyetçi perspektifin sınırlarını tartışmaya açmıştır.”⁴⁴⁵

2.4. Küreselleşme Sürecinde Devlet ve Vatandaşlık

Şimdiye kadar anlatılanların kısa bir özeti yapılacak olursa, ulus devlet, Vestfalya Antlaşmasıyla başlayıp 20. yüzyıla kadar gelen, ilkesel olarak belli bir coğrafya ile sınırlı olan, mutlak ve paylaşılmaz bir egemenlik anlayışı üzerine

⁴⁴² Mouffe, s. 48, 50.

⁴⁴³ Üstel, s. 74

⁴⁴⁴ Lister ve Pia, s. 29; Mouffe, s. 49; Dagger, *Republican Citizenship*, s. 155.

⁴⁴⁵ Üstel, s. 74.

kurulmuştur. Yani başka hiçbir dış güce hesap vermez. Ancak bu durum, ulus devleti zayıflatıcı etkilerden biri sayılan uluslararası hukuki ve siyasi antlaşmalar ve birlikler tarafından sarsılmaktadır. Şöyle ki, bireylere haklarını veren, vatandaşlık statüsü ile özgürlüklerini sunan kurum ulus devlettir; oysa vatandaşlar haklarını ulus devletin üzerinde uluslar arası kurumlarda arayacakları bilince ulaşmışlardır. “Avrupa için Anayasal Antlaşma” (2003, halen üye devletler tarafından onaylanması gerekiyor) ve Maastricht Antlaşması (1992), “Üye ülkelerden birinin uyuğunda bulunan her kimse Birliğin üyesi olacaktır. Birliğin vatandaşlığı ulusal vatandaşlığa ek olacaktır; ulusal vatandaşlığın yerini almayacaktır.”⁴⁴⁶ maddeleriyle bu durumun açık örnekleridir. Bir diğer ifade ile aslında ulus devletin egemenlik alanı, başka aktörler tarafından paylaşılmaya başlamıştır. Bu noktada bir soru öne çıkmaktadır: “Birçok farklı otorite kaynağının ve katmanının bulunduğu bir sistemde ulus devletin vatandaşlarının refahından kim sorumlu olacaktır?”⁴⁴⁷

Ortaya çıktığı günlerden itibaren yönetici toplumsal sınıfların halk yığınları üzerinde egemenlik kurmak amacıyla kullandığı ideolojik bir aygıt olarak *vatandaşlık*, modern anlamda, devlet ile ilişkisinde bireyin sahip olduğu hakları ve yerine getirmesi gereken yükümlülükleri ifade eden anayasal bir kavramdır. Bireylerin ‘benzerlik’ler ölçüsünde bir gruba aidiyet duygusu geliştirmesi ve/veya ‘farklılık’lar üzerinden ‘yabancı’ların dışlanmasına dayalı ulusal kültürün oluşmasına hizmet eden bir kurum; ve ulus devlet ideolojisini yerleştirmeyi sağlayan temel araçlardan biri olmuştur.⁴⁴⁸

Buna göre modern ulus devlet söz konusu olduğunda vatandaşlık olgusunun kültürel ve siyasi olmak üzere iki boyutunun ön plana çıktığı görülür. Vatandaşlık bir taraftan kültürel açıdan ulus devletin “demokratik, çoğulcu değişkinlere sahip, çekişme, mücadele, işbirliği ve ayrıca oybirliği yoluyla ulaşılan homojenleştirici ve aynılaştırıcı”⁴⁴⁹ yönlerinin vücut bulduğu bir statü olurken, diğer taraftan, merkezi bir devlet üzerinden sınırlandırılmış bir siyasi topluluğa üyelik anlamına gelir. Siyasi yönüyle, bir vatandaş bir ülkede ikamet etmesine izin veren üyelik haklarına sahip

⁴⁴⁶ Benhabib, s. 156.

⁴⁴⁷ Güllalp, s. 287.

⁴⁴⁸ Kaya, *Yurttaşlık, Azınlıklar ve Çokkültürcülük*, Marshall ve Bottomore, s. 98; Kaya, *Avrupa Birliği Bütünleşme Sürecinde Yurttaşlık, Çokkültürcülük ve Azınlık Tartışmaları: Birarada Yaşamının Siyaseti*, s. 37.

⁴⁴⁹ Benhabib, s. 154; Güllalp, *Demokratik Vatandaşlık Kavramının Dönüşümü*, s. 180.

olduğu gibi, devletin idari yargı yetkisine tâbi, kendi adına yasaların çıkarıldığı ve yönetimin uygulandığı bir egemenlik alanının üyesidir. Üyelerini homojen nitelikli bir topluluk biçiminde bir araya toplayan devlet, aynı zamanda insanlara ulusal bir kimlik de atfetmektedir. Bu ulusal kimlik, vatandaşlığın siyasal yönünü vurgular.⁴⁵⁰

Sınıf ve ulus olguları, modern dönemin başlarında birbirlerine rakip iki kimlik unsurunu oluşturmaktaydılar; ancak sosyalist örgütlenmenin bileşeni ‘çalışan sınıf’ (işçi sınıfı) kapitalizmin etkisiyle çözülünce ortaya çıkan boşluk ‘milliyetçi’ duygularla doldurulmuştur. Devletlerin vatandaşlık tanımını ve vatandaşlarına yönelik muamelesini bu ‘milliyetçi’liğin içeriği ve yapısı belirler. Çünkü her ulusal topluluğun merkezinde, etnik veya dini bir kimlik vurgusuyla oluşturulmuş milliyetçilik anlayışı yatar. ‘Ulus’ algısını besleyen ve destekleyen bu ideoloji, ulusal kimliğin güçlenerek baskın hale gelmesini sağlamıştır. Sonuç olarak ‘dayanışma’nın en temel unsurlarından ‘milliyetçilik’, modern dönemin en önemli değerlerinden biri haline gelmiştir.⁴⁵¹

Fakat ulus devletler küreselleşme ile birlikte birtakım değişimlere de uğramıştır. Yani küreselleşme ve beraberinde getirdiği enstruman ve fırsatlar devletin konumunu, vatandaşla ilişkilerini etkilemiştir. Dinî veya etnik kimlikleri nedeniyle siyasal, ekonomik ve toplumsal katılımlarının engellendiğini düşünen vatandaşlar, söz konusu farklılıkları üzerinden geliştirdikleri argümanlarla mevcut vatandaşlık anlayışını sorgulamaya açmışlardır. Bir başka ifade ile küreselleşme, 20. yüzyıla damgasını vurmuş olan refah devleti, herkese eşit oy hakkı ve ulusçu meşruiyet gibi gelişmeleri yerinden oynatmıştır; refah devletini zayıflatmakta ve demokratik katılım süreçlerini zorlayıcı etkide bulunmaktadır; ancak diğer taraftan uluslararası kuruluşların müdahil olması ile ulus devletlerin egemenlik alanlarının daraltıcı etkide bulunmaktadır.⁴⁵²

Ulus devlet yapılanmasının bu gelişmeler karşısında geldiği duruma ilişkin Habermas, ulus devletlerin eski kontrol gücünü kaybettiğini, uluslar arası kurumların devletlerin kendi sınırları içerisindeki otoritesini –bir nevi- paylaştığını; hatta ulus devletin sosyal devlet mekanizmasının yetersiz kaldığını ifade eder. Küreselleşmenin

⁴⁵⁰ Benhabib, s. 154; Gülalp, s. 276.

⁴⁵¹ Gülalp, *Giriş: Milliyete Karşı Vatandaşlık*, s. 18-19; Gülalp, *Demokratik Vatandaşlık Kavramının Dönüşümü*, s. 276-277.

⁴⁵² Gülalp, *Giriş: Milliyete Karşı Vatandaşlık*, s. 18-19; Gülalp, *Ulusal Devlet, Global Demokrasi?*, s. 180, 182.

yarattığı bilinç, devletin sorumlu olduğu kimseler için mekansal ortaklığın ortadan kalkmasına, dolayısıyla devletin iktidarının sarsılmasına yol açmıştır. Bunda, devletin ve aldığı kararların, uluslar arası kurumlar ve diğer devletlerin müdahaleleri nedeniyle meşruiyetinin zedelenmesinin büyük rolü vardır.⁴⁵³

Öte yandan ulus-aşırı şirketlerin yayılma alanlarının genişlemesi, devletin çalışan kesimi koruyan kurumlarının zayıflaması ile eş zamanlı olmuştur. Dolayısıyla, ulus-aşırı şirketlerin küresel pazara hakimiyeti, demokrasinin ötesinde kişisel seçme özgürlüğünün de önüne engel teşkil eder. İnsan hakları da yeni dönemde girişim ve ifade özgürlüğünün yanı sıra yerel kimliklerin tanınması anlamına gelmeye başlamış, ‘egemen ideoloji’ konumuna yükselmiştir. İnsan hakları olgusu, böylece, bir yandan ‘devlet destekli’ refah politikalarına ve devletin homojenleşme ideolojisine karşı gelinmesi, diğer taraftan rekabet ortamına katılımda, girişimcilik özgürlüğünün ve kültürel çeşitliliğin güçlendirilmesi ile tanım değişikliğine uğramıştır. Bunda ulus-aşırı şirketlerin küresel pazarlara girebilmek için savunduğu ‘özgürlük’ iddialarının payı büyüktür. Bu yeni insan hakları söyleminin yükselişi ve yayılması ise, yeni bir politik bilincin ve yeni politik üyelik biçimlerinin işareti olarak görülür. Yani ulus devlet örgütlenmesinin küçülüp zayıflaması, insan hakları ve vatandaşlık hakları arasındaki sınırı ortadan kaldırırken; böylece teritoryal sınırlardan bağımsız yeni vatandaşlık biçimleri ortaya çıkıyor.⁴⁵⁴

Marshall’ın ifadesine göre bir ‘eşitsizlik sistemi’ olan vatandaşlık kurumu, aslında, kapitalizmle birlikte yükselmiş olan, aynı zamanda kapitalist sistemin yarattığı toplumsal yapıdaki eşitsizlikleri devam ettiren ve ona meşruiyet kazandıran bir işlev görmektedir. Bununla beraber demokrasinin devlet merkezli ortak katılımı ifade eden yapısı, sivil toplum eksenine oturmuştur. Şöyle ki, küreselleşme sermayenin uluslar arası düzeyde güçlenmesini sağlamıştır; devletin bu hıza yetişememesi ise onunla rekabet edemeyecek duruma gelmesine neden olmuştur. Ortaya çıkan boşlukta, sınıfsal ayrımların ötesinde kimlik meseleleri gündeme gelmiş, sivil toplumun gelişmesi emekçi sınıfların refah devletinden edindikleri hakları geri plana atmıştır. Çünkü küresel

⁴⁵³ Jürgen Habermas, **Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti**, Medeni Beyaztaş (çev.), İstanbul: Bakış Yayınları, 2002, s. 27.

⁴⁵⁴ Gülaip, *Demokratik Vatandaşlık Kavramının Dönüşümü*, s. 279; Benhabib, s. 182.

sermayenin ideolojisiyle beraber var olan *sivil toplum* ile refah devleti ilkesi ile *özdeş sınıfsal farklılıklar*, birbirlerinin ‘egemen olma’ mücadelelerine zarar vermektedir. Yani küresel sermayenin iddiaları ile refah devleti ilkesi birbirleriyle çakıştığı gibi, refah devletinin sınıfsal ayrılıklarını da geri plana itmiştir.

Ekonomideki sermayenin el değiştirerek güçlenmesi, devletin refah devleti ilkesinden uzaklaşmasına neden olmuştur; böylece farklılıkların ekonomik boyutuna yapılan eleştiriler, yerini kimlik iddialarına bırakmıştır. Ulus devletin *belli* ‘kimlik’ ve vatandaş tanımlamalarına dayalı yapılanması, vatandaşlık haklarının demokratik şartlar altında sağlanması ve yerine getirilmesi için yetersiz kalmaktadır. Bunun en önemli nedeni, çok kültürlü ve çok kimlikli toplumların ortaya çıkması, ulus üstü kurumların oluşmasıyla toprak ve yönetimin birbirinden ayrılması ve dolayısıyla ulus devletlerin vatandaşları üzerindeki egemenliklerinin zayıflamış olmasıdır.⁴⁵⁵ “Temsili demokrasi ile katılımcı demokrasi; liberal demokrasi ile radikal demokrasi, zayıf demokrasi ile güçlü demokrasi” arasındaki fark, “‘yönetilenler/temsil edilenlerin eşitlik, özgürlük ve adalete ilişkin beklentileri ve talepleri’ ile ‘yönetenlerin/temsil edenlerin bu beklentileri ve talepleri ne kadar yaşama geçirdikleri/geçirebildikleri’ arasındaki fark”a dayanır.⁴⁵⁶ 20. yüzyıl vatandaşlık ve demokrasi tartışmalarının odak noktasına ‘yerel kimliklerin ve kültürel çeşitliliğin tanınması’⁴⁵⁷ nı yerleştirmiştir.

Bu, “halkların kendi kaderini tayin edebilme hakkı ilkesinin kurumsallaşması; kolonizleştirme yoluyla uluslar arası eşitliğin sağlanması; misafir işçiler, göçmenler, diasporalar, sığınmacılar, tüccarlar ve akademisyenler gibi ulus ötesi nüfus hareketlerinin yaygınlaşması; yasal, bilimsel ve popüler sözleşmelerde insan haklarına saygı ilkesinin belirleyici unsur haline gelmesi; uluslar arası insani yardım ve sığınmacı kabulü konularında görüldüğü gibi ulus devletlerin sorumluluklarının ulusal sınırları aşması ve küreselleşen çevre konularında bireysel sorumlulukların artması gibi

⁴⁵⁵ Kaya, *Avrupa Birliği Bütünleşme Sürecinde Yurttaşlık, Çokkültürcülük ve Azınlık Tartışmaları: Birarada Yaşamın Siyaseti*, s. 38; Haldun Güllalp, “Sonuç: Ulus-Devlet Aşılıyor mu?”, Haldun Güllalp (haz.), **Vatandaşlık ve Etnik Çatışma, Ulus-Devletin Sorgulanması** içinde (173-181), Ebru Kılıç (çev.), İstanbul: Metis Yayınları, 2007, s. 179.

⁴⁵⁶ Göktürk, *Dünden Yarına Yurttaşlık, 21. Yüzyılda Yurttaşlık, Ulus Devlet ve Küreselleşme*, s. 65

⁴⁵⁷ Güllalp, ss. 278-280.

değişimlerle”⁴⁵⁸ de zenginleştirilebilir. Günümüzde ulusal nitelikli vatandaşlık anlayışı, *çoğul vatandaşlık* (multiple citizenship), *çokkültürlü vatandaşlık* (multicultural citizenship), *ulus-ötesi vatandaşlık* (post-national citizenship), *diyasporik* (azınlık) *vatandaşlık(ğı)* (diasporic citizenship), *ulusaşırı vatandaşlık* (transnational citizenship), *ekolojik* (çevreci) *vatandaşlık*, *radikal demokratik vatandaşlık* gibi yeni vatandaşlık biçimlerine yerini bırakmaktadır.⁴⁵⁹ Bu bağlamda salt çoğunluğa dayalı temsil, demokrasinin gerçekleşmesi için yeterli değildir; ya da günümüzde sadece vatandaşlık belgesinin getirdiği birtakım haklara sahip olmak, vatandaşlar arasındaki farklılıkların ve dolayısıyla kimliklerin tanınma taleplerinin karşılık görüp görmemesi ölçüsünce, ‘genişleyen’ demokrasi tanımında kendine yer bulabilmektedir. Dolayısıyla ulus devletin vatandaşlık anlayışı, yeni heterojen toplumsal yapıya cevap verememeye başlamıştır.⁴⁶⁰

Ayhan Kaya ve Turgut Tarhanlı, günümüz ulus devletlerinin inşa sürecinde ulusal, etnik, dinsel ve kültürel farklılıkların yönetimi açısından devletlerin seçebileceği *cumhuriyetçilik* veya *çokkültürcülük* olmak üzere iki farklı siyaset anlayışına dikkat çeker. Bunlardan cumhuriyetçi anlayışta devlet, kimlik temelli etnik ve kültürel taleplere kayıtsız kalarak asimilasyonist bir yaklaşım benimsemektedir. Bir başka ifade ile cumhuriyetçi gelenek, farklılıkları gözönünde bulundurarak değil, farklılıklar-üstü din, dil, ırk ve cinsiyet farkını dikkate almadan, milli eğitimi kullanarak ‘siyasal yurttaş’ yaratma stratejisi güder. Bu yaklaşımda dinsel, etnik veya kültürel yönden farklı herhangi bir gruba özel hak veya ayrıcalık tanınması, devletin tarafsızlık ilkesine karşıtlık oluşturur; zira devlet, bireysel haklar üzerinden ‘çoğunluğun iktidarı’ anlayışı ile inşa edilir.

Diğer taraftan çokkültürcü yaklaşımda ise, azınlıkların kendilerini kültürel ve etnik eksende mobilize etmelerini sağladığı bir anlayışla devletin yapılandırılması söz konusudur. Burada –prensip- azınlıkların istediği, hükümeti ya da iktidarı ele geçirme

⁴⁵⁸ Kaya, *Yurttaşlık, Azınlıklar ve Çokkültürcülük*, Marshall ve Bottomore, s. 103.

⁴⁵⁹ Kaya, s. 98; Kaya, *Avrupa Birliği Bütünleşme Sürecinde Yurttaşlık, Çokkültürcülük ve Azınlık Tartışmaları: Birarada Yaşamın Siyaseti*, s. 37.

⁴⁶⁰ Kadioğlu, *Giriş*, s. 15-16; Kaya, *Yurttaşlık, Azınlıklar ve Çokkültürcülük*, Marshall ve Bottomore, s. 98; Kaya, *Avrupa Birliği Bütünleşme Sürecinde Yurttaşlık, Çokkültürcülük ve Azınlık Tartışmaları: Birarada Yaşamın Siyaseti*, s. 37.

ve yönetmek değil, farklılıklarına sahip çıkabilmektir. Keyman bu anlayışı, ‘farklılıkların bir arada yaşamasına imkan veren, farklı kültürel kimliklerin kendilerini ifade etme ve korumasını sağlayan, anayasal güvence sunan çoğulcu bir toplumsal yapı’ olarak tanımlarken, bunun demokrasiyi besleyecek bir anlayış olduğunu belirtir. Çünkü modern dönem, vatandaşlığın sadece ulus devlete üyelik boyutuyla tanımlanamayacak kadar kimlik bileşenleri ve bilinç düzeyi doğurmuştur.⁴⁶¹ ‘Çeşitlilik içinde bütünlük’⁴⁶² biçiminde özetlenebilecek çokkültürcülük, aslında hukuki anlamda vatandaş olan ve her düzeyde seçme ve seçilme hakkına sahip⁴⁶³ azınlık gruplara, farklılıklarının doğurduğu ihtiyaçlarının giderilmesi yönünde birtakım hakların verilmesi anlayışı üzerinde temellenmiştir; çünkü birey, ait olduğu ya da benimsediği ve kendini ait hissettiği gruba tanınan haklar ölçüsünce bireysel haklara erişebilir.

Çokkültürcü gelenek bir taraftan ‘doğrudan bir ulus inşa edilemeyeceği’, hatta ‘ulusal parçalanmayı beraberinde getireceği’⁴⁶⁴ gibi yorumlarla eleştirilirken, diğer taraftan kimlik siyaseti yapan azınlık grupları için bir özgürlük alanı yaratmaktadır. Azınlık gruplara ve göçmenlere siyasal-kamusal alandan dışlayıcı eğilimle yaklaştığı görülen bu her iki yaklaşım, kitlelerin meşru siyasal alanda yetersiz düzeyde temsil edilmesi gibi bir sorun doğurmaktadır. Böylece yapısal dışlanma, kültürel ırkçılık, yabancı düşmanlığı, işsizlik ve yoksulluk gibi problemler, toplumda azınlık olarak nitelenen grupların aşamadığı sorunlar olarak ortaya çıkmış olur.⁴⁶⁵

2.5. Vatandaşlık, Kamusal Alan ve Temsil

Modern devlette kamusal alanın eşit vatandaşların homojen nitelikte birlik oluşturdukları alan olduğu düşüncesi, kamusal alana ve kamusal faaliyetlere katılımıda bulunabilmek için (nötrlük ilkesi gereği) kimliklerin terk edilmesi zorunluluğu nedeniyle, aslında toplumda eşitsiz bir sistemin var olduğunu gözler önüne serer. Zira

⁴⁶¹ Kaya ve Tarhanlı, *Giriş: Türkiye’de Azınlıklar ve Anayasal Yurttaşlık*, s. 15; Kadioğlu, *Giriş*, s. 15; E. Fuat Keyman, “Türkiye’de Çokkültürlü Anayasal Vatandaşlık ve Demokratikleşme”, Ayşe Kadioğlu (haz.), **Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara** içinde (218-244), Can Cemgil (çev.), İstanbul: Metis Yayınları, 2008, s. 219, 223.

⁴⁶² Kaya, *Avrupa Birliği Bütünleşme Sürecinde Yurttaşlık, Çokkültürcülük ve Azınlık Tartışmaları: Birarada Yaşamın Siyaseti*, s. 47.

⁴⁶³ Kadioğlu, *Giriş*, s. 15.

⁴⁶⁴ Kaya ve Tarhanlı, *Giriş: Türkiye’de Azınlıklar ve Anayasal Yurttaşlık*, s. 15.

⁴⁶⁵ Kaya ve Tarhanlı, s. 14.

mutlaka belli bir zaman ve mekana bağılı olarak tarihsel ve toplumsal gerçekliklerin var olduğu gerçeği, kamusal alanın bireyler karşısında nötr kalmasını imkansız kılar. Ulus devletin homojenliği, ‘ortak hayat’, ‘ortak takvim’, ‘aidiyet duyulan hakim grubun yazılı olmayan kurallarının kendi tarih ve kültürünün mirası olması’ veya ‘iki farklı grubun uzlaşması’nın ürünü olmasına dayanır. Bir başka ifade ile hakim ulus kimliğinin tanımlanması, genelde araştırmaya dayanmayan önyargılara, önkabullere, geçmiş düşmanlıklara, “tarihsel adaletsizlikler(e) ve katıksız idari hükümler(e)” dayanır. Böylece egemen seçkinlerin tanımladığı kimlik idealine uymayan kimselerin dışlanması söz konusu olur. Bu ‘azınlık’ din ya da kültür mensupları, homojen yapıdaki toplumda geçerli olan kamusal-özel ayırımına saygı göstermedikleri için suçlanmaktadırlar.⁴⁶⁶

Öte yandan seçkinlerin bu sınırlayıcı (dışlayıcı) etkisine engel olmak için toplumdaki etnik, dinî, cinsel yönelim, dilsel farklılıklara dayalı grupların haklarını tanımak, bireyin aidiyetini ‘ulus devletin kapsayıcı homojen toplumdan daha küçük ölçekli bir homojen topluluğa indirgemekle’ sonuçlanır. Bu ise, (otoriter yapıda bir grup söz konusu olduğunda, topluluğa üyelik, diğerlerinin dışarıda tutulması gerekliliğini doğurduğu için) bireylerin bağımsız bireyler olarak, evrensel birey haklarından mahrum bırakılmasına, şahsi/kişisel haklarının baskı altına alınmasına kadar gidebilir.⁴⁶⁷ Dolayısıyla toplumda yaratılmak istenen her türlü ‘çeşitlilik’, bireysel haklar üzerine temellendirilerek inşa edilmelidir. Çünkü yeni vatandaşlık bilincinde, farklı ve genellikle zıt kültürlerle, geleneklere ve normlara sahip bireylerin ve grupların, kısa ya da uzun vadeli olarak aynı kamusal alanda bir arada yaşayabilmeleri esastır.

Bu, bireylerin serbest iletişim kurabilmelerine imkan tanıdığı için demokratik katılımı da destekleyici bir faktördür. Çünkü aslında kimliklere dayalı olarak işleyen siyasal sistem, iktidarın dışlayıcı ve anti-demokratik yönetim biçimini benimsemesine ve uygulamasına zemin hazırlar.⁴⁶⁸ Bir başka yönden ele alındığında yeni hak taleplerini ve yeni grupların da var olan bu hakları edinmeleri gibi durumlara izin veren demokratik mücadele alanlarının sınırlarını, ulus devlet ve kapitalizmin çizdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü hak ve özgürlüklerin verilmesi ve refahın

⁴⁶⁶ Bauberot, *Laiklik, Tutku ile Akıl Arasında 1905-2005*, s. 249; Benhabib, s. 186.

⁴⁶⁷ Güllalp, *Demokratik Vatandaşlık Kavramının Dönüşümü*, s. 283, 289.

⁴⁶⁸ Güllalp, s. 285; Benhabib, 2006, s. 191.

sağlanması, devletin görevleri arasında yer alır. Bu ise, bir taraftan devletin her alana müdahalesi ile, her şeyin siyasi anlam kazanmasına neden olurken, diğer taraftan kamusal alanda tartışmaların engellenmesi ile depolitizasyon sürecini getirmiştir.⁴⁶⁹

Vatandaşlık olgusunun kamusal alan ile ilintili olarak problem teşkil ettiği nokta, aslında modern kamusal alanın tanımı dolayısıyla gerçekleşmektedir. Modern kamusal alan, burjuvazinin mutlak monarşi ve aristokrasiye karşı verdiği mücadelelerin sonucu olarak herkesin biçimsel nitelikleri açısından eşit kabul edilerek katılımında bulunabildiği gayri şahsi bir mekan olarak tanımlanmıştır. Dolayısıyla vatandaşlığın ilk adımı olan *kişi hakları* (üç temel hak: yaşam, özgürlük ve mülkiyet) burjuva sınıfının temelde ekonomik çıkarlarıyla doğrudan bağlantılıdır.⁴⁷⁰ 18. yüzyılda vergi ödeyen ‘mülk sahipleri’ olarak burjuvazinin mücadeleleriyle başlayan süreç, 19. yüzyılda ‘üretici güç’ olarak işçilerin, 20. yüzyılda ise ‘tüketiciler’ olarak refah hakkını talep eden vatandaşların siyasi temsil talep etmeleriyle devam etmiştir. Bu ise ‘alt sınıfların bu sisteme dahil edilmelerinin mümkün olup olmadığı’, ‘bu yönde bir isteğin olup olmaması’ ve ‘bu sürecin nasıl gerçekleşeceği’ gibi sorular üzerinden birtakım tartışmaları ortaya çıkarmıştır. Yani başlarda daha çok mülkiyet hakları çerçevesinde ele alınan bu konu, daha sonra vatandaşlık kurumu ile ilgili tartışmaların da hem mülkiyet hem haklar sistemiyle ilintili hale gelmesine neden olmuştur. Ancak aynı süreçte vatandaşlar daha da bireyselleştikleri, çıkar grupları ise ayrıcalıklar ve haklar temelinde ayrıştıkları için, siyasal topluluğa aidiyet, katılım, yükümlülük gibi sorunlar geri plana itilmiştir. Yani kamusal alan, devlet ve kapitalist ekonominin yönetsel politikaları ve metalaşma zihniyeti nedeniyle depolitizasyon sürecine maruz kalmıştır. Dolayısıyla içinde bulunduğumuz dönem, kamusal alan bağlamında vatandaşların kolektif olarak hareket ederek topluma ve siyasete yön verme düşüncesi, bilinci ve talebinin zayıfladığı bir dönemdir.⁴⁷¹

⁴⁶⁹ Maurice Roche, “Citizenship, Social Theory and Social Change”, **Theory and Society**, Vol. 16, N. 1-3, 1986, ss. 363-399, s. 385; Özkazanç, s. 261

⁴⁷⁰ Özkazanç, s. 256

⁴⁷¹ Özkazanç, s. 261-264.

Ulus devletin artık yetersiz kalan ‘kapsayıcı’ yaklaşımı, demokrasinin yerleşmesini engelleyen temel neden olarak değerlendirilmektedir. Genel olarak küreselleşmenin sonucu olarak değerlendirebileceğimiz bu durum, bir nevi ulusal sınırların kişiler üzerindeki etkisini yitirmesidir. Bu çalışmanın konusu açısından kamusal alan, haklar ve din ile bağlantılı olarak ortaya çıkan tartışmaların kökeninde yatan da ulus devletin demokrasi karşısında geldiği noktadır.

Ulus devlet ve vatandaşlık tartışmaları çoğunlukla bu ikisi arasındaki sözleşme ve bu sözleşmenin gerektirdiği hak ve sorumluluklar çerçevesinde yürütülmektedir. Bu noktada söz konusu tartışmaya kamusal alan kavramını da dahil etmenin bir gereklilik olduğunu söylemeliyiz. Zira kamusal alan, bu alanın başlıca aktörleri olarak ortaya çıkan devlet ve vatandaş arasındaki ilişkileri, müzakereleri ve gerilimleri yansıtması açısından oldukça önemli bir sürece ve alana işaret etmektedir. Çalışmanın odağını oluşturan unsur ‘dinin kamusal alanda varlığı ve temsili’ olduğundan, üçüncü bölümde kamusal alanın ne olduğu, nasıl anlaşıldığı ve kavramsallaştırıldığı üzerinde durulacak, bu kavramın geçirdiği evrim açıklanacak ve ilgili kuramsal tartışmaların bir haritası çıkarılacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM : MODERN KAMUSAL ALANA GEÇİŞ

Demokrasi tarihi çalışmaları, genelde Antik Yunan döneminden başlatılır. Bunun nedeni, demokrasinin gerçekleşmesinin temel aracı olan *kamusal alanın* Antik Yunan Polisi'nde -belirli sınırlamalara tabi olmakla beraber- var olmasıdır. Ancak devam eden süreçte kamusal alan, söz konusu sınırlamaların daha da artması sonucu zamanla daralmış, hatta ortadan kaybolmuştur. Şöyle ki, Polis'teki vatandaşların yönetime müdahil olmasına izin veren yapı, Roma döneminde ve ardından Orta Çağ feodal düzeninde değişerek, 'vatandaşlık' kurumunun yerine hükümdarın (ve kilisenin) sömürdüğü ve daha önemlisi 'köle' gibi kullandığı 'tebaa'nın ortaya çıkması ile sonuçlanmıştır. Ekonomi, ticaret ve teknolojiadaki gelişmeler mevcut sınıf sistemini değiştirdiğindeyse, halk, maruz kaldığı kısıtlamaları ve haklarının ihlal edildiği kurallar sistemini yıkmaya gereksinimi içine girmiştir.

Genel bir değerlendirmeye modern devletin ortaya çıkmasını sağlayan arkaplan bu şekilde özetlenebilir. Özellikle ekonomik güce dayalı olarak yükselen yeni sınıf 'burjuvazi', aynı süreçte kendi kültürünü oluşturmuş; bu kültürü 'yeni araçlar' aracılığıyla yeni bir sistem inşa etmek üzere kullanmıştı. İçinde bulunduğumuz tarihten geçmişe bakınca, Fransız Devrimi bir kırılma noktası olarak kabul edilirse, modern devlet, devrimi hazırlayan -eleştiriye dayalı kahvehane ve salon kültürünün ürünü olarak düşünülebilir. Zira mevcut sisteme meydan okuyan hak talepleri, 1900'lü yılların başında 'tebaa'dan 'vatandaş'a dönüşen devlet üyeliği ile sonuçlanmıştı; ki bu, aynı zamanda siyasal sistemin ulus devlet yapılanması yönünde evrildiği bir sürece tekabül eder. Modern ulus-devlet, kamusal müzakerenin kendine yeniden yer bulabildiği bir zemin sunmuştur. Ancak bu defa müzakerelere katılımdaki sınırlamalar, başta aktörlerin katılım için ihtiyaç duyduğu nitelikler gelmek üzere, müzakere alanının özellikleri ve müzakere biçim ve nitelikleri de dahil pek çok düzeyde değişime uğramıştır.

Şimdiki kamusal alanı her şeyden önce ‘modern’ sıfatı ile birlikte kullanarak daha önceki versiyonlarından ayırabiliriz. Nitekim (modern) kamusal alan, - küreselleşmenin sonucu olarak diğer bazı ‘güç’lerin kontrolüne daha açık hale gelmesine rağmen- tekrar ama kısmen Antik Yunan formuna dönmüş, hatta vatandaşlık anlayışının değişmesiyle daha geniş bir kapsama kavuşmuştur. Zira modern kamusal alanda yaşanacak fikir ayrılıkları ne Antik Yunan’daki gibi eksik bir standardizasyona dayalı ne de Roma ve Orta Çağ’daki gibi birtakım dogmaların hegemonyası altında şekillenen versiyona benzer; burada, -özü itibariyle- rasyonel düşüncenin hakim olduğu bir tartışma zemini vardır. Kamusal alan, baskıcı olmayan, seküler ve rasyonel, akılcı tartışma temeline dayalı, fikir ayrılıklarının dogmatik sistem çerçevesinde çözümlenme biçimlerine karşı bir alandır; ve var olması ‘vatandaşlık’ kurumunun mevcudiyetine bağlıdır. Vatandaşlık, bireylerin bir dizi özel hak ve görevlerle donatıldığı bir statü ile teritoryal devlete siyasal aidiyet biçiminin somutlaşmasıdır ki, yalnızca yasal statü değil, bireyin toplulukla eklemlenmesi, ve siyasal ve kamusal alanla kurduğu ilişkinin de ifadesidir. Kamusal alan, devletin vatandaşların haklarını ihlal etmesinden korumak için gereken tedbirleri sağlayan özgürlük haklarını, siyasal ve sivil özgürlükleri ve ifade özgürlüğü hakkı tanınmasıyla fonksiyon gösterebilmektedir. Dolayısıyla tartışma konularının belirsizliği ve özgürlük haklarını kullanan katılımcıların zaman ve mekan bakımından sınırlı olmaması nedeniyle evrenselci tartışmaya yakından bağlı olan kamusal alan, ‘toplum’un kendini tematize ettiği’, karşılıklı etkileşime dayalı bir alandır.⁴⁷²

Geçmişteki örneklere nazaran daha büyük ve daha geniş olan modern kamusal alanda aktörler, zikredilen tartışma yöntemini kullanarak yerleşik inançların ve dinlerin siyasi, ekonomik ve dinsel statülerindeki farklılaşmanın yarattığı hiyerarşik duruma karşı mücadele vermektedirler.⁴⁷³ Bireyler bu mücadelelerini *mantık, eleştiri* ve *herkese açıklık* kuralları çerçevesinde sürdürür ve böylece kamusal otorite oluştururlar. Bu

⁴⁷² Üstel, *Devlet - Sivil Toplum - Kamusal Alan ve Yurttaşlık*, s. 128; Erik Oddvar Eriksen, “Conceptualising European Public Spheres: General, Segmented and Strong Publics”, Fossum, John Erik ve Philip Schlesinger (Ed.), **The European Union and the Public Sphere, A Communicative Space in the Making?** içinde (23-43), New York: Routledge, 2007, s. 25; John Erik Fossum ve Philip Schlesinger, “The European Union and the Public Sphere, A Communicative Space in the Making?”, John Erik Fossum ve Philip Schlesinger (Ed.), **The European Union and the Public Sphere, A Communicative Space in the Making?** içinde (1-19), New York: Routledge, 2007, s. 3.

⁴⁷³ Charles Taylor, *A Secular Age*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2007, s. 266.

normlardan birincisine göre, tartışma biçimi konuşanın otoritesi veya statüsü değil ‘aklın ve mantığın yönetiminde’ ileri sürülen argümanlara dayalı olmalıdır. İletişime dayalı bu karşılıklı ilişkide, sadece ilişkideki tarafların *özerkliği* temel kriter olarak alınır. Bu, kamusal alanın ilkesel olarak orada yer alan aktörlerin pozisyonları ve toplumsal tabakadaki konum ve statülerinin göz ardı edilmesini sağlar. Bununla beraber hiçbir şey eleştiriden muaf tutulmamalıdır. Daha önce sorgulanmayan pek çok konu, kilise ve sarayın otoritesine meydan okuyan fikirler -mantığa dayalı olmak şartıyla-, modern kamusal alanda sorgulanmaya ve eleştiriye açık hale gelmiştir. Nitekim “ideal” kabul edilen burjuva kamusal alanı, sanatsal, dinsel ve siyasi konulara ilişkin öne sürülen görüşlerin eleştirel yönünü temsil eder.

Son olarak kamusal alan, ortak çıkar esasına dayalıdır; dolayısıyla bireylerin sadece şahsi çıkarlarına dayalı ve ayrıma yol açabilecek argüman ve isteklerini dile getirmesi, modern kamusal alanın özünü oluşturan rasyonel tartışmayı zedeleyecektir. Kamusal alanda tartışılan ve ‘genel’ bir mahiyet ve anlam kazanan konularla ilgili tartışmalara herkesin katılabilmesi mümkün olmalıdır. Artık kamusal alan, ulus(al) devletin sınırlarının ötesine geçmiştir; yani modern kamusal alan, ulus devletten daha büyük bir kamuya ulaşabilme imkanı sayesinde modern devletten önce gelen bir yapıya bürünmüştür.⁴⁷⁴

Sivil toplumun gücü olarak tanımlayabileceğimiz modern kamusal alanın bu şekilde canlanmasında en önde gelen aktörlerden biri *dindir*. Dinin bu gelişmelerde oynadığı rol, pek çok sosyal bilimci ve sekülerleşme teorisi savunucuları için şaşırtıcı olmuştur; zira modern dünyada din düşüşteydi ve giderek özelleşmeye, marjinal hale gelmeye ve siyaset ile alakasını kaybetmeye başlamıştı.⁴⁷⁵

Bilindiği gibi din, büyük, şiddetli değişimler geçirdiği ve düşüşte olduğu farz ediliyor olmasına rağmen, tüm dünyada toplumsal, siyasal ve özel hayatta önemini korumaya devam etmektedir. Hatta göçlerin yanı sıra giderek güçlenen ve şiddetlenen globalleşme, hem Hristiyanlık öncesi inançları hem Hristiyanlığı ve İslamı hem de

⁴⁷⁴ Johnson, *Habermas, Rescuing the Public Sphere*, s. 24; Eriksen, *Conceptualising European Public Spheres, General, Segmented and Strong Publics*, s. 25

⁴⁷⁵ Jose Casanova, “Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam”, s. 1-36, s. 1.

diğer dinleri kamusal alana getirmesiyle, dinin daha tartışmalı bir pozisyona gelmesine neden olmuştur.⁴⁷⁶ Dinî kurumların ve sosyal hareketlerin bu globalleşme sürecinde özellikle etkilendiği bölgeler, *demokratikleşmenin üçüncü dalgası* adı verilen ve Güney Avrupa'dan (İspanya) Güney Amerika'ya (Brezilya), Doğu Avrupa'ya (Polonya), Doğu Asya'ya (Filipinler ve Güney Kore) ve Güney Afrika'ya kadar uzanmaktadır. İsmi zikredilen bölge ve ülkelerin özellikle dinî kimliğe sahip olması veya dinden etkilenmeye müsait yapı arzetmeleri, bu global canlanmadan ayrıca etkilenmelerini ve dünyanın diğer bölgelerini etkilemelerini sağlamıştır. Bu demokratikleşme sürecinde özellikle dinî gruplar büyük rol oynamıştır.⁴⁷⁷

Dinlerin sivil toplum aracılığıyla kamusal alanı kullanarak görünürliğini arttırması, daha önce örneğine rastlanmamış olan dinî bölünmeye, tek dinlerin kamusal alandaki tekelinin zayıflamasına ve karşılıklı şüphe, güvensizlik, düşmanlık ve çatışma ortamının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Hatta Avrupa ülkelerinde geleneksel bağları güçlü ve baskın olan dinlerin devlet tarafından resmi düzeyde tanınıp benimsenmiş olması, -güçlü sekülerleşmeye rağmen- globalleşmenin etkisiyle artan 'dini çeşitlilik' nedeniyle, bu ülkelerde dinî ayrımcılığın daha da şiddetlenmesine, dahası cemaatler arası ilişkilerin daha kötü hale gelmesine yol açmıştır. Yani aslında globalleşme ve kamusal alan, birlikte, dinî eğilimlerin daha belirginleştiği bir dünya ortaya çıkarmıştır.⁴⁷⁸

⁴⁷⁶ François Foret ve Philip Schlesinger, "Religion and the European Public Sphere", John Erik Fossum ve Philip Schlesinger (Ed.), **The European Union and the Public Sphere** içinde (187-205), London & New York: Routledge, 2007, s. 188; Linda Woodhead, "Conclusion: Accommodating Religion in Public Space: Looking Beyond Existing Models", **International Workshop: Accommodating Religion in the Public Space, Looking Beyond Europe, Workpackage 5: The Public Space**, Sofia: 20 October 2011, ss. 1-13, s. 4; Bryan S. Turner, "Cosmopolitan Virtue: On Religion in a Global Age," **European Journal of Social Theory**, Vol. 4, No. 2, 2001, ss. 131-152.

⁴⁷⁷ Casanova, *Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prosoective Reflections on Islam*, s. 1.

⁴⁷⁸ Rajeev Bhargava, "Should Europe Learn From Indian Secularism? Religion in the Public Space: The Indian Pattern", **International Workshop: Accommodating Religion in the Public Space, Looking Beyond Europe, Workpackage 5: The Public Space**, Sofia: 20 October 2011, ss. 1-10; John Bowen, **Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State and Public Space**, Princeton: Princeton University Press, 2007; Ian Bruma, **Murder in Amsterdam: The Death of Theo van Gogh and the Limits of Tolerance**, London: Penguin, 2006; Jane Freedman, "Secularism as a Barrier to Integration? The French Dilemma," **International Migration** Vol. 42, No. 3, (August 2004), ss. 5-27; Christine R. Barker, "Church and State: Lessons from Germany?" **The Political Quarterly**, Vol. 75 No. 2, (2004), ss. 168-176; Tariq Modood, Anna Triandafyllidou, ve Ricard Zapata-Barrero, (Ed), **Multiculturalism, Muslims and Citizenship: A European Approach**, London: Routledge, 2006.

1. Modern Kamusal Alan Tanımlamalarına Giriş

Din olgusunun dünyadaki siyasi ve toplumsal yapıya etkisini anlayabilmek ve kamusal alanda dinin nerede durduğunu belirlemek için her şeyden önce “kamusal alan” ifadesi ile neyin kast edildiğinin tanımlanması gerekir. Her şeyden önce hiçbir anayasada kamusal alanın resmi bir tanımı bulunmamaktadır. Hatta kavram, siyaset ve hukuk teorisyenlerinin toplumsal bir organizasyonu kusurlu bulmak, ayıplamak ya da inşa etmek için kullandığı oldukça geniş ve belirsiz bir ifadedir. Bir başka açıdan bakıldığında *kamusal alan*ın toplumla ilgili günlük konuşmalarda kullanılan, medyadaki tartışmalarda ve politik kültürle ilgilenen akademisyenlerin yazılarında ele alınan bir kavram olduğu görülmektedir. Çalışmalarda ele alındığı haliyle doğrudan somut bir alandan ibaret sayılamayacak kamusal alanın, insanların etkileşime girdikleri sanal bir alanı tanımlamak için kullanılan bir metafor olduğu öne çıkmaktadır. Örneğin internet de aslında bir web veya siber alan değil, bir müzakere alanı, kamusal alandır. İnsanların konuştuğu, düşüncelerini paylaştığı alan olması, interneti kamusal alan haline getirir. Ki aslında bu, Habermas’ın “bilginin, düşüncelerin ve tartışmaların paylaşıldığı ve siyasal düşüncenin biçimlendiği yer” olarak ifade ettiği kamusal alan tanımıyla da örtüşmektedir.⁴⁷⁹

Feodal toplum, sıradan vatandaşların düşüncelerinin önemsenmediği bir toplumdur; çünkü monark tüm kararları -tanrının veya danışmanların yardımıyla- verme gücünü elinde bulundurmaktaydı. Fakat daha önceki bölümlerde işaret edildiği gibi, ulus devletin inşası ile beraber vatandaşlık anlayışı ve kurumlardaki gelişmeler, hükümdarın söz konusu sınırsız yetkisini bütünüyle değiştirmiştir. Ulus devlet, vatandaşlık ve demokrasinin inşası eş zamanlı olarak ve birbirini besleyerek gerçekleşmiştir. Vatandaşların bu süreçteki rolü kamusal alan kullanımı nedeniyle büyüktür. Dolayısıyla demokratik toplumların varlığı için kamusal alan hayati önem taşımaktadır. Zira tüm vatandaşlarının özgür olmasını, onlara eşit ve adil davranılmasını isteyen bir toplumda, genel kanaat oluşturma sürecine katkıda bulunmak üzere

⁴⁷⁹ Blandine Chelini-Pont, “Religion in the Public Sphere, Challenges and Opportunities”, **Birgham Young University Law Review**, 2005, ss. 611-628, s. 613; John Hartley, **The Politics of Pictures: The Creation of the Public in the Age of Populer Media**, London & New York: Routledge, 1992, s. 1; Bruce Robbins, “Introduction: the Public as Phantom”, Bruce Robbins (Ed.), **The Phantom Public Sphere** içinde (vii-xxvi), Minneapolis & London: University of Minneapolis Press, 1993, s. xvi; McKee, s. 4-5.

vatandaşların görüşlerini, kanaatlerini ve düşüncelerini dile getirdiği bir kamusal alanın varlığı önemli ve gereklidir.⁴⁸⁰

Modern liberal demokratik toplumların işleyişinde zikredilen kamusal alan gelişim süreci de büyük pay sahibidir. Zira modern kamusal alanın normları, demokratik toplumların geçirdiği tarihsel evreler sonucu şekillenmiş ve hatta kurumlara oturmuştur. Habermas da bu kavramı açıklarken, kavramın tarihsel şartlara bağlılığını, (yapısal) kurumsal pozisyonunu ve müzakereci yönünü vurgular. Onun *iletişimsel eylem* kuramına dayalı olarak açıkladığı kamusal alan, çoğulcu, pratik akıla, diyaloga ve etkileşime dayalı bir kamu görüşü oluşturarak, alt sistemlerin eleştirilebilmesine, denetlenmesine imkan verecek bir alternatif arayışını ifade eder. Bu bağlamda kamusal alan, siyasal sistemin nasıl çalıştığını, toplumsal ve kültürel unsurların bu süreçteki işlev ve rolünü açıklamada kullanılabilecek yegane kavramdır. Özellikle gazetecilik, medya çalışmaları, kültürel çalışmalar, kitle iletişim çalışmaları, siyaset felsefesi ve sosyolojideki işlevselliği, müzakereler sonucu varılacak uzlaşya giden yolu ve uzlaşının niteliğini açıkça ortaya koymasından kaynaklanır. Çünkü kavram, *devlet-vatandaşlar* veya *farklı vatandaş grupları* arasındaki ilişkinin biçimini belirler.⁴⁸¹

Öte yandan demokrasinin ön koşullarından kabul edilmesine ve hükümdar/devlet otoritesinden bağımsız olduğu varsayılmasına rağmen, kamusal alanın devletten ve/veya her türlü otorite gücünün etkisinden muaf olduğu söylenemez. Hatta genel kabule göre daha ‘demokratik’ olması, onun daha ‘özgürlükçü’ olduğu anlamına gelmez. Daha açık bir anlatımla demokraside sürekliliğin sağlanabilmesi, eleştirel bir toplumun varlığına bağlıdır; ancak sivil toplum, kamusal alan vb. her zaman otoriter toplumsal ve siyasal pratiklerin deşifre edilmesinde ve eğitilmesinde ‘sadece’ *olumlu* veya *olumsuz* işlev göstermez.⁴⁸²

Şöyle ki, kavram, içerik ve tanımlama açısından karmaşıklığa açık olduğu gibi, farklı formlara da sahiptir; dolayısıyla pek çok farklı kamusal alan modeli ortaya

⁴⁸⁰ McKee, s. 16.

⁴⁸¹ Johnson, *Habermas, Rescuing the Public Sphere*, s. 11; Ku, *Revisiting the Notion of ‘Public’ in Habermas’s Theory-Toward a Theory of Politics of Public Credibility*, s. 217; Aykut Çelebi, “Kamusal Alan ve Sivil Toplum”, Meral Özbek (Ed.), **Kamusal Alan** içinde (237-283), İstanbul: Hil Yayınları, 2004, s. 271-212; McKee, s. 6, 16.

⁴⁸² Ahmet Çiğdem, “Kamusal Alan, Kamusal Din ve Kamusal Akıl”, Meral Özbek (Ed.), **Kamusal Alan** içinde (501-513), İstanbul: Hil Yayınları, 2004, s. 512.

çıkarmak bir olgudur. Bu modellerin bazıları siyasal ve sosyal alanda belli amaçlara dayalı iletişim faaliyetleriyle sosyal ve siyasal ilişkilerin doğrudan temsiline gönderme yaparken, bazıları farklı siyasal değerler, öncelikler ve özel/kamusal sınırlamaları öne çıkarır. Bunun nedeni, teorisyenlerin, kamusal alanın farklı formlarını veya tamamlayıcı alanlarını dikkate alırken farklı kamusal alan biçimleri tasarlamak durumunda kalmasıdır. Dolayısıyla ideal normatif bir kamusal alan olmadığı gibi, tek bir kamusal alan ‘modeli’ de yoktur.⁴⁸³

1.1. Kamusal Alan: Tanımlarda Çeşitlilik

Hangi etkinliğin kamusal alanda veya özel alanda gerçekleştirileceği ve/veya gerçekleştirilmesi gerektiği, toplumsal beklenti ve birikimlerle biçimlenir. Fakat kavram kültürel olarak nötr ve evrensel nitelik taşımamaktadır; çünkü her toplum tarihsel ve coğrafi özelliklere bağlı olarak kendine has özellikler taşımaktadır. Dolayısıyla kamusal alan kavramına ilişkin tanımlar, yaşamın belli sosyal ve ekonomik biçimlerinde ifade edilen sosyal ve siyasal ilişkilerin çoklu ve farklı biçimlerini ortaya koyar. Bir taraftan devlet ve toplum arasında *arabuluculuk yapan bir alanı*, diğer taraftan sosyal yaşamın *özel alanı ile siyasal sistem arasındaki geçişsel yapıyı* ifade eden kamusal alan, tıpkı ‘an’ gibi sürekli değişen bir süreçtir. Bu değişkenliği sanıldığına aksine, kavramın analizini zorlaştırmaktan ziyade aslında -belli özelliklere indirgenerek tanımlanabilmesine izin vermeyen heterojenliği yani farklılıkları içinde barındıran yapısı sayesinde- anlaşılabilirliğinde çok daha kolaylık sağlayıcıdır.⁴⁸⁴

Aristoteles’ten St. Augustine, John Dewey, Walter Lippmann, C. Wright Mills, Jean Elshtain, Erich Auerbach, Hannah Arendt, Richard Sennett ve özellikle Frankfurt Okulu temsilcilerine kadar pek çok önemli ismin doğrudan veya dolaylı biçimde ele aldığı bu konu, Habermas’ın *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* adlı çalışmasıyla bilinir hale gelmiştir. Her ne kadar diğer isimler Habermas’a zemin oluşturan analizler yapmış olsa da, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*’nün hem yakın zamanda yazılmış olması hem

⁴⁸³ Gürkan Koçan, “Models of Public Sphere in Political Philosophy”, **Eurosphere Working Paper Series**, Online Working Paper No. 02, February 2008, ss. 1-30
<http://eurosphere.uib.no/knowledgebase/workingpapers.htm>, s. 12.

⁴⁸⁴ Songül Demir, “Kamusal Alanın Belirlenmesinde Ben ile Ötekinin Yeri”, **Doğu Batı Düşünce Dergisi**, Yıl 2, Sayı 5, 1998-9, ss. 217-221, s. 220; Koçan, s. 12.

de ele aldığı örneklemin pratik düzeyde kapsayıcı niteliği sayesinde, çalışma tüm yeni analizler için temel teşkil etmektedir. Habermas'ın önemi, akademik çevrelerin tartışması ile sınırlı olan bu konuyu diğer çevrelerin ilgi alanına sokmuş olmasından kaynaklanır. O, liberal kapitalist sistemde var olan burjuva toplumunun oluşumuna binaen tarihsel özellik gösteren bir kamusal alan tarifi ortaya koyarak ve kavramı daha ziyade feminist kuramcılarının içiçe geçirerek ele aldığı üç unsurdan *devletten*, *piyasadan* ve *ailenin mahrem alanından* ayrı dördüncü bir olguyu, 'kamu'yu gündeme getirerek kamusal alan tartışmalarına katkıda bulunmuştur. Dolayısıyla Habermas'ın kamusal alan kuramı, aslında sosyalist ve marksist söylem ile feminist yaklaşımın handikaplarından sıyrılmak için en yararlı araç olarak işlev görmektedir.⁴⁸⁵

Kavram, özellikle son yıllarda dikkat çekici şekilde tartışma konusu haline gelmiştir. Bunda, kamusal alanın sistemde değişimlere neden olması kadar değişimlerden etkilenmesi de önemli paya sahiptir. Zira kamusal alan, insanların gündem oluşturdukları, gündemi tartıştıkları ve ona yön verdikleri bir alan olduğu kadar, -mekansal boyutu ve içeriği/kapsayıcılığı dolayısıyla 'özel' olarak nitelendirilen ve 'karşıt'ını oluşturan bir alan da yaratmış olması yönüyle- hem kuramsal hem de pratik düzeyde yeni tartışma ve analizler doğuracak bir forma sahiptir.

Öte yandan Soğuk Savaş sonrası iki kutuplu dünyanın çözülmesi, bir başka ifade ile kapitalizm ve komünizm ikiliğine üçüncü bir alternatif arayışının somut bir şekilde kendini göstermesi, 'refah devleti'nin çöküşü, ulus-devlet yapılanmasının çözülmesi, küreselleşme-yerelleşme gerilimi gibi nedenler, mevcut kuramsal çözümlemelerin yetersiz kalmasına neden olmuştur. Dolayısıyla toplumdaki aktörlerin sosyal hayatta yüklendikleri roller ve yaşam dünyalarının, kimliklerinin toplumsal düzeyde tanınması gibi talepleri, pratik anlamda kavrama ilişkin değerlendirmelerin tekrar gözden geçirilmesi ihtiyacını doğurmuştur. Kavrama geleneksel ilginin ötesinde böylesine yoğun alaka gösterilmesinin bir diğer nedeni ise, çağdaş politik meselelerin ve toplumsal gelişmelerin disiplinler arası nitelik taşımasıdır. Zira varolan geniş kamusal yazınına rağmen 1980'lerin sonundan itibaren ortaya çıkan *kamu* ve

⁴⁸⁵ Aydın, *Kamusal Dönüşümün Siyasal ve Dinsel Sonuçları*, s. 105; Fraser, *Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı*, s. 104; Çelebi, *Kamusal Alan ve Sivil Toplum*, s. 267; Hansen, s. 160; McKee, s. 16.

kamusal kavramları, tarih, sinema ve televizyon çalışmaları, sanat eleştirisi, feminist, eşcinsellik, sömürgecilik sonrası yaklaşımlar gibi farklı disiplinler ve bağlamlar içerisinde yeniden tartışılmaya başlamıştır. Bu bağlamda kavramın ilişkilendirilerek ele alındığı üç mesele olduğu söylenebilir: Yeniden üretim, çocuk bakımı, cinsel ifade ve mahremiyet biçimlerinin düzenlenmesine ilişkin verilen mücadelelerin yansıması olarak *toplumsal cinsiyet ve cinsellik*; etnik kimlik ve ırksal bağlılıkları nedeniyle kamusal hakların geri alınması talebi, milliyetçilik, ayrılıkçılık tartışmaları ve etnik-ırkçı şiddetin artması sonucu *kimlik politikaları*; özel ve elektronik/teknolojik gelişmelerin yarattığı küreselleşme ile çok kültürlülük ekseninde sürdürülen ulusal düzeydeki çatışmalarla değişen ve değiştirilen *temsiliyet ve alımlama ilişkileri*.⁴⁸⁶

1.1.1. Tanımlarda Deskriptif-Normatif Yaklaşım Ayrımı

Kamusal alanın ilişkilendirilerek ele alındığı tüm bu meseleler, yeni dünya sisteminin getirileridir. Dolayısıyla Habermas'ın 1962'de, *Kamusal alanın Yapısal Dönüşümü* adlı çalışmasında biçimlendirmiş olduğu kamusal alanın klasik Habermasçı modeli, önemi yadsınamayacak olan katkılarına rağmen, tanım itibarıyla ve değişen sosyal, siyasal koşullara adaptasyonu sonucu taşımaya devam ettiği belirsizliğin üzerinden gelebilmek için yeni yorumlara ihtiyaç doğurmuştur. Bu bağlamda tanımlamalar genel bir sınıflandırmaya tabi tutularak değerlendirildiğinde, her şeyden önce kamusal alan tanımlamalarının *deskriptif* veya *normatif* özellik taşıdığı görülür.

'Deskriptif' tanımlamalar, siyasal toplumun tarihsel gelişme sürecinin ürünü olduğu ön kabulüyle kamusal alanın *ne olduğunu, neden* bu şekilde olduğunu ve böylece kamunun siyasal ve sosyal hayatı *nasıl* etkilediğini açıklamaya çalışan yaklaşım üzerine temellenir. 'Normatif' tanımlamalarda ise amaç, kamusal alanın *ne olması gerektiğini* belirlemektir; dolayısıyla normatif kamusal alan teorisi, deskriptif yaklaşımın gerçeklik iddiasına karşılık, politik ve sosyal yaşamdaki en iyi, en doğru ve en meşru olanın tespit edilmesi iddiasını taşır. Bir 'ideal olarak sunulma' ve 'meşru ve doğru olanı tespit etme' iddiaları nedeniyle normatif kamusal alan teorileri, siyasal ve sosyal sisteme yönelik eleştirileri veya savunuları da zorunlu olarak beraberinde

⁴⁸⁶ Hansen, s. 143-144.

getirmektedir. Ancak bu, aslında bir sınırlılığı da içinde barındırır; çünkü bu teoriler zaman zaman sosyal ve siyasal yaşamın etkilerine dair gerçek bilgidен yoksun kalabilmektedir.⁴⁸⁷

Oysa kamusal alan incelemelerinde ortaya konan teorilerin çoğu normatif bir çerçeveye oturmaktadır: Kamusalı/kamuyu demokrasinin mevcudiyeti için bir gereklilik olarak görür. Örneğin Aristotle'dan, Arendt, Habermas, Fraser, Charles Taylor, John Keane ve Robert Putnam'a kadar, teorisyenler -kuramlarındaki farklılıklara karşın- kamusal alanı, demokratik bir ortamda müzakereci ve birlikte olmaya dayalı bir sivil toplumun içine yerleştirir. Bu isimler kamusal alanın vatandaşlar ile devlet arasında arabulucu işlevi gördüğünü ileri sürerek, onun modern demokratik siyasal sistemlerin kuralları ve fonksiyonları için önemini vurgulamışlardır.⁴⁸⁸

1.1.2. Tanımlarda Farklı Demokrasi Anlayışlarının Belirleyiciliği

Deskriptif-normatif kuram ayrımı bağlamında nerede durdukları bir tarafa, kamusal alana ilişkin ileri sürülen teorisyenlerin argümanları birbirinden farklılık arz eder. Teoriler arasındaki farklılaşmalar, öncelikle kuramcılarının *liberal*, *müzakereci*, *agnostik* veya *cumhuriyetçi demokrasi modeli*⁴⁸⁹ gibi sahip oldukları farklı demokrasi anlayışları ve/veya kullandıkları bireysellik, cemaatçilik, çok-kültürcülük ve çoğulculuk paradigmalarından kaynaklanır. Bununla beraber her bir teorinin kamusal alan ile belli fonksiyonları özdeşleştirme biçimi, farklılaşmanın altında yatan nedenlerden bir diğeridir. Buna göre her bir teori, farklı bir şekilde, kamusal alanın eleştirel, korumacı, düzenleyici, meşrulaştırıcı, katılımcı ve bütünleştirici fonksiyonları üzerinde durur.

Örneğin bazı teoriler bireylerin rasyonel ve belli amaca yönelik, yani güdümlü olduğu anlayışını benimsemektedir. 'Konsensüs'ü vurgulayan bu yaklaşımda kamusal alan, kişisel çıkarlarına göre rasyonel olarak hareket eden bireylerin maksimum fayda elde etmek için ifa ettikleri davranışlarının etkisiyle ortaya çıkar. Diğer taraftan kamusal

⁴⁸⁷ Koçan, s. 3-5.

⁴⁸⁸ Koçan, s. 6, 11.

⁴⁸⁹ Bkz. Seyla Benhabib'in modeli.

alanı çatışma içerisinde ve/veya rekabet halinde bir yapı olarak değerlendiren yaklaşımlar da söz konusudur. Bu anlayışlarda öne çıkan husus ise, bireysel ve kolektif aktörlerin sahip olduğu gücün miktarıdır ki, bu güç kamusal alanı biçimlendirmede çok önemlidir.⁴⁹⁰⁴⁹¹

1.1.3. Tanımlarda Mikro-Makro Yaklaşım Ayrımı

Kamusal alanın anlamına ilişkin özellikle filozofların yaklaşımları üzerinden yapılacak bir başka değerlendirme ise, *mikro* ve *makro* olarak kategorize edilebilecek olan eğilimlere dikkat çeker. Bu akımlardan ilkinde, bireyler arasında ortaya çıkan mikro etkileşim pratikleri analiz edilmekte; diğerinde ise kimlikleri, değerleri, anlamları ve normları yeniden üretme ve biçimlendirme işlevi/fonksiyonu gören ve buna imkanı olan aktörler, kurumlar ve yapıların bir bütün olarak birbirlerine bağlantılı olduğu anlayışı güdülmektedir. Bu iki eğilimden hangisinin kullanılacağı, ‘hangi amaçla’ hareket edildiğine bağlıdır. Görecelik unsuru göz önünde bulundurularak yapılacak bir başka değerlendirme de yaklaşımın geçerliliğini ve analizin doğruluğunu ortaya koyacaktır. Nitekim vatandaşların siyasetle ve diğer bireylerle olan ilişkilerindeki durumu mikro/makro boyutunda farklılık göstermektedir. Dolayısıyla kuramsal belirsizliklerin temelinde yer alan şey, kamusal alanda insanların fonksiyonu veya kamusal alanın yapısı ile kullanılan araç arasındaki ilişkinin niteliğinin nasıl tespit edilmiş olduğudur.⁴⁹²

⁴⁹⁰ Koçan, s. 12.

⁴⁹¹ Her iki yaklaşımın yaptığı değerlendirmeler, aktörlerin eylemlerindeki motivasyonuna ilişkin yorumlamalara dayanır; ki hem ‘ortak çıkar’a hem de ‘şahsi çıkar’a ulaşma amacı, kamusal alanda ortaya konan eylemler için birer rasyonalite kaynağıdır. Max Weber, ‘eylem’i rasyonalite bağlamında *araçsal* (enstrumantal), *anlamlı* (expressive), *etkileyici* (affective) ve *alışkanlığa dayalı/geleneksel* (habitual) olması biçiminde bir kategorizasyona tabi tutmuştu. Buna göre iletişimsel eylemin özellikleri şöyle belirlenebilir. Bazı iletişimsel eylemler, ‘pratik amaçları yerine getirmek için en etkili araçlar olarak seçilmesi’ yönüyle, ‘amacı elde etme’ ve ‘adaptasyon’ gibi özellikleri içermesi nedeniyle ‘amaca yönelik-rasyonel’ eylemler olarak değerlendirilirler. Bireysel iletişimsel bir eylemde aktör, etik, siyasi, dinî konularla alakalı ‘belli bir amaca ulaşmak için etkili olan araçları kullanma’ anlamında, kendi amacının farkındadır, fakat bu amaç aslında bireysel bir katılımcının vaatte bulunması anlamına da gelir. Böyle bir durumda iletişimsel aktör, hedeflediği amaca ulaşmak için kullandığı araçların ve amacının bilincindedir. Ancak sonuç, bireysel katılımcının bir yemini ve sözü olduğudur. İletişimsel eylemlerin bir diğer özelliği ise, bireysel katılımcıların duygularından ve belli arzularından oluşuyor olmasıdır, ki bu araçlarla amaçları birleştirir. Son olarak, iletişimsel eylemler geleneksel/alışkanlığa dayalı unsurları gerektirir; görenek, gelenek veya alışkanlıklar iletişimsel eylemlerin kaynağını belirler. Koçan, s. 17.

⁴⁹² Koçan, s. 3.

1.1.4. Tanımlarda Modern-Post Modern Yaklaşım Ayrımı

Kamusal alanın tanımına dair yaklaşımlarda hakim olan eğilimler, kamusal alanın mevcut durumundan ‘memnuniyet duyma’ veya ondan ‘şikayet etme ve eleştirme’ tavrına da dayanmaktadır. Bir tarafta kamusal alanın değişen yapısını, önceden var olan burjuva kamusal alanının tüketici kapitalizmin güçleri tarafından bozulması, dejenere olması olarak görenler bulunmaktayken; diğer tarafta, her biri kendi iletişimsel organizasyon biçimlerine sahip kamusal alanlar ve kamusal mekanlardan oluşan farklı kamusal alanların ortaya çıkmasını demokrasinin gelişimine katkıda bulunan bir değişim olarak görenler söz konusudur. Yaşanan gelişmeyi ‘kötü bir şey’ olarak gören ilk grup, *modern* yaklaşım olarak nitelendirilmekte, ‘iyi’ yönünü ortaya çıkaranlar ise *post-modern* yaklaşım olarak değerlendirilmektedir.⁴⁹³

Aslında modernite, Aydınlanma’nın eşitlik, özgürlük, adalet ve refah gibi değerlerinin bir toplumda nasıl geliştiğini tarihsel bir süreç olarak değerlendiren bir bakış açısıdır. Post-modernite de keza tarihsel bir bakış açısıdır; fakat onun ortaya çıkışı İkinci Dünya Savaşı’nın sonundan itibaren gerçekleşmiştir. Post-modernite, her ne kadar modernite düşüncesini ekarte etmese de, onunla beraber varlığını sürdüren bir anlayıştır. Post-modern düşüncenin Aydınlanma değerlerine ilişkin ortaya koyduğu düşünceler, Aydınlanmanın ürünü olan modernitenin yaklaşımından –bir anlamda– düşük düzeyde farklılaşır. Post-modern düşünce de eşitlik, özgürlük, adalet ve refah gibi temel Aydınlanma değerlerini kabul etmeye devam eder. Onun farklılaştığı nokta, post-modern yaklaşımda farklı grupların farklı şekilde düşündüğünü ve bu özellikleriyle iletişim kurduklarını kabul edip saygı duymak gerektiği düşüncesidir.

Yeni iletişim biçimleri gelişmiş, yeni tartışmalar ortaya çıkmıştır ve bunlar sürekli tartışma ve değişim halindedirler. Şöyle ki, bölgesel, ulusal ve uluslar arası ikincil kamusal alanlar vardır. Elitlerin ve kitlelerin, din adamları ve din uzmanları ile din dışı insanların ve eleştirmenlerin bir araya gelebildiği ve gerilimli ama yine de iş birliği yapabildikleri farklı arenalar söz konusudur. Kamusal alan, örgütlü profesyoneller, kültürel ve güzel sanatlarla ilgili kamusal alandan kafe ve sokak

⁴⁹³ Benjamin Lee, “Textuality, Mediation and Public Discourse”, Craig Calhoun (Ed.), **Habermas and The Public Sphere** içinde (402-418), Cambridge, Mass. & London: The MIT Press, 1996, s. 416; McKee, s. 16-17, 19.

toplantılarından, dinleyicilerin, okuyucuların ve izleyicilerin zaman ve mekandan soyutlandığı ve genişlediği soyut kamusal alanlara genişlemektedir. Toplumsal sistem içerisine katı bir biçimde yerleşmiş, katılımcıların yüz yüze görüştüğü kamusal alanların yanı sıra, yeni elektronik teknolojilerin ürünü olan yazılı, anonim, meçhul kamusal alanlar ortaya çıkmıştır. Böylece transandantal bir yaklaşımdan çok, rölativist bir tavır takınmış olur. Oysa modern bakış açısında farklılıkları aşan, onların üzerinde ve herkes için aynı geçerlikte olan belli temel doğrular vardır.⁴⁹⁴

Mesela kamusal alanın sanal bir alan olarak tanımlanmak üzere kullanıldığı akademik yazılarda, bu sanal alan, medya veya internet üzerinden, kamusal meselelere ilişkin iletişimin yer aldığı bir mahal olarak karşımıza çıkar. Modern yaklaşımı benimseyenler, kamusal alanın içinde bulunduğu hali eleştirirken bu sanal alanın önemsiz şeylerle dolu olduğunu ileri sürmektedir. Şöyle ki, bazı feministler, kadınların geleneksel olarak bilinen aile içi, duygusal ve ilişkileriyle alakalı meselelerin kamu tartışmalarında yer alacak kadar önemsenmesi gerektiğini ileri sürerler.⁴⁹⁵ Ancak insanların cinsel ilişkilerinin alenen tartışılması kamusal alanın ‘önemsizleştirilmesi’, yani ‘sıradanlaştırılması’ olarak yorumlanmaktadır. Öte yandan kimi gazetecilere göre tüketiciler, medyada yer alan eğlence programları, diyetlerle ve cinsellikle ilgili bilgiler gibi önemsiz haberlerle ilgilenmektedirler. Medya ise bu durumu değiştirmeye çalışmak bir tarafa, ticari kaygılarla hareket ederek kamusal alandaki materyallerin kalitesiyle bile ilgilenmemektedir. Hatta bu düşünceye göre medya organları para kazanmak uğruna reyting kaygısıyla hareket ederken insanları da aptal yerine koymaktadır. Kamusal alanın ‘ticarileştiği’ iddiasıyla ileri sürülen bu argümanlardan bir diğeri ise, işçi sınıfının dile getirdiği geleneksel olarak çalışan sınıfın iletişim biçimlerinin, kamusal alana uygun bir dil ve yöntem olarak kabul edilmesi gerekliliği iddiasına dayanmaktadır.

⁴⁹⁴ Eriksen, *Conceptualising European Public Spheres, General, Segmented and Strong Publics*, s. 26; McKee, s. 17.

⁴⁹⁵ Kamusal alana ilişkin feminist yaklaşım, hak taleplerine dayalı olmaktan çok, onun yapısal olarak değişmesi yönündedir. Bu bağlamda mevcut kamusal alan formunda öncelikle (1) kadınlar, özel alan ile özdeşleştirildiklerinden dolayı -ve özel alan devletin müdahil olacağı bir alan olmadığı için- ayrımcılığa tabi tutulmuş olurlar. Diğer taraftan (2) ev hayatı ile ilgili meseleler, ilişkiler, çocuk büyüme, ev hanımlığı ve cinsellik, toplumsal yaşamın önemli parçalarındandır. Dolayısıyla bunların önemi ihmal edilmemelidir. (3) Toplumsal düzen, kendilerini engelleyen yasal bir düzenleme olmasa dahi, siyasal kamusal alana dahil olmak, katılmak isteyen kadınları engellemektedir. Ve unutulmamalıdır ki, kişisel meseleler siyasi yöne de haizdir. Nitekim evlilik akdi, kadınlara tecavüz edilmesini ve/veya köle gibi kullanılmalarını yasallaştıran ve kurumsallaştıran bir araç olarak devletin, yani siyasalın özel yaşama müdahale ettiği noktalardan birini oluşturur. McKee, s. 47-48.

Kamusal alanın bozulduğunu düşünenler, izleyicilerin, sadece ısıltılı bir dünya ve detaylara boğulmamış basit görüntüler istedikleri argümanıyla kamusal kültürün fazlasıyla gösterişli olmasından şikayet ederler. Buna göre özel izleyiciler ve çeşitli kimlik gruplarının isteklerinin genel ulusal kültürü bozduğu iddia edilmektedir. Şöyle ki, bazı siyahi vatandaşlar, zencilere ait kültürel mirasın kamusal alana taşınması gerektiği mücadelesi verirler. Bu, kamusal iletişimin daha ‘gösterişçi’ formları için verilen bir mücadeledir. Bazı eşcinseller ise (gay ve lezbiyenler), toplumdan, kendi kimlik ve yaşam biçimlerinin tanınmasını talep ederler. Buna gerekçe olarak da toplumdaki grupların ve kimliklerin uyum içinde olmayı kaybetmeden yaygınlaşmasının mümkün olduğunu ileri sürerler. Yine bazı gençler, gençlik kültürü içerisinde gelişmiş olan siyasal ve kültürel ilgi biçimlerinin kamusal alan için değerli katkılar olduğunu ifade ederler. Bunlar gençlik aktivizminin ve kültürel farklılaşmanın gerçek politikalar olduğunu ileri sürerler. Tüm bu yeni sosyal hareketlerin üyeleri, kendilerinin sahip olduğunu düşündükleri ayırıcı kültürlerini kamusal alana taşımak istemektedirler.

Son tahlilde yukarıda işaret edilen tüm aktörlerin, kamunun tek tip ve bütüncül bir yapıda olmayıp kültürel olarak farklılaşmış gruplardan oluştuğunun kabul edilmesini talep ettiği söylenebilir. Post-modernist yaklaşımı benimseyenler için olumlu addedilen bu çeşitlilik, modernist bakış açısına göre kamusal kültürün çok parçalı hale gelmesi, yani parçalanması tehlikesi yaratmaktadır. Kamusal alanın olması gereken işlevini yerine getirememesini tüm bu etkilere bağlı olarak açıklayan modern yaklaşımı benimseyenlere göre, artık Batı’daki kamusal kültür duygudan uzak hale gelmiş, yani duygusuzlaşmış; dolayısıyla politika veya devletle ilgilenmeyen, tembel ve pasif bir topluma geçilmiştir.⁴⁹⁶ Peki önemsizleştirilmiş/değersizleştirilmiş, ticarileştirilmiş, dikkat çekici nitelik kazanan ve parçalanmış bir kamusal alan, vatandaşlara eşit olarak hizmet edebilir mi?⁴⁹⁷

⁴⁹⁶ McKee, s. 2-3, 5, 21.

⁴⁹⁷ McKee, s. 16.

Modern veya post-modern, bu iki grup birbirlerini, diğerkinin bakış açısının rasyonelliğı konusunda ikna edemezler. Çünkü hem modern yaklaşımı hem post-modern yaklaşımı benimseyenler, rasyonel bilgi ve zihniyete dayalı bakış açısı kullandığını iddia eder. Bu kabulleri, onların kendi inandıklarını ‘gerçek’ kılar, ki gerçeklere ilişkin ihtilafa düşölmesi, tartışmayı partizan biçime dönüştürür.

1.2. Kamusal Alanı Anlamak ve Anlamlandırmak İçin: Tanımlarda Belirleyici Unsurlar: Temel Özellikler

Batı toplumlarında kamusal alanın değışen yapısı üzerine yorumlarda bulunan özellikle modern ve post modern bu iki eğilimin temsilcisi düşünürler arasındaki ihtilafli konuların başında onun ‘önemi’ne ilişkin, kamusal alanda tartışılan konuların ‘değeri’ne ve ‘gerçekliğı’ne ilişkin anlaşmazlık gelir. Dolayısıyla konuların önemi ve değeri ‘gerçeklik’ tartışmalarının gölgesinde kalır.⁴⁹⁸ Burada önemli olan, kavramın hangi boyutlarının ele alınmasının gerektiğidir. Zira kamusal alan üzerine yapılacak araştırmanın üç temel konuya odaklanması gerekir; ki birinci bölümde ele alınmış olan tarihsel boyut gözönünde bulundurulduğunda bunun bir gereklilik olduğu anlaşılmaktadır.

Bunlardan ilki (1), ilgili analitik boyutlarını ortaya çıkarmak amacıyla kamusal alanın *temel özelliklerinin* belirlenmesidir. Pek çok kuramcının farklı ampirik örnekleri değerlendirmek için geliştirmiş olduğu yeni kriterler de bu özellikleri belirlemede araç rolü görmektedir. Kamusal alanın dört analitik boyutu olarak değerlendirebileceğimiz bu kriterler, ‘kamusal alana kimlerin hangi durumlarda katılacağı’, ‘kamu müzakeresine katkılarının içeriğı ve biçiminin ne olması gerektiğı’, ‘aktörlerin başkaları ile nasıl iletişim kurması gerektiğı’ ve ‘sürecin istenen sonuçlarının neler olduğu’ sorunsalları üzerinden meselelerin somutlaştırılarak ele alınmasıdır.⁴⁹⁹ Böylece kamusal alanın genel hatlarını belirlemede yardımcı olacak yönler ortaya çıkarılmış olur.

⁴⁹⁸ McKee, s. 18.

⁴⁹⁹ Myra Marx Feree, William A. Gamson, Jürgen Gerhards ve Dieter Rucht, “Four Models of the Public Sphere in Modern Democracies”, **Theory and Society**, Vol. 31, No. 3, (June 2002), ss. 289-324; Fossum ve Schlesinger, *The European Union and the Public Sphere, A Communicative Space in the Making?*, s. 3; Birte Siim, “Gender and Diversity in the European Public Spheres”, **Eurosphere Working Paper Series**, Online Working Paper No. 17, February 2009, ss. 1-19

Bu soruların ilkinde bakılacak olursa, kamusal alan, eşit vatandaşların bir topluluk içerisinde ve mekanda bir araya gelerek kendi gündemlerini açık iletişim aracılığıyla ortaya koymasına imkan veren bir alandır. Her ne kadar sorunlu bir ifade olsa da ‘ideal’ anlamda statülerini bir kenara bırakmış, bağılıklarından/aidiyetlerinden arınarak objektif konuma geçmiş insanların, ilgilendikleri konuları, ihtiyaçlarını ve problemlerini tartışmak üzere gerçekleştirdikleri katılımı söz konusudur.⁵⁰⁰ Bu noktada kamusal alanın mekansal boyutu önemli bir unsur olarak öne çıkar.

Kavram ‘mekansal’ boyutunu, bireylerin doğal olarak toplumsal ilişkiler kurduğu ve sürdürdüğü bir mekan ve zamana bağlı olmasından ve bunların toplumsal şekillendirmesinden alır. Kavramın anlamı, içeriği ve işlevi ise aslında bu mekansal boyut üzerinden ‘mekanın sahibi kim?’ sorusuyla ilintili olarak belirlenir. Zira iktidarın kaynağı, kullanımı ve iktidar karşısında özgürlüklerin konumuyla ilgili olarak sorulacak sorulara verilecek cevaplar, belirleyici aktörü ortaya koyar. Kamusal alan, ne bir kurumdur ne de insanların bir araya gelerek ‘kim oldukları’ veya ‘kim olmak istedikleri’ üzerine tartıştıkları ve kolektif bir “ulus” veya “sınıf” olma isteğini biçimlendirdikleri, karar mercilerinden bağımsız ya da karar mercilerinden önce var olan kapalı bir yapıdır. Hükümetlerin veya yerleşik sistemin eleştirisi ve/veya resmi politikaların/statükonun meşruiyetini sınamak üzere ortaya çıkmıştır.

Bu alanda, *tartışılan konular, katılım fırsatı, yöneltilen sorular, zaman* veya *çareler* üzerinde herhangi bir sınırlama olmaksızın herkese konuşma hakkı tanındığı için, kamusal alan halk egemenliğinin gerçekleştirilmesinde var olması gereken bir ön koşul olarak kabul edilir. Aslında bir kararın meşru sayılması için ‘karardan etkilenen herkesin, söz konusu kararı özgür ve rasyonel tartışma şartlarında kabul etmesi’ normunu üreten de kamusal alandır. Zira söylem teorisinin ihtiyacını karşılayarak müzakereci bir düzen sağlayan kamusal alan, tarih boyunca vatandaşların bir arada

<http://eurosphere.uib.no/knowledgebase/workingpapers.htm>, s.2.

⁵⁰⁰ Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, s. 107, Johnson, *Habermas, Rescuing the Public Sphere*, s. 2; Eriksen, *Conceptualising European Public Spheres: General, Segmented and Strong Publics*, s. 25.

yaşamayı sağlayacak ortak paydada buluşup, kamusal muhakeme yoluyla kamusal otoritelerle karşı karşıya kalarak sahip çıktıkları bir alan olmuştur.⁵⁰¹

Kamusal alan ile ilgili bir araştırmada hedeflenmesi gereken bir diğer şey (2) ise, kamusal alan olgusunun demokrasiye katkısı ve var olan mevcut değerinin değerlendirilmesi olmalıdır. Kavram araştırmasında üçüncü hedef (3), günümüzde kamusal alanın karşı karşıya kaldığı anahtar problem alanlarının belirlenmesi ve çalışmaların bu doğrultuda gerçekleştirilmesidir. Kamusal alanın ortaya çıkmasına ilişkin bu bakış açısı, devletin ‘savaş veya bu gibi şiddet içeren vahşi bir güç vasıtasıyla meydana geldiği’ iddiasına dayanır. Çünkü tüm demokrasiler, anti-demokratik bir geçmişe dayanır. Devlet otoritesinin demokratikleşmesi, daha sonraki hukuk kuralları sayesinde mümkün olmuştur. Dolayısıyla önce ‘devlet’in ortaya çıkışı, sonra ‘millet/ulus’ olgusu ve algısı, ardından ‘demokrasi’nin ortaya çıkması gelir. Çünkü kolektif kimlik de -daha önceki bölümde görüldüğü gibi- ‘keşfedilmesi’ gerekenden ziyade ‘inşa edilmesi’ gereken bir şeydir.⁵⁰²

Belirtilmesi gereken bir husus daha vardır ki, kamusal alan, varlığını ve tanımını çoğu zaman ‘özel’ ile karşıtlığına borçlu bir olgudur. Bu iki alan arasında var olan ‘insanların, toplumsallaşma düzeylerindeki artışa paralel olarak özel hayatlarında daralma meydana geleceği’ biçimindeki bağlantı devam ettiği sürece, söz konusu karşıtlık da varlığını koruyacaktır. Bununla beraber bireylerin, üretim süreci nedeniyle bir arada tutulmak istenmesi, hem kamusal alanı mevcut kılacak; hem de onun özel alanla karşıtlığını besleyecektir. Böylece karşıtlık, temel toplumsal bir ihtiyacın ifadesi haline gelecektir.⁵⁰³ Şöyle ki, ‘kamusal ilişkiler’, ‘özel’ kabul edilen ev hayatı dışında girdiğimiz ilişkileri işaret eder; dolayısıyla bir anlamda ‘kamusal hayat, rasyonelleşmiş kapitalist üretim kurumlarından, piyasa mübadelesinden ve bürokratik idare’den oluşur. Kamusal/özel girişimler ayrımını ifade eden bu yoruma göre devletin kaynakları kullanılmadan girişilen ekonomik etkinlikler ve/veya yatırımlar ise ‘özel’ girişimler

⁵⁰¹ Jürgen Habermas, **Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse, Theory of Law and Democracy**, Cambridge: MA: MIT Press, 1996, s. 359-360; Eriksen, *Conceptualising European Public Spheres: General, Segmented and Strong Publics*, s. 23-30.

⁵⁰² Fossum ve Schlesinger, *The European Union and the Public Sphere, A Communicative Space in the Making?*, s. 3; Eriksen, *Conceptualising European Public Spheres, General, Segmented and Strong Publics*, s. 30.

⁵⁰³ Oscar Negt ve Alexander Kluge, “Kamusal Alan ve Deneyim”, Ahmet Doğukan (çev.), **Defter**, Sayı 16, Nisan-Temmuz 1991, ss. 65-76, s. 72, Aydın, *Kamusal Dönüşümün Siyasal ve Dinsel Sonuçları*, s. 106.

olarak adlandırılır. Aynı şekilde kamusal arazi veya kamusal bina gibi olgular, devletin sahip olduğu veya kurumsal olarak temsil edildiği alanları işaret ederken, herkese açık toplantılar ‘kamusal’ kabul edilmekte; bir kimsenin halk nazarındaki durumu o kişinin kamusal saygınlığı ile ilişkili olarak değerlendirilmektedir.⁵⁰⁴

2. Modern Kamusal Alanla İlgili Teorik Modeller

Kamusal alanın gelişmesi, farklı düşüncelerle ve farklı düşüncelere dayanan ‘gerçeklik’lerle mümkündür. Nitekim yeni teorileri ortaya çıkaran, somut örneklerle dayandırılarak oluşturulan ideal kamusal alan tanımlamalarıdır. Somut vakalara dayalı her bir tanım, farklı örnekler arasında karşılaştırmalı analizler aracılığıyla çeşitli ülkelerdeki kamusal alan görüşlerinin tek bir potada eritilmesiyle yeni bir anlayışın doğmasını sağlar. Örneğin kamusal alan tanımlamalarına ilişkin içerik analizine dayalı yapılan bir sınıflandırmada kullanılan temel kriter, bir kategorinin ilgili olmadığı bir diğer kategoriye karşıtlık taşımasıdır. Bu ölçütten yola çıkarak belirlenen kamusal alan teorileri, *geleneksel kamu alanı*, *burjuva kamusal alanı*, *proleter kamusal alanı* ve *üretim kamusal alanı* olmak üzere dört başlık altında ele alınır.⁵⁰⁵

Kamusal alanın bu ideal tiplerindeki farklılıklar, “modern toplumsal formasyon şemasının, kurumsal yapı, süreç, kurum ve temel toplumsal öznelerinin nasıl kuramlaştırıldığına; böylece bu şemada kamusal ve özel alanların nasıl-nereye yerleştirildiğine, kamusal alan ve özel alan arasındaki ilişkinin ne olduğu, tarihsel olarak nasıl dönüştüğü ve nasıl olması gerektiğinin formülasyonuna; ve bu çerçevede, kamusalılığı yapan hangi farklı boyutun (sosyal, kültürel, politik, hukuki, ahlaki, ekonomik ya da tümü) mesele edildiğine”⁵⁰⁶ dayanır.

Bir başka yönden ele alındığında ise, bu ‘ideal kamusal alan’ kuramlarının ‘doğrudan ve gerekli’, ‘çeşitli ve ortak’, ‘bireysel ve ortak’, ‘zorunlu ve isteğe bağlı’ amaçlar ile kamusal alanın ‘elde edilmesi mümkün olan’ ve ‘idealleştirilmiş’ olan amaçları arasında kurulu olduğu söylenebilir. Bu ise bizi kamusal alanın *amaçsal* ve

⁵⁰⁴ Ross Poole, **Ahlak ve Modernlik**, M. Küçük (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993, ss. 69-76; Kejanlıoğlu, *Kamusal alan, Televizyon ve Siyaset Meydanı*, s. 40.

⁵⁰⁵ Koçan 12-13; Aydın, s. 108; Negt ve Kluge, *Kamusal Alan ve Deneyim*, s. 69.

⁵⁰⁶ Özbek, *Kamusal Alanın Sınırları*, s. 54.

araçsal olmak üzere ikili bir ‘ideal kamusal alan’ tanımı ayırımına götürür. Ki *araçlara* ilişkin ayrımlar, siyasal toplumun ortak değerleri ile kuramsal ve koşullara bağlı elverişliliği veya onların ahlakî göstergeleri ve saygınlığına ilişkin değerlendirmeler ışığında yapılır. Diğer taraftan kamusal alana yönelik yaklaşımları *amaç-yönelimli* ve *eylem-fail (aktör temelli) yönelimli* olmak üzere iki farklı şekilde de formüle etmek mümkündür.⁵⁰⁷

2.1. Amaç Ynelimli-Eylem Yönelimli Teoriler

Amaç yönelimli kamusal alan teorileri, siyasal toplumun belli amaçlarına katkıda bulunabilecek politikaları belirlemede kamusal alanın oynadığı rolü göstermeye çalışır. Genellikle teolojik ve sonuca dayalı olan bu teoriler, kamusal alan düşüncesini açıklamaya çalışırken, siyasal amaçlara göndermede bulunarak kamusal alanın amaç-yönelimli bir süreç olduğunu iddia ederler. Bu bağlamda, amaç yönelimli kamusal alan teorileri, iletişimsel süreç başlamadan önce başvurulması gereken ortak amaçları belirlemeye çalışır; ki amaçlar, sadece kamusal alan için değil, demokratik toplumun tüm sosyal ve kültürel faaliyetleri için de çok önemli olarak değerlendirilir. Amaçların belirlenmesinin ardından, söz konusu amaçlara erişebilmek için kullanılması gereken araçlar, takip edilmesi gereken yollar, yöntemler ve kamusal alan bağlamında hedefleri gelir. Bu anlayışla inşa edilen ideal kamusal alan tanımlamalarında ‘kamusal’, basit bir enstrumandır; dolayısıyla kamusal alanın merkezî görevi, enstrumentaldır: Kamuoyu ve iradenin inşası yönünde kamusal eyleme rehberlik edecek araçları uygulamaktır. İradenin inşası, kendi bireysel çıkarları doğrultusunda farklı amaçlar peşindeki bireyler tarafından değil, tasarlanmış ortak bir çıkar için bilinçli bir işbirliği ile ortaya çıkar.⁵⁰⁸

Örneğin Habermas, *resmi* ve *gayrı resmi* kamusal alan olmak üzere iki temel siyasal alan arasında ayırım yapar. Gayrı resmi kamusal alan, bir ağdan oluşur; doğal gelişen, karmaşık ve anarşik iletişim ve konuşma kaynaklarından müteşekkildir. Bu alan, gönüllü organizasyonlar, siyasal ortaklıklar ve medyayı da kapsayan, kurumsallaşmamış, karar mekanizmalarında yer almayan, özellikle karar alıcı bir organ

⁵⁰⁷ Koçan, s. 13.

⁵⁰⁸ Jürgen Habermas, “On the Relation Between the Secular Liberal State and Religion”, Mattias Fritsch (çev.), Eduardo Mendieta (Ed.), **The Frankfurt School on Religion, Key Writings by the Major Thinkers** içinde (339-348), New York & London: Routledge, 2005, s. 342; Koçan, s. 13.

olarak düzenlenmemiş olan sivil toplumdur. Siyasal topluluğun üyeleri, sivil toplumda yürüttüğü faaliyetleri ile genel ve belli bir konuda yapılan tartışmalara katıldığında bu, belli bir anlayışın gelişmesini, bu anlayış çerçevesinde anlaşmaya varılmasını ve görüşleri biçimlendirmesini sağlar. Habermas bu sürece *bireysel görüş oluşturma süreci* ve *iradenin inşası* adını verir.

Diğer taraftan formal (resmi) kamusal alan ise politikalar, parlamentolar, kabineler, seçilmiş meclisler ve siyasal partilerden oluşur ki özellikle karar vermek üzere düzenlenmiş olan konuşmalar ve kurumsal iletişim alanlarıdır. Resmi siyasal alanda siyasal topluluğun üyelerinin temsilcileri, kararlar alır, kanunlar biçimlendirir, meclisten geçirir ve böylece siyaset yapmış olur. Ancak bu resmi siyasal alanın devletle özdeş olduğunu düşünmek hata olur; çünkü devlet, sadece siyaset yapmak ve karar almaktan ibaret kurumsal bir organizasyon değil, aynı zamanda Habermas'ın deyimiyle güç vasıtasıyla yönetilen bir bürokrasi ve idari bir sistemdir. Dolayısıyla amaç yönelimli kamusal alan teorileri, sadece iradenin inşası için işbirliği oluşturmak amacıyla 'müzakereye imkan tanıyan' şartlarla tanımlamakla değil, kamusal alanın işleyiş süreçleri için etik olarak önemli normları ve prensipleri belirlemekle de ilgilenir.⁵⁰⁹

Amaç yönelimli kamusal alan modellerinde kamusal alan aracılığıyla etkileşimin ortaya çıkması için ortak çıkarlar, rasyonel gerekçe, hakkaniyet, karşılıklı saygı, uyum ve katılım unsurlarının yerine getirilmesi gerekir. Nitekim Fraser'ın iddia ettiği gibi kamusal alanlar, Habermas'ın kuramındaki kamusal ilgi ya da ortak yarara ilişkin meseleleri tartışmak üzere toplanmış özel kişilerin aleniyet olgusu üzerinden zikredilen unsurları kullanıp devleti topluma karşı sorumlu kabul ederek toplum ile devlet arasındaki aracı kurumlardır. Bu aracılık sürecinin ne kadar verimli sonuçlanacağı söz konusu unsurların ne ölçüde başarılı gerçekleştirildiğine bağlıdır. Amaç yönelimli modellerin kamusal alan anlayışına göre katılımcılar, itiraz edebilme ve sorgulama hakkı ve şansına sahip olmanın dışında empati kurarak olaylara farklı perspektiflerden bakabilmelidirler.

⁵⁰⁹ Finlayson, *Habermas: A Very Short Introduction*, s. 108; Koçan, s. 13.

Bununla beraber katılımcıların görüşleri ve amaçlarındaki samimiyeti, kamusal alanda ulaşılmak istenen amaçların gerçek değerlerini temsil eder. Katılımcıların rasyonel bir biçimde ve uyumluluk içerecek şekilde açıklaması gereken görüşleri, amaçların gerekçelerini, yani meşruiyetini oluşturur. Çünkü ideal kamusal alanın temelini, bu aşamada sahip olunan *rasyonalite* oluşturur. Ortak çıkar, bakış açılarının rasyonel bir yolla ortaya konmasını gerektirir. Bu rasyonelliği besleyen temel faktör ise, bir kimsenin şahsi çıkarının ortak çıkar ile uyumlu olmasından ziyade, ortak iyilikle örtüşüp örtüşmediğidir. Bu faktörlerden biri bozulur ya da çığnenirse gerekli iletişimsel süreç araçları da bozulur. Günümüzde geldiğimiz noktada, kurumlar ve yapılar düzeyinde, bu koşulların çoğu ile ‘açıklık, tarafsızlık, adalet, muvazene, karşılıklı saygı ve konsensüse ulaşma’ özelliklerinin bir arada görülmesi mümkünatını kaybettiği için, pek çok toplumda kamusal alan bozulmuştur. Çünkü karşılıklı anlayışın ortaya çıkmasına engel olunması, kamusal alan için de bir engel teşkil eder.⁵¹⁰

Amaç yönelimli, bir başka ifade ile *sonuç odaklı* kamusal alan teorilerine göre kamusal alanın özerk ve karşılıklı saygıyı ifade eden durumunun iki işlevi vardır. Amaç odaklı kamusal alan teorileri, herkes için geçerli bir anlayışa ve konsensüse ulaşma şartlarını tanımlayıp geçerli konsensüsün sürdürülebilmesi için kamusal alan zemininde meşrulaştırılması gereken geçici şartları ortaya koyar. İdeal düzeyde bu şartlar, birbirleriyle uyum içerisinde bir araya getirilebilir. Ki sonuç odaklı ideal kamusal alan teorisi temsilcilerinden biri olan Habermas’a göre de, kamusal alanda iletişimsel eylem, karşılıklı anlayışı gerektirir. Bu ise doğruluk, hakikat ve gerçeklik iddialarının karşılıklı olarak tanınmasını gündeme getirir. Süreç, amaç odaklı kamusal alan modellerinin, demokratik değerlerin maksimize edilmesi gibi amaçlara ulaşmayı sağlayan ve kurallara dayalı şartlar ile yöntemleri oluşturması şeklinde ilerler.⁵¹¹

⁵¹⁰ Fraser, *Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı*, s. 106; Koçan, s. 14.

⁵¹¹ Jürgen Habermas, **Moral Consciousness and Communicative Action**, Christian Lendhardt ve Shierry W. Nicholson (çev.), Cambridge MA: MIT Press, 1991; Koçan, s. 13.

Robert Putnam, kamusal alanı sosyal kapital ile ilişkilendirerek tanımlar: Bir çeşit dayanışma tarzıdır.⁵¹² *Bağlanmak* ve *iletişim kurmak* kavramlarını, özel ve kamusal sosyallik amaçlarını açıklamak için kullanan Putnam'a göre dayanışmanın özel biçimleri, bu biçimlere özgü karakteri güçlendirmeye çalışır. Bu 'özel' formların temelinde yatan motivasyon ise, yabancıların veya 'öteki'lerin iddia ve ihtiyaçlarının göz ardı edilmesini sağlayacak olan 'ortak ve paylaşılan' bir zemine duyulan gereksinimdir. Sosyal kapital, bowling klüpleri gibi kurumlara gönüllü katılım sonucu bireylerin herkesin eşit olduğu nötr kamusal zeminde diğerleri ile kendi arasında gönüllü sivil ilişkiler kurma esasına dayalı bir süreçtir. Bu süreç, kamusal alanın ortaya çıktığı ve yıpratıldığı sosyal kapital olarak tanımlanan ve samimi ilişkileri, arkadaşlıkları, dernekleri ve sosyal hareketleri içeren sosyal alanda gelişir.

Birlikte zaman geçiren, işbirliği içerisinde çalışan ve beraber eğlenen vatandaşların sivil yükümlülüğü ile gelişen sosyal kapital, kamusal alanın temelini teşkil eden sosyal ağlar, normlar oluşturma işlevi görür ve toplumda sosyal güven oluşmasını sağlarken; birey düzeyinde vatandaşlar arasında karşılıklı menfaat için koordineli çalışmaya (uyum) ve dayanışmaya (işbirliği) imkan verir. Dayanışmanın bağlanma modu, içe dönüktür ve dışlayıcı niyetler taşır. Buna örnek olarak etnik temelli dayanışma derneklerini, kilise merkezli kadın okuma gruplarını saymak mümkündür. İletişim kurmak ise, bunun tam tersi, kamunun kapsayıcı ve dışa dönük amaçlarını içerir. Yani toplumun farklı sosyal kesitlerini kucaklayıcı amaç taşır. Sivil haklar hareketi, buna açık bir örnek teşkil eder. Ona göre kamusal alanın çöküşü sürecinde en etkili faktörler, özellikle televizyon ve internettir.⁵¹³

Diğer ideal kamusal alan tipleri ise, eylem-yönelimli kamusal alan teorileri olarak kategorize edilmiştir. Kamusal alanı kendisi içinde bir amaç olarak gören bu teorilerde, kamusal alan, insanların özgürlüğü ve çoğulluğunun karşılığı olan, iletişimsel ve açık nitelikli eylem yapısı ile özdeşleştirilir. Kamusal alan, vatandaşların, ayrı kimliklerini açığa vurmak, iletişim araçları ile varlıklarının farkına varmak, gerçekleştirmek ve siyasal ve sosyal topluluk için kapasitelerini kullanmak amacıyla bir

⁵¹² Robert Putnam, **Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community**, New York: Simon & Schuster, 2000, s. 22.

⁵¹³ Putnam, s. 22; Koçan, s. 11.

araya geldikleri bir yerdir; yani ‘eylemle oluşturulur’. Bir başka anlatımla tüm katılımcıların ortak iyiliği elde etmek için kişisel çıkarlarından vazgeçerek hareket etmesi sonucu ortaya koyduğu bireysel eylemlerin kolektif etkisinin yansıdığı alandır.

Vatandaşların aktif katılımı ile gerçekleştirilen kamusal alanda, vatandaşlar kendilerine ait kimliklerini açığa vurarak kamusal alanda iletişimsel faaliyet yürütmüş olurlar; dolayısıyla kamusal alan, kamusal konumda inşa edilen kendi kendini düzenleyici iletişimsel icraate dayalı muhalefet alanıdır. Fakat bu iletişimsel faaliyet herhangi bir amaca götürmez; bilakis kendisi bir amaçtır. Buradaki amaç, bürokratik yapıları kötüye kullanarak bu yapılara zarar verilmesi ihtimaline karşı, kendiliğinden gerçekleşen bireysel eylem alanlarının ve yöntemlerin muhafaza edilmesidir. Onlar, kamusal alan ve çoğulculuk arasında güçlü bir korelasyon kurarken, bireysel eylemin mekan ve formlarının da bürokratik yapılardan korunması gerektiğini vurgularlar. Bir başka anlatımla *faaliyet alanı* olarak tanımlanan kamusal alanın amacı, kamusal alanın etkin olmasıdır. Bu ayrıca, amacını gerçekleştiren bir kamusal alanın, başardığı şeyden daha önemli olduğu anlamına gelir.⁵¹⁴

Gerek amaç yönelimli gerekse eylem yönelimli kamusal alan teorilerinin her ikisi de birtakım ortak özelliklere sahiptir. Bir anlamda ideal formunda ve genel tanımında belirleyici kabul edilebilecek bu özelliklerden biri, tıpkı Habermas’ın tanımında da görülebileceği gibi, kamusal alanın ortak iyiliğe ulaşmada vatandaşların düşünce ve yorumlarını ortaya koyabilecekleri ‘tartışma ortamı fırsatı sunan yapısı’na dair önkabuldür. Kamusal alan, özel şahısların, kendilerini ilgilendiren genel ve ortak bir konuda akıl yürüterek rasyonel çerçevede tartışmaya girdikleri ve tartışma neticesinde ortak bir kanaat, kamuoyu oluşturmada kullandıkları araçlar, mekanlar ve süreçtir. Söyleme dayalı gelişen ve sonunda konsensüse varılmasıyla somutlaşan kamuoyu ile - hiç kimse dışlanmadan- bağımsız ve eşit bireylerin katıldığı rasyonel-eleştirel bir tartışma ortamına zemin oluşturur. Sosyal ve siyasal hayatın en önemli parçasıdır;

⁵¹⁴ Koçan, s. 14-15.

çünkü kamuoyu, kamusal alanın varlığı sayesinde rasyonel ve sağlıklı bir zeminde biçimlendirilebilir.⁵¹⁵

Habermas, kamuyu akıl yürütenler ya da rasyonel müzakereciler topluluğu olarak tanımlar. Kamusal alan ise bir kurum değil, ortaklığa dayalı, sivil toplumun iletişim ağı vasıtasıyla yaşam dünyasında köklenmiş bir iletişim yapısıdır.⁵¹⁶ Buna göre “iletişimsel eylemin gücü aracılığıyla sosyal olarak bütünleşmiş yaşam dünyası, hem özel hem de kamusal alanlar içerir.” Özel alan, aile ve yakın ilişkileri kapsarken; politik katılım, tartışma ve fikir oluşumu kamusal alanı oluşturur.⁵¹⁷ Buna göre kamusal alan bir *konuşmacı*, bir *alıcı* ve bir *dinleyici* olmak üzere üçlü bir karaktere sahiptir. Katılımcıların iletişime girmesi için pek çok yol vardır; önemli olan bu iletişim faaliyetlerinin içeriği ve niteliğidir. Söylem’in Bakhtinian’da olduğu gibi bireyler arasındaki etkileşim’den değil, bireyler tarafından oluşturulduğunu ileri süren Habermas’a göre öncelikle iletişim sürecinde göndericinin ve alıcının anlam dünyası büyük önem taşır.⁵¹⁸ Konuşmanın geçerliği rasyonellik, gerçeklik, meşruiyet, samimiyet veya güvenilirlik/doğruluk ilkelerine uymasına bağlıdır; dolayısıyla bireysel olarak muhakeme de yapan konuşmacılar tarafından düşünülmüş ve üretilmiş olan konuşmalar olması gerekir.

Söylem ise bireysel konuşmacıların tecrübelerinin yanı sıra niyetlerinin, amaçlarının gösterildiği bir konuşma biçimidir. Örneğin, Searle, konuşma eylemlerinde, konuşmacının ne söylediği, telaffuz edilen cümlelerin ne anlam ifade ettiği ve konuşmacının ne kast ettiği gibi unsurlar arasında analitik bağlantılar silsilesi olduğunu iddia eder. Söylem, iletişim halindeki muhakeme eden konuşmacıların ürünü olduğuna göre, göndericinin fiili olarak göndermeye *niyetlendiği* ve *istediği* anlamlar ile alıcının

⁵¹⁵ Yılmaz, *Kamu, Kamu Otoritesi ve Devlet: Habermas’ın Işığında Türkiye’yi Düşünmek*, s. 162; Jürgen Habermas, “Kamusal ‘Alan’”, Meral Özbek (Ed.), **Kamusal Alan** içinde (95-102), İstanbul: Hil Yayınları, 2004, s. 96, 98; Beybin Kejanlıoğlu, “Medya Çalışmalarında Kamusal Alan Kavramı”, Meral Özbek (Ed), **Kamusal Alan** içinde (689-713), İstanbul: Hil Yayınları, 2004, s. 690; Fraser, *Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı*, s. 106; Fossum ve Schlesinger, *The European Union and the Public Sphere, A Communicative Space in the Making?*, s. 3; Koçan, s.16.

⁵¹⁶ Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse, Theory of Law and Democracy*, s. 359-360; Eriksen, *Conceptualising European Public Spheres: General, Segmented and Strong Publics*, ss. 27, 31.

⁵¹⁷ Özbek, *Kamusal Alanın Sınırları*, s. 77.

⁵¹⁸ Habermas, *Kamusal Alan*, s. 95; Fossum, ve Schlesinger, *The European Union and the Public Sphere, A Communicative Space in the Making?*, s. 3; Laura Graham, “A Public Sphere in Amazonia? The Depersonalized Collaborative Construction of Discourse in Xavante”, **American Ethnologist**, Vol. 20, No. 4, November 1993, ss. 717-741, s. 718; Koçan, s. 18.

kendi anlam ve kavram dünyasına göre *yorumladığı* anlamlar bu noktada belirleyici unsurlardır.⁵¹⁹

Söz konusu iletişim süreci üç aşamaya bağlıdır: (1) Anlamlar, okuyucuların kendileri için geçerli olmalıdır. (2) Anlamların göndericiden alıcıya geçmesi gerekir; yani ‘iletici/aktarıcı’ işlev görürler. (3) İletişim süreci göndericiden alıcıya geçen anlamları ifade ettiğinde, iletişimsel bir eylem, diyalog, tartışma, sohbet, müzakere, çekişme veya yorum sürecine daha benzer hale gelir. Bu süreçte insanlar, iletişime girmiş insanların anlamlardan ne algıladıklarına göre, hem fikir ayrılığı durumunda kendilerini diğerlerinden ayırır hem de bir topluluk oluşturur. Anlamları değiş tokuş ederek sahip oldukları anlayışları paylaşır ve geliştirirler. Gündelik iletişim eyleminin genel anlaşılabilirliği ile uyumlu hale gelen kamusal alan, iletişimsel eylem aracılığıyla yeniden üretilir.⁵²⁰

Bu noktada her iki formdaki teorilerin ortak amacını, “kamusal alan-devlet özdeşliğini yıkarak yerine kamusal bir grup olarak hareket eden özgür ve eşit vatandaşlar arasında gerçekleşen iletişimsel eylem aracılığıyla müzakerelerin gerçekleştirildiği bir kamusal alan algısı yaratmak” olarak tespit etmek mümkündür. Bu alan ‘uzaysal’ ve/veya ‘sanal’ nitelendirmesi ile tarif edilen, böylece insanların bir araya geldiği, sohbet ettiği alan olmasına rağmen geldiğimiz noktada herhangi belli bir mekana indirgenemeyecek bir alandır. Zira kamuların büyümesi ve gelişmesi, -tıpkı medyanın mekandan bağımsız iletişim biçimleriyle gelişmesinde olduğu gibi- mekandan bağımsız olmuştur.⁵²¹

Geniş anlamıyla ve (soyut) mekansal boyutunu vurgulayarak bireylerin genel olarak ilgi çekici konular üzerinde tartıştığı sosyal bir oda olarak tanımlayabileceğimiz kamusal alan, sosyal aktörler tarafından yaratılmış olan ve konuşmacılar ile izleyiciler arasındaki ilişkiyi ifade eder. Kamusal alanda kendi görüşlerini ciddi olarak açıkça belirten bireysel düşüncelerin birikmesiyle, yani ‘kamular’ın ortaya çıkması ile, insanlar

⁵¹⁹ Graham, s. 718; John R. Searle, **Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language**, Cambridge: Cambridge University Press, 1969, s. 21; Koçan, s. 18.

⁵²⁰ Koçan, s. 18; Fossum ve Schlesinger, *The European Union and the Public Sphere, A Communicative Space in the Making?*, s. 3

⁵²¹ Calhoun, *Rethinking the Public Sphere*, s. 4; Koçan, s.16.

arasında çoğalarak büyüyen demokratik bir güç oluşur.⁵²² Oysaki “kamu otoritesi, meşru zor kullanma tekeli elinde tutan bürokratik bir aygıtın, bu aygıt içerisinde bir mevki sahibi olmayan ve bu yüzden de ‘özel şahıslar’ olarak kategorize edilen toplum üzerinde kurduğu denetleme ve düzenleme faaliyetini anlatır.”⁵²³ Bir başka ifade ile kamusal alanın, özel ekonomik çıkarlardan, kamu (devlet) otoritesinden bağımsız bir konuşma ve tartışma etkinliğinin alanı olması gerekir.⁵²⁴

Bununla beraber kamusal alan her iki yönelimde de, somut ve karşılıklı etkileşime dayalı kamusal iletişim ilişkilerine dayandırılmaktadır. Kamusal alan, muhtemel sosyal düzenlemeleri tartışma alanı olmanın yanı sıra ayrıca sosyal entegrasyon, bütünleşme aracıdır; sosyal dayanışma biçimidir. Çünkü insanlar sadece kültürel benzerlikler nedeniyle değil; problemleri tartışmak ve hatta farklılıkları görme fırsatını elde etmek için de bir araya gelirler. Şöyle ki, her bir birey,- bireysel davrandığında bile- diğerlerinin farkında olmakla aslında çevreyle etkileşime girmiş olur; zira diğerlerinin farkında olmak, kendi kimlikleri ve kimliklendirmelerinin bir parçasıdır. Dolayısıyla kamusal iletişim, aslında sadece topluluk hayatı için önemli bir unsur değildir; kamusal alanın da temelidir.

Kamusal alanın içerisinde yer aldığı kurallarla, sosyal normlarla, kültürel değerler ve siyasal düzen ile yönetilen bu iletişim, katkıda bulunmak için hedefler ve amaçlara sahip olan aktif, bilinçli bir bireysel katılımı gerektirir. Her ne kadar katılım *gönüllülük* esasına dayalı olsa da, tabakalaşmış ve çoklu amaçlarıyla hem değişimde etkili olan hem de değişimin vasıtası sayılan katılımcılar, bir taraftan objektif unsurları (yapıları, mevcut tercihleri, diğerlerinin tepkisini) dikkate alırken diğer taraftan (kişisel değerler, tercihler, bakış açıları gibi) subjektif bir noktadan bakarlar.⁵²⁵ Dolayısıyla burada önemli olan unsur, katılımcıların nitelikleri, iletişim kurmadaki amaçları ve bu

⁵²² Eriksen, *Conceptualising European Public Spheres, General, Segmented and Strong Publics*, s. 23; Graham, *A Public Sphere in Amazonia? The Depersonalized Collaborative Construction of Discourse in Xavante*, s. 719.

⁵²³ Jürgen Habermas, “The Public Sphere”, Robert E. Goodin ve Philip Pettit (Ed.), **Contemporary Political Philosophy, An Anthology** içinde (105-108), Oxford: Blackwell, 1997, s. 106; Kamusal Alan, s. 96; Yılmaz, *Kamu, Kamu Otoritesi ve Devlet: Habermas’ın Işığında Türkiye’yi Düşünmek*, s. 161.

⁵²⁴ Kejanlıoğlu, *Medya Çalışmalarında Kamusal Alan Kavramı*, s. 691.

⁵²⁵ Calhoun, *Rethinking the Public Sphere*, s. 4; Koçan, s. 16-17; Fraser, *Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı*, 103.

konulara iletişimsel koşullar içerisinde nasıl cevap verdikleridir; fakat daha önemlisi, iletişimsel eyleme asıl anlam kazandıran faktör *rasyonelliktir*.

Weber'in ifade ettiği gibi toplumsal rasyonelleşme, Aydınlanma'nın kucak açtığı insan topluluğuna 'kendi yolunu bulma' umudu ve bunu açıklama imkanı sunar. Geleneksel dinî dünya görüşleri kavramları ile tanımlanan 'dünyanın bütünlüğü' görüşü, çökmüştür; Aydınlanmanın varisleri olarak bizler, kendi kültürel alanlarımızın dışında hiçbir otorite kabul etmeyen 'değer'ler arasında tercih yapmak zorundayız. Oysa değerler, rasyonel olarak temellendirilemez. Rasyonalite, kendi yönünü belirleyen insan idealine hizmet etmekten, amaç ve araçlar arasındaki ilişkileri hesaplayan bir çıkara indirgenmiştir. Weber'e göre toplumsal rasyonalizasyonun gelişmesi, amaç odaklı rasyonalitenin tahakkümü anlamına gelir. Aynı zamanda bu, idari yetkinliğin yani verimli yönetim anlayışının ve yatırımcılık arayışının artması anlamına gelir. İnsanlığın kendi geleceğini düzenleme amacıyla Aydınlanmaya duyduğu tutku, onu tutsaklaştırmıştır.⁵²⁶

2.2. Modellerde Kamusal Alan-Özel Ayrımı

Kamusal alan kuramlarını bir başka kritere göre kategorize eden bir yaklaşım daha vardır. Jeff Weintraub, söz konusu kuramları kamusal alan-özel alan ayrımının kullanımına ilişkin değerlendirerek bir sınıflandırma yapmıştır. Buna göre kamusal alan kuramlarını, 'Liberal-ekonomist', 'Yunan Polisi ve Cumhuriyetçi model', 'planlanmamış sosyal etkileşim alanı' ve 'feminist analiz' olarak dörde ayırır.⁵²⁷ Bunlardan liberal-ekonomist modelde kamusal-özel ayrımı, -tıpkı marksist düşüncenin aile ve yakın ilişkiler alanını gözardı eden devlet-sivil toplum ayrımındaki gibi-, devlet idaresi ile pazar ekonomisi arasındaki ayrıma denk düşer. Bu ayrım, günümüzde hukuki ve politik dilde en yaygın kullanılan ayrımdır. Yunan Polisi ve cumhuriyetçi erdem modelinde ise kamusal alan, liberal ekonomist yaklaşımdakinden farklı olarak hem devlet idaresini hem pazar ekonomisini kapsamaktadır. Ailenin ve yakın ilişkilerin alanı ile ekonominin alanı ise özel alanı oluşturur. Her iki model de, kamusalı, politik olarak

⁵²⁶ Johnson, *Habermas, Rescuing the Public Sphere*, s. 47; Koçan, s.16.

⁵²⁷ Weintraub'un burada özetlenen görüşleri için bkz. Jeff Weintraub, "The Theory and Politics of Public/Private Distinction", J. Weintraub ve K. Kumar (Ed.), **Public and Private in Thought and Practice** içinde (1-42), Chicago: University of Chicago Press, 1997, s. 4-7.

nitelendirirken kamusal olmayan alanları politika dışı olarak kabul eder. Liberal modelde devlet idaresi politik olurken, cumhuriyetçi model, vatandaşların müzakere ve karar alma süreçlerine katıldığı politikanın zeminini kamusal alan olarak değerlendirir.

Üçüncü model ise kamusalı kamusal yaşama dahil eder; özel, mahremiyet alanıdır. Kamusal alan diğer iki modeldeki aksine devlet veya vatandaşın katılımında bulunduğu alan değil, ‘planlanmamış’ sosyal etkileşimin gerçekleştiği, gündelik yaşamdaki sosyal bağlara dayalı değişken, akışkan, çoğul ve zengin bir alandır. Cinsellik, Romantik aşk, sevgi ve arkadaşlığın konu olduğu alan ise özel alanı oluşturur. Öte yandan Weintraub, feminist analizin kamusal alanı evin dışı olarak kabul ettiğini ifade eder. Aile, özel/mahrem alanıdır. Buna göre aile ile pazar ekonomisi ve politik etkinlik arasında bir ayrım yapılmaktadır.

2.3. Batı Siyaset Felsefesi Akımlarına Göre Kamusal Alan Modelleri

Weintraub’un ikinci ve dördüncü modellerinden doğan ‘feminist-söylemsel kamusal alan’ perspektifini kullanarak kamu alanı tanımlamalarına ilişkin değerlendirmelerde bulunan Seyla Benhabib, kavramın Batı siyaset düşüncesindeki üç ana akım göz önünde bulundurularak yorumlandığını ifade eder. Bu üçlü tasnifinde kavramın bu şekilde bir kategorizasyona tabi tutulduğu takdirde normatif politik teoriye sıkıştırılmış olacağını ve dolayısıyla kapitalizmin gelişme süreci yönünden ‘Sovyet tarzı’ gibi toplumsal ve siyasal bağlamda farklılaşan örneklerde geçerliliği olmadığını belirtir.

Benhabib, (1) cumhuriyetin ve sivil yaşamın, ‘erdem’ olgusu üzerinden değerlendirildiği geleneklerdeki ‘ortak kamu alanı’ anlayışını ‘agnostik’ ve ‘birleşimsel’ model olarak tanımlarken daha çok Hannah Arendt’in Yunan polisinin agnostik politika alanına yaptığı övgülerle dolu düşüncelerine gönderme yapar.⁵²⁸ (2) Bir diğer kamu alanı modelini ‘legalistik’ (hukuksal) olarak belirleyen yazar, liberal kamu alanı da denen bu modelde, merkezine özellikle Kant’tan başlayarak ‘adil ve istikrarlı kamu

⁵²⁸ Özbek, *Kamusal Alanın Sınırları*, s. 46; Seyla Benhabib, “Kamu Alanı Modelleri”, Doğan Şahiner (çev.), **Cogito**, Yaz 1996, s. 238-239; Kerem Ünüvar, “Osmanlı’da Bir Kamusal Mekan: Kahvehaneler”, **Doğu Batı** Düşünce Dergisi, Yıl 2, Sayı 5, 1998-9, ss. 193-203, s. 194.

düzeni' anlayışı yerleştirilmiş olan liberal gelenekle özdeşlik kurarak John Rawls'ın 'politik toplum-sivil toplum' ayrımını temel alan kamusal akıl ve adalet düşüncelerini ele almıştır. (3) Son kamu alanı modeli ise, Habermas'ın, geç dönem kapitalist toplumların demokratik-sosyalist yorumlamalarla yeniden yapılanışına götüren 'söylemsel/iletişimsel müzakereci kamu alanı' modelidir. Bu modeller arasında Habermas'ın bu derece ses getirmesi ve etkili olmasını ileri kapitalist toplumların demokratik meşruiyet sorunlarını merkeze koymasına bağlayan Benhabib, bu modelin her halukarda söz konusu 'sınırlama'lardan dolayı tüm toplumsal yapı formlarını açıklamada yetersiz kalacağını ileri sürer.⁵²⁹

Agnostik modelde kamu alanı, ahlaki ve politik kahramanlık ile seçkinciliğin sergilendiği ve bunun başkalarıyla paylaşıldığı alandır. Çünkü Arendt kamu alanında eşit konumda olan kişilerin, sahip olduklarına inandıkları farklılıklarını, bireyselliği ön plana çıkararak sergiledikleri siyasal bir eylemle ortaya koyma ihtiyacı duyduğunu ileri sürer. Benhabib'e göre Polisin agnostik politika alanının karakteristik özelliği, mülk sahibi erkekler dışında kalan kadınlar, köleler, emekçiler, yurttaş olmayan sakinler gibi geniş grupların ve Yunanlı olmayan herkesin dışlanıp, dışarıda kalan bu insanların emekleri sayesinde gündelik yaşamın gerekleriyle ilgilenmek zorunda kalmayan az sayıdaki kişinin politika yapmak için gerekli zamanı bulabilmesinden ibarettir. Benhabib, toplumsalın yükselişinin dışarıda kalan söz konusu kesimlerin 'gölgede kalmış ev işleri alanı'ndan çıkıp 'kamusal yaşam'a dahil olmalarıyla gerçekleştiğini belirtir.⁵³⁰

Bununla beraber Benhabib, Arendt'i fenomenolojik özcülüğü nedeniyle eleştirir. Arendt'in yaklaşımını süreklilik olgusuna vurgu yaparak yorumlayan Benhabib, geçmişle şimdiki durum arasındaki süreklilik gösteren geçişliliği öne çıkarır. Bu noktada Husserl ve Heidegger'in fenomenolojisinden aldığı etkiler kendini göstermektedir. 'Anı'ları, 'daha önceki insan deneyimlerinin taklit yoluyla yeniden elde edilmesi' (*köken felsefesi*) olarak değerlendiren Arendt, düşüncelerini Walter Benjamin'den esinlenerek edindiği *parçalı tarih yazımı* yöntemiyle kaleme almıştır.

⁵²⁹ Benhabib, s. 238-239.

⁵³⁰ Ünüvar, s. 194; Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 83; Benhabib, s. 239.

Buna göre kamu alanı kavramı, Arendt'in *parçalı tarih yazı* ile *köken felsefesi* arasında bulunduğu konumuna ilişkin durumunu en iyi örnekleyen terimdir.

Arendt'in kamu alanı tanımında iki durum söz konusudur. Bunlardan biri, kamu alanı tanımını yalnızca belli bir etkinlik biçiminin gerçekleştirildiği yer üzerinden yapması, diğeri ise “kamusal diyalogun tözel içeriği ile ilişkilendirerek diğer toplumsal alanlardan ayırması”dır. Siyasal yönetim biçimleri arasında yaptığı karşılaştırmalı değerlendirmesinde anayasal yönetimi, yasaların -binalar arasına çekilmiş çitler gibi- insanın yolunu bulmasına yardımcı olduğu bir alan içinde hareket etmeye benzetir. Tiranlık ise, insanların bilmedikleri, geniş, açık bir alanda hareket ettiği bir siyasal sistemdir ve “tiranın arada sırada ortaya çıkan kum fırtınasını andıran iradesiyle sarsılır”. Arendt, uzamsal bir tipolojiden yoksun olduğunu ifade ettiği totaliteriyenizmi, insanları tek bir kitle haline gelene kadar sıkıştıran çelik bir kemere benzetir. Kamusal alanda özgürce diyaloga girilememesinin en büyük nedeni, totaliter rejimin kısıtlayıcılığıdır. Arendt, “çalışma ve emek gibi belli etkinlik tiplerini ve hatta ekonomik ve teknolojik konuların hepsini değilse bile çoğunu ‘özel’ alana gönderirken” söz konusu etkinlik ve ilişkilerin -iktidar ilişkilerine dayandıkları sürece- birer kamusal tartışma konusu haline gelebileceğini göz ardı etmiştir.⁵³¹

Kamu alanını, insanların tanınma ve itibar görme güvencesi aradığı yer olarak tanımlayan bu modelin aksine, birleşimsel modelde kamu alanı insanların uyum içinde hareket ettikleri alandır ve özgürlük bu alanda yaşanır. Birleşimsel görüş, “Arendt'in sözleriyle ‘insanların uyum içinde birlikte hareket ettikleri’ böyle bir alanın her yerde ve her zaman ortaya çıkacağını” ileri sürer. Bu modelde insanların görüntüde ‘uyum içerisinde’ yaşadığı kent meydanı, aslında Arendt'in tarifindeki kamu alanıyla benzeşmemektedir; insanların bir sunuş dinlemek için bir araya geldikleri bir yemek salonu veya muhaliflerin yabancılarla toplandıkları bir oda kamu alanı özelliği taşır ki, bu kamu alanı ‘özgürlüğün kendini gösterebildiği’ yerdir.⁵³²

⁵³¹ Demir, *Kamusal Alanın Belirlenmesinde Ben ile Ötekinin Yeri*, s. 220; Benhabib, s. 241-243.

⁵³² Ünüvar, *Osmanlı'da Bir Kamusal Mekan: Kahvehaneler*, s. 194-195; Benhabib, s. 241-242.

Benhabib'e göre agnostik ve birleşimsel model arasındaki farklılık Yunan politik hayatı ile modern dönem arasındaki farklılıkta yatar. Agnostik boyutun ortaya çıkmasını mümkün kılan şey, eşit insanlar arasındaki öne çıkma mücadelesinin yaşandığı, anonim olmayan fakat ahlaki ve siyasal yönden homojen bir katılımın söz konusu olduğu koşulların varlığıdır. Örneğin Yunan Polisinin agnostik kamu alanı, kişinin kendini başkalarına açıkladığı, ahlakî açıdan homojen, politik bakımdan eşitlikçi, ama bazı kesimleri dışlayan bir topluluktan ibarettir. Fakat kamunun kapsamı Fransız ve Amerikan Devrimlerinin ardından yeni grupların da politik alana dahil olmasıyla genişlemiştir.

Kamu alanına girişi kısıtlayan sınırlamaların nispeten ve hatta büyük ölçüde ortadan kalkmasında olduğu gibi, modern dönemde kamu alanında sürdürülecek tartışmaların gündemini belirlemeye yönelik herhangi bir sınırlama da söz konusu değildir. Modern dünyada 'toplumsal' ile 'politik' ayrımının anlamsız olduğunu ifade eden Benhabib; bunun nedenini Arendt'e atıfta bulunarak açıklar: Böyle bir ayrımın anlamsızlığı Arendt'in ileri sürdüğü gibi tüm politikaların idareciliğe dönüşmesi ve ekonominin 'kamusal'ın özü haline gelmesinden kaynaklanmaz. Çünkü bir şeyi kamusal hale getirme mücadelesi, aslında bir adalet mücadelesidir.⁵³³

Söylemsel kamu alanı ise, söylemsel meşruiyet görüşüyle doğrudan bağlantılıdır. Modernist 'katılım' yaklaşımı, yeni bir kamusal alan anlayışı ortaya çıkarmıştır. Daha çok iletişimsel kamu alanı olarak bilinen söylemsel kamu alanı modeli, agnostik modeldeki gibi politik seçkinler arasında itibar kazanma ve adını sonraki nesillere aktarma mücadelesinin verildiği alan olarak değil, "demokratik bir şekilde, genel toplumsal normlardan ve kolektif politik kararlardan etkilenenlere, bu norm ve kararların oluşturulmasında, değiştirilmesinde ve benimsenmesinde söz hakkı tanıyacak prosedürlerin yaratılması olarak anlaşılır."⁵³⁴

Benhabib, meşruiyet kazandıran unsurların söylemsel alanlarda geliştiğini ileri sürer. Fakat ona göre Habermas'ın 'adalet-iyi yaşam', 'gereksinimler-çıkarlar', 'değerler-normlar' arasında yaptığı katı ayrımlar, söylemsel kamu alanı modelini

⁵³³ Smith, *Modern Citizenship*, s. 107; Benhabib, s. 242.

⁵³⁴ Ünüvar, s. 195.

zayıflatmıştır.⁵³⁵ Habermas ve liberal düşünürler, her ne kadar demokratik toplumlarda meşruiyetin ancak kamu diyalogu sonucu kazanılabileceğine inansalar da, bu diyalog ‘pratik söylem’ fikrinin temsil ettiği kriterlere göre değerlendirilir. “Genel toplumsal ve politik eylem normlarından etkilenenler bunların geçerliliğini değerlendirmek üzere pratik bir söyleme katıldıkları her zaman ve her yerde kamu alanı ortaya çıkar. Gerçekte, normların geçerliliği üstüne genel tartışmaların sayısı kadar kamu alanı olabilir. Bu bağlamda çağdaş toplumların demokratikleşmesi özerk kamu alanlarının çoğalması ve genişlemesi olarak görülebilir.”⁵³⁶

Benhabib’e göre liberal kamu alanı anlayışı, *iktidar*, *meşruiyet* ve *kamu söylemi* arasındaki bağlantıları çok daha açık bir şekilde ortaya koyar; fakat liberal kamu alanı görüşünü sınırlandıran iki özelliği vardır: *İletişim kısıtlaması* yaklaşımı ve *nötr diyalog* ilkesi. Zira Bruce Ackerman’ın değerlendirmesinde liberalizm, belli bazı iletişim kısıtlamalarına dayanır ve meşruiyetin en önemli sorunu olan ‘politik kamu diyalogu kültürü’nün yansımasıdır. Bu iletişim kısıtlaması kuramına göre gruplar, iletişime girmeden önce, toplumsal adalet veya kamu politikasından ziyade ahlakî, dinsel veya estetik ile ilgili hususlarda başka gruplarla aralarındaki anlaşmazlıkları kabul etmiş ve varlıklarına inanmışlardır.

Bununla beraber politikayı hukuki ilişkilere benzeterek ele alması, dolayısıyla Arendt’in vurguladığı kendiliğindenlik, düş gücü, katılım ve iktidar elde etme unsurlarını dikkatten kaçırması, liberal kamu alanı modelini daha kısır hale getirir. Nötr diyalog ilkesine göre yönetilen bir kamu yaşamı, baskı altındaki grupların çıkarlarına zarar verecek derecede kamu iletişiminin kapsamını daraltır. Dolayısıyla daha önce özel alanın konuları olarak kabul edilen ve politik nitelikli görülmeyen kadın, barış, çevre ve etnik kimlik hareketleri gibi meselelerin yeniden tanımlanması ihtiyacı doğar. Fakat liberal yaklaşımın söz konusu sınırlılığı, bu ihtiyacı karşılamada yetersiz kalır. Toplumsal adalet veya kamu politikası ile ilgili sorunlar pek tabii ki meşru bir zeminde tartışılabilir; fakat kürtaj, pornografi, aile içi şiddet gibi problemler tartışma noktasında

⁵³⁵ Benhabib, s. 250-251.

⁵³⁶ Benhabib, s. 251.

sorunludur; çünkü ‘adalet’in mi yoksa ‘iyi yaşama’nın mı konusu olduğu tartışmalıdır.⁵³⁷

Liberalizm, iktidar üzerine konuşma ve iktidarı kamuoyu önünde meşrulaştırma yoludur; “kurumların uyguladığı adaletin kamuoyunun gözü önünde olması fikri büyük önem taşır.”⁵³⁸ Bu noktada devreye *özgür kamu aklı* ilkesi girer. Rawls’in tanımlamasıyla ‘özgür kamu aklı’, Kant’ın tanımından farklı olmakla beraber aynı ideali amaçlamıştır ve demokratik bir halkın karakteristik özelliği olarak öne çıkar. Bu akıl, “politik bir toplumun planlarını formüle etme, hedeflerini bir öncelik sırasına koyma ve uygun kararları verebilme ‘tarzı’ndan, bunları yapabilmeye ‘muktedir oluş’undan, bu toplumun üyelerinin yetisinde kökleşmiş bulunan entellektüel ve moral gücünden türetilir.”⁵³⁹ “Dinsel ya da din dışı kapsamlı doktrinleri, bu doktrinler kamusal akıl ve demokratik yönetimle çelişmedikçe, eleştirmemek ve karşı çıkmamak”⁵⁴⁰ düşüncesine dayanır. Bu, demokratik bir mücadele veya parlamentodaki tartışma sürecinden çok daha öte ve derin bir şeydir; bir kuruluşun uygulamaları veya bir parlamento soruşturma komitesinin işleyişinin yasal olup olmadığını araştıran bir müfettişin yaklaşımına benzer.

Bir anlamda ‘kamu kuruluşlarının işleyişini mantıklı biçimde açıklama yöntemi’ de denebilecek özgür kamu aklı, insanların her türlü ideolojik ve retorik aracı seferber edeceği türden bir şey de değildir. Dolayısıyla ‘nötr diyalog’ ilkesine dayanan liberal kamu alanı modeli, söz konusu tarafsızlık faktörü nedeniyle iletişimi kısıtlayıcı özellik gösterirken, bugün demokrasilerin karşılaştığı sorunları aşmada ‘legalistik’ (hukuksal) tıkanmanın ötesine geçen bir perspektif sunabilmekten yoksun bir yaklaşımdır. Çünkü ‘(a) neyin iyi olduğunu diğer vatandaşlardan daha iyi bildikleri ve (b) bundan bağımsız olarak diğer vatandaşların bir ya da daha fazlasından yaradılışları gereği üstün oldukları iddiası taşıma’ ihtimali gibi iki neden, iktidarı savunan

⁵³⁷ Bruce Ackerman, **Social Justice in the Liberal State**, New Haven: Yale University Press, 1980, s. 4; Ünüvar, s. 194; Benhabib, s. 243-249.

⁵³⁸ Benhabib, s. 249.

⁵³⁹ John Rawls, **Siyasal Liberalizm**, Mehmet Fevzi Bilgin (çev.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, s. 247; (John Rawls, **Political Liberalism**, New York: Columbia University Press, 1993, s. 212-213) Çiğdem, *Kamusal Alan, Kamusal Din ve Kamusal Akıl*, s. 508.

⁵⁴⁰ John Rawls, “Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması”, Gül Evrin (çev.), **Siyasal Liberalizm** içinde (464-514), Mehmet Fevzi Bilgin (çev.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, s. 464.

argümanların meşruiyetini zedeleyebilir. Dolayısıyla Ackerman, liberalizmin, kamu düzeni sağlamak için, birlikte yaşama sorununu nasıl çözeceğini sorgular ve şu sonuca ulaşır: Liberal bir devlet, vatandaşlarını kendi gruplarından olmayanlarla, neyin iyi olduğu konusunda süregiden diyaloga katılmaya istekli olmaları biçiminde *üstün pragmatik buyruk* dediği ilke doğrultusunda yönlendirmelidir.⁵⁴¹

Ackerman'ın *üstün pragmatik buyruk* adını verdiği ilke, üç unsura dayalıdır: Ahlaki bir görüşün diğerlerinden üstün olduğu varsayımıyla hareket edilmemesi; taraflardan birinin 'neyin iyi olduğu' konusunda yeterince nötr bir el kitabının var olduğunun zannedilmemesi; ve, diyalogun ön koşulu olarak aşkın (kutsal) bir bakış açısını kabul etmesinin beklenilmemesi. Rawls da Ackerman'ın görüşünü destekleyecek şekilde aşkın bakışın baskınlığını kabul etmez. Çünkü ona göre böyle bir kabul, kamu diyalogunun taraflarını, benimsemedikleri ahlakî doğruları onaylamaya zorlar.”⁵⁴²

Seyla Benhabib uzlaşımsal görüşleri 'kozlayan' iletişim etiğini savunurken, Bruce Ackerman iletişim kısıtlamaları argümanını ileri sürer. Bu iki yaklaşım arasındaki ortak nokta, iletişimin engellenmemesidir. Benhabib, Ackerman'ın sınırlılık argümanına, “uzlaşımsal ahlak görüşlerinin iyi yaşama konusundaki farklı ve birbiriyle rekabet halindeki anlayışların kamu alanında birlikte var olmasına izin verecek kadar tarafsız ve kapsayıcı olamayacağı” kabulüyle katıldığını ifade eder. Bu, liberal-demokratik bir devletin ahlaki temelleri olarak işlev görememesi anlamına gelir. Ama gene de böyle bir devlette iyi olanın kısmi davranışları olarak diğer daha kapsamlı görüşlerle aynı kamusal forumu eşitlik temelinde paylaşımlarına izin verilmelidir. Son tahlilde Benhabib, sonuna kadar marjinal konuları kamusal müzakereye daha fazla dahil edip böylece marjinallikleri kısmen de olsa azaltma şansının bulunduğunu ileri sürer.⁵⁴³

⁵⁴¹ Ünüvar, *Osmanlı'da Bir Kamusal Mekan: Kahvehaneler*, s. 195; Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, s. 9, 11; Benhabib, s. 243-244, 249.

⁵⁴² Benhabib, s. 244.

⁵⁴³ Benhabib, s. 245.

3. Uygulamalara Göre Kamusal Alan-Özel Alan Ayrımı Üzerinden Avrupa-ABD Karşılaştırması

Kamusal alan kavramı, genel özellikleri açısından Avrupa ve Amerika kıtalarında ilk bakışta benzerlik gösterse de, derinlemesine incelendiğinde kavramın farklı algılandığı görülmektedir. Amerika ve Avrupa'daki kavramsal düzeyde farklı 'kamusal alan' algıları, devletin kamusal alan içerisindeki yeri ve rolüne dair farklılık gösterir; hem vatandaşların devlete yüklediği güç'te farklılık söz konusudur; hem de özellikle devletin (vatandaşlarına hizmet ederken) meşru eylemlerinde bir farklılık vardır.⁵⁴⁴ Temel olarak kamusal alan, belli bir nüfusun organize olduğu ve somutlaşmış ortak bir alandır; ve bireyler ile ailelere dinlerini mahremiyet içerisinde, özel bir şekilde yaşamalarına izin veren *özel alandan* ayrılmaktadır. Hatta bu farklılık *iki ve üç bileşenden oluşan kamusal alan* olarak kategorize edilmiştir.⁵⁴⁵ Bu kategoriler ve işlevleri ile bahsedilen *ortak alan algısı* da -Amerika ve Avrupa'daki siyasal varlıklar, din algıları ve dinin toplumdaki yeri farklılık gösterdiği için- söz konusu iki ekolde tamamen aynı değildir.

Bunlardan Avrupa ekolünde *özel alan* ile *kamusal alan* keskin bir ayrıma dayalı olarak inşa edilmiştir; ki söz konusu ayrılığı belirleyen sınırlar, devlet eliyle gerçekleştirilen politikalar ve hukuki düzenlemeler aracılığıyla oluşturulur. Diğer taraftan Amerikan ekolü ise -Casanova'nın geliştirdiği modele göre *sivil toplum* dinamiğinin devreye girmesi sonucu- *kamusal alan*, *özel alan* ve *sivil toplum* oluşturduğu üç ayaklı bir modeldir. Bu bağlamda sivil toplumun katkısı nedeniyle genel kanı, Amerika'nın daha demokratik bir kamusal alana sahip olduğu yönündedir; fakat ideal kamusal alanın gerçekleşmesi için Avrupa kadar Amerikan ekolünün de önemli ilerlemeler kaydetmesi gerektiği düşüncesi varlığını korumaktadır. Nitekim daha önce ifade edildiği gibi genel olarak Batı ülkelerinde kamusal alanın çok önemsizleştirildiği, ticarileştirildiği, rasyonel argümanların dile getirildiği bir alan olmaktan çok bir piyesi andırdığı, parçalandığı ve vatandaşların önemli kamusal meselelere karşı ilgisiz hale

⁵⁴⁴ Chelini-Pont, *Religion in the Public Sphere, Challenges and Opportunities*, s. 614-616.

⁵⁴⁵ Woodhead, *Conclusion: Accommodating Religion in Public Space: Looking Beyond Existing Models*, s. 1-2.

geldiği düşünceleri, kamusal alana ilişkin akademik ve popüler çevrede kabul edilmiş durumdadır.⁵⁴⁶

Amerika’da özellikle bu konu ile alakalı ve birbirine bağlantılı iki kamusal alan teorisi vardır. Liberal demokrasi geleneğinde, Alexis Tocqueville’den Evan Charney’e kadar teorisyenler, kamusal alanı herkes için ortak bir alan olarak görmüştür. Bu alanda vatandaşlar düşüncelerini özgür bir şekilde tartışabildikleri gibi, kendilerini gönüllü olarak biraraya getiren kulüp, vakıf, dernekleşme gibi kurumlara teslim edebilirler; çeşitli şekillerde ve düzeyde ortak yaşamlarını kontrol edebilir ve geliştirebilirler. Hannah Arendt’ten başlayarak Robert Putnam, Jürgen Habermas ve Seyla Benhabib gibi yakın zamanın teorisyenleri tarafından benimsenen ikinci teori ise, kamusal alanı, Yunan polisinde olduğu gibi, çok fazla resmileştirmezken, bu alanı maddi organizasyonla da özdeşleştirmez; fakat sivil toplumun kendisi, devam eden müzakereci ve eleştirel bir yöntem ile hareket eder. Bu, Amerikan vatandaşlar nazarında kabul görürken, Avrupalılar’a göre bir toplumun liberalliği kusurlu addedilir.⁵⁴⁷

Şöyle ki, Avrupalılar da müzakereci ve serbest tartışmaya dayalı demokratik ilerleyişe son derece duyarlıdırlar ve ortak mekanlarını işbirliği içerisinde yönetmek için gayretle çaba sarf ederler. Ancak onların kamusal alan algıları bu yaklaşımı kolayca kabul edemez. Bunun nedeni, Avrupalılar’ın, devleti, vatandaşlar ve toplum arasındaki gerilimleri dengeleyecek temel araç olarak görüyor olmasıdır ki; devlet, resmi ve objektif sivil toplumun varlığından sorumludur. Devletin kurallarını, fonksiyonlarını ve yükümlülüklerini öne çıkaran bu anlayış, Avrupa’nın feodalizm, Roma İmparatorluğu ve Antik Yunan tecrübelerinden edindiği mirastan kaynaklanmaktadır. Örneğin Fransa’da kamusal alan, devletin, sahip olduğu otoriteyi herkesin hizmetinde ve herkesin faydası için kullandığı mekandır. Bu kavramsallaştırmada, devlet, güvenlik ve sağlık başta olmak üzere kamu düzeninden sorumludur. Dolayısıyla kamusal alan kavramı, belirli sınırlamaların var olması gerektiğini savunan bir içeriğe sahiptir.⁵⁴⁸

⁵⁴⁶ Chelini-Pont, s. 614; Woodhead, s. 2; McKee, *An Introduction to the Public Sphere*, s. 2.

⁵⁴⁷ Chelini-Pont, s. 614-615.

⁵⁴⁸ Chelini-Pont, s. 615.

4. Jürgen Habermas

Genel hatları itibariyle Habermas'ın kamusal alan analizinin yer aldığı *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* adlı kitabı, ekonomik, siyasi ve toplumsal değişimleri ve dönüşümleri içeren ve onun tecrübelerinden beslenerek oluşturduğu bir kamusal alan analizidir. Kitap, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Almanya'nın Nazi geçmişinden arındırılıp demokratik bir politik kültür geliştirilerek, demokratik bir ulus-devlet inşası tartışmaları sırasında, Almanya'nın Savaş Sonrası yeniden yapılanma sürecine dair Habermas'ın düşünsel ve siyasi değerlendirmelerinin bir ürünüdür. Habermas, eserinde 1800'lerin son dönemlerinden (1871'den⁵⁴⁹) başlayarak, hangi kamusal kategorisinin burjuva toplumu anlamına geldiğini ve oluşumundan sonraki yüzyıllarda bunun anlamı ile somut işleyişinin nasıl dönüştüğünü belirlemeye çalışmıştır.⁵⁵⁰

1929'da doğan ve Köln yakınlarında Gummersbach kasabasında orta sınıf burjuva bir ailede büyüyen yazar, İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna doğru, akranı pek çok genç gibi Hitler Gençlik Hareketine katılmış ve Batı savunma hattına, yani cepheye gönderilmiştir.⁵⁵¹ Siyasi görüşleri, kuramının biçimlenmesinde çok önemli bir yere sahiptir. Nazizme ve soy kırma tanıklık etmiş olmasının, -ki kuramının biçimlenmesinde en etkili unsurlardan biridir- siyasi görüşlerinin oluşmasında önemli bir yeri vardır. Fransa ve ABD'de kurulan liberal demokrasiyi bir başarı olarak kabul eden Habermas'a göre Almanya'nın yenilgisi bir kurtuluş olmuştur. Savaş yılları, siyasi ve sosyal alandaki tecrübelerinin yanı sıra aldığı eğitimde kuramları ve yaklaşımlarıyla çağımızın önde gelen teorisyenlerinden biri olma sürecinde gelişimini besleyen faktörlerdendir.

Göttingen, Zürih ve Born'da aldığı felsefe eğitiminin ardından doktorasını Alman filozof Friedrich Schelling üzerine yaptığı çalışmayla tamamlayan (1954) Habermas'ın okumaları, Georg Lukacs, Karl Marx ve Heidegger gibi filozofların eserleri üzerine yoğunlaşmıştı. Doktora çalışması sırasında 1950'lerde siyaset kültürü ve medyaya yönelik ilgisinin artması ile bir süre gazetecilik yapmış ve Theodor

⁵⁴⁹ Çelebi, *Kamusal Alan ve Sivil Toplum*, s. 270.

⁵⁵⁰ Çelebi, s. 268; Özbek, *Kamusal Alanın Sınırları*, s. 60; Keskin, *Kamusal Alan ve Yalın Yaşam*, s. 97.

⁵⁵¹ Thomassen, *Habermas: A Guide for the Perplexed*, s. 5; Finlayson, *Habermas: A Very Short Introduction*, s. xiii.

Adorno'nun asistanı olarak Frankfurt Üniversitesi Sosyal Araştırmalar Enstitüsünde çalışmıştır. 1962 yılında yayımladığı ve Almanya dışında da büyük yankı uyandıran *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* ise, onun doçentlik tezidir.⁵⁵²

Habermas görüşlerini Adorno, Horkheimer veya Marcuse'un çalışmaları üzerine kurmamıştır; bilakis onları yeniden inşa etmeye çalışmıştır. Hatta çalışmasını Frankfurt'ta yapmak istemiş olmasına rağmen Horkheimer ve Adorno'nun yeteri kadar eleştirel ve liberal anayasal sınırların ötesine gidecek derecede radikal davranmadığı gerekçesiyle karşı çıkması sonucu, savaş sonrası, sosyalist eğilimini gizlemeyen Wolfgang Abendroth'un yanında çalışan Habermas, daha sonra Frankfurt Okulu olarak anılacak bu ekolün ikinci nesil filozofları arasında sayılmaktadır. Aynı yıl Heidelberg Üniversitesi'nde çalışmaya başlayan Habermas, 1964 yılında tekrar Frankfurt'a dönmüş ve 1971 yılına kadar çalıştığı bu yerde Eleştirel Teori ve sosyal bilim konularında felsefi çalışmalarını sürdürmüştür. *Theory and Practice* ile *Knowledge and Human Interests* adlı kitapları bu dönemde yaptığı çalışmaları yayınladığı eserlerdir.⁵⁵³

1971-1983 yılları arasında Max Planck Enstitüsü Müdürü olarak görev yapan Habermas, bu dönemde *dil teorisi* ve *iletişimsel eylem* teorilerini geliştirmiş; çalışmalarını *İletişimsel Eylem Teorisi* adlı iki ciltlik çalışmasında yayınlamıştır. 1980'den sonra siyaset, hukuk ve demokrasi teorisi üzerine yoğunlaşarak edindiği birikimlerini *Between Facts and Norms* isimli kitabında yayınlamış, 1999'da Frankfurt Üniversitesi'nden emekli olmuştur. 1990'ların başlarından itibaren, Marksizme eleştirilerinin de etkisiyle John Rawls'un liberalizm ve Amerikan demokrasi geleneğine ilişkin görüşleriyle özellikle ilgilenen Habermas ondan çok etkilenmiştir.⁵⁵⁴ Emeklilik sonrasında da entelektüel faaliyetlerini sürdüren Habermas, AB, 11 Eylül, Irak'ın işgali ve yeni dünya düzeni ile çağdaş Batı toplumlarında dinin rolü ve post sekülerizm gibi konularda da yazmaya ve konferanslar vermeye devam etmektedir.

⁵⁵² Thomassen, *Habermas: A Guide for the Perplexed*, s. 5-8; Finlayson, s. xiii-xiv; Johnson, *Habermas, Rescuing the Public Sphere*, s. 18.

⁵⁵³ Derek Layder, **Sosyal Teoriye Giriş**, Ümit Tatlıcan (çev), İstanbul: Küre Yayınları, 2006, s. 250; Çiğdem, *Kamusal Alan, Kamusal Din ve Kamusal Akıl*, s. 502-503; Thomassen, s. 7-8.

⁵⁵⁴ Finlayson, *Habermas: A Very Short Introduction*, ss. xiv; Thomassen, *Habermas: A Guide for the Perplexed*, s. 9, 11; Finlayson, *Habermas: A Very Short Introduction*, ss. xiv.

Habermas'ın ilk ve en meşhur kitabı, Horkheimer ve Adorno'nun Eleştirel Teori kuramına yönelttiği eleştirel cevabını teşkil eden *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'dür. Aynı zamanda Marburg Üniversite'sinde Felsefe Bölümü bünyesinde yürüttüğü doçentlik tezi olan eser, 1962'de Almanca basımından 27 yıl sonra, 1989'da İngilizceye çevrilmiş, Türkçeye ise ilk yayından 35 yıl sonra, 1997'de kazandırılmıştır. Yayınlanır yayınlanmaz akademi ve medya çevrelerinde ciddi tartışmalar başlatan eser, geç dönem Batı kapitalizmine yönelik eleştirilerinden dolayı öğrenciler ve akademisyenler arasında ilgi odağı olmuş; tarihsel ve sosyolojik detaylara dayanan hikayesi akademi dışı okuyuculara da ulaşmasını sağlamıştır. Tarihsel bir çözümleme olarak da değerlendirilebilecek olan eser, 'burjuva kamusal alanı'nın kültürel kurumlarının özellikle İngiltere, Fransa ve Almanya olmak üzere Avrupa'da, 18. yüzyıldaki yükselişini ve 19. yüzyıldan itibaren başlayan çöküş sürecini betimleyen ve aynı zamanda, 'kamusal alan' ideali çizen bir analizdir.

Habermas'ın amacı söz konusu yükseliş ve çöküş süreçlerini analiz ederek, kamusal alanı ortaya çıkaran ve varlığını mümkün kılan koşulları teşhis ederek çöküşün nedenlerini ortaya koymaktır.⁵⁵⁵ Böylece demokratik bir toplumun informal (gayri-resmi) başlıca özelliklerine ulaşabilmek mümkün olacaktır. Habermas *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nde rasyonel, eleştirel ve okumuşluk temelinde kaliteli ideal kamusal alanın var olduğu '1680 ile 1730 arasında altın bir çağ' olduğunu ileri sürer. Daha önceki yazarlar, önceki çağın yüksek kültürüne bakmışlar ve onun popüler kültürünü görmezden gelmişler, onun yüksek kültürünü önemsememişlerdi. Poole, Baker, Eley ve Corner gibi düşünürler ise, Habermas'ın altın çağ iddiasına itiraz etmişlerdir, ki daha sonra kendisi de onları haklı bulmuştur.⁵⁵⁶

⁵⁵⁵ Finlayson, *Habermas: A Very Short Introduction*, s. 8; Thomassen, *Habermas: A Guide for the Perplexed*, s. 33; Kejanlioğlu, *Medya Çalışmalarında Kamusal Alan Kavramı*, s. 690; Johnson, *Habermas, Rescuing the Public Sphere*, s. 19; Fraser, *Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı*, s. 105.

⁵⁵⁶ Johnson, *Habermas, Rescuing the Public Sphere*, s. 18; Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, s. 100; McKee, *An Introduction to the Public Sphere*, s. 26; Ross Poole, "Public Spheres", Helen Wilson (Ed.), **Australian Communications and the Public Sphere: Essays in Memory of Bill Bonney** içinde (6-26), Melbourne: The Macmillan Company of Australia, 1989, s. 16; Keith Michael Baker, "Defining the Public Sphere in Eighteenth Century France: Variations on a Theme by Habermas", Craig Calhoun (Ed.) **Habermas and the Public Sphere** içinde (181-121), Cambridge, Mass., & London: The MIT Press, 1992, s. 182-183; Geoff Eley, "Nations, Publics and Political Cultures: Place Habermas in the Nineteenth Century", Craig Calhoun (Ed.) **Habermas and the Public**

4.1. Kamusalın Yapısal Dönüşümü

Jürgen Habermas “Kamusalın Yapısal Dönüşümü” adlı çalışmasında ortaya koyduğu kuramını geliştirirken ‘*biçimsel*’ (*formal*) *demokrasi* ve *hukukun ilerlemeci* (*progressive*) *potansiyelini* yeniden canlandırmak gibi bir motivasyonla yola çıkmıştır. 1962’de yayımladığı eseri, iki temel iddia ile kurgulanmıştır. Geç 18. yüzyıl ve 19. yüzyıllarda Almanya, Fransa ve İngiltere’de kısa süreli etkin bir burjuva kamusal alanı ortaya çıkmış; fakat 20. yüzyıl ve içinde bulunduğumuz çağda görüldüğü gibi, kamusal alan ortaya çıkar çıkmaz toplumsal şartlar bu alanı etkisiz hale getirmiştir. Buna göre, kısa bir süreliğine de olsa geniş kapsamlı bir orta sınıfın -bireysel olarak kişilerin- bir araya gelerek önemli konularda rasyonel tartışmalar yürüttüğü bir ortam yaratan toplumsal koşullar söz konusudur. Bu tartışmalar yeni fikirlerin ve pratiklerin rasyonel kamusal müzakerelerin yürütüldüğü bir alan yaratmıştır. Dahası devlet ile birey arasında müzakere alanı oluşturan bu yeni (kamusal) alanın ortaya çıkışı, ‘kamular’ kavramı ve farkındalığı tarafından şekillendirilmiş; buna paralel olarak söz konusu kavramı da biçimlendirici bir etkide bulunmuştur. Fakat hemen ardından, devletin dahil olarak sosyal çatışmalara düzenleme getirmesi, rasyonel halkın çözülmesi ve rekabetçi niteliğiyle örgütlü kapitalizmin yükselmesi gibi çeşitli unsurlar kamusal alanın dejenerasyonuna neden olmuştur.⁵⁵⁷

Kitabındaki ilk açıklaması, burjuva kamusal alanının ideal özelliklerinin yeniden inşasına ilişkindir. Her ne kadar kamusal alanın yükselişi ve düşüşüne dair tarih ve detaylar, Habermas’ın araştırdığı üç ulusal örnekte farklılıklar gösterse de, her üç örnekte de genel görünüm aynıdır. Kamusal alanın ortaya çıkışını hızlandıran başlıca tarihi değişimleri ‘toplumdaki farklılaşmanın artması’, özellikle ‘siyasal otoritenin günlük alandan ve hane içi (özel) hayattan ayrışması’ olarak değerlendiren Habermas’a göre bu, kısmen ulus devlette siyasi iktidarın merkezileşmesi suretiyle gerçekleşmiştir.

Sphere içinde (289-339), Cambridge, Mass., & London: The MIT Press, 1992, s. 294; John Corner, **Television: Form and Public Address**, London & New York: Edward Arnold, 1995, s. 42-43.

⁵⁵⁷ Craig Calhoun, “Introduction: Habermas and the Public Sphere”, Craig Calhoun (Ed.), **Habermas and the Public Sphere** içinde (1-48), Cambridge, MA: MIT Press, 1992, s. 5; John Michael Roberts ve Nick Crossley, “Introduction”, Nick Crossley ve Michael Roberts (Ed.), **After Habermas New Perspectives on the Public Sphere** içinde (1-27), Oxford: Blackwell, 2006, s. 2; Fossum ve Schlesinger, *The European Union and the Public Sphere, A Communicative Space in the Making?*, s. 8.

Çalışmasında Habermas, Almanya'nın kalkınması ve yeniden yapılanması için ortaya koyduğu analizinde ulus devleti var eden koşulları, ulus devletin kazanımlarını ve sınırlılıklarını incelemiş; bu bağlamda ulus devletlerin, farklı etnik, dinsel ve kültürel kimlikleri bir başka ifade ile geleneksel kültürel aidiyetleri, eğitim yoluyla ulusal kimliğe dönüştürmeyi başardığı tespitinde bulunmuştur.⁵⁵⁸ Kilise ve devletin ayrılmasına, kamusal normlarla (hukuk) kişisel ahlakî inançların ayrışmasının bu süreçte bulunduğu katkıya da dikkat çeken Habermas, bu tür bir ayrışmanın askeri faaliyetleri arttırdığını ve devletin bireyler üzerindeki vergi yükünü ağırlaştırmasına neden olduğunu ifade eder.⁵⁵⁹

O, feodalizmden kapitalizme geçiş sırasında (erkek) bireyler arasındaki kamusal müzakerenin, Batı'daki demokratik ve özerk devletlere götürdüğünü iddia ederken burjuva kamusal alanın ortaya çıkışı ile kapitalizm arasındaki bağlantıya işaret etmiştir. Kapitalizmle beraber, aristokrasi ve köylülerin yanında yeni bir sınıf daha oluşmaya başlamıştır. Burjuvazi veya kapitalistler olarak görülen bu yeni sınıf, kent ve kasabalarda öbeklenen ve ilk planda ticaretle uğraşmış olmakla birlikte daha sonraki dönemlerde kapitalist üretimle iştigal etmeye başlamıştır. Erken kamusal alanın biçimlenmesinde temelde aristokratlar öncülük eden rol oynamışlardır; fakat ona göre kamusal alanı kent soylu (burjuvalı) yapan şey sadece üyelerinin sınıf yapısı değildir. Daha doğrusu, Habermas'a göre ortaya çıkan toplum, burjuva (kent soylu) olan bir toplumdur; ve bu burjuva toplumu belli özelliklere sahip bir kamusal alan formu üretmişti.

Bu, toplum yapısında kendini gösteren yeni sosyalleşme biçimi rasyonel eleştirel müzakere ile birlikte, erken kapitalist ticaret ekonomisi temelinde salonlarda, kahvehanelerde ve diğer mekanlarda gelişen, ulusal ve yerel (bölgesel) güç devletlerinin yükselişi ile doğru orantılıdır.⁵⁶⁰ Dolayısıyla daha önce de ifade edildiği gibi her ne kadar Habermas, burjuva kamusal alanının sınıf temeline indirgenemeyeceğini söyleyerek evrensel kapsamı olduğunu vurgulasa da, burjuva kamusal alanının belirli

⁵⁵⁸ Fossum ve Schlesinger, s. 3; Roberts ve Crossley, *Introduction*, s. 2; Çelebi, *Kamusal Alan ve Sivil Toplum*, s. 272

⁵⁵⁹ Roberts ve Crossley, *Introduction*, s. 2

⁵⁶⁰ Finlayson, *Habermas: A Very Short Introduction*, s. 10; Baiocchi, *Emergent Public Spheres: Talking Politics in Participatory Governance*, s. 54; Eriksen, *Conceptualising European Public Spheres, General, Segmented and Strong Publics*, s. 24.

bir sosyal ve ekonomik tabana dayandığını söyleyebiliriz. Zira 17. yüzyılın sonlarından itibaren başlayan ve özel alan ile kamu otoritesinin birbirinden ayrıldığı erken dönem burjuva kamusal alanları, Avrupa'daki belli bir ekonomik gücü temsil edenlerin, yani dar bir çevrenin oluşturduğu alanlar olmuştur.⁵⁶¹

Kapitalizmin ilk dönemlerinde tacirler, feodal dönemdekine benzer yapılar içinde faaliyetlerini sürdürmüş olsalar da, özellikle ekonomik ilişkiler ağı gelişme göstermiştir. Bununla beraber tüccarların zamanla daha bağımsız olarak farklı şehirler arasında ticari faaliyet yürütmeye başlamalarıyla yaşanan gelişmeler yeni bir sınıfsal yapı ortaya çıkarmış; doğal olarak farklı kentlerde/kasabalarda standart oluşturmaya yönelik birtakım düzenlemelere ihtiyaç doğurmuştur. Bir başka ifade ile daha etkin ticari kapitalizm, hukuk, yasa ve vergi alımlarında daha öncekinden farklı ve kapsayıcı bir sistem gereksinimine yol açmıştır. Ekonomideki değişimler, uzak mesafe ticareti ile beraber yazılı bilginin yayılmasını sağlamış ve kolaylaştırmış; böylece 'ulusal bölge' anlayışının etkisi sonucu ortaya çıkan modern ulus-devletin gelişmesini sağlamıştır. Bir başka anlatımla ulus-devlet denen şey, kısmen bu ihtiyacı karşılamak için oluşmuştur.⁵⁶²

Yeni devlet, yönetim ve hükümet sistemi ise devlet bürokrasilerinin gelişmesini sağlamış, yeni bir kamusal otorite yaratmıştır. Yani bürokrasi, tıpkı ordu ve yargıda olduğu gibi, hükümdar sarayının özel alanından özerkleşerek kamu kurumları haline gelmiştir.⁵⁶³ Yeni sistemin ürünü olan yeni devlet bürokrasisi ise, mal ve haberlerin, yazılı belgelerin yayılmasında bölgeler arası bağlantıyı kolaylaştırmış; eski sınıfların ve hükümdarın *temsilci kamusalılığından* farklı yapıda, yani 'devlet bağlantılı' olan fakat devlet aygıtları ile aynı alanı paylaşmaksızın özerk vatandaşlar, meslek grupları ve devletin temsilcilerinin katıldığı bir 'kamusal' ortaya çıkarmıştı.

⁵⁶¹ Thomassen, *Habermas: A Guide for the Perplexed*, s. 37; Calhoun, *Introduction: Habermas and the Public Sphere*, s. 3; Kejanlıoğlu, *Medya Çalışmalarında Kamusal Alan Kavramı*, s. 690.

⁵⁶² Thomassen, *Habermas: A Guide for the Perplexed*, s. 37; Calhoun, *Introduction: Habermas and the Public Sphere*, s. 8.

⁵⁶³ Calhoun, s. 8; Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, s. 68-72; Jürgen Habermas, "The Public Sphere", Robert E. Goodin ve Philip Pettit (Ed.), *Contemporary Political Philosophy, An Anthology* içinde (105-108), Oxford: Blackwell, 1997, s. 106; Kamusal Alan, s. 98; Hakan Yılmaz, "Kamu, Kamu Otoritesi ve Devlet: Habermas'ın Işığında Türkiye'yi Düşünmek", *Cogito*, Sayı 15, 1998, ss. 159-169, s. 161.

Kamusal alan, genel anlamda sivil toplum gibi sadece kişisel olmayan otorite alanı olarak inşa edilen devlet algısı çerçevesinde kavramsallaştırılabilecek bir şeydir. Modern düşüncenin, eski kamusal düşüncesinden farklı olarak, devlet ve topluma karşı pozisyon alabilme potansiyeli ile bağlantılı olarak değerlendirilmesinin nedeni budur. Temsili kamusal alanın yerini artık devlet otoritesinin halk *tarafından* bilgilî ve eleştirel tartışma aracılığıyla kamusal olarak denetlendiği bir kamu otoritesi almıştır. Bu süreç ise, Habermas'ın kuramında “devlete karşı duran gerçek özel özerklik alanı” olarak *sivil toplum* şeklinde ortaya çıkan ‘bir hükümdardan (veya devletten) ayrı bir toplum’ ya da ‘kamusal alan ayrı bir özel alan düşüncesine’ götürür. Nitekim kamusal alan, sivil toplumun devletin güç yapısı ile bağlantılı olduğu yani gayri resmi olarak mobilize olmuş ve devlete eşit güçte karşılık verebilen özerk, müzakereye dayalı görüş oluşturma alanıdır.⁵⁶⁴

Daha önce de ifade edildiği gibi etkin ticari kapitalizmin gelişmesiyle, daha açık bir anlatımla ekonomik faaliyetlerin ve ticaretin artmasıyla ortaya çıkan hukuk, yasa ve vergi alımı konularında bir standardizasyon ihtiyacının yanı sıra tüccarlar için ürünlerin ücretlendirilmesi, nakliyatı ve vergilendirilmesine ilişkin *sürekli ve düzenli bilgi edinme talebi* gündeme gelmiştir. Ticaretin yarattığı bir iletişim kanalı ihtiyacını karşılamaya yönelik olarak bültenler yayınlanmaya başlamış; devlet ve saraylar da söz konusu bilgi paylaşımında bu aygıtları kullanmaktan geri kalmamıştır. Fakat içeriği pazarlar ve ürünlerle sınırlı kalmayarak, bültenler ekonomik konuların dışında bilgiler de taşır hale gelmişti. Eş zamanlı olarak kahvehane toplantıları da erkek burjuvalar arasında kamuoyunun biçimlenmesinde kurumsal bir alan yaratmış, bunu geliştirmiştir.⁵⁶⁵

Habermas'ın değerlendirmesindeki kamusal alanın dönüşümlerine göre genelde eğitim görmüş, varlıklı erkeklerin katıldığı ve aslında *dışarıda* kalanlar kadar,

⁵⁶⁴ Thomas McCarthy, “Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü’nün 1989 İngilizce Baskısına Giriş”, Meral Özbek (çev.), Meral Özbek (Ed.), **Kamusal Alan** içinde (91-93), İstanbul: Hil Yayınları, 2004, s. 91; Yılmaz, *Kamu, Kamu Otoritesi ve Devlet: Habermas’ın Işığında Türkiye’yi Düşünmek*, s. 160; Fraser, *Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı*, s. 105; Calhoun, *Introduction: Habermas and the Public Sphere*, s. 7-8; Eriksen, *Conceptualising European Public Spheres, General, Segmented and Strong Publics*, s. 24.

⁵⁶⁵ Thomassen, *Habermas: A Guide for the Perplexed*, s. 38; Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* s. 98-109; Graham, *A Public Sphere in Amazonia? The Depersonalized Collaborative Construction of Discourse in Xavante*, s. 717.

içerideki yani kendi aralarındaki insanların ilgilendikleri konulara da önyargılı olan insanlardan oluşan bu alan, katılımcı sayısındaki artışa paralel olarak genişleme göstermiştir. Burjuva kamusal alanı böyle gelişirken, bilgiye ulaşım, bilgi alış-verişi ve değişimindeki gelişmeler, burjuva sınıfının normlarını ve toplumdaki yerini yansıtan ve genel halka hitap eden bir ayna görevi gören edebi kamusal alanı da beraberinde ortaya çıkarmıştır. Böylece burjuvazinin kendini geliştirme faaliyetlerini kamusal alanın oluşmasında etkin bir konumda gören Habermas’a göre, ‘bireylerin sanat ve edebiyat gibi ürünleri tükettiği mekanlar’ önem kazanmıştır. Sanat ve edebiyatın kamusal tartışmaların merkezinde yer alması çok sayıda kahvehane, salon gibi yerlerin kent merkezlerinde de kurulmasına yol açmış; bu mekanlardaki tartışmalar, zaman içerisinde, eleştirel ve rasyonel kamusal tartışmalar için gereken kültürel kapitalin oluşmasına katkıda bulunarak, sanat ve edebiyattan iş, ticaret, siyaset, ekonomi, hukuk, hükümet konularına doğru kaymıştır.⁵⁶⁶

Bu bağlamda Habermas, bir taraftan edebi kamusal alanın desteği ile kahvehanelerde fiili olarak ortaya çıkan muhalif duruşun, yani kamusal eylem ve kamuoyunun, siyasal bir ‘karar verme’ mekanizmasını kontrol ettiğini ileri sürdüğü bir çerçeve sunduğunu ifade etmiştir. ‘Edebî kamusal alanın politik olana doğru evrilmesi’ şeklinde betimlenebilecek olan bu süreçte, kamusal alan burjuvazinin gücünün somutlaştığı alandı. Müzakereci kamusal alanın daha önemli bir özelliği demokrasinin temel siyasal meşrulaştırma alanı olmasıdır. Zira gelişen yeni baskı teknolojilerinin yarattığı yazınsal kamusal alan, feodal toplumlardaki edebi ürünlerin aksine okuyucuların eleştirel yorumlarından besleniyordu. Yazınsal kamusal alanın özelliği, eleştirel düşüncelere yer vermesi ve daha da önemlisi eleştirinin rasyonel olabileceğini göstermesiydi.⁵⁶⁷

⁵⁶⁶ Calhoun, *Introduction: Habermas and the Public Sphere*, s. 3; Thomassen, s. 38; Özbek, *Kamusal Alanın Sınırları*, s. 49; Çiğdem, *Kamusal Alan, Kamusal Din ve Kamusal Akıl*, s. 504; Roberts ve Crossley, *Introduction*, s. 3.

⁵⁶⁷ Graham, *A Public Sphere in Amazonia? The Depersonalized Collaborative Construction of Discourse in Xavante*, s. 717; Çiğdem, *Kamusal Alan, Kamusal Din ve Kamusal Akıl*, s. 504; Eriksen, *Conceptualising European Public Spheres, General, Segmented and Strong Publics*, s. 23; Thomassen, s. 38.

Habermas, 18. yüzyılda baskı teknolojilerinde gerçekleşen gelişmelerin kamusal alanın oluşmasında önemli rol oynadığını ileri sürerken, bu dönemde basılan dergiler ve bültenlerin kamusal tartışmaların içinde yer alanlar için önemli birer bilgi kaynağı olduğunu ifade eder. Zira bu dönemde insanların kendi düşünce ve fikirlerini ifade edebildikleri en önemli aygıtlar yazılı basın ürünleriydi. Bireylerde gelişen söz konusu eleştirel ve sorgulayıcı tutum, kaçınılmaz olarak kolektif nitelikli ‘hesap sorma’ talebini beraberinde getirmişti. Bu süreçte ‘hesap verilebilirliği’ talep eden aktörler ve failler, ‘kamusal bilgi’ edinmek ve gittikçe daha talepkar olan devleti ‘kontrol etmek ve denetlemek’ amacıyla organize olan kamular haline gelmiştir. Nitekim *kolektif bir güç oluşturma süreci* olarak ‘kamular’ın oluşumu ancak böyle bir bağlam içerisinde mümkün olabilirdi. Her ne kadar bu yayınlar, aynı zamanda farklı düşünce ve fikirleri yaymaları ve zaman zaman devleti eleştirmelerinden dolayı -devlet tarafından- sansüre uğramış olsalar da, sansüre karşı gittikçe büyüyen tepkilerden dolayı devlet söz konusu denetleyici ve kontrolcü yaklaşımını (sansürü) yumuşatmak zorunda kalmıştır. Böylece bültenler, tartışmaların sürdürüldüğü ‘politik’ alanlara dönüşmüştür.

Habermas bu gelişmelerin iki açıdan önemli olduğunu düşünür. Öncelikle burjuva kamusunun en önemli özelliği eleştirel rasyonaliteyi teşvik etmiş olmasıdır. Zira burjuva kamusu, etkin argümanın belirleyici ve kabul edilebilir olduğu bir alan inşa etmiştir. Burjuvazinin önemli olmasının ikinci nedeni ise bu sınıfın mensuplarının -göreceli de olsa- güçlü bir kesimi oluşturmasıydı. Kamunun eleştirel düşünce biçiminin toplumda ve siyasette etkin bir yönlendirici güce sahip olmasının temelinde, burjuvanın hem değişim talebi hem de değişim için gerekli baskıyı gündeme getirmesi yatar.⁵⁶⁸

Habermas’ın Helenik model adını verdiği Antik Yunan kamusal alanına bakıldığında Yunan felsefesinin, kamusal ve özel konular arasında güçlü bir ayrım yapmış olduğu görülmektedir. Bu dönemde kamusal alan sadece *özerk* vatandaşların katılarak özgürlüklerini ortaya koyduğu bir alandı. ‘Üyelerinin çoğu kamusalın dışarısında tutulan bir ev’in efendisi olan özerk vatandaşların kamusal alana katılımı ise –alakası sadece ihtiyaçlarla yani gerekliliklerle sınırlı olan- özel alanda özerk olmalarına bağlıydı. Habermas’ın keşfettiği burjuva kamusal alanının, -bazı yönlerden benzerlik

⁵⁶⁸Özbek, *Kamusal Alanın Sınırları*, s. 49; Roberts ve Crossley, *Introduction*, s. 3-4.

gösteriyor olsa da- Yunan geleneğiyle farklılaştığı nokta, onun öncelikle devlet otoritesi ile ilgili meseleleri tartışan, bu tartışmalara katılan *özel* bireylerin kamusal olarak tanımlanmasıdır.⁵⁶⁹

Habermas’a göre kamusal alan, devlet ile özel şahsiyetler arasında uzlaşma sağlama işlevi görür; bir başka anlatımla özel şahısların oluşturduğu ‘hakiki’ kamusal alan devletin dışında yer alır.⁵⁷⁰ Böyle bir uzlaşma ya da müzakerenin gerçekleşmesi ise özel alanı ve öznelliğin varlığını gerektirir; ki 18. yüzyıldaki burjuvazi içerisinde gelişen de bu olmuştur. Çünkü bireyler ve onların siyasi görüşleri (ailenin dahil olduğu) özel alanda şekillenmekte; özel alan, ‘devletin otoritesine karşı savunulması gereken özgürlüklerden biri’ olarak anlaşılmaktaydı.⁵⁷¹

Habermas, işyerini de tıpkı ev gibi özel alana ait bir faaliyet alanı olarak görmektedir. Çünkü işyerindeki üretim araçları ve işyerindeki çalışanlarla sözleşme yapma özgürlüğü, bu mekana sahip olan kişinin denetimine tâbidir. Diğer taraftan evin işyerinden ayrılması, ev ve ailenin gittikçe daha özel yerler olmasını gündeme getirmiştir. Böylece ev, insanın dış dünyadan ayrılarak bir anlamda inzivaya çekildiği, kendi kendine kaldığı bir alana dönüşmüştür. Hatta evin içindeki mimari bile dışarıdaki kamusal alandakinden daha da farklılaşmakta; böylece burjuva sınıfının üyeleri olarak bireylerin kendi öznelliklerini yaşayabildikleri ve geliştirebildikleri mekanlara dönüşmektedir.

Böyle bir düzen ve sistem içerisinde var olan burjuva kamusunun en önemli özelliği, etkin argümanın belirleyici ve kabul edilebilir olduğu bir alan inşa etmiş olmasıdır. Şöyle ki burjuva kamusu her şeyden önce eleştirel rasyonaliteyi teşvik etmişti. Öte yandan burjuvazinin nispeten güçlü bir kesimi oluşturması büyük önem taşımaktaydı. Zira Habermas’a göre kamunun eleştirel tutumu, hem değişim talebi hem de değişim için gerekli baskıyı gündeme getirmiş olmasıyla, burjuvazinin toplumda ve siyasette etkin bir yönlendirici güce sahip olmasını sağlamıştır. Kamusal kavramının anlam kazanması, ancak böyle bir öznellik ve bireylik deneyimleme ortamıyla mümkün

⁵⁶⁹ Calhoun, *Introduction: Habermas and the Public Sphere*, s. 6-7.

⁵⁷⁰ Roberts ve Crossley, *Introduction*, s. 3; Özbek, *Kamusal Alanın Sınırları*, s. 48.

⁵⁷¹ Roberts ve Crossley, s. 3; Calhoun, *Introduction: Habermas and the Public Sphere*, s. 7.

olurken, kamuyu ilgilendiren problemlerin kamusal alanlarda tartışılması ise böyle bir sosyal düzende yaşayan öznel kişilerin (bireylerin) bir araya gelmesiyle gerçekleşebilir.⁵⁷²

Birinci bölümde detaylı şekilde ele alınmış olan kamusal alanın tarihsel süreçte geçirdiği değişimler analizinde görüldüğü gibi, Yunan Polisi, Orta Çağ feodalitesi ve modern devlet dönemi kamusal alan açısından karşılaştırmaya tabi tutulduğunda, modern dönem ‘kamusalı’nın Yunan Polisinde olduğu gibi *statü ile birlikte anılan* bir alan olarak tanımlandığı, fakat Orta Çağ’da ‘hükümdara atfedilen’ bir özellik olduğu görülmektedir. Temsilî kamusalılık olarak kavramsallaştıran Orta Çağ düzeninde kralın iktidarı, ‘halk için’ değil, kralın ‘bizzat iktidarının’ halkın önünde temsil edilmesini ifade etmekteydi. Daha açık bir ifade ile ‘temsili kamu’da hükümdar, sahip olduğu gücün Tanrı gibi kendisinden daha büyük bir kuvvetten kaynaklandığını ve kendisinin bu kuvvetin taşıyıcısı olduğunu söz konusu temsil ile gösterirdi.

Değişim, önce aristokrat sınıfının, daha sonra ekonomik ve toplumsal sistemdeki farklılaşmayla eş zamanlı olarak burjuva sınıfının etkinlikleriyle ortaya çıkan yeni sosyalleşme ortamlarıyla geldi. Böylece kamusal alan, gücünü alenen insanlara sergileyen ve güçle donatılmış birkaç kişinin alanı iken, gücün, kamusal müzakereye katılımda bulunarak kamunun kendisine paylaştırıldığı çok sayıda bireyin alanı haline dönüşmüştür. Buradaki müzakere kullanılabilecek temel araç ‘iletişim’dir. Kamusal müzakere ile Habermas’ın daha sonra ve daha genel olarak *iletişimsel eylem* adını verdiği şey, devlet gücü ve pazar ekonomilerinin olduğu kadar insanların da ‘iletişimsel usallık’ ilkesi temelinde hareket ederek birbirleriyle bağlantı kurma yöntemidir.⁵⁷³

Burjuva toplumunu, (1) hem onun iç gerilimleri ve onu dönüşüme ve kısmi dejenerasyona götüren faktörleri hem de (2) onun ideolojik olarak yanlış tanıtılmasına ve çelişkilerine rağmen içerdiği özgürlükçü potansiyeli ve gerçekliğini göstererek yorumladığı çalışmasında Habermas, Kant’ın modernite görüşünden büyük ölçüde

⁵⁷² Roberts ve Crossley, s. 3-4.

⁵⁷³ Calhoun, *Introduction: Habermas and the Public Sphere*, s. 6-7; McCarthy, ‘Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü’nün 1989 İngilizce Baskısına Giriş, s. 91; Graham, *A Public Sphere in Amazonia? The Depersonalized Collaborative Construction of Discourse in Xavante*, s. 717; Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, s. 62-71; Habermas, *The Public Sphere*, s.106; Habermas, *Kamusal Alan*, s. 97; Yılmaz, *Kamu, Kamu Otoritesi ve Devlet: Habermas’ın Işığında Türkiye’yi Düşünmek*, s. 160; Ünüvar, *Osmanlı’da Bir Kamusal Mekan: Kahvehaneler*, s. 195.

etkilenmiştir. Nitekim 1980’de Habermas, Adorno ödülünü alırken yaptığı konuşmada büyük tartışma yaratmıştı. Oldukça provokatif olan ‘Modernite-Bitmemiş bir Proje’ başlıklı konuşmasında, modernitenin bittiğini ve ona eşlik eden Aydınlanma projesinin de çöktüğünü savunan post-modern entelektüel geleneğe karşı çıkmıştır. Konuşmasının başlığı zımnen iki fikri içinde barındırmaktaydı: (1) Modernite tarihsel bir periyoddan çok bir *projedir*. (2) Bu proje henüz tamamlanmamıştır, (ama tamamlanabilir ve tamamlanmalıdır).

Habermas’ın moderniteye bir proje olarak bakmasının nedeni, onun modernleşme süreçleri sonucunda ortaya çıkan belli problemlere cevap olarak ortaya çıkan kültürel bir hareket olmasıdır. Henüz tamamlanmamış olması ise problemlerin henüz bütünüyle çözümlenmemesinden kaynaklanmaktadır. Devam eden modernleşme sürecini durdurmak veya tersine çevirmeye çalışmak gereksiz bir çabadır; aynı zamanda moderniteye ve modernleşmeye sunulan alternatifler ise daha da kötüdür. Bu kötü alternatiflerden biri modernite karşıtlığı, diğer ise post modernizmdir.⁵⁷⁴

Habermas’ın tarihe dayandırdığı analizine göre, modernleşme, vatandaşların geleneksel rollerinden arınmalarını, iletişime güven duymalarını ve yeni bir sosyal sistem yaratmalarını sağlamıştır. Geleneksel toplumlar, paylaşılan kültürel ve ahlakî değerlere dayalıdır. Toplumsal uygulamalara yetişme ve katılım, insanların, -düzgün şekilde işlemek için toplumsal kurumların ihtiyaç duyduğu rollere ve görevlere el koymak için- kimlik ve motivasyon kazanmalarına izin verir. Modern toplumlar ise karmaşık, farklılaşmış ve çok kültürlüdür. Bir merkezin kontrolü söz konusu olmadığı gibi tek bir bağlayıcı geleneğe, dünya görüşüne veya kurallar dizisine de dayanmaz. Modern toplumlarda vatandaşlar genel ve soyut kimlikler geliştirirler. Bu, insanların kendilerini genel olarak birinin oğlu veya kızı olarak, bir ailenin veya sülalenin (hanedanın) parçası veya bir devletin vatandaşı olarak görmemesi anlamına gelir; onlar hem kendilerini hem de diğer insanları ilk olarak ve öncelikle bireysel ve özerk kimseler olarak görürler.⁵⁷⁵

⁵⁷⁴ Finlayson, *Habermas: A Very Short Introduction*, s. 65-66.

⁵⁷⁵ Finlayson, s. 67, 106.

‘Aydınlanma denir?’ sorusuna cevap arayan Kant, özellikle bireyin kamusal aklın kullanımını sağlama özgürlüğü anlamında özgürlük olduğu sonucuna varmıştı. Aklın kamusal kullanımı demek, bireyin, ait olduğu topluluktaki ‘vatandaşlığa ilişkin’ (civic) sorumlulukları ve yükümlülükleri hakkında kamu önünde kamusal amaçlar için hareket etmesi anlamına gelir ve en sağlıklı sonuç ‘rasyonel akıl’ olarak nitelendirilen bir tutumla edinilir.⁵⁷⁶ Burjuva kamusal alanındaki pratik aklın kurumsallaşması, statüler veya geleneklerin değil, argümanların belirleyici olduğu ‘*mantıklı*’ *söylem normları* aracılığıyla gerçekleşmiştir. Kant’ın sunduğu şey “objektif bilgi, ahlakî-davranışsal içgörü ve estetik hüküm alanlarındaki bakış açımıza güvenmek için yargılama yönteminde rasyonelliğin hakim olması ve bunun yeterliği” düşüncesidir. Bu rasyonel yargı, akıl yürütmeye dayanan bir yargıdır.

Habermas’ın burjuva kamusal alanı modelindeki sosyal açıdan eşit olan ve bireysel olarak muhakeme eden rasyonel konuşmacılar arasındaki *açık kamusal müzakere*, *katılım* ve pek tabii *ifade özgürlüğü* ortamı, çağımız devletlerinin ve toplumlarının vazgeçilmez değerlerinden *demokratik geleneğin* temelini oluşturur. Aslında bu tip bir açık kamusal müzakere, kamusal alanın varoluş sebebidir. Kamusal alanın demokratik bir politika için yeterli olması, hem tartışmanın kalitesi hem de katılımın miktarına bağlıdır. Ki modern toplumlarda kamusal alan, “genel toplumsal normlar ve kolektif politik kararlardan etkilenen herkesin” kararların oluşumu, garanti altına alınması ve kabul edilme sürecine katılabildikleri demokratik bir alandır.⁵⁷⁷

Bu alanda gerçekleşen müzakerelerden ulaşılabilecek sonuçların, meşru olabilmek için temel özgürlüklere uygun ve saygılı olması gerekir. Dolayısıyla tüm kamusal alan teorileri, öncelikle kamusal alan olgusunun özünü oluşturan *müzakereci demokrasi* modelini kuram içerisine oturtmalı ve onu savunmalıdır. Çünkü demokratik meşruiyetin nasıl tasarlanacağı modern bir kamusal alanın gelişimiyle doğrudan bağlantılıdır. Değerlerin karşılıklı olarak anlaşılmasına dayalı bir demokraside bu müzakere

⁵⁷⁶ Calhoun, *Introduction: Habermas and the Public Sphere*, s. 2; Çiğdem, *Kamusal Alan, Kamusal Din ve Kamusal Akıl*, s. 508.

⁵⁷⁷ Graham, s. 717; Calhoun, *Introduction: Habermas and the Public Sphere*, s. 2; Özbek, *Kamusal Alanın Sınırları*, s. 62; Müzakereci demokrasi için bkz: John Elster (Ed.), **Deliberative Democracy**, Cambridge: Cambridge University Press, 1998; James Bohman, **Public Deliberation**, Cambridge: MIT Press, 1996; Amy Gutmann ve Dennis Thompson, **Democracy and Disagreement**, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1996; C. Nino, **The Constitution of Deliberative Democracy**, New Haven: Yale University Press, 1996.

ortamının eşitlikçi yönü, konuşmaya dahil olma, başlatma, soru sorma, tartışma, tartışılan konuları sorgulama ve öneri yapma, kendi arzularını ve duygularını paylaşma, iktidar ilişkilerini tartışmaya açarak konu edebilme açısından her katılımcının eşit şansa ve hakka sahip olmasına bağlıdır.⁵⁷⁸

Eğer bir demokraside güçlü müzakere imkanı yoksa, bu, vatandaşların tartışmalı yasalar ve anayasal hakları geçişi olarak dahi savunamamasına yol açar. Zira demokratikleşme, modern bürokratik devletin yasal-rasyonel (ussal) hareket tarzını iletişimsel ussallık temelinde katılımcı demokratik yönetime dönüştürmesi sonucu ortaya çıkar. Ancak Habermas, söz konusu alandaki genişleme ve artan kapsayıcılık derecesinin, aynı zamanda tartışmaların (konuşmanın) kalitesinde bozulma yarattığını ileri sürmüştü; günümüzde, elitist bir kamusal alanın, demokrasinin gerekliliklerini ve çağdaş geniş çaplı toplumsal organizasyonun tabiatını gerçekleştirilemeyeceğini ifade etmiştir.⁵⁷⁹

Buna göre kamusal alan ile demokratik yönetim arasındaki ilişkiyi belirleyen dört kural vardır. Birincisi (1) bir eylem normu, yani kanun, o kuraldan ve kuralın uygulanmasından etkilenmesi muhtemel olan herkesin normun oluşma sürecine katılarak anlaşmaya varması sonucu geçerlik kazanmalıdır. Kamusal alan ancak o takdirde işlevini yerine getirmiş olur. (2) Bununla beraber tüm bireylerin, diğer bireyler tarafından özerk ve rasyonel öznel olarak tanınmış olması, kamusal alanın demokrasinin gerçekleşmesinde görevini yerine getirebilmesi için var olması gereken koşullardan bir diğeridir. (3) Birbirlerini ‘taniyan’ kimselerin ortak katılımıyla varılan konsensüsün sonucu olarak ortaya çıkan normun meşruiyeti, herkesin söz konusu diyalog sürecine eşit koşullarda katılabilmesine bağlıdır. (4) Demokrasinin gerçekleşmesinde kamusal alan için gerekli dördüncü kural, katılımcıların iktidar,

⁵⁷⁸ Koçan, s. 9; Fossum ve Schlesinger, *The European Union and the Public Sphere, A Communicative Space in the Making?*, s. 5; Eriksen, *Conceptualising European Public Spheres, General, Segmented and Strong Publics*, s. 23, 25; Finlayson, *Habermas: A Very Short Introduction*, s. 60; Özbek, *Kamusal Alanın Sınırları*, s. 62.

⁵⁷⁹ Fossum ve Schlesinger, *The European Union and the Public Sphere, A Communicative Space in the Making?*, s. 5; Calhoun, s. 3.

zenginlik, gelenek veya otorite gibi ‘tabu’laşabilecek unsurlardan arınarak rasyonel söylemde bulunabilme hakkına ve imkanına sahip olabilmeleridir.⁵⁸⁰

Burada ortamın demokrasi düzeyi ile problemlerin ne derece sağlıklı keşfedileceği, problem konularının belirleneceği ve dramatize edileceği arasında doğru orantı vardır. Söz konusu problemler ve ele alınan konular, resmi karar verme kurumlarına hareket gücü veren düşüncelere ve iradeye dönüşür.⁵⁸¹

Demokratikleşme adına kamusal alanın ve katılımcılarının sahip olması gereken bu özellikler, demokrasinin nasıl bir *örgütlenme biçimi ürünü* olduğunu da, yani kendini düzenleyen ve yeniden üreten yapısını ortaya koyar. Nitekim Benhabib’in liberal ve cumhuriyetçi modellerden farklılaşan demokrasi tanımına göre ‘demokrasi, ahlakî ve siyasal düzeyde eşit’ olarak kabul edilen bireysel ve kolektif kimliklerin, kendi yaşam tarzlarını etkileyen kararlar üzerinde özgürce ve makul ölçüde bir sorgulama olanağı buldukları ve bu anlamda karar-alma süreçlerine katıldıkları bir kamusal iktidar pratiğidir. Demokrasinin gerçekleşebilmesi, daha önce ifade edildiği gibi halk egemenliğini gerçekleştirmek için gereken ön koşullardan biri olan *herkesin sınırsız bir şekilde konuşabilmesi ilkesine*, bir başka ifade ile ‘iletişim özgürlüğü’ne dayalı bir kamusal alanda *iletişimsel ussallık* ve *sorgulama etkinliği* temelinde örgütlenmiş kolektif yaşamla mümkündür.⁵⁸²

Hukuk ise, sistemi düzene sokan, bir başka anlatımla birbirinden bağımsız olan alt sistemleri bir arada tutma işlevini gören araçtır. Habermas’ın hukuk tanımı, toplum ve bireylerin bir arada barış içerisinde yaşamalarına olanak tanıyan pozitif nitelik taşır. Hukuku demokratik bir kamusal alanın oluşumu, korunması ve geliştirilmesini garanti altına alan en önemli faktörlerden biri olarak kabul eder; fakat bu, demokratik yapılanmanın, modern devletin yalnızca hukukun üstünlüğü ilkesiyle denetlenmesi ile sağlanabileceği anlamına gelmez. Alttan denetimi sağlayan ve karar alma süreçlerine

⁵⁸⁰ Levent Köker, “Radikal Demokrasi”, **Diyalog**, S. 1, 1996, Aktaran A. Fuat Keyman, “Kamusal Alan ve ‘Cumhuriyetçi Liberalizm’: Türkiye’de Demokrasi Sorunu”, **Doğu Batı** Düşünce Dergisi, Yıl 2, Sayı 5, 1998-9, ss. 57-73, s. 61-62.

⁵⁸¹ Fossum ve Schlesinger, *The European Union and the Public Sphere, A Communicative Space in the Making?*, s. 5.

⁵⁸² Çelebi, s. 271-212; Seyla Benhabib, “Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy”, **Constellations**, S. 1, 1994; Keyman, *Kamusal Alan ve ‘Cumhuriyetçi Liberalizm’: Türkiye’de Demokrasi Sorunu*, s. 62; Eriksen, *Conceptualising European Public Spheres, General, Segmented and Strong Publics*, s. 30.

katılıma fırsat verecek bir iletişim alanı da gereklidir. Dolayısıyla kamusal alanın önemi, sosyal entegrasyon sağlama potansiyelinde saklıdır. Hukuk, demokratik irade ve kanaat oluşturma sürecinin ürünü olmalıdır; yani halk egemenliği etkisi altında oluşmalıdır. Kamusal tartışmaların ürünü olması, bireylerin ‘yasaları yaratan gücün sahibi oldukları’ bilinci taşımasını sağlayarak aynı zamanda hukuka üstünlük kazandırır; ki hukukun üstünlüğü, kamusal alanın dinamik ve çeşitlilik arzeden demokratik yapısının korunmasına ve gelişmesine yardımcı olur.⁵⁸³

Özellikle katılım olgusu ile bağlantısı yönüyle demokrasinin gerçekleşmesini sağlayan en önemli araçlardan biri olan kamusal alan, bunu demokrasinin ‘özgürlük’ ortamı ihtiyacından kazanır. Çözümüne ulaşmak için demokratik kurumların kamusal alanın temel taşları olarak kabul edilmesi ve bu kurumların kendi aralarında, bu kurumlarla devlet arasında rasyonel eleştirel müzakereyi teşvik etmek gerekir.⁵⁸⁴ Bir başka ifade ile “genel kamuoyu ile uzman kamuoyları kamusal alanın simgesel dili ve kurumların uzmanlık dilleri birbirine çevril[diğinde], yani hukukun sağladığı bu zeminde bir araya gelebilir.”⁵⁸⁵ Modern devletin iktidarının meşruiyeti, iletişime dayalı bu rasyonellik anlayışıyla ve rasyonellik anlayışı üzerine kurulu normatif ilkeler yoluyla sağlanır. Bir başka ifade ile Habermas, hukukun meşruiyetini kamusal alanın varlığına bağlayarak açıklarken, hukuk devletini ise ‘kamusal aklın somutlaşmış hali’ olarak değerlendirir. Bu kurumlar, ancak yeterli demokratik düzeye erişildiğinde kamusal müzakere araçları olarak işlev görebilir ve tabandan yani halktan gelen talepleri yansıtabilirler.⁵⁸⁶

Habermas’a göre kamusal alanın herkese açık olmasını sağlayan, onun, özel bireylerin (yani vatandaşların) birbirleriyle iletişime girmesi neticesinde kamusal bir araç oluşturmalarıdır. Ancak günümüzde, (kuramına yaptığı ilavelere dayalı olarak) kamusal alan, ‘ideal’ burjuva kamusal alanının özelliklerinden büyük ölçüde uzaklaşmıştır. Bugün, Habermas’a göre, kamusal alan, sapkınlıklara ve iletişim

⁵⁸³ Habermas, *Kamusal Alan*, s. 95; Keyman, *Kamusal Alan ve ‘Cumhuriyetçi Liberalizm’: Türkiye’de Demokrasi Sorunu*, s. 59; Calhoun, *Introduction: Habermas and the Public Sphere*, s. 6; Çelebi, *Kamusal Alan ve Sivil Toplum*, s. 273-274.

⁵⁸⁴ Fossum ve Schlesinger, *The European Union and the Public Sphere, A Communicative Space in the Making?*, s. 5; Thomassen, *Habermas: A Guide for the Perplexed*, s. 47.

⁵⁸⁵ Çelebi, s. 275.

⁵⁸⁶ Keyman, s. 59; Çelebi, s. 273-274; Thomassen, s. 47.

bozukluklarına karşı savunmasız olan ‘vahşi (kontROLSÜZ) bir karmaşa’ alanıdır (*einen wilden Komplex*); dolayısıyla, *sınırsız* iletişim için bir vasıta olurken aslında sosyal bozukluklara da duyarlı bir alandır. Bu noktada önemli olan husus, kamusal alan çeşitlerinin siyasal topluluğu parçalayıp parçalamadığı, yani ‘farklı politikalar’a sapan ve farklarının tanınmasını isteyen grupların yıkıcı veya parçalayıcı etkilerinin bulunup bulunmadığıdır.⁵⁸⁷

Bu bağlamda kamusal alanın ortaya çıkışıyla ilgili olarak Fransa, Almanya ve İngiltere arasındaki bölgesel farklılıkların yanı sıra genel ortak özelliklerin bulunduğunu ifade eden Habermas, dört önemli faktöre dikkat çeker. *İlk olarak* (1) devlet ile toplum arasındaki keskin sınır tamamen ortadan kaybolmasa da belirsizleşmiştir; ki bu sınırın belirginliği, kamusal alanın devlet ile toplum arasında arabulucu pozisyonda olabilmesinin ön şartını oluşturur. Diğer taraftan devletin, refah devleti özelliği kazanması, vatandaşın hayatına yönelik müdahaleciliğini de arttırmıştır. Buna çıkar gruplarının devletin yapısı içerisinde etkinlik alanını genişletmesini de ilave eden Habermas, bu değişimlerin bazılarını yararlı görürken, çoğunu olumsuz olarak değerlendirir. *The Theory of Communicative Action* kitabında da ifade ettiği gibi bireyin devletle ilişkisi, vatandaşlıktan ziyade, gittikçe üretici-müşteri (hizmet alan-hizmet sunan) ilişkisine dönüşmeye başlamıştır. Aynı süreçte kamusal alanda bireyin çıkarlarını ilgilendiren müzakerelerin yerini, çıkar gruplarının kendi menfaatlerini gündeme getirmeleri almıştır.

Devlet ve toplum arasındaki sınırı belirsizleştiren *ikinci* (2) gelişmeyi Habermas, müzakerelerin bireyler arasında gerçekleşen bir faaliyet olmaktan çıkmış olmasına bağlar. Kamusal alanın ortaya çıkışında bu alanı oluşturan tartışma ve müzakereler toplumdaki bireyler arasında cereyan ederken, ilerleyen dönemlerde devlet ile profesyonelleşmiş siyasetçiler arasında yaşanmaya başlamıştır. Parti tabanlı girişimlerin stratejik biçimde manipüle edilebildiğini, dahası politikacılar ile onlara oy verenler arasındaki tartışmaların, seçmenlerin düşünce ve taleplerine yoğunlaşmaktan ziyade oy kazamaya yönelik bir eğilim taşıdığını belirten Habermas, bu anlamda,

⁵⁸⁷ Jürgen Habermas, “Kamusal Alan, Ansiklopedik Bir Makale”, Nuran Erol (çev.), **Birikim** Dergisi, Sayı 70, Şubat 1995, ss. 62-66, s. 62; Eriksen, s. 26-27.

siyaseti bir sahne gösterisine benzetmektedir. Politikacılar seçmenleri eğitmeye ve yönlendirmeye başlamıştır. Siyasetin ‘şova dönüşmek’ anlamında aldığı bu şekil ve kamusal alandaki rolü, bireylerin siyasete olan ilgisini azaltmış ve 1960’lardan başlayarak oy verme yani seçime katılma oranlarında oranlarında düşüş gözlenmiştir. Habermas, paranın ve gücün, müzakereye açık olmayan koordinasyon tarzları olduğunu ifade etmiştir. Bunlar, akılın ve isteğin belirlenmesine gerçek olguyu dikkate almadıkları gibi, egemenlik ve somutlaşma yönündeki eğilimlerden de zarar görürler. Bir başka ifade ile devlet ve ekonomi, aslında demokratik bir kamusal alan için kritik öneme sahipken diğer taraftan demokratik kamusal alanın rakibidir.⁵⁸⁸

Habermas’a göre *üçüncü* (3) değişim, kamuoyu ile ilgilidir. Ona göre ‘kamuoyu’, -sosyal bilimcilerin de etkisiyle- kamuoyu araştırmalarının sonuçlarıyla eş anlamlı olarak anlaşılmaya başlanmıştır. Fakat diğer taraftan politikacılar da kendi amaçları için bu araştırma sonuçlarını manipüle etmeye çalışmaktadırlar. Böylece ‘demokratik teorinin gereği sayılan bir otorite’ olmaktan çıkan *kamuoyu*, bir müdahale stratejisine dönüşmüştür.

Devlet ve toplum arasındaki sınırı belirsizleştiren *dördüncü* (4) gelişme ise medya pazarının kamusal alanda yarattığı dinamikler ve eğilimlerdir. Kitle iletişim araçları önemli bir ekonomik pazara dönüşünce, bu pazar reklamlar aracılığıyla ürün satmak isteyenlerin kontrolüne girerken, medya organlarının kendileri de pazarlanabilir metaya dönüşmüştür. Bu ise kamusal tartışmaların daha geniş ve büyük pazar arayan editörler ve medya sahipleri tarafından şekillendirilmesine yol açmıştır. Dolayısıyla insanın kendini eğittiği ve geliştirdiği bir alan olarak ilk dönem yazınsal (edebi) kamusal alanı, en geniş izleyiciye yönelmeyi amaçlayan modern medya formuna dönüşmüştür.⁵⁸⁹ Bir başka ifade ile kitle iletişim araçları kamunun ortak çıkarlarını yansıtmaktan ziyade ‘pazarın etkisinde kalan’ araçlar olarak farklı ürünleri geniş kitlelere pazarlamaya çalışan araçlar halini almıştır.

⁵⁸⁸ Roberts ve Crossley, s. 4-5; Calhoun, *Introduction: Habermas and the Public Sphere*, s. 6.

⁵⁸⁹ Roberts ve Crossley, s. 6.

Habermas söz konusu bozulmaya karşı, burjuva kamusal alanının ideal özelliklerinin yeniden inşa edilmesi ile refah devletine erişilebileceğini ileri sürer. Kamusal alanın çok çeşitli, çok sesli ve hatta anarşist olduğu böyle bir düzende devletin görevi, oyunun kurallarına göre oynanmasını sağlamaktır. Liberal modelde devletin, tıpkı ekonomik olgulara uygulandığında olduğu gibi, kamusal müzakereye de müdahale etmesi, kamusal kararların rasyonelliğini ve ortak çıkara dayalı bir konsensüse varmayı engeller. Bu nedenle haklar büyük önem taşır. Ona göre bireysel haklar, devletin vatandaşların haklarını çiğnemesi ihtimalinden koruyan haklar sunar, ki bu kamusal alan için hayati ön koşul olarak hizmet eder.⁵⁹⁰

Şöyle ki 19. yüzyılın sonlarından 20. yüzyılın ortalarına doğru siyasal-sosyal anlamda genişleyen ve 20. yüzyılın ortalarından itibaren klasik siyasal-sosyal eksenin dışına taşarak genişlemesini sürdüren “siyasal kamu ve siyasal kamusal alan, kolektif müzakerenin siyaseti, siyasal iktidarı ve devleti konu edinmesi durumunda, kamunun ve kamusal alanın özel biçimleri olarak ortaya çık[mıştır]”⁵⁹¹. Özellikle kültürel, toplumsal-cinsel, etnik, dilsel, dinsel grupların vatandaşlık hakları için verdikleri mücadeleler ve elde ettikleri kazanımlarla, siyasal kamunun genişlemesi daha ileri gitmiştir. Bu noktada burjuva olmayan sınıfların da siyasal ve sosyal haklar edinmesi ve vatandaş statüsüne kavuşması son derece önemlidir.⁵⁹²

Bu farklılaşmaya yol açan, özellikle son elli yılda Batı toplumlarında siyasal hareketlerin tabiatında meydana gelen değişimdir. Şöyle ki, kamusal alan 17. yüzyıl ve 18. yüzyılın başlarında bilinen modern biçimiyle ortaya çıktığında sadece mülk sahibi beyaz erkeklerin oy vermesi mümkündü. Kendi toprağına sahip olmayan ve çalışan sınıf ile kadınlar, resmi politikalardan ve politik kamusal alandan dışlanmışlardı. Kendi dergileri ve kamu gruplarıyla, kendi kamusal alanlarına sahiptiler; fakat yine de bunların hiçbir resmiyeti söz konusu değildi. Kadınların kamusal alana ve/veya siyasal

⁵⁹⁰ Yılmaz, s. 162; Fossum ve Schlesinger, *The European Union and the Public Sphere, A Communicative Space in the Making?*, s. 3.

⁵⁹¹ Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, s. 153-155, 171-173; Jürgen Habermas, “The Public Sphere”, Robert E. Goodin ve Philip Pettit (Ed.), *Contemporary Political Philosophy, An Anthology* içinde (105-108), Oxford: Blackwell, 1997, s.105; Yılmaz, s. 162.

⁵⁹² Bryan S. Turner, “Citizenship Studies: A General Theory”, *Citizenship Studies*, Yıl 1 Sayı 1, February 1997, ss. 5-18, s.12-17; Marshall, *Citizenship and Social Class and Other Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 1950; Yılmaz, s. 164.

kamusal alana dahil olması, oy verme yani vatandaşlık faaliyeti ile gerçekleşmişti. Ancak bu aşamaya gelinmesi oldukça zorlu mücadelelerin sonucu mümkün olabilmıştır. Bazı kadınlar, oy vermeleri ve parlamento ve kahvehaneler gibi kamusal mekanlara girmeleri reddedilmiş olsa dahi, alternatif kamusal mekanlarda geleneksel politika biçimleri ile ilgilenmişlerdir. Ki böylece günümüzün post modern yaklaşımında dikkat çekilen alternatif kamusal alanları ortaya çıkarmışlardı. Kadınların ev hayatına ve gündelik/önemsiz addedilen meseleleri ele alan dergi ve kitapların dolaşımı ise kadınların kamusala katılım yöntemlerinden bir diğerini teşkil etmektedir.

Bu süreç, 19. yüzyılın başlarında kadınların melek, sakın, ağır başlı ve duyarlı yönünü vurgulayan yeni bir ‘ev hayatı kültürü’ gelişimiyle sonuçlanmıştı. Ancak zikredilen gelişmeler, ‘özel kamusal’ adı verilen alanda resmi siyasal kamusal alandan ayrı tutulan yerde yaşanmıştır. Zira geleneksel olarak kadınlara ait olduğu kabul edilen özel alana dair bu düşünce varlığını korumaya devam etmiş, kamusal alan erkek egemen niteliğini sürdürmüştür. Hatta kamusal yaşamda başarı kazanmış olan kadınlar bile, geleneksel olarak erkekler tarafından hükmedilen bu alanda yine maskülen tavır ve nitelikleri göstermeye çalışmıştır. Böylece kadınlar iş yaşamına ilave olarak, özel yaşam alanlarındaki sorumluluğunu devam ettiren ama güçlü, akıllı, kavga eden, mücadelecilik özellik kazanmaya başlayan bireylere dönüşmüştür.⁵⁹³

Kadınların ve kendi toprağına sahip olmayan çalışan sınıfın oy verme hakkı elde edebilmek için mücadele ettikleri alternatif kamusal alanlarda kadınlar, yukarıda bahsedilen araçları kullanarak bu hakkı kazanmaya çalışırken, çalışan erkekler ise bunu işçi hareketi kurarak elde etmeye çalışmıştır. 17. yüzyıldaki bu girişim, Amerika’nın bazı eyaletlerinde mülk sahibi olmayan erkek işçilerin oy hakkını kazanmasıyla sonuçlandı. Benzer hakkın Birleşik Krallık’ta kazanılması 1884’te ‘Üçüncü Reform Eylemi’ ile yaşanmıştır; Avustralya’da ise 1900’e kadar oy kullanma hakkı beyaz erkeklere tanınmıştı.⁵⁹⁴ Kadınlar, -iş hayatına daha önce dahil olmuş olsalar da- ilk defa 1900’de Avustralya’da oy kullanma hakkını elde edebilmişlerdi. Bazı Amerikan eyaletlerinde ise bu 1869’u, Birleşik Krallık’ta 1920’leri bulmuştur.

⁵⁹³ McKee, s. 19, 36, 41; Peter Dahlgren, **Television and the Public Sphere: Citizenship, Democracy and the Media**, London: Sage Publications, 1995, s. 11.

⁵⁹⁴ McKee, s. 20.

Öte yandan siyasal kamusal alana katılımı siyah-beyaz ırk ayrımının ayrıca önemi bulunmaktadır. Zira özgür siyah Amerikalı erkeklere dahi bu haklar ancak 1870’te verilmişti, ki bazı eyaletler bu hakkı kullanmalarını engellemek için çoğu zaman çeşitli kurallar gündeme getirmiştir. Son tahlilde Amerika’daki siyah erkekler, 1965’e kadar beyazlarla eşit olarak oy verme hakkı için mücadele vermek zorunda kaldılar. Bu Avusturalya’da 1967’yi bulmuştur. Fakat belirtmek gerekir ki Birleşik Krallık bu iki örnekten büyük ölçüde farklılaşır. Çünkü siyah Britanyalılar hiçbir zaman oy kullanma hakkından yoksun bırakılmamışlardır.⁵⁹⁵

Bu gruplar, söz konusu oy kullanma hakkını elde edebilmek için, içinde yaşadıkları evrenselci toplumda muhalefete dayalı, çatışmacı bir tavırla hareket etmek durumunda kalmışlardır. Evrenselci toplum modelinde tüm insanların benzer ihtiyaçlara ve isteklere sahip olduğu varsayılır. Şöyle ki beyaz zengin erkekler mutlu bir şekilde gücün tamamına sahiptirler; ve onların çıkarları ülkedeki diğer herkesinkiyle aynıydı. Dolayısıyla diğer grupların çıkarları ve talepleri olma ihtimali söz konusu bile değildi. Çatışmacı modelde ise toplumdaki farklı grupların ‘farklı tecrübe’ye sahip olduğu kabul edilir. Dolayısıyla farklı gruplar kendilerini temsil etme ihtiyacı duyarlar. Buna göre çalışan erkek sınıf, beyaz toprak sahibi zengin erkeklerle mutlaka benzer politik ihtiyaçlara sahip olmak zorunda değildir; kendilerini siyasal olarak temsil edebilme hakları olmalıdır.⁵⁹⁶

Haklara ilişkin toplumdaki bilinçlenme sürecinde bültenlerin, yani yazılı basın ürünlerinin yaygınlaşmasının birinci derecede önem taşıdığı siyasal kamusal alanlar, toplumun genel yararı amacıyla sürdürülen çabalarla ‘politikanın rasyonelleşmesi’ne hizmet etmiştir. İkinci Dünya Savaşı ertesinde gelişmiş kapitalist ülkelerde ortaya çıkan sosyal refah devleti, siyasal kamunun bu ekseninde genişlemesinin nihai noktasını oluşturmaktadır. Yalnızca demokratik bir rejimde ve parlamento aracılığıyla siyasal iktidar üzerinde kurumsallaşmış bir etkide bulunabilen “siyasal kamunun, basın dışında başlıca iletişim ve kanaat üretme araçları dilekçe verme, dernekler, partiler, kulüpler, siyasal

⁵⁹⁵ McKee, s. 20.

⁵⁹⁶ John Hartley, **The Politics and the Rise of the Press, Britain and France 1620-1800**, London & New York: Routledge, 1992, s. 175; Ryan, *Gender and Public Access: Women’s Politics in Nineteenth Century America*, s. 265; McKee, s. 20.

toplantılar, seçimler ile yerel ve merkezi parlamentolardı. Akıl yürütme faaliyetinde bulunurken, kamusal topluluğun zora, özellikle de devlet zoruna maruz kalmaması, toplanma serbestliğine sahip olması, fikirlerini ifade etme ve yayma hürriyetleriyle donatılması gerekir.” Böyle bir siyasal müzakere alanı, tüm devlet faaliyetlerinin burjuva kamusu aracılığıyla meşrulaştırılmış normlardan oluşan bir sisteme bağlı olduğu bir burjuva hukuk devletinde olur. Hukuk devleti olgusu, devrimlerin etkisiyle ABD ve Avrupa’da anayasal devlet formu kazanmış; bu düzenlemede siyasal müzakerenin tarafsızlığını, serbestliğini ve rasyonelliğini sağlayacak basın özgürlüğü, düşünce ve ifade özgürlüğü, toplanma ve örgütlenme özgürlüğü, dilekçe hakkı, seçme ve seçilme hakkı gibi temel haklar anayasalara eklenmiştir.⁵⁹⁷

Bunlardan özellikle ifade özgürlüğü ilkesi, halk egemenliğinin gerçekleşmesinin bir başka ifadesi olan ‘demokrasi’ için var olması gereken değerlerden biridir. Zira ifade hürriyeti, ortak fayda için en uygun kararın verilmesi amacıyla yürütülen müzakerelerde hiçbir düşüncenin dışarıda bırakılmamasını güvence altına alır. İfade özgürlüğünün yasal olarak güvence altına alınması ise kamusal alanı genel bir iletişim alanı haline getirir. Böyle müzakereci bir kamusal alan, problemlerin keşfedildiği, konu edilerek dramatize edildiği bir alandır; dolayısıyla kişiler arasındaki anlayış ve bilgi düzeyini artırırken, problem çözme fonksiyonu da görür.

Demokratik bir kamusal alanın varlığı sayesinde artık karar alıcılar, eski dünya düzeninde imparatorların yaptıkları ya da yakın geçmişte despot liderlerin yapmaya çalıştıkları gibi, kitleler için sadece kendilerine yetki veremezler; kararlarını haklı göstermek ve destek kazanmak için kamusal arenaya girmek zorundadırlar. Bu, aynı zamanda siyasal otoritenin rasyonel -kamusal- bir otoriteye dönüşmesini de sağlar. Nitekim müzakereci kamusal alan, demokrasinin temel siyasal meşrulaştırma alanıdır. Çünkü demokrasi sayesinde vatandaşlar devlete karşı haklarla donatılmış olup; gücü elinde bulunduranların dayandığı meşruiyet kaynağı değişmiştir.⁵⁹⁸

⁵⁹⁷ Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, s. 153-155, 169, 171-173; Habermas, *The Public Sphere*, s.105-106; Yılmaz, s. 162-163; Özbek, *Kamusal Alanın Sınırları*, s. 49.

⁵⁹⁸ Fossum ve Schlesinger, s. 5; Yılmaz, s. 162; Eriksen, *Conceptualising European Public Spheres, General, Segmented and Strong Publics*, s. 23, 25.

Bugün oy hakkına ilişkin problemler ve tartışmalar son bulmuş durumda olsa da, gündemde yeni ‘hak’ iddiaları bulunmaktadır. Özellikle son elli yıldır Batı toplumlarında ‘yeni sosyal hareketler’ adı altında ortaya çıkan oluşumlar, bu hakların dile getirilmesinde başlıca rolü oynayan aktörlerdir. Bu hareketler arasında kadın hareketleri, radikal çevreciler, barış yanlısı eylemciler, eşcinseller, yerel özerklik talep eden gruplar ve çeşitli karşıt kültür hareketleri sayılabilir. Çünkü artık oy hakkını kazanmış olmak bazı azınlık grupları üyeleri için yeterli gelmemekte; bu kesimler kendi farklı kültürlerinin kamusal alanda kabul edilmesi hakkı ve gereğinin yapılmasını istemekteler. Bu gruplar daha çok kimlik sorunlarıyla ilintili taleplerde bulunmalarına rağmen, maddi kaynakların yeniden dağıtılması yönünde beklentileri dile getirmezler.⁵⁹⁹

Bir başka ifade ile gelinen noktada ulus-devletin karakteristik özelliklerinden refah devleti yönü, yeni vatandaşlık algı ve anlayışlarının ortaya çıkması neticesinde geri plana atılarak, azınlık grupların yaşamlarında tehlikeye atılan unsurların nasıl müdafaa edileceği ve yeniden inşa edileceği gündeme gelmiştir. Devletin, bu talepler karşısında nasıl bir duruş sergilemesi gerektiği, modern devletin çözmesi gereken en önemli sorunların başında gelmektedir. Çünkü vatandaşlar devlete karşı koyabilecekleri hakları elde ettiklerinde, karar vericiler (devlet), kendi kararlarını da meşrulaştırma ve kamunun desteğini kazanma ihtiyacı hissederler. Bu tür bir yapılanmada, güç ve iktidar, sadece kutsal hukuka veya geleneksel otoriteye gönderme yaparak meşrulaştırılmaz. Otorite, halkın rasyonel temelli ve ölçülü müzakeresinden elde edilir. Bu şekilde elde edilmiş bir otorite ise, bir yandan meşruiyeti pozitif anlamda şüpheli hale getirirken, diğer yandan demokratik bir güç kaynağı haline gelir.

Siyaseti kamusal alanın pratik yönü olarak düşünerek demokratik yönetimin normatif temelini tartışması, rasyonelliğin yanı sıra meşruiyet sorununa da çözüm getirir; dolayısıyla devlet-toplum ilişkisinde kurumların işleyişi ve eylemleri belirleyen ilke ve normlar, kamusal alanda sorgulanabilmeli, tartışmaya açılabilmesi ve uzlaşma konusu yapılabilmelidir. Zira kamusal alan, kurumların veya hukukun meşruiyetini

⁵⁹⁹ Stephen K. White, **The Recent Work of Jürgen Habermas: Reason, Justice and Modernity**, Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1989, s. 123; Nancy Fraser, “Recognition Without Ethics?”, Scott Lash ve Mike Featherstone (Ed.), **Recognition and Difference: Politics, Identity, Multiculture** içinde (21-42), London: Sage Publications, 2002, s. 22.

garanti altına alan somut insanların sahip olduğu güçle değil, içindeki tartışma ve müzakere ortamı ile norm üreten bir güce sahiptir. Bu nedenle, modern sistemde hükümetin/devletin tek meşruiyet ilkesi demokrasi haline gelir.⁶⁰⁰

Burada gücün meşruiyetini garantileyen ne dış kaynaklı yapılar ne de kutsal hukuk veya geleneksel bir otorite vardır; ki bu durum, *gücün* ciddi bir değere sahip olduğu modern kamusal alana ilişkin yapılacak konuşmanın arka planını biçimlendirir. Nitekim otoriteyi oluşturan kamusal tartışmadır. Bu nedenle meşruiyet, sadece belirsiz hale gelmez; ayrıca bireylerin erişemeyeceği uzaklıkta ciddi bir kaynak haline de gelir. Hatta Lefort'un "güç konuşması"ndan "konuşmanın gücü"ne olan bir geçiş de söz konusu olabilir; yani bir anlamda iktidar söylemi, söylemin iktidarına (gücü'ne) dönüşebilir. Bu çerçevede, belli kurumların veya belirli kişilerin hukukun meşruiyetini garanti altına alamayacağı açıktır; dolayısıyla sadece *kamusal müzakere* norm oluşturacak güce sahiptir. Bu bağlamda Habermas'a göre ilke ve normların bu tür süreçlerden geçmemiş olması ve/veya geçmesini mümkün kılacak yapılanmanın var olmaması, rasyonel fakat meşruiyetten yoksun bir demokrasi ortaya çıkarır.⁶⁰¹

1990'lı yıllarda, kitabın ve kamusal alan kavramının popülerlik kazanarak gündeme oturduğu, kitabının ilk baskısından otuz yıl sonra eklediği önsözünde yer alan değerlendirmeleri doğrultusunda Habermas'ın kuramsal değerlendirmelerinin bir anlamda geçerliliğini yitirdiği ve bunu kendisinin de kabul ettiği (haklı bulunduğu) söylenebilir. Çünkü her şeyden önce Habermas'ın kavramla ilgili değerlendirmeleri yaptığı dönem varolan ekonomik, siyasal ve toplumsal şartlar değişmiştir. Çalışmasını yeniden ele almaya iten, bu süreçle eş zamanlı olarak kavramın filolojik, kültürel ve siyasi arka planını inceleyen ve hatta kuramsal çerçevesini ampirik düzeyde test eden araştırmalarla geniş bir literatürün oluşması, daha genel bir ifade ile kuramına yönelik

⁶⁰⁰ McKee, s. 21; Claude Lefort, **Democracy and Political Theory**, Cambridge: Polity Press, 1988, s. 38; Eriksen, *Conceptualising European Public Spheres, General, Segmented and Strong Publics*, s. 25; Jürgen Habermas, **Moral Consciousness and Communicative Action**, Cambridge: MIT Press, 1990; Aktaran Keyman, *Kamusal Alan ve 'Cumhuriyetçi Liberalizm': Türkiye'de Demokrasi Sorunu*, s. 63.

⁶⁰¹ Lefort, *Democracy and Political Theory*, s. 38; Eriksen, *Conceptualising European Public Spheres, General, Segmented and Strong Publics*, s. 25; Fossum ve Schlesinger, *The European Union and the Public Sphere, A Communicative Space in the Making?*, s. 5; Erik Oddvar Eriksen ve J. Weigard, **Understanding Habermas: Communicative Action and Deliberative Democracy**, London: Continuum, 2003; Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*; Keyman, s. 63.

eleştirilerdir.⁶⁰² Dolayısıyla kuramını ve kuramında yaptığı değişiklikleri anlamak için kendisine yöneltilen eleştirilere bakmak daha işlevsel olacaktır.

4.2. Jürgen Habermas’a Eleştiriler ve Diğer Yaklaşımlar

4.2.1. Eleştirilerde Ampirik-Kuramsal Ayrımı

Kamusal alana ilişkin değerlendirmeler ve teoriler, *Giriş* ve *Birinci Bölümde* ismi zikredilen ve ele alınan kişiler bir kenarda tutulmak kaydıyla, genelde Habermas’ın burjuva kamusal alanı analizi ve yorumlarına yöneltilen eleştiriler üzerinden oluşturulmuştur. Çalışmanın bu kısmında söz konusu burjuva kamusal alanı modeline karşı eleştirileri işaret edilecek, hem bu isimlerin yaklaşımları ele alınmış olacak hem de Habermas’ın daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunulacaktır. Habermas’ın burjuvazinin ekonomik, sosyal ve siyasal sistemde yaşanan değişimlerdeki rolü ve etkisi üzerinden inşa ettiği kamusal alan kuramına yöneltilen eleştiriler *pratik* ve *kuramsal* olarak ikili bir tasnife tabi tutulabilir.

4.2.1.1. Kuramın Ampirik Yönüne Eleştiriler

Habermas’ın kamusal alan modelinin **pratik** yönüne ilişkin eleştirilerin başında (1) 1962 basımlı çalışmasında (Kamusallığın Yapısal Dönüşümü) ortaya koyduğu kamusal alan kuramının, ‘yalnızca burjuva kamusallığının çözümlenmesi ile sınırlı olduğu’ iddiası gelmektedir. Bu yoruma göre Habermas, tek yönlü ve dar çerçevede kamusal alan analizi yapmıştır. Zira katılımın belli sınıfa, eğitim düzeyine veya ekonomik duruma bağlı olmaksızın herkese açık olduğu iddiası ilkesel olarak kabul edilebilse dahi, pratikte bu kadar geniş bir kapsayıcılık ve açıklık söz konusu değildir. Bununla beraber söz konusu dar çerçeveye rağmen aslında kamusal alan, burjuvanın özel/mahrem kamusal hayatının da bir parçasıdır. Aristokratik salon (mahrem) kamusallığının ise burjuva kamusallığı üzerinde yadsınamayacak bir etkisi olmuştur. Dolayısıyla burjuvazi dışındaki etkenlerin incelenmemiş olması, çalışmanın bütünlüğünü sağlayacak gerekliliklerinin yerine getirilmemesi noktasında büyük bir eksikliktir.

⁶⁰² Çelebi, *Kamusal Alan ve Sivil Toplum*, s. 270, 274.

Bu bağlamda eleştiriler, üç soruna işaret etmektedir.⁶⁰³ Birincisi, Habermas, burjuva kamusal alanının özgür ve eşit katılım ile bireyler arasındaki iradi rızaya bağlı olduğunu savunmuştur. Joan Landes, Mary Ryan ve Geoff Eley gibi araştırmacılara göre kuramının başlangıç noktası bu olduğu için Habermas, burjuva kamusal alanının baskıcı ve güce dayalı yönlerini görmezden gelmiş; ve tarihsel olarak gerçekleşmemiş bir ideal kurmuştur. Örneğin Eley'e göre Habermas, kamusal alanla ilişkilendirdiği 'rasyonel müzakere'yi idealize ederken 'kamu kurumlarının ne kadar baskı, dışlayıcılık ve hizipçilik üzerine kurulduğunu ihmal etmektedir'. Landes ise, kamusal alanın Habermas'ın tanımladığı haliyle sadece pratikte değil, prensipte de (ilkesel olarak da) kapalı ve dışlayıcı olduğunu ileri sürmüştür; çünkü kadına açık salon kültürüne doğrudan karşıt olarak tanımlanmıştır.⁶⁰⁴

Modern kamusal alana dair Habermas'ın sonsuz kavramsallaştırma biçimlerine ilişkin Landes'ın –ki Fraser da aynı fikirdedir- eleştirisi, 'basit bir yazı' (single text) nitelendirmesiyle olmuştur. Buna göre Habermas'ın kamusal alan kuramı, ilk yazıldığı haline bakıldığında kamusal alanın yapısını yeterli derecede farklılaşmış olan karmaşık ve detaylı kavramlarla tanımlamadığı için zayıf kalmıştır. Daha sonraki yazılarında Habermas, kat'î suretle, kamusal ve özel olarak ikiye ayrılmış liberal toplum modelinden koparak, kamusal alanı, "sivil toplumda oluşan bireysel özerklik mücadelelerinden liberal demokrasinin karar veren kurumlarına (mekanizmalarına) doğru bir akış" olarak tanımamıştır. Ki bu kurumlar adem-i merkeziyetçi kamusal alanın işlevinin bir parçası haline gelmiştir.⁶⁰⁵ Nitekim karşılıklı olarak birbirlerine bağlı olan özel ve kamusal alanlar arasındaki yapısal ayrımın liberal yorumundan bu kopuşun önemi, Habermas'ın daha sonra *refah projesinin demokratikleşmesi* adını verdiği yaklaşımında net bir şekilde görülmektedir.

⁶⁰³ Finlayson, *Habermas: A Very Short Introduction*, s. 12; Roberts ve Crossley, *Introduction*, s. 11.

⁶⁰⁴ Fraser, *Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı*, s. 106; Roberts ve Crossley, *Introduction*, s. 11; Joan B. Landes, "The Performance of Citizenship: Democracy, Gender and Difference in the French Revolution", Seyla Benhabib (Ed.), **Democracy and Difference, Contesting the Boundaries of the Political** içinde (295-313), Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996; Joan B. Landes, **Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution**, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999; Johnson, *Habermas, Rescuing the Public Sphere*, s. 34; Eley, *Nations, Publics and Political Cultures: Place Habermas in the Nineteenth Century*, s. 321.

⁶⁰⁵ Jürgen Habermas, "Further Reflections on the Public Sphere", T. Burger (çev.), C. Calhoun (Ed.), **Habermas and the Public Sphere** içinde (421-461). Cambridge, Mass. & London: The MIT Press, 1996 s. 446-447; Johnson, s. 35.

Landes'in eleştirisini daha genelleştiren Geoff Eley ve Mary Ryan, evrensel müzakere normlarının, belirli bir iktidar rejiminin iddiaları ile yeniden inşa edilemeyeceğini savunmuşlardır. Çünkü Habermas'ın idealleştirdiği burjuva kamusal alanının çelişkileri, bu alanın parçalanması ve çöküşüyle sonradan ortaya çıkan şeyler değildir; bilakis kamusal alanın oluşumunda var olan şeylerdir. Dolayısıyla burjuva kamusu Habermas'ın dediği gibi genel iradeyi yansıtmak bir tarafa, işçiler, kadınlar, hizmetliler gibi toplumsal gruplar ile üretim, yeniden üretim, çocuk bakımı, cinsellik gibi toplumsal meseleleri ve asimile edilemeyen, rasyonelleştirilemeyen ve kapsanamayan her türlü farklılıkları dışlayıcı bir yapı göstermektedir. Landes, Habermas'ın kuramındaki dışlayıcı boyutu Fransa örneğinden hareketle toplumsal cinsiyete dayandırırken, Geoff Eley onun yaklaşımını geliştirmiş İngiltere ve Almanya'da da durumun farklı olmadığını ifade etmiştir. Landes, Fransız cumhuriyetçi ekolünün kadınlık ile kamusalılığı birbirlerine karşıt unsurlar olarak yerleştirildiğinden, kamusal alana katılımda bulunabilmek için erkek olmanın zorunluluğundan bahsetmiştir. Eley ise kadınlara ilişkin dışlayıcılık ile sınıf oluşum süreçleri arasında bağlantı kurarak, kamusal alana katılanların burjuva sınıfı ile sınırlı olduğunu, dolayısıyla kamusal alanın söylendiği gibi herkese açık bir alan olmadığını belirtir.⁶⁰⁶

Öte yandan Landes'in salon kültürün feminize edilmiş karakterinin ayrıcalıklı güce sahip bir kamusal alana feda edildiği yönündeki iddiasını kabul eden Goodman, bu sürecin, 'daha agresif ve güçlü bir yapının, demokratik bir kamu türünü yutmasını' önermediğini ileri sürer. Ona göre feminen salon dünyası, kamuoyunun demokratik oluşumunu destekleyen saray söyleminin normlarının ciddi oranda nüfuz ettiği bir çevreydi. Bu dünya, onu nezaket sınırları içerisinde tutmaya adanmış bir salon kültürünün rehberlik ettiği kurallara dayalı ve ölçütleri olan bir konuşma dünyasıdır. Kamusal alanı salon kültürü alanından çıkarıp kafelere, kahvehanelere, localara, müzelere taşımak da ayrıca üst sınıf kadınların yeni bir dışlayıcılığını sağlamıştı.

⁶⁰⁶ Geoff Eley, "Nations, Publics and Political Cultures: Place Habermas in the Nineteenth Century", Craig Calhoun (Ed.) **Habermas and the Public Sphere** içinde (289-339), Cambridge, Mass., & London: The MIT Press, 1992, s. 307-316; M. Ryan, "Gender and Public Access: Women's Politics in Nineteenth Century America", Craig Calhoun (Ed.), **Habermas and the Public Sphere** içinde (259-289), Cambridge, Mass., & London: The MIT Press, 1992, s. 81-86; Johnson, *Habermas, Rescuing the Public Sphere*, s. 34; Fraser, *Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı*, s. 107-108; Hansen, s. 161.

Fakat Goodman, bu sürecin ayrıca yabancılar arasında konuşma düzeyinde adalet ve karşılıklılık beklentileri için kazanç sağladığını ifade eder. Goodman, feministlerin burjuva kamusal alanının cinsiyetçi özelliklerinin eleştirel tutumuna karşın, söz konusu beklentilerin ideal boyutlarının elit erkek egemen bir alanın ideolojik kabuğundan dışarı taşıdığı konusunda Habermas ile hemfikirdir. Goodman'ın, demokratik amaçların talep edilmesi ve uyulması gereken belirli genelleştirilmiş müzakere süreçlerinin başatlığını gerektirmesi ile ilgili herhangi bir problemi yoktur. Fakat marjinal hale getirilmiş ihtiyaçlar ve çıkarlar, sadece onların farklılığını açıklamak için değil, kamu menfaatine yönelik iddialarının mantıklılığını göstermek için de onlara izin verilmelidir. Birbirlerinden son derece uzak fikirleri savunan yabancılaştırılmış partiler arasında rasyonel bir konsensüse ulaşma çabasının varlığı, daha önce fark edilmemiş olan ihtiyaçlar ve problemlerin meşruiyeti için gereklidir. Ona göre modern kamusal alanın bu rasyonalleştirici fonksiyonlarından en çok etkilenen ve yararlanan aktör, feminizmdir.⁶⁰⁷

19. yüzyıl Amerika örneğinden hareketle kadınları ve etnik grupları inceleyen Mary Ryan ise, bu grupların resmi kamusal alandan dışlandıklarını, fakat politik kamusal alana ulaşabilmek için alternatif yollar ürettiklerini ifade etmiştir. Nitekim seçkin burjuva kesiminden olan kadınlar alternatif gönüllü birlikler oluşturarak tıpkı erkekler gibi karşıt sivil toplum inşa etme sürecinden geçmiş, daha az avantajlı olanlar ise erkek işçi sınıfların protestolarına destek olarak katılımda bulunabilmişlerdi.⁶⁰⁸ Burjuva kamusal alanı döneminde kamusal haklar ile seçme ve seçilme haklarını içeren vatandaşlık hakları, yalnızca mülk sahibi ve tahsilli kesimlere aitti; dolayısıyla daha önce belirtildiği gibi kadınlar ve mülk sahibi olmayan ama emekleriyle 'vatandaş'ların haklarını kullanabilmelerine hizmet eden kesimler, kamusal alana dahil edilmemektedir.

Habermas'ın modelini proleter bir kamusal alan anlayışı geliştirmekte kullanan Oskar Negt ve Alexander Kluge, demokratik bir kamusal alanın ilerleyici sosyal değişim olasılıklarını ve meydan okumalarını analiz etmede ne kadar önemli bir kavram

⁶⁰⁷ Johnson, s. 34-35.

⁶⁰⁸ Ryan, s. 284-285; Fraser, *Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı*, s. 109.

olduğuna dikkat çekmişlerdir. Onlara göre kamusal alan, bir alan olmaktan çok bir süreç olarak ‘ortak iradenin’ inşası için gerekli kurumsal temeli oluşturur. Habermas’ın, ‘ortak çıkar’ı belirgin hale getirme alanı olarak tanımladığı burjuva kamusal alanı tanımını ve söylemin gücüne odaklanmasını eleştiren Negt ve Kluge’ye göre, tanıma ‘burjuva’ kavramını eklemek, Habermas’ın bir kurum olarak tanımladığı şeyin, gevşek bir heterojen organizasyonlar birliğine döndüğü gerçeğini gizlemektedir. Yani Negt ve Kluge’ye göre proleteryanın oluşturduğu bir kamusal alanın var olduğunu inkar etmek, onun burjuva kamusal alanının inşa ettiği egemen söylemin kategorizasyonunun farklılığını görmezden gelmektir. Burjuva kamusal alanı analizi pek çok fenomeni bir potada eriterek bir kamusal alan kuramı ortaya koymaktadır, fakat endüstriyel aygıt ve ailedeki toplumsallaşma olguları dışlanmaktadır.⁶⁰⁹

Negt ve Kluge, proleteryanın burjuvaziden daha az önemli veya kesinlikten yoksun olmadığını ileri sürerek, proleterya ve müzakere üzerinden uygulamaya izin veren *alternatif* bir kamusal alan önerirler. Proleterya sadece ‘emek’le bağlantılı basit bir sosyal statü değildir; zira pek çok kimse için, eylemler, kelimelerden daha çok şeyi ifade eder. Kuramlarında ‘emeği’ -sömürü ya da tahakküm altında kısıtlanan her türlü üretici emek de dahil olmak üzere- yaşamın tüm alanlarına yayan Negt ve Kluge, diğer analizleri endüstriyel aygıtı dışlamaları ve ailedeki toplumsallaşma boyutunu ihmal ettikleri için eleştirirler. Zira onlara göre burjuva kamusal alanı, endüstriyel üretim gücünün yaşam dünyalarını dışlamakta, fakat onları temsil ettiğini iddia etmektedir. Bu, rasyonel iletişimin, -Habermas’ın iddia ettiği gibi- sadece ‘sonuç’tan ibaret olmadığı anlamına gelir. Benzer şekilde modern iletişim teknikleri de sadece düşünce ve tartışma araçlarından ibaret değildir; aynı zamanda potansiyel iktidar, baskı ve hakimiyet kaynağıdır. Kamusal alanda uzlaşmaya varılması, sadece rasyonel müzakerelerden kaynaklanmamakta, zorlama ve dışlama gibi süreçleri de içinde barındırmaktadır.⁶¹⁰

⁶⁰⁹ Luke, *Jürgen Habermas, Democracy and the Public Sphere*, s. 35-36; Oskar Negt ve Alexander Kluge, “The Public Sphere and Experience: Selections”, Peter Labanyi (çev.), *October*, No. 46, Fall 1988, ss. 60-82; Oscar Negt ve Alexander Kluge, *Public Sphere and Experience, Toward an Analysis of Bourgeois and Proletarian Public Sphere*, Peter Labanyi ve J. Daniel (çev.), A. Minneapolis: Minnesota Press, 1993; Negt ve Kluge, *Kamusal Alan ve Tecrübe’ye Giriş*, s. 134, 136; Hansen, *Yirmi Yılın Ardından Negt ve Kluge’nin ‘Kamusal Alan ve Tecrübe’si: Değişken Karışımlar ve Genişlemiş Alanlar*, s. 175; Özbek, *Kamusal Alanın Sınırları*, s. 22, 73;

⁶¹⁰ Luke, *Jürgen Habermas, Democracy and the Public Sphere*, s. 35-36; Özbek, *Kamusal Alanın Sınırları*, s. 53; Negt ve Kluge, *Kamusal Alan ve Tecrübe’ye Giriş*, s. 134, 136; Roberts ve Crossley, *Introduction*, s. 11.

Ancak Negt ve Kluge'nin modeli ABD'nin toplumsal yapısı üzerinden kamusal alanda farklılık ve çoğulculuk yorumuna imkan vermesi dışında, yalnızca Alman toplumuyla sınırlı kalmıştır. Aynı zamanda 'kadının üretici gücü' kavramını anne ve çocuk arasındaki ihtiyaç temelli ilişkiye indirgeyerek, iddia ettikleri Habermas'ın cinsiyet 'körlüğü'nü de paylaşmaktadırlar. Kamusal alanı, 'mülksüzlerin ne kadar kullanabileceği' ve 'egemen sınıfların hangi çıkarları elde etmek üzere kullandığı' soruları üzerinden, kamusal alanın kullanım değeri ile ilişkili olarak yorumlayan Negt-Kluge'nin değerlendirmeleri, kamusal alan tiplerine *egemen*, *alternatif* (radikal) ve *karşıt* (proleter) olmak üzere üçlü bir kategorizasyon sunar.

Bunlardan egemen politik kamusal alan, geç kapitalist endüstriyel koşullarda 'üretim kamusal alanları'dır ve ulusal ve ulusüstü düzeyde toplumsal mücadelelerin ve sistemin yeniden üretimini sağlayacak biçimde denetlendiği karmaşık yapı ve araçlardan müteşekkildir.⁶¹¹ Habermas, egemen politik alanı, 'sistemin, bir başka ifade ile resmi ekonominin ve devlet aygıtının onun işleyiş mantığını denetlediği alan' olarak ifade ederken; Negt-Kluge de, giderek zayıflayan bir burjuva kamusal alanı ile giderek güçlenen endüstriyel-ticari kamusal alanların gerilimli eklemelenmesinin ürünü olan bir alan olarak görürler.⁶¹² Yani endüstriyel-ticari kamusal alan, tıpkı itibar kazandırma yöntemlerinde olduğu gibi, kültürel saygınlık ve meşruiyet elde etmek için kendisini burjuva kamusal alanının aygıtlarına eklemleyerek egemen ideolojinin yeniden üretilmesi işlevi görür. Alternatif ve karşıt kamusal alanlar ise, demokrasinin gelişmesi ve derinleştirilmesi fırsatı sunan alanlardır.⁶¹³

Alternatif kamusal alan iki farklı yönden ele alınabilir. Şöyle ki alternatif kamusal alan için "sermayenin küresel pazarında ve ulusal ölçekte çıkan sorunların ezilenler lehinde çözülmeye çalışıldığı söz ve eylem alanı" diyebileceğimiz gibi, onu "kabaca sınıf-dışı diye adlandırılan ama her zaman sınıf ilişkilerine eklemelenmiş biçimde ortaya çıkan eşitsizlik ve tahakküm biçimlerine karşı demokratik mücadelelerin

⁶¹¹ Hansen, *Yirmi Yılın Ardından Negt ve Kluge'nin 'Kamusal Alan ve Tecrübe'si: Değişken Karışımlar ve Genişlemiş Alanlar*, s. 162-163; Özbek, *Kamusal Alanın Sınırları*, s. 22; Meral Özbek, "Politik Kamusal Alan ve Kolektif Yaratıcılık", Meral Özbek (Ed.), **Kamusal Alan** içinde (181-233). İstanbul: Hil Yayınları, 2004, s. 182.

⁶¹² Özbek, *Politik Kamusal Alan ve Kolektif Yaratıcılık*, s. 182

⁶¹³ Özbek, s. 201; Hansen, s. 163.

verildiği alanlar olarak [da] tanımlayabiliriz.”⁶¹⁴ Karşıt kamusal alan ise, burjuva kamusal alanına ve egemen endüstriyel-ticari kamusal alana karşıt olarak⁶¹⁵, “doğrudan sermaye-emek çelişkisi üzerinde yükselen sınıf mücadelesi zemininde, anti-kapitalist, kolektif ve ‘kurucu’ nitelikli politik söz ve eylemlerin oluşturduğu alanları içerir.”⁶¹⁶

Burjuva kamusal alanı daha önce de ifade edildiği gibi iletişimin formel özelliklerine dayandırılarak tarif edilmiştir; dolayısıyla bu, söz konusu iletişim eyleminin sonucu olarak *tarihsel ilerleme* argümanı ile ifade edilebilir bir analiz olduğunu gösterir. Fakat Negt ve Kluge analizin asıl gerçeklikler ele alınarak yapılması durumunda, kamusal alanın iddia edildiği gibi birleşik yapı arz etmediğini, yani soyut biçimde ilişkilendirilerek işlenmiş *tekil alanlar yığını* olduğunun görüleceğini ileri sürer. Görüldüğü gibi son tahlilde onların kamusal alan analizi, kurucu ögeler, somut ihtiyaçlar, çatışmalar, protestolar ve iktidar meselelerine dayalıdır. Gerek televizyon, gazete gibi basın organları gerekse çıkar grupları ile siyasal partilerin kamusal alanı ya da ordu, üniversiteler, hukuk, kilise, endüstri ve eğitim gibi kurumlar genel bir kamusal alan kavramında birleştirilerek ele alınmaktadır; oysa kamusal alan olarak değerlendirilen bu organlar bazı çıkar gruplarının baskın gelmesi durumuyla karşı karşıyadır; yani Habermas’ın iddiasında ifade ettiği gibi aslında bir rekabet konusudur.⁶¹⁷

Habermas’ın burjuva kamusal alanı kuramına yöneltilen **ikinci** (2) eleştirisi noktası onun modern medyanın kamusal alanı sömürgeleştirmesine yönelik görüşlerine ilişkindir. Burada vurgulanan Habermas’ın karmaşık kamusal medya pratiklerini basite indirgemiş olmasıdır. Buna göre yaklaşımı üç açıdan hatalıdır. Öncelikle (a), medya pratiklerinin, her zaman belli bir ön kabule dayalı olarak üretilmekte olduğu unutulmamalıdır. Bunun en açık örneğini, Fransız Devriminin haberleşme ve yayılma biçimine bakarak anlayabiliriz. İkinci olarak (b) ‘toplu iletişim’ ve ‘kitle iletişim’ kavramlarının, insanların ve sosyal grupların kendi amaçları doğrultusunda medyayı manipüle etmelerini açıklamada yararlı olmadığı bir gerçektir.

⁶¹⁴ Özbek, s. 182

⁶¹⁵ Hansen, s. 165.

⁶¹⁶ Özbek, *Politik Kamusal Alan ve Kolektif Yaratıcılık*, s. 182

⁶¹⁷ Hansen, s. 164; Negt ve Kluge, *Kamusal Alan ve Tecrübe’ye Giriş*, s. 138.

Habermas'ın medya eleştirisi, medyanın olumlu olabilecek etkilerini görmezden gelmekte ve sadece negatif etkileri öne çıkarmaktadır; zira insanlar bu kadar bilinçsiz değildir ve zaten medyanın önyargıyı yansıtan tavır taşıdığı bilinmektedir. Hatta eleştirmenlere göre, aslında kitle iletişim araçları, iktidarı devlet gibi bir siyasi aygıttan kurtararak yerel aktörlere taşıyabilir; yani medya, bazı konuların gündeme gelmesini dikte edebilir. Fakat insanların imajları üretmesi pasif bir süreçte gerçekleşmez; bilakis var olan veya var olduğunu düşündükleri ikilemleri günlük hayat akışı içerisinde -az da olsa- aktif ve tutarlı bir şekilde tartışılır.

Kuramında modern medyanın kamusal alanı sömürgeleştirmesine yönelik hatalı bulunan bir diğer yönü (c), ekonomik pazarın ve ekonominin etkisi ile ilgilidir. Buna göre pazarın medyaya sızması, Habermas'ın iddia ettiği gibi kamusal alanın ölümü anlamına gelmez; bilakis verilen hasarın medya üzerinde yarattığı etkinin olumlu yönleri de vardır. Çünkü pazar, büyük medya şirketlerinin desteklenmesinde devlet müdahalesini belirli bir dereceye kadar sınırlar ve azaltırken, aynı zamanda halkın ideolojik ve kültürel çoğulluğunun medyada temsil edilmesini de teşvik eder. Bu noktada önemli olan, pazar kuralları ile 'halkın menfaatlerini düşünen' cemaatçi yaklaşımı barıştırabilmektir.⁶¹⁸

Habermas'ın kuramına yöneltilen ve pratik olarak eleştiriye tabi tutulan **üçüncü** (3) konuyu ise, onun kamusal alan anlayışının, erkek egemen burjuva kamusal alanın dışındaki "kadın, radikal burjuva entellektüelleri, ulusalcı, köylü, kentli emekçi-ayaktakımı ve işçi sınıfı hareketleri"nin ürünü olan kamuların oluşturduğu "kamusal alanları" görmezden gelmesi ve patriyarkal yapısına dikkat çekmemiş olması oluşturur. Bu ihmal, tarihsel ve sosyal araştırmaların yanı sıra kuramsal düşünce açısından da önemli sonuçlar doğurmaktadır.⁶¹⁹ Örneğin erkeğe kamusal ile eş anlam yüklemek, bir başka ifade ile erkeğin kamusal alanı temsil ettiği anlayışı, tarihsel olarak bizzat yanlış olduğu gibi çok sayıda yanlış ikilemler de üretir. Bu yaklaşım, burjuva kamusal alanını temel alarak birçok sosyal grubun kamusal alan tartışmasının dışında tutması nedeniyle, kapsamlı teorik tartışmaları da engellemektedir. Buna göre tarihsel olarak

⁶¹⁸ Roberts ve Crossley, *Introduction*, s. 11-12.

⁶¹⁹ Özbek, *Kamusal Alanın Sınırları*, s. 66; Thomassen, *Habermas: A Guide for the Perplexed*, s. 48; Roberts ve Crossley, *Introduction*, s. 12.

değerlendirildiğinde de, kamusal alan sadece burjuva kamusal alanını temsil etmez. Dolayısıyla Habermas'ın burjuva kamusal alanı tanımlaması, karşıt kamusal alanların sahip olduğu özgürleştirici potansiyeline zarar vermektedir.⁶²⁰

Onu eleştirenler, kamusal alanın yapısı gereği özünde patriyarkal olduğunu söylemişlerdir. Yani toplumun diğer alanlarındaki patriyarkal yapılar kamusal alanı da etkilemiştir. Burjuva sınıfı ve liberaller, insan türünden bahsederken kadını akıl yürüten bir varlık olarak düşünmemiştir. Ancak bu noktada belirtmek gerekir ki, aslında Habermas ailede erkeğin aile reisi olduğunu tespit ederken özel alanın patriarkal yapısını reddetmemiş; iddia edildiği gibi 17, 18. ve 19. yüzyıllarda kadınların sınırlı siyasi ve sivil haklarını da görmezden gelmemiştir. *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nün ilk baskısındaki önsözünde burjuva kamusal alanının 18. yüzyılda ortaya çıkan liberal modelle sınırlı olduğunu, ve 'plebyen'leri araştırmasının dışında bıraktığını ifade etmişti. Ona göre bu alan, yani pleb adını verdiği proleter kamusal alan, tarihsel süreç içinde bastırılmış bir alandı. Bunun nedenini "Fransız devriminde Jakobenler, Çartist ve anarşist işçi hareketleriyle ortaya çıkan 'pleb' kamusal alanın politik işlevlerinin farklı" olmasına ve "onun katılımcı öznelerinin, aklını kullanan 'tahsilli tabaka'nın edebi kamusal alanının dışından, 'tahsilli olmayan' kesimlerden gelmesine dayandırmıştı.

Habermas erkek olmakla beraber mülk sahibi olan sınıftan oluşan yani belli özelliklere sahip sosyal bir gruba vurgu yaparken, aslında modern kapitalizmin getirdiği yeni sosyal bir biçimlenmeye ve devlet ve toplum arasında, politika ve ekonomi arasında yeni bir ilişki biçimine dikkat çekiyordu. Fakat eleştirinin asıl hedef noktası, daha sonra kendisinin de haklı bulduğu ve kabul ettiği gibi, kavramın orijinal kullanımının "tek" biçim ve ulusal bir kamusal alan konseptine yol açtığıydı. Dolayısıyla konsensüse imkan tanıyacak bir müzakere alanı söz konusu olamazdı. Çalışmasındaki bu 'sorun'un Frankfurt okulu'ndan gelen ideoloji eleştirisinden

⁶²⁰ Roberts ve Crossley, *Introduction*, s. 11-12.

kaynaklandığını belirten Habermas, Marksist toplumsal kuramın aşırı bütünlükçü yapısının kapitalizmle ortaya çıkan sistemi iyi kavrayamadığını ifade etmiştir.⁶²¹

Öte yandan Seyla Benhabib, hala yetersiz, eksik bir çözüm olmasına rağmen Habermas'ın teorisinin, bugünün problemlerini aydınlattığını ifade eder. Oysa tarih, Benhabib'e göre, hala, (felsefi ve siyasal argümanı anlamamızda bize yardım eden bir konsept olan) *düşünceler tarihine* indirgenmektedir. Kamusal alan teorilerindeki kuramsal ve metodolojik değişimi yansıtan çalışmalarıyla öne çıkan Benhabib, Thomas McCarthy ile beraber çalışmalarını Habermas'ın aksine, tarih ve tarihsel problemleri arka plana atarak gerçekleştirmişlerdir. Her ikisi de ilk dönem çalışmalarını Horkheimer ve Adorno'nun etkisiyle kaleme almış ve kamusal alan teorisini tarihi bir hikaye temelinde geliştirmişlerdir. Ancak McCarthy, Habermas'ın *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'ndeki halen devam eden başarısını, onun tarihsel, sosyolojik, ekonomik, hukuki ve politik bilimlerin malzeme ve metodlarını başarılı şekilde harmanlayarak birleştirmesine bağlar.

Bu noktada hem McCarthy hem de Benhabib'in Habermas'a yönelttikleri eleştirilerinde, Kamusallığın Yapısal Dönüşümü ile eserin gözden geçirilmiş versiyonu ve sonraki diğer çalışmaları arasındaki farklar üzerinde durmamayı tercih ettikleri belirtilmelidir; yani yorumları bir sınırlılık arz etmektedir. Zira Benhabib ve McCarthy, bir kamusal alan teorisinin, ilk dönem Habermas'ın yaptığı gibi tarihe dayandırılmaması gerektiğini ileri sürmektedirler. Onlara göre önemli olan, kamusal alan kavramını, ortak çıkara ilişkin problemlerin görüşülebileceği veya belirlenebileceği bir alan olarak, soyut ilkeler içerisinde ele almaktır. Benhabib, tarihsel yaklaşımın yetersizliğini, kadınların kamusal alanda ihmal edilmesine ve neticede kadınların ihtiyaçlarının da belli bir tarihsel sınırlandırmaya tâbi tutulmasına bağlar. Bu, ancak daha iyi ve daha bütün bir kamusal alan teorisi aracılığıyla üstesinden gelinebilecek bir problemdir. Bundan dolayı kamusal alan teorisi, tarihi argümanlara dayanmamalı;

⁶²¹ Luke, s. 33; Negt ve Kluge, *Kamusal Alan ve Tecrübe'ye Giriş*, s. 134; Thomassen, *Habermas: A Guide for the Perplexed*, s. 48; Özbek, *Kamusal Alanın Sınırları*, s. 67, 69.

kavramı soyut felsefi kavramlar içerisine oturtularak sağlamlaştırmalıdır.⁶²² Çünkü kamusal alan için genel bir rehber hizmeti görebilen normlarla ilgilenmek, cinsiyet, ırk ve sınıf problemlerinin çözüme kavuşturulmadan devam etmesine neden olur.

Aslında Habermas'ın kuramı normatif yönden oldukça güçlüdür; hatta geçerliğini bu güçten alır. Nitekim Benhabib de Habermas'ın son dönem teorisini geniş ölçüde geçerli olarak görmekte ve bu nedenle sadece bir kısmının değiştirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Öte yandan McCharthy bu konuda Benhabib'ten ayrılır. Zira McCarthy'nin eleştirisi, yorumlamanın dili ile ilgilidir. Ona göre Habermas, liberal teorinin aksine, Rousseau'cu unsur diyebileceğimiz faktörü teorisinden dışladığı için, savunulması mümkün olmayan iddialarda bulunur. Son tahlilde, her iki durumda da Habermas'ın teorisi, empirik olarak var olan kamusal alan(lar) ile makul ve eşitlikçi demokratik bir toplum düşüncesi arasındaki farkı kapatamaz.⁶²³

4.2.1.2. Kuramın Teorik Yönüne Eleştiriler

Habermas'ın burjuvazi döneminden yola çıkarak inşa ettiği kuramının teorik düzeyde sorunlu yönleri olduğu ileri sürülerek yöneltilen eleştiriler ise -her ne kadar benzer fikirleri de barındırıyor olsalar da- aslında alternatif bir kamusal alan kavramı üretmeye yönelik arayışları temsil eder. Genel olarak bakıldığında kamusal alan kavramı korunmuş, fakat farklı bir teorik yaklaşım benimsenmiştir. Bu noktada *karmaşık toplumsal pratikler ve medya aracılığıyla yapılan tartışmalar*, söz konusu kavramsallaştırma çabalarında önemli unsurlardır.

Bununla beraber son yıllarda genel anlamda kamusal alanla ilintili üç farklı düşünce okulunun ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Bu görüşler Mikhail Bakhtin ve Pierre Bourdieu gibi teorisyenlerin görüşleriyle temsil edilir. Bunlardan geç modern olarak tanımlanabilecek ve Cohen ile Arato'nun temsil ettiği *ilk düşünce ekolü* (1), Habermas'ın ön şart olarak gördüğü 'bilgiye genel erişim, imtiyazların ortadan kaldırılması, hakikat arayışı, genel norm arayışları ve bunların rasyonel meşruiyeti'ni

⁶²² Peter Uwe Hohendahl, "The Public Sphere: Models and Boundaries", Craig Calhoun (Ed.), **Habermas and the Public Sphere** içinde (99-108), Cambridge, Mass. & London: The MIT Press, 1996, s. 100-101; Özbek, *Kamusal Alanın Sınırları*, s. 56.

⁶²³ Hohendahl, s. 101-102.

vurgular. *Kamusal alanı geç modern hale getiren*, kamusal tartışmanın normatif temellerinin kabul edilmesi ve söz konusu normatif temellerin bugünkü toplumlarda sadece beyaz-erkek burjuvaya ait olmayışıdır. Geçmodern eleştirel ekole ilham kaynağı olan Mikhail M. Bakhtin'in (1895-1975) Habermas'tan ayrılan görüşlerinden biri *toplumsal faaliyet alanları ve söylem biçimlerine* ilişkindir. Habermas, kamusal ve özel, devlet ve kamusal alan, mantık ve mantık dışı, etik ve estetik arasında keskin ayrımlar yapar. Bakhtin ise kavramlar arasındaki ayrımın keskin değil geçişken, belirsiz ve tartışmalı olduğunu savunurken, Habermas'ın işaret ettiği alanlar ve formlar arasındaki sınırların korunmasında güç ilişkilerinin önemine işaret eder.⁶²⁴

Kuramsal eleştirilerde bulunan ve post modern okul olarak da bilinen **ikinci ekol** (2) ise, günümüz ortamında kamusal tartışmanın farklı bilgi ve biliş tarzlarının oluşturduğu kültürler ve hizipler etrafında şekillendiğini ileri sürer. Bu nedenle tartışmanın nasıl bir normatif 'hakikat' temellerine dayalı olarak yürütüldüğü açık ve net değildir. Bu durum, kamusalılık duygusunun veya anlayışının mevcut olmadığı anlamına gelmez; popüler kamusal alanın eğlence ve bilgi arasında gidip geldiğini gösterir. Bilgi ve eğlencenin iç içe girmesi ve etkileşimi ise 'genel kamu' anlayışına zarar verir.⁶²⁵

Daha önce ifade edildiği gibi modernleşme sürecine karşı ileri sürülen ve Habermas'ın 'kötü' bir alternatif olarak değerlendirdiği argümanlardan post-modern okul temsilcileri kamusal alanın sınırlarının 'açık' olduğunu iddia ederken; ortak çıkarların önceden değil, ancak aktif bir diyalogla belirlenebileceğini savunurlar. Bu görüşün en güçlü isimlerinden olan Nancy Fraser için, Habermas'ın liberal kamusal alanı idealize etmesinden çok daha önemlisi, onun burjuva olmayan kamusal alanları ihmal etmiş olmasıdır.

Habermas'ın kuramına yönelttiği eleştirilerle inşa ettiği analizinde Nancy Fraser, yeni bir 'burjuva sonrası' kavramı için alternatif bir model önermiştir. Kamusal alanı tek ve kapsamlı bir ünite olarak değil, sosyal eylem için farklı olan stratejiler,

⁶²⁴ Michael E. Gardiner, "Wild Publics and Grotesque Symposiums: Habermas and Bakhtin on Dialogue, Everyday Life and The Public Sphere", Nick Crossley ve Michael Roberts (Ed.), **After Habermas New Perspectives on the Public Sphere** içinde (28-48), Oxford: Blackwell, 2006, s. 30; Roberts ve Crossley, *Introduction*, s. 12-13.

⁶²⁵ Roberts ve Crossley, *Introduction*, s. 14.

katılım modelleri ve rekabet eden konuşma alanları ile oluşturulan çeşitli “rekabet eden kamusal alanlar” olarak kavramsallaştıran Fraser’a göre, -katılımcılar eşit olmayan çeşitli güç söylemleri ile donatılmış olsa da- kamusal alan statik, tek ve birleşik değil; tartışmaya dayalı, tabakalaşmış, karmaşık ve parçalanmış çoğulluklardan oluşan, çoğul niteliktedir. Bu parçalı kamusal alanlar, kendi kendini anlamayı sağlayan iletişimsel ortamlar sağlar; yeni karmaşık konuların kabulünü kolaylaştırır; devlet politikalarının eleştirilmesi ve kamuoyunun şekillendirilmesini amaçlayan farklı tartışmalara zemin sağlar.⁶²⁶

Demokrasinin sınırlarını tartışmak amacıyla geliştirdiği analizinde ulus-devlet yapılanmasının sorgulandığı bir dünyada *siyasal etki* ve *normatif meşruiyet* düşüncelerine karşı geliştirdiği yaklaşımında Fraser, kamusal alanın ne zaman ve nasıl kamusal alan haline gelmeye başladığı sorusu üzerinden günlük hayatta konuşulanların hangi durumlarda kamusallaştığını anlamaya çalışır. Daha net bir ifade ile “Hangi değişim türünün mevcut koşullar altında ulusaşırı kamusal alanlar için gerçek eleştirel ve demokratikleştirici bir rol hayal etmesi beklenmelidir?” sorusunu temel alarak geliştirdiği değerlendirmesinde özellikle, kimin katılacağına, ‘kapsayıcılık düzeyi’ şartına (inclusiveness condition) ilişkin koşullardaki değişimi ve aktörlerin bir diğeri ile müzakerelerde bulunurkenki ‘eşitlik’ şartını (parity condition) konu edinir.⁶²⁷

Fraser’ın kamusal alan yorumu, demokrasinin kapsayıcılığını artırma amacı güden ve siyasetin merkezini parlamentodan sivil topluma, yani bir anlamda ‘yeniden merkeze alan’ bir yaklaşımdır ve dört varsayıma dayanır. Bunlardan ilki (1), kamusal alana erişim, katılım ve toplumsal eşitsizliğe vurgu yapması; ikincisi (2) basit/tek bir kamusal alandan farklılığa, çeşitliliğe açık çoklu kamusal alanlara ve ‘kamusal’ konseptinin genişlemesine değinmesi; diğeri (3) ortak ilgilerin, ‘özel’ çıkarların ve konuların kapsanmasını öne çıkarması ve son olarak (4) devlet ve sivil toplum ikiliği üzerinden güçlü ve zayıf kamular arasında ayırım yapmasıdır. Fraser, daha sonra çalışmalarını ilerleterek *sosyal adalet* olgusu üzerinden daha kapsayıcı bir model geliştirmiştir. *Kaynakların yeniden dağıtılması, hakların tanınması ve demokratik eşitlik*

⁶²⁶ Fossum ve Schlesinger, s. 4; Koçan, s. 10.

⁶²⁷ Defne Suman, “Feminizm, İslam ve Kamusal Alan”, **İslamın Yeni Kamusal Yüzleri, İslam ve Kamusal Alan Üzerine Bir Atölye Çalışması** içinde (68-92), İstanbul: Metis Yayınları, 2000, s. 69; Siim, s. 3.

olmak üzere üç normatif prensibe dayalı olan bu model, sosyal eşitlik, kültürel çeşitlilik ve katılımcı demokrasiyi birbirine bağlayan evrensel ilkelere dayalı bir modeldir. Bu evrensel çerçeve, mekanlar ve alanların özelliklerini işaret etmeyen bir sınırlamayla, siyaset teorisine dayanmaktadır.⁶²⁸

Zaten demokrasinin ‘kapsayıcılığı’, ‘tümüyle belli normatif bakış açılarının etkisi altında kalan bir ilke’ olarak yorumlandığı takdirde, siyasal vatandaşlık, ulus devletin kapsayıcılığı ve meşruiyetine eleştiri noktalarından birini oluşturur; ki bu, ‘ulus aşırı kamusal alanlar’ın (transnational public spheres) önemini ortaya çıkarır. Fraser, bu bağlamda (mademki kamusal alan teorisinin Vestfalya dönemi sonrasında eleştirel teori olarak işlev görmesi isteniyor) kamusal alan teorisinin öncelikle iki sorunu ortadan kaldırması gerektiği belirtir: (1) Kamusal alanlar yeni ulus ötesi kamu güçleri yaratmalıdır; ve (2) bunları yeni ulus aşırı kamusal alanlarda sorumlu ve hesap verebilir bir çerçeveye oturtmalıdır. Bu, kamusal alan modeline, tarihsel ve karşılaştırmalı çalışmalar sayesinde daha fazla araştırılması gereken yeni bir boyut kazandırır.

Öte yandan Fraser, kamusal alandaki katılımcıların eşitliğine ilişkin ‘sanki’ kelimesini kullandığı için Habermas’ı eleştirir. Çünkü bu ifade, onların aslında eşit olmadıkları, ama eşitmiş gibi davrandıkları anlamına gelir. Demokrasi farklılıkların göz ardı edilmesi değil, onların görünür kılınıp dile getirilmesi ile gerçekleşebilir. Bir anlamda ırk/etnisite, cinsiyet ve kuşak, yeni siyasal projeler ve yeni kimliklere dayalı farklılaşmaları göz ardı eden (evrensel) teorilere bir alternatif olarak da değerlendirilen bu yaklaşım, sosyal gruplar içerisinde ve özellikle kadınlar arasında farklılıklar içeren ve var olan ırk ve sınıf ayrıcalıklarına meydan okur.⁶²⁹

Fraser’a göre, kamusal alan ne geçmişte ne de şimdi tam anlamıyla bir eşitlik alanı olmamıştır; çünkü aktörler, ‘iletişimsel kamusal alan’da eşit olarak bir araya gelmek için aslında statülerini ve fark yaratan unsurları beraberlerinde getirirler. Zaten burjuva kamusal alanı anlayışındaki kamusal alanın karar alma işlevi görecektir kadar genişlemesi, kamunun fiilen devletleşmesini, dolayısıyla devlet üzerinde eleştirel

⁶²⁸ Fraser, *Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı*, s.112; Kejanlıoğlu, *Kamusal alan, Televizyon ve Siyaset Meydanı*, s. 48; Siim, s. 3.

⁶²⁹ Suman, *Feminizm, İslam ve Kamusal Alan*, ss. 72-73; Siim, s. 3-4.

söylem aracılığıyla yürütülecek bir denetim faaliyetinin yaşanamamasını doğuracaktır. Bu kamusal alan modeli, iletişimsel eylem ile simgelenen fonksiyonel ve yapısal kamuoyu biçimlenmesi sürecine tezattır. Kültürel ve siyasal gücün bulunduğu egemen bir kamusal alan var olmasına rağmen, kamusal alan tek bir tane değildir. Bu noktada Fraser'ın çoklu "karşıt kamular" olarak sınıflandırdığı şeyle karşılaşırız.⁶³⁰

Alternatif kamusal alanlarda yaşayanların meşru taleplerinin tanınmasını savunan Fraser'a göre, 'İkincil (Subaltern) karşıt kamular' adını verdiği bu alternatif kamusal alanlar, alt sosyal sınıfların üyelerinin ürettiği ve savunduğu karşıt söylemlere tekabül eder. Söz konusu karşıt kamular, alt sosyal sınıflar ve ezilmiş ya da dışlanmış olan dezavantajlı sosyal gruplar, muhalif tutumlarıyla kendi kimliklerini, çıkarlarını ve ihtiyaçlarını ortaya koyarlar. Sivil toplum da, onun egemen kamusal alana alternatif olarak ortaya çıkan gruplar biçiminde tanımladığı "karşıt kamusal topluluklar" aracılığıyla evrensel değerlerin karşısında, farklılıklarını dile getirdikleri bu karşı-söylem yaratan gruplardan oluşur. Ona göre 'diğer'leri ile aynı normatif bakış açısını kullanarak müzakere sürecine katılım yöntemi, yani modern kamusal alan kavramının benimsenmesi, modern bir demokrasi düşüncesi ile desteklenen çoğulcu motivasyonlar ve bağlılıklar için yetersizdir.⁶³¹

Statü düzeni ve ekonomik sistem üzerinden sürdürülen kültürel hakimiyet içerisinde ayrı ayrı köklenmiş belli güç konseptlerinin yanlış tanınmasına ve farklı adaletsizlik tiplerine, yani kötü dağılıma vurgu yaparak geliştirdiği modelinde Fraser, güçlü ve zayıf kamular arasındaki bir ayrım da bu yeni unsurlar eklenmiş olan karmaşıklığı ele almıştır. Ona göre kamusal alan devlet değil, devleti dengeleme işlevi görmek üzere eşit ağırlıkta karşıt söylem oluşturma alanıdır. Güçlü kamular 'söylemi hem kanaat oluşturma hem karar verme'de etkili' olan kimselerin kurumsallaşmış müzakere alanlarıdır. Bütünüyle devletten ayrı olan güçlü kamular, sadece eleştirel

⁶³⁰ Fraser, *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy*, s. 123; Fraser, *Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı*, s. 129; Koçan, s. 10.

⁶³¹ Nancy Fraser, "Politics, Culture, and the Public Sphere: Toward a Postmodern Conception", L. Nicholson ve S. Seidman (Ed.), **Social Postmodernism: Beyond Identity Politics** içinde (287-312) Cambridge, Cambridge University Press, 1995, s. 291; Roberts ve Crossley, *Introduction*, s. 14-15; Johnson, *Habermas, Rescuing the Public Sphere*, s. 34; Suman, s. 69

bakış açısı yönelimli kurumsallaşmış müzakere ve siyasal-sosyal sistemdeki tercih oluşturmada karar mercii olma görevi ile meşguldür.

Zayıf kamular ise, ‘müzakere eylemlerinde, özellikle kanaat oluşturmada etkili olan ama karar vermede etken olmayan’ aktörlerden oluşur. Karar verme aşamasında gücü olmadan müzakere ve kanaat oluşturma işlevi görür. Geleneksel kavramlarla ifade edilecek olursa, güçlü kamularda, parlamento toplantıları ve diğer müzakere yapıları söz konusudur. Bunlar, tartışma ve adil yargılama nedeniyle mecbur bırakılan ve karar verme gücüyle dolduruşa gelen, resmi olarak organize olmuş kurumlar içerisine yerleşmiştirler. Zayıf kamular ise, sivil toplum içerisinde, resmi siyasal sistemin dışındaki geniş müzakere alanında söz konusudur. Buna göre ‘genel kamusal alan’lar, kanaat oluşumu sürecine özgür ve açık bir giriş imkanı sağlaması yönüyle ve hem ‘kuvvetli’ hem ‘etkili’ olmak için daha öncesinden pek çok örneğe kaynaklık ettiği için, zayıf kamusal alan olarak değerlendirilebilir.⁶³²

Bu bağlamda Fraser’a göre karşı kamusal topluluklar olarak adlandırdığı vatandaşların ve ulus devletlerin, Avrupa Birliği politikasının demokratik olmayan özelliğine yönelttikleri eleştiri, ulus aşırı kamusal alanların yaratılması açısından, ulus aşırı boyut özelliğinin çelişkilerini göstermektedir. Habermas’ın modelini geliştirmede etkili olacak aktörler, bu farklı gruplardır; fakat Fraser, farklı grupların kamusal alanda nasıl bir araya gelebilecekleri sorusunu cevapsız bırakmıştır.⁶³³

Fraser’ın güçlü ve zayıf kamular biçiminde yaptığı ayrıma ilişkin değerlendirmesinde Habermas, zayıf kamuları, sivil toplum içinde oluşan görüşlerle ve kimlik biçimlenmesi ile tanımlar. Hem öne sürülen görüşler hem de kolektif ve bireysel kimlikler -vatandaşlar günlük meselelerden bahsederken- yine bu alanda oluşur. Yani zayıf kamular, katılımcıların sadece fikirler üzerinden tartışmakla kalmadıkları, aynı zamanda karara vardıkları alanlardır. Bir anlamda güçlü kamuların besin kaynağı işlevi gören zayıf kamular, toplumsal taleplere karşı daha duyarlı oldukları gibi iletişimsel

⁶³² Fraser, *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy*, s. 125; Fraser, *Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı*, s. 129; Fossum ve Schlesinger, *The European Union and the Public Sphere, A Communicative Space in the Making?*, s. 4; Koçan, *Models of Public Sphere in Political Philosophy*, s. 10-11; Eriksen, *Conceptualising European Public Spheres, General, Segmented and Strong Publics*, s. 28

⁶³³ Suman, *Feminizm, İslam ve Kamusal Alan*, ss. 72-73; Siim, s. 3-4.

gücü yönetmede daha başarılıdırlar. İçinde bulunduğu gayri resmi statü, rolünü yerine getirmesini kolaylaştırır. Fakat zayıf kamularda gelişen görüşler, hukuki boyut kazanabilmek için siyasal sistem içine yedirilmelidir. Bir başka ifade ile Habermas, pratik alanda işlev gören zayıf kamuların öneminin yanı sıra, ‘resmi olarak organize olmuş kurumlara olan ihtiyacı’ vurgulamaktadır.⁶³⁴

Öte yandan Fraser, ideal bir demokrasiye nazaran potansiyel olarak, ‘egemenlik enstrumanı’ olabilecek bir kamusal alan üzerinde ısrar etmenin tehlikesine dikkat çeker. Kadınların modern demokratik toplumlarda marjinal hale getirilmesine göndermede bulunarak yaptığı yorumda, çoklu alanların veya ‘yarış halindeki, rekabet eden karşıt kamuların’ ya da ‘ikincil karşıt kamular’ın varlığını, modern toplumların çok daha eşitlikçi koşulları olarak kabul etmemiz gerektiğini iddia eder. Geline bu durumu, post modern ve post liberal kamusal alan olarak yorumlayan Fraser, kavramın en azından üç özelliği ihtiva etmesi gerektiğini iler sürer. (1) Buna göre kamusal alanın postmodern yorumu, katılımda eşitliği; ve sistematik toplumsal eşitsizlikleri ortadan kaldırmayı içermelidir. Bununla beraber (2) toplumsal eşitsizliğin bulunduğu durumlarda sadece müzakereye dayalı ‘tekil’ modern kamusal alana karşılık, birbirleriyle rekabet edebilen post modern ‘çoğulculuk’ tercih edilmelidir. (3) Kamusal alanın post modern yorumu, sadece dışlayıcılığı dengelemeye yönelik olmamalı; erkek egemen burjuva ideolojisinin ‘özel’ ve ‘erişilemez’ kabul ettiği konu ve çıkarların içerilmesini de sağlamalıdır. Ona göre, rekabet eden çok sayıdaki kamusal alan arasındaki çekişmeyi uzlaştıran düzenlemeler, eşit katılımcılık idealinin mümkünatını - tek, kapsayıcı ve bağlantı kurucu kamunun yaptığına nazaran- daha başarılı şekilde gerçekleştirir. İkincil karşıt kamular ise, tabakalaşmış toplumlarda, ikili karaktere sahiptir. Bir taraftan vazgeçme ve yeniden grup oluşturma alanları olarak fonksiyon görürken, diğer taraftan daha geniş kamusal alan yönünde yönlendirilmiş, endişe yaratan aktiviteler için eğitim grupları ve temeller olarak işlev gösterir.⁶³⁵

⁶³⁴ Thomassen, s. 51; Fraser, *Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı*, s. 129.

⁶³⁵ Fraser, *Politics, Culture, and the Public Sphere: Toward a Postmodern Conception*, s. 295; Roberts ve Crossley, *Introduction*, s. 15; Fraser, *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy*, s. 122, 124; Fraser, *Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı*, 131; Koçan, s. 10, 11.

Fraser ile beraber Iris M. Young da, Habermas’la özdeşleştirilen kamusal alanın idealleştirilmesine bir itiraz niteliğinde yorumlarda bulunmuştur. Young’a göre - Habermas’ın yorumu da dahil olmak üzere- müzakereci demokrasi, genellikle *müzakere etme* ve *rasyonel olma* anlamına gelen ve müzakereci demokrasi teorisinde benimsenmeyen belli kavramlara dayanır ve pratiklerle ilişkilidir.

Young, ‘müzakereci demokrasi modelinin kültürel olarak hem tarafsız hem evrensel bir müzakerenin olduğunu varsaydığını’ ileri sürer. Oysa evrenselci kamusal alan yaklaşımı, çeşitliliğe ve farklılığa baskı yaparken aynı zamanda partikülarizmi de gizlemektedir. Analizlerinin biri *yöntemler*, diğeri *aktörler* açısından olmak üzere dikkat çeken iki yönü vardır. Fraser gibi Young da, öncelikle yöntemler açısından cinsiyet tartışmaları üzerinden kadınları ve marjinal sosyal grupları tanıyan ve destekleyen, *heterojenlik* ve *çoğulculuk* ilkelerine dayalı alternatif kamusal alan modeli ortaya koymuştur. Aktörler açısından, analizlerinin diğeri önemli yönü ise, ailenin kamusal ve özel alanlar arasındaki etkileşimin yanı sıra demokratik bir kamusal alan geliştirmede – kadınların siyasal alanda rol oynayabilmelerine imkan sunan- sivil toplumun anahtar rolüne vurgu yapmalarıdır. Şöyle ki, kamusal-özel ayrımı, cinsiyetçi bir yaklaşıma dayalı olarak yapılmıştır. Ayrımın problem haline gelmesi, bu cinsiyetçi yaklaşımın özel aileye, evliliğe, boşanmaya ilişkin kültürel pratikler, normlar ve değerleri yeniden üretmek için ‘siyasal’ arena olarak değerlendirilmesinin sonucudur.⁶³⁶

Young, ‘iletişim eylemi’ni kamusal alanın temeli olarak görmektedir. Bu iletişim eyleminin odak noktasında ise ‘değişim organı ve değişim etkenleri’ olarak *aktörlerin etkileşimi* yer alır. Konuşmak, yazmak, dinlemek ve okumak, iletişim kurmak için kullanılabilecek en temel araçlar olmasına rağmen, siyasal iletişim, ‘dokunmak, görmek, duymak, koklamak, konuşmak, yazmak, kutlamak ve okumak’ gibi daha geniş araçlara sahiptir. Ancak ona göre iletişim ‘eşit olmayan güç ilişkileri’ tarafından,

⁶³⁶ Iris Marion Young, “The Deliberative Model”, Colin Farrelly (Ed.), **Introduction to Contemporary Political Theory** içinde (227-231) London: Sage Publications, 2004, s. 227; Iris Marion Young, “Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy”, Seyla Benhabib (Ed.), **Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political** içinde (120-135), Princeton: Princeton University Press, 1996, s. 123; Iris Marion Young, **Justice and the Politics of Difference**, Princeton: Princeton University Press, 1990, chapter 4; Fraser, *Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı*, s. 109; Fraser, *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy*, s. 129; Siim, *Gender and Diversity in the European Public Spheres*, s.2; Fossum ve Schlesinger, *The European Union and the Public Sphere, A Communicative Space in the Making?*, s. 4.

iletişim ile diyalog da ‘egemen söylemlerle’ sınırlandırılmaktadır. Güç ilişkileri, - özellikle içerisinde kamusal alanın açıkça belirtildiği- egemen kültürel ve siyasi kurumlar içerisindeki söylemleri, kuralları ve sosyal normları önemli bir noktaya taşıyarak tartışma konusu haline getirir.

Bununla beraber Young’un ilgilendiği konular arasında şiddet ve tecavüz ile kadınların ailenin özel alan içerisinde baskı görmesi bulunmaktadır. Araştırma konusu yaptığı tüm bu meseleler, onun ‘iletişim’ kavramını kullanarak müzakerelere katılım yollarını genişleten yeni bir ‘iletişimsel demokrasi’ teorisi sunmasını beraberinde getirmiştir. Ona göre bir ‘anlayışa ulaşma’ (uzlaş) amacı güdülen herhangi bir iletişimsel etkileşim sürecinin yaşandığı iletişimsel demokraside insanlar eşit imkanlara sahip olmalıdır. Kapsayıcı bir demokrasi ise, tartışma ve gerekçeler ileri sürme biçim ve yöntemlerinin çoğulculuğunu göz önüne alan, diğer yandan müzakerelerde farklı pozisyonlar alabilmeye izin veren demokrasidir.

İletişimsel demokrasi sadece makul, aklın kabul ettiği bir norma dayalıdır, ki bu iletişimsel eylem için genel bir kuraldır. Dahası iletişimsel demokratik eylem, üzerinde mutabakata varılmış ve kamusal olarak kabul edilmiş kanunlar ve düzenlemeler dahilinde yürütölür. Young’un eleştirisi, vatandaşların kendilerini *sadece* ‘alıcı’lar olarak ve kanunu yazan kişiler olarak görebilmesi noktasındadır. Meşru yasa, bir konuda daha iyi bir argüman olduğunu iddia eden bir kanundur; fakat Young, bu ‘argüman’ veya ‘gerekçe’ her ne ise, onun tartışmalı bir mesele olduğunu işaret eder. Buna göre tartışma biçimi ve gerekçe sunma, farklı formlar alabilir. Bu noktada Habermas’ın önerdiği müzakereler, söz konusu farklı biçimlerden sadece biridir. Sonuç olarak ‘daha kapsayıcı bir iletişim modeli’ne ihtiyacımız bulunmaktadır.⁶³⁷

Görölüğü gibi Young’un iletişimsel demokrasi teorisi, sivil toplum içerisindeki mobilizasyon ve örgütlenme aracılığıyla demokraside marjinal sosyal grupları kapsamayı amaçlayan, farklılık ve çeşitliliğe dayalı kapsamlı bir yaklaşımdır;

⁶³⁷ Thomassen, *Habermas: A Guide for the Perplexed*, s. 134; Young, *Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy*, s. 123, 125; Young, *The Deliberative Model*, s. 228; Siim, s. 4.

ve bu modelin merkezinde demokratik *iletişim* yer alır. Bu bağlamda Young, yetersiz gördüğü iletişimin iki yolla genişletilmesi gerektiğini öne sürer:⁶³⁸

1. Toplumlar, kültürel veya partiküleristik bağlılıklar noktasında çeşitlenir; ancak bu çeşitlilik ‘aşılması’ gereken bir bölünme işareti olarak değerlendirilmemeli, demokratik bir tartışma için kaynak olarak görülmelidir.

2. Demokratik iletişim sadece rasyonel argümanları içermek üzere kısıtlanmamalıdır; kutlamalar, retorik ve hikayeler gibi farklı iletişim biçimlerini kapsayacak kadar genişletilmelidir.⁶³⁹

Young’un kapsayıcı demokrasi teorisi, farklılıkların kapsanmasına ilişkin demokratik ilkeler ile -yapısal iktidar ilişkileri ve aynı zamanda marjinal sosyal grupların güçlendirilmesini tanıyan- iktidara ilişkin çok boyutlu ve sosyolojik yaklaşım arasında köprü kurar. O, gerçek çoğulcu bir politik alan yaratmak için, demokraside katılım biçimleri ile siyasal gruplar ve arenalar arasında farklılıkları vurgulayan modeller sunmuştur. Kadınları ve marjinal sosyal gruplar (onların tecrübeleri ve bakış açıları), siyasal hayatın canlanmasına katkıda bulunacak en önemli aktörlerdir.⁶⁴⁰

Tekrar dönecek olursak Young gibi iletişimsel ve müzakereci demokrasi perspektifi kullanarak sivil toplumun temel rolünü vurgulayan Fraser da, Habermas’ın ideal burjuva kamusal alan modelinin (yani kamusal alanın bu şekilde idealleştirilmesiyle belirlenen kamusal alan modelinin), günümüz demokrasilerini açıklamada yetersiz kaldığını ileri sürmüştür. Habermas’ın ‘burjuva sonrası’ için bir kamusal alan modeli geliştirmeden çalışmasını bitirmiş olduğunu ifade eden Fraser, ‘demokrasinin sınırlarını kuramsallaştırma’ dediği çabasında özellikle alternatif kamusal alanların önemine dikkat çekerek Habermas’ın kamusal alan analizine eleştirel yaklaşımın ve dolayısıyla –tıpkı Young gibi- yeniden inşa edilmesinin gerekliliğini vurgulamıştır. Çünkü günümüz kamusal alanının sınırları onun düşündüğü gibi net ve

⁶³⁸ Siim, s. 4

⁶³⁹ Young, *Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy*, s. 120.

⁶⁴⁰ Iris Marion Young, **Justice and the Politics of Difference**, Princeton: Princeton University Press, 1990; Iris Marion Young, **Inclusion and Democracy**, Oxford: Oxford University Press, 2000; Siim, s. 3-4.

kendiliğinden çizilmemiştir; iktidar sahipleri tarafından ‘güç’e dayalı olarak belirlenmektedir.⁶⁴¹

Habermas’ın kuramına ilişkin **üçüncü eleştiri ekolü** (3) kamusal alanı hem tarihsel bir dönem ve bağlama oturtur hem de daha geniş sosyal ilişkiler çerçevesinde anlamlandırmaya çalışır. ABD’nde gelişen *ilişkisel ve kurumsal ekol* olarak da kabul edilen bu görüşün savunucularına göre kamusal alan, özel (belirli) bir kurum ve belirli bir ilişkiler bütünüdür. Burada kurumlar, kamusal söylem, yapısal bağlar ve kurallar ağı içinde işlev gören örgütsel ve sembolik pratikler ile zaman ve uzam içinde bağlayıcı ilişkiler olarak tanımlanır. İlişkisel bağlam ise kültürel, ekonomik, sosyal ve siyasi pratikler arasındaki kurumsal ilişkilerin örüntülü kalıbını ifade eder.

Bu tanımlardan hareketle genel olarak kamusal alan, kurumsal ve ilişkisel bir arena olarak kabul edilir. Bu ekolün önde gelen isimlerinden Somers kamusal alanı, “kimlikleri örtüşen aktörlerin yasal özneler, vatandaşlar, ekonomik aktörler, aile ve toplum üyeleri olarak bir kamu yapısı oluşturup siyasal ve sosyal hayata ilişkin müzakere ve taleplerini dile getirdikleri katılımcı bir alan” şeklinde tanımlar. Emirbayer ve Sheller de Somers’inkine benzer bir kamusal alan yorumu yapmışlardır: Kamusal alan açık uçlu iletişimin akışını ifade eder. Bu iletişim sırasında sosyal olarak birbirinden uzak aktörler, sosyal ağ köprüleri kurarlar. Ortak yönelimleri şekillendirirler ve işbirliği psikolojisi yaratırlar. Bunları yaparken güdülen amaç, ‘ortak çıkarları savunmaya ilişkin olarak bir etki oluşturmak’tır. Kamular sadece siyasetin tartışıldığı dünyalar ve mekanlar değildir; bunun da ötesinde vatandaş olarak davranan grup ve bireylerin iletişim kurdukları ağlardır.

Görüldüğü gibi kamusal alan her iki tanımda da politik kültür/siyasi kültür, bireysel ve siyasal yönelimlerin formüle edilmesine yardımcı olan temsiliyetler, değerler ve sembolik kodların ifade edildiği hususi bir alan olarak kabul edilir.⁶⁴² Dolayısıyla bu ekol, buradan anlaşıldığı kadarıyla, toplumdaki yapısal, kültürel ve sosyo-psikolojik aktörleri önplana çıkaran bir yaklaşım sergiler.

⁶⁴¹ Fraser, *Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı*, s. 105, 109; Suman, s. 69; Siim, s. 4.

⁶⁴² Roberts ve Crossley, *Introduction*, s. 16-17.

4.2.2. Eleştirilerin Ardından “Yapısal Dönüşüm”

Tüm bu eleştiriler ve eleştirilere neden olan gelişmeler, Habermas’ın kuramını gözden geçirmeye itmiştir. Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*’nün yeni basımında, devlet ile toplum arasında yaptığı keskin ayrımın ve sosyal refah devleti döneminde bunların bütünleşmesi üzerine yaptığı değerlendirmenin kuramsal temellerini açıklar. Toplumu ‘sistem’ ve ‘yaşam dünyası’ olarak ele alarak, bütünselci bir yaklaşım benimseyen Habermas, bu yaklaşımdan çıkabilmenin tek yolunun eleştirel kamusal alan olduğunu ve “eleştirel kamusal alanın, -etkinlikleri yalnızca formel siyasal karar verme süreçlerine etki edebilecek- kurumların kendi içlerinde demokratikleşmesiyle mümkün olacağını görmüştür.

Bu doğrultuda Habermas Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü’nden sonraki eserlerinde, kuramına ve kamusal alan tartışmalarına ilişkin bazı değişiklikler ve yeni felsefi ilaveler yapmıştır. Zira kuramını yeniden gözden geçirmesi her ne kadar eleştirilerden kaynaklanıyor olsa da temelde modern demokratik toplumun artık tek bir merkezden yönetilemeyecek kadar özerk ve alt sistemlerle kurumsallaşmış olması, yeni bir yoruma ihtiyaç doğurmuştur. Kuramına dahil ettiği ‘iletişimsel eylem kuramı’ ile ‘söylem etiği’ kavramlarını kullanarak yaptığı değerlendirmeleri bunlardan ikisidir. Ki hem Habermas’ın destekleyicileri hem aksi düşünceye sahip olanlar, özellikle bu kavramlara zemin oluşturan *Knowledge and Human Interests* yayınından sonra “gerçek Habermas”ın ortaya çıkmaya başladığını ve iletişimsel eylem kuramıyla belirginleştiğini ifade ederler.⁶⁴³

Habermas’a göre neyin normatif olarak doğru olduğuna filozoflar değil, halkın kendi arasındaki tartışmalar cevap verebilir. Bu doğruyu belirleyen, insanların herhangi bir baskı, kontrol ve eşitsizlik altında olmadığı yaptığı tartışmalardır; ki rasyonel konsensüse böyle erişilebilir. Kamusal bağlayıcılığı olan normlar ise ancak rasyonel temele dayandığı ölçüde meşruiyet kazanır. Bu, normların bu normlardan etkilenen

⁶⁴³ Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action: The Critique of Functionalist Reason, Volume II: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Thomas McCarthy (çev.), Cambridge: Polity Press, 1987; McKee, *An Introduction to the Public Sphere*, s. 51; Fossum ve Schlesinger, *The European Union and the Public Sphere, A Communicative Space in the Making?*, s. 4.; Çelebi, *Kamusal Alan ve Sivil Toplum*, s. 271; Thomassen, *Habermas: A Guide for the Perplexed*, s. 9; Hohendahl, *The Public Sphere: Models and Boundaries*, s. 100.

bireylerin katıldığı açık ve özgür tartışmalar sonucunda olduğu takdirde bağlayıcı olacağı anlamına gelir. Normatif iddialar yani kural koyan düzenlemeler, rasyonel nitelikli kamusal denetime açık olmalıdır. Bu nedenle ‘kamusal alanlar’ veya ‘kamular’ önemli bir role sahiptir.

Habermas’ın gözden geçirilmiş kuramında, ‘iletişimsel’ kamusal alan tanımı, farklı tiplere ve kategorilere bölünmüş olan genel bir alanı ifade eder. Buna göre kamusal alan farklı meclisler/kurullar, forumlar, arenalar, sahneler ve insanların bir araya gelebildiği toplantı mekanlarından meydana gelen; bir başka anlatımla farklı seviyeler, alanlar ve tariflerin genişliğine yayılan, büyük ölçüde kompleks bir iletişim ağıdır. Rasyonalitenin belirleyici olduğu böyle bir kamusal alan yorumuna binaen Habermas, pozitivistlerin “ahlakî ifadelerin doğruluk veya yanlışlık içermeyeceği” iddiasını reddeder. Zira o, iletişimsel rasyonel söylem sayesinde ahlakî ifadelerin de doğruluğu veya yanlışlığının belirlenebileceğini söyler. Bu noktada aklın kullanımının iki önemli yönü öne çıkar. Aklın kullanımı, bireyleri özgürleştirici bir potansiyele sahiptir; fakat rasyonalitedeki baskınlığı topluma zarar veren bir durum olarak karşımıza çıkabilir. Dolayısıyla Aydınlanma ve rasyonalizasyon süreci, bir taraftan demokratik bir yaşam biçimi kazandırabilecekken diğer taraftan ‘tümüyle idare edilen toplum’ inşa etmek üzere yönlendirilerek kullanılabilir.⁶⁴⁴

Günümüzde baskın konuma gelen bu ikinci özelliktir. Bu konudaki iddiasını ‘toplumun devletleştirilmesi’ ve neo-korporatist bir ‘devletin toplumsallaşması’ olarak tanımladığı birleşmiş demokrasi ve örgütlü kapitalizm çağında dengelerde yaşanacak değişimle açıklar. Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*’nde liberal bir devletteki kamusal alanın niteliği ve sınırlılıklarını tanımlarken bireyin kamusal alana katılımını engelleyen mekanizmaların da ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Daha önce ifade edildiği gibi 20. yüzyılda kamusal alanın yapısında beliren dönüşümü hak talepleri üzerinden yorumlayan Habermas, hak taleplerinin devlet düzenlemesi ile ‘resmi’ kamusal alana dahil edildiğini, böylece devletin toplumsallaştığını, diğer taraftan toplumun devletleşmesi olgusunun da devlet-toplum

⁶⁴⁴ Thomassen, s. 9; Roberts ve Crossley, *Introduction*, s. 7; Eriksen, *Conceptualising European Public Spheres, General, Segmented and Strong Publics*, s. 26.

ayrışmasını fiilen ortadan kaldırdığını ifade etmiştir. Ona göre böyle bir sistemde burjuva kamusal alanı çöküş yaşayacaktır. Ekonomik ve siyasal sistem, günlük yaşamın kurallara dayalı olan, iletişimsel rasyonel alanından ayrılmaya başlamış ve bu süreçte aklın yukarıda işaret edilen özgürleştirici potansiyeli, modern dünyada bir kenara itilmiştir. Ekonomik ve sosyal sistemler, para ve siyasi gücün etkisiyle şekillenirken, rasyonel ahlaki argümanlara kapalı hale gelmiştir. Daha açık bir anlatımla, ekonomi ve siyasette çıkarların kamusal alanda üstün gelmesine ve ahlaki normların önemini kaybetmesine yol açan şey aslında rasyonalitedir.⁶⁴⁵ Çünkü “kamuoyu oluşturma iddiasındaki özneler, kamusallık yerine ‘sözde kamusallığı’ yeğle[mişler]; onun üzerinden özel çıkarlarını korumayı ve bu çıkarlar etrafında toplumsalın yeniden üretiminin gerçekleşmesini sağla[mışlardır].”⁶⁴⁶ Yani bir anlamda ekonomik ve siyasi aktörlerin -medyanın desteğiyle- iletişimsel rasyonel müzakerelere değil, faydacı amaçlara dayalı strateji doğrultusunda hareket etmelerini teşvik etmesi, kamusal alanın bozulmasını beraberinde getirmiştir.

Örneğin özel meselelerin kamusal alana taşınması insanları aptallaştırırken, işçi hareketleri, bu hareketleri başlatanların yola çıkarken taşıdıkları geniş kapsamlı etik ve siyasi kaygıları bir kenara itmişler ve daha dar maddi çıkarları savunmaya başlamışlardır. Refah devletinin sunduğu ödüller karşılığında vatandaşlar etkin siyasi katılımı ihmal etmeye başlamış, sendikal hareketler dahi siyasi oyun oynayan aktörlere dönüşmüştür. Böylece devlet ve ekonominin yapısındaki söz konusu değişimler, stratejik iktidar değişiminin vatandaşların kendi aralarındaki ve vatandaşlarla devlet arasındaki rasyonel diyalogun yerini almasına yol açmıştır. Bir başka anlatımla vatandaşlar, partilere oy vererek ve kanunlara itaat ederek devlete meşruiyet kazandırmış, devlet ise bunun karşılığında yardımlarda bulunmuştur. Ancak devlet, oy desteği kazanmanın önemi ve ihtiyacının her zaman farkında olduğu için gücünü, kurguladığı siyaseti vatandaşlara empoze etmek ve kanunları uygulamak için kullanmıştır. Dolayısıyla meşruiyetini korumak ve varlığını devam ettirmek amacıyla vatandaşlarını kültürel olarak yoksullaştırmıştır. Öte yandan modern toplumlardaki

⁶⁴⁵ Fossum ve Schlesinger, *The European Union and the Public Sphere, A Communicative Space in the Making?*, s. 4; Roberts ve Crossley, *Introduction*, s. 7-8.

⁶⁴⁶ Çiğdem, *Kamusal Alan, Kamusal Din ve Kamusal Akıl*, s. 510.

farklılaşma ve uzmanlaşmadaki artış, baskın bir ideolojiye sahip olma gereksinimini veya tutarlı bir görüş ve söylem ihtimalini ortadan kaldırmıştır.⁶⁴⁷

Habermas bu durumu ‘sömürgeleştirme’ olgusu üzerinden açıklar. Ona göre, yaşam dünyası kendi ayakları üzerinde duran ve kendi kendini yenileyen bir araçken, sistem bu özelliklere sahip değildir. Sistem sadece yaşam dünyasından çıkan anlam kaynakları temelinde işleyebilir. Problemin ortaya çıktığı nokta, -sistem yaşam dünyası içine gömülü olduğu ve ona dayalı olduğu halde- yaşam dünyasının sisteme zarar vermeye, onun yerini almaya ve hatta yok etmeye eğilimli olmasıdır. Çünkü karşılıklı anlamaya yönelik ve iletişimsel akla tâbi ‘yaşam dünyaları’, kapitalist sistemin rasyonalizasyon araçları, yani para ve iktidar gibi ‘sistem bütünleştirici mekanizmalarla sömürgeleştirilmektedir’.

Yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesi, farklı biçimlerde olabildiği gibi, yaşam dünyasının farklı bölümlerinde iletişimsel eylemin farklı fonksiyonlarıyla ilişkili olan farklı etkiler de yaratır. Fakat en önemli etkisi *paylaşılan anlam* ve *karşılıklı anlayış* olgusunun kaybına yol açmasıdır. Zira bu, öncelikle yaşam dünyasının kültürel olarak yeniden üretilmesinde bir bozulma yaratır; devamında insanların çaresizlik duygularında ve yabancılaşma hissinde artış, -eylemlerin sorumluluğunu yüklenmekten kaçış eğilimi ile beraber- toplumsal normlarda bozulma anlamına gelen *anominin* ortaya çıkmasına neden olur. Bu etkilerin birikimiyle, bireysel düzeyde sosyal düzende istikrarsızlık ve kopuşlar ya da hastalıklı bir durum ortaya çıkar. Diğer yandan sistem, yaşam dünyasına bağlı olduğu için, tüm süreç, sistemde değişkenlik ve krizlere neden olacaktır. Yani son tahlilde Habermas, her ne kadar pazar (market) aleyhtarı veya sistem karşıtı olmasa da, kapitalist ekonomi, devlet ve diğer idari kurumların bireysel ve toplumsal hayatı olumsuz yönde etkileme potansiyeli olduğunun da farkındadır.⁶⁴⁸

⁶⁴⁷ Roberts ve Crossley, *Introduction*, s. 8; McKee, *An Introduction to the Public Sphere*, s. 51.

⁶⁴⁸ Fossum ve Schlesinger, *The European Union and the Public Sphere, A Communicative Space in the Making?*, s. 77; Habermas, *The Theory of Communicative Action: The Critique of Functionalist Reason*, ss. 141-143; Aktaran Thomassen, *Habermas: A Guide for the Perplexed*, s. 76; Finlayson, *Habermas: A Very Short Introduction*, s. 57; Finlayson, *Habermas: A Very Short Introduction*, s. 56-57; Özbek, *Kamusal Alanın Sınırları*, s. 61.

Habermas'ın 'modernliğin patolojisi' olarak tanımladığı bu durumda yapılması gereken, modernite projesinin içinden çıkarılacak bir yöntemle yeniden feodalleşmeye engel olmaktır. 20. yüzyılın ortasında yeniden feodalleşerek bozulan kamusal alanının nasıl düzeltilebileceğine ilişkin öneride bulunan Habermas'ın çözüm önerisinin merkezinde, çıkar gruplarının daha etkin biçimde organize edilmesi fikri vardır. Ona göre modernite, yıkıcı ve sömürgeleştirici özelliklerinin yanı sıra aslında özgürleştirici ve bilişsel kapasiteyi geliştirici bir potansiyele de sahiptir; dolayısıyla bu özgürleştirici potansiyelini gerçeğe dönüştürmediği için aslında tamamlanmamış bir projedir.

Modernite, üç alanda gelişme ortaya çıkarmıştır; ve bu yenilikler politik kamusal alanla sınırlı katılımın kapsamını genişleterek 'söylemsel irade oluşumu'na götürmüştür. Buna göre pratik söylemler, ortak rızaya dayanan genel eylem normlarının oluşturulmasını sağlarken *toplumsal kurumların* gelişmesine olanak sunmuştur. Bireysel kimlikler ise modernite ile beraber geleneksel rol tanımlamalarının dışında karşılıklı düzeyde düşününsel ve eleştirel yaklaşımla kurulmuş yaşam dünyalarında biçimlenir hale gelmiştir. Bununla beraber modernite, kültürel değerlerin meşruiyet kaynağını da değiştirmiştir. Artık alışkanlıklardan kaynaklanan yani kökeni geçmişe dayanan gelenekler, içinde yaşanılan zamanın anlam dünyalarında yorumlanarak sürekli yenilenen bir yapıya bürünmüştür.⁶⁴⁹ Fakat henüz ekonomik eşitsizlikler ve eşitsizlik yaratan diğer farkların etkisi altında niteliksel demokrasiye erişilmemiştir.

Yukarıda işaret edildiği gibi, Habermas'a göre kamusal alanın bozulmasına yol açan şey, özel kurumların kamusal güç kazanması ve devletin özel alana müdahil olması, yani devletin toplumsallaşmasıdır. Öte yandan kamusal alandaki tartışmalar, çıkarlar üzerine odaklanmış ve kamu politikalarında kimin çıkarlarının belirleyici olması gerektiğine yoğunlaşmıştır. Hatta ortaya çıkan alternatif kamulara rağmen 20. yüzyılda benimsenen kamusal alan algısı da, toplumun demokratikleşmesine bir katkı değil, bir gerilemeye ve çöküşe neden olmuştur. Bunda başlıca rolü refah devleti oynamaktadır. Zira refah devleti, farklı bağlamlara, tabanlara ve çıkarlara dayalı

⁶⁴⁹ Thomassen, s. 47; Özbek, *Kamusal Alanın Sınırları*, s. 61.

örgütlerin birbirleriyle ve devletle pazarlık ettiği, fakat bu süreçte kamunun dışlandığı bir kamusal alan yaratmıştır.⁶⁵⁰

Ancak Habermas'a göre 'rasyonel eleştiri ortamı'ndan 'çıkarların müzakeresi' aşamasına geçiş, kamusal alanın dejenerasyonu, bozuluşu ve çöküşünün sadece bir yönünü ifade etmekte; tüketim olgusunun siyasi iletişim ve kamusal alanın dönüşümündeki rolü bir başka boyutunu teşkil etmektedir. Buna göre rasyonel eleştirel tartışmanın yerini tüketim kültürü almaya başlamış ve kamu iletişim ağı -şeklen standart olsa da- bireyselleşmiş bir anlayışa endekslenmiş bir yapıya bürünmüştür. Siyaset söz konusu olduğunda yeniden feodalleşme olgusu daha da anlam kazanır. Zira siyasi partilerin oluşum biçimi, yani bürokratik ve hiyerarşik yapılanmaları, tabandan yukarı etkileşimi zorlaştırmıştır.

Şimdiki durumda siyasi partiler, hükümet, örgütler ve şirketlerdeki elit kesimler kamusal alanı yönlendirmeyi ve hatta manipüle etmeyi denemekte; ve genellikle de bu amaçlarında başarılı olmaktadır. Aydınlar ise kendi içlerinde farklılaşma ve ayrışma yaşandığı için güçlü ekonomik ve siyasi aktörlerden etkilenir hale gelmeye başladılar. Dolayısıyla bu dönemde her ne kadar kamuoyu dikkate alınsa da, sınırsız kamusal tartışma imkanı ortadan kalkmış; kamuoyu, *reklam*, *kamuoyu araştırmaları*, *halkla ilişkiler* gibi araçlarla şekillendirilir hale gelmiştir. Kamusal müzakerelerde yürütülen rasyonel-eleştirel tartışmalardaki özgürlük ve açıklık, verilen kararı etkilemediği gibi, siyasal sorunlar, artık hükümet, iş dünyası ve kurumlar arasında kapalı kapılar ardında kurumsal olarak yürütülen pazarlıklar aracılığıyla sonuca vardırılmaktadır. Hatta karmaşık teknik konuları idare etmek için kurulan kamu araçları ve delegeler ile söz konusu otorite sistemi, kararların içeriği ve halk arasındaki mesafeyi arttırmaktadır.⁶⁵¹

Siyasi ve ekonomide güçlü aktörlerin aktif yönlendirici faaliyetlerinin yanı sıra, entellektüellerin -kendileri fikir üretmemekle beraber- eleştirel tartışmalara dahi katılmadığı böyle bir ortam, diyalog ortamından uzak, tek yönlü bir iletişime işaret eder.

⁶⁵⁰ Thomassen, s. 44-45; Fossum ve Schlesinger, s. 8.

⁶⁵¹ McCarthy, 'Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü'nün 1989 İngilizce Baskısına Giriş, s. 92; Habermas, s. 294-295; Thomassen, s. 44-46; Fossum ve Schlesinger, s. 8.

Dolayısıyla temsili bir kamudan bahsetmemiz söz konusu olamaz. Politikacılar, devlet temsilcileri ve şirketler, kamusal alanı kendi çıkarları ve politikalarına meşruiyet sağlamak için bir araç olarak kullanırlar. Bu bağlamda vatandaşların rolü, kendilerine sunulanları oy vererek veya alış-veriş yaparak, bir şekilde onaylamaktır.⁶⁵² Böylece artık bireylerin nispeten eşit statüde önce edebi yazın, ardından siyasal basın aracılığıyla “toplum ve devletle ilgili konularda rasyonel eleştirel müzakerelerde bulundukları ve ilkesel olarak ‘herkesçe erişilebilir kamusal alan’dan, devletin özel alana müdahale ettiği, toplumun da devlete nüfuzuyla toplumun ‘yeniden feodalleştiği’, özel-kamu ayrımının silindiği, reklamların ve halkla ilişkilerin yükseldiği bir dönemde (19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren), siyasi partilerin ve kitle iletişim araçlarının biçimlendirdiği ve yönlendirdiği ‘kitle’den oluşan ‘görünüşteki’ kamusal alana geçil[miş]tir.”⁶⁵³ Oysa demokratik egemenlik, tüm vatandaşlar arasında, -her ne kadar bu otoriteye tabi olsalar da aslında otoritenin meşruiyet kaynağı oldukları için- simgesel bir eşitlik gerektirir. Vatandaşlığı bir tür özgürlük olarak tanımlayan demokratik otorite, bu özgürlüğü bir tanrıya veya kutsal bir otoriteye değil, insanın doğasına dayandırır.⁶⁵⁴

Habermas, *kriz* adını verdiği yeniden feodalleşme sorununun liberal demokrasinin ‘katılımcı demokrasi’ye dönüşümü ile aşılabileceğini ileri sürer. Yapılması gereken demokratik bir alan ve ortamın yaratılmasıdır. Demokrasinin gerçekleşebilmesi için toplum ve devlet arasında siyasal bir tartışma alanı olarak özerk bir kamusal alanın ortaya çıkması gerekmektedir.⁶⁵⁵

Habermas’ı izleyerek gerçekleştirdiği analizinde Seyla Benhabib, liberal demokrasinin *iktidar* ve *meşruluk* kavramları bağlamında içine girdiği krizin nedenlerini beş madde ile açıklamıştır. Öncelikle (1) bireyin devlete karşı korunmasına imkân veren bireysel hak ve özgürlükler, her ne kadar bireylerin siyasi karar alma süreçlerine katılımına imkan verecek potansiyel taşısa da, daha çok bireyin kişisel (özel) alandaki güvenliği (dokunulmazlığı) ile ilgilidir. Diğer taraftan (2) “yerleşik demokrasilerin

⁶⁵² Thomassen, s. 46.

⁶⁵³ Kejanlıoğlu, *Medya Çalışmalarında Kamusal Alan Kavramı*, s. 690.

⁶⁵⁴ Donald, *Vatandaş ve Kent Aylığı*, s. 151.

⁶⁵⁵ Üstel, *Devlet - Sivil Toplum - Kamusal Alan ve Yurttaşlık*, s. 127; Göktürk, s. 66-68; Levent Köker, “Demokratik Meşruluk, Kamusal Alan ve Çokkültürlülük Sorunu”, Meral Özbek (Ed.), **Kamusal Alan** içinde (309-320), İstanbul: Hil Yayınları, 2004, s. 315.

kurumsal yapısı ve işleyişi, temsili kurumların ve bu kurumlar içinde iş gören siyasi partiler ve baskı grupları gibi örgütlerin hiyerarşik, eşitsizlikten uzak, oligarşik yapıları”, bireylerin siyasi sürece katılmalarını engellerken (3) “bireylerin grup aidiyetleri doğrultusunda dile getirmeye başladıkları ‘kolektif kimliklerin tanınması’ taleplerinde” “ortaya çıkan yeni oluşumlar da demokratik meşruluğun içinde bulunduğu krizi derinleştirmektedir.”⁶⁵⁶ Benhabib (4) liberal demokratik devletin bu tercih ve talepler karşısında ‘tarafsız’ kalarak aslında söz konusu tercihlerin siyasi yansımalarına da ‘kapalı’ kaldıklarını ifade eder. Liberal demokratik devlet anlayışında kültürel kimlik bilincinin yarattığı talepler bireysel görülerek özel alana ait bir konu olarak değerlendirildiği ve dolayısıyla kamusal yani siyasi görülmediği için, demokratik meşruluğun özünde yer alan çoğulculuk ve katılımcılık değerleri de sınırlandırılmış olur. (5) Bu sınırlandırmalar, var olan yerleşik demokrasilerin kurumsal yapılarının engelleyici etkisi ile birleştiğinde ise modern anayasal devletin yeterliği konusunda yeni arayışlar kendini göstermektedir.⁶⁵⁷

Liberal devlet, kamusal alanı etkileyen iki özelliğe sahiptir. Liberalizm’deki özne, vatandaş değil, burjuva erkeğinin ekonomik güç kazanarak oy hakkı elde etmesiyle örneklediği gibi, ‘iktisadî insan’dır. Bununla beraber refah devletinin karakteristik özelliklerinden “tarafsız” devlet anlayışı, bir anlamda ‘kimliksiz’ birey/vatandaş beklentisidir; insanlar ya devlet politikalarının sonucu ‘kimliksiz’ hale gelmişler ya da kimliklerini öne çıkarmaksızın vatandaşlık görevlerini yerine getirmek durumunda kalmışlardır. Kamusal alana katılımın evrenselliği, para ve iktidarın toplumdaki faaliyet alanı ve etkisi itibarıyla ve sınıf, din, cinsiyet ya da ırk gibi unsurlar üzerinden sınırlandırılmış olması nedeniyle, artık söz konusu değildir. Bireyler hem iktidar ve paranın gücü hem çeşitli kategorizasyonlar üzerinden tâbi tutuldukları sınırlamaların neticesinde eylemde bulunma (faillik) ve etkili olabilme duygularını kaybetmişlerdir. Bu, toplum ile bağlantılı bir benlik duygusu geliştirmelerinin önünde engel oluşturur. Bu handikapın üzerinden gelebilmek için bireyler, devletin kuruluşundan itibaren katılımı bulunabilecekleri devletten ve toplumdan ayrı özerk bir kamusal alana ihtiyaç duyarlar.

⁶⁵⁶ Keyman, *Kamusal Alan ve ‘Cumhuriyetçi Liberalizm’: Türkiye’de Demokrasi Sorunu*, s. 60.

⁶⁵⁷ Keyman, s. 60.

Habermas'ın *kamusal söylem alanı* olarak ifade ettiği bu alanda *evrensel katılım* ve *rıza* üzerine temellenmiş bir toplumsal yapılanma, refah devletinin salt 'adalet dağıtma' rolünün ötesinde, bireyler için kamusal alana katılımı ve siyasal faaliyette bulunmayı arttırıp daha denetimli bir eylem alanı yaratmasıyla gerçekleşebilir. Bununla beraber, bu tip bir kamusal söylem alanı aslında 'ortak iyi'nin ortaya çıkarılabileceği değil, daha ziyade siyasal failliğin ve etkinliğin arttırılabileceği bir alandır. Geleneksel kamusal alan, bireyi siyasal faaliyette bulunmaktan ve etkinlikten uzaklaştırıcı bir işlev görürken, "katılımın önceliği ve salt katılım aracılığıyla ulaşılabilecek söz sahibi olabilme duygusunu arttırabilecek, zenginleştirebilecek bir 'müzakere alanı' olarak tanımlanır."⁶⁵⁸

Tüm bu anlatılanlardan yola çıkarak, son tahlilde Habermas, liberal demokrasinin katılımcı demokrasiye dönüşümü için, devlet-sivil toplum karşıtlığı temelinde kurulan geleneksel toplum anlayışından "siyasal toplum/ekonomik toplum/sivil toplum" temelinde üç-boyutlu bir toplum anlayışına geçişi gerekli görür. Ona göre, "siyaset, toplumsal ilişkileri oluşturan bireysel ve kolektif kimliklerin birbirleriyle bağımlı varlık koşullarını farketmelerini sağlayan ve bu kimlikler arası belli bir ölçü içinde dayanışmayı gerekli kılan sorgulama ve müzakere etkinliğidir."⁶⁵⁹ Ve ne liberal modelin dar kapsamlı değerlendirmesindeki gibi ne de cumhuriyetçilerin geniş tanımına benzer şekilde ele alınmalıdır; buna alternatif getirecek olan sivil toplumdur.

Liberal modelde siyaset, siyasal gücünü kolektif amaçlar için kullanan yönetim aygıtına karşı özel çıkarların korunması amacıyla, bu özel çıkarların karar alma süreçlerine eklemlenmesi işlevini gören bir araç olarak kabul edilir. Cumhuriyetçi modelde ise 'etik yaşamın' düşünsel bir biçimini oluşturur, ki bu toplumun temelini teşkil etmektedir. Dolayısıyla iki boyutlu toplum anlayışı, demokrasinin gerçekleşmesinde sınırlı ve sorunlu bir alan yaratır. Habermas "bu noktada üç boyutlu toplum anlayışı üzerine kurduğu ve ekonomik toplumun dışına yerleştirdiği sivil toplumu 'kamusal alan' olarak tanımlar."⁶⁶⁰ Sivil toplum, rasyonel eleştirel yapısıyla

⁶⁵⁸ Göktürk, *Dünden Yarına Yurttaşlık*, 21. Yüzyılda Yurttaşlık, Ulus Devlet ve Küreselleşme, s. 66-68; Üstel, s. 127.

⁶⁵⁹ Keyman, *Kamusal Alan ve 'Cumhuriyetçi Liberalizm': Türkiye'de Demokrasi Sorunu*, s. 60, 61.

⁶⁶⁰ Jürgen Habermas, *Postmetaphysical Thinking*. William Mark Hohengarten (çev.). Cambridge: MIT Press, 1994; Aktaran Keyman, *Kamusal Alan ve 'Cumhuriyetçi Liberalizm': Türkiye'de Demokrasi Sorunu*, s. 61.

yeni ‘kanaat oluşturma’ aracı olarak devlet ve ekonomi ikiliğinin dışında ve piyasa ekonomisinin etkisinden bağımsız gönüllü birlikleri işaret eder. Demokratikleşme sürecinde önemli bir işlev gören böyle bir aktörün sahneye çıkması, burjuva kamusal alanında yaşananların benzerine vesile olacaktır.

Bu çerçevede Habermas politik kamusal alanı, birbirini çapraz kesen en az iki süreçle tanımlar: Meşru iktidarın iletişimsel inşası ve kitlelerin sadakatini, tüketici talebini ve sistemin gereklerine ‘baş eğmeyi’ sağlamak için medya iktidarının yönlendirici yayılımı. Zira sivil toplum, problemlerin sadece keşfedilmediği, ayrıca tematize edildiği ve resmi karar verme organlarına göre davranan, istekler ve görüşleri biçimlendiren ortak bir alandır; resmi haklarla ifade ve toplantı özgürlüğünü garantileyen özgür bir iletişim alanı için genel bir alandır. Sivil toplumun kurumsal özünü, kiliselerden, kültür derneklerinden ve akademilerden bağımsız medya, spor ve boş zaman derneklerine, tartışma kulüplerine, vatandaş forumlarına, yurttaş inisiyatiflerinden meslek birliklerine, siyasal partilere, sendikalara ve alternatif kurumlara kadar pek çok devlet-dışı ve ekonomi-dışı gönüllü birliktelikler oluşturur; ve bu oluşumlar açık iletişim aracılığıyla sahip oldukları gündemlerini kararlaştırırlar. Bu noktada Habermas’ın sivil toplum tanımı, liberal modelin ‘özel kişiler arası etkileşim alanı’ndan ve cumhuriyetçi modelin toplumu oluşturan süreçlerin kurucu ögesi olarak kabul ettiği ‘cemaat nosyonu içinde yer verdiği’ tanımlamasından farklılaşır.⁶⁶¹

Habermas, liberallerin bireylerin siyasallaşma öncesinde de (pre-political) haklara sahip olduğu, siyasal bir topluluğa üyeliğin sadece bireysel özgürlüğü korumak için araç olarak değerli olduğu ve devletin -politikaları ve kanunların savunulması bakımından- tarafsızlığını sürdürmesi gerektiği yönündeki önkabullerini reddeder. Öte yandan o, devletin siyasal topluluğun değerlerine dayanmaması, onları somutlaştırması gerektiği; bir topluluğa katılımın bu değerlerin gerçekleştirilmesi anlamına geldiği; öznel hakların, topluluğun ahlakî kendilik algısından kaynaklandığı ve bu algıya dayalı olduğu yönündeki cumhuriyetçi varsayımları da kabul etmez. Bunların varsayımları, modern

⁶⁶¹ Kejanlıoğlu, *Medya Çalışmalarında Kamusal Alan Kavramı*, s. 692; Eriksen, *Conceptualising European Public Spheres: General, Segmented and Strong Publics*, s. 27; Jürgen Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, s. 52; Yılmaz, *Kamu, Kamu Otoritesi ve Devlet: Habermas’ın Işığında Türkiye’yi Düşünmek*, s. 162; Habermas, *Further Reflections on the Public Sphere*, 452; Keyman, *Kamusal Alan ve ‘Cumhuriyetçi Liberalizm’: Türkiye’de Demokrasi Sorunu*, s. 60.

toplumlar rekabet eden çok sayıdaki gelenekler ve dünya görüşlerinin ürünü olduğu için, uygulanabilirlikten yoksundur. Çünkü Habermas’a göre haklar sadece sosyalleşme aracılığıyla kazanılabilir; bir topluluğa üye olmanın değeri ise yalnızca araçsal niteliğe sahip olmakla sınırlı değil, onun da ötesindedir. Dolayısıyla siyasal argümanlar – liberallerin iddiasının aksine- ahlaki düşünceleri de içermelidir.⁶⁶²

Kamusal alan, “devlet-sivil toplum arasına çizilen karşıtlığın gerisinde bir ‘düşünme ve var olan iktidar ilişkilerini sorgulama mekanı’dır. Bu denetleme işlevini, devlet-sivil toplum ilişkilerinin karşılıklılığını, karmaşıklığını ve çok-boyutluluğunu simgeleyerek, hem de felsefi düzeyde üretilen normatif savların ve önerilerin demokratik yönetim için değerini vurgulayarak” yerine getirir.⁶⁶³ Sivil toplum organizasyonları ve sosyal hareketler tarafından dile getirilen yeni sorular ve problemlere, kamusal alanda cevap aranır ve hatta orada alternatifler sunulur. Yerleşik sistem, ne barış politikaları ne azınlık hakları ne de Üçüncü Dünya problemleriyle ilgilenir; mücadele verenler, bu konularda tartışılan meseleleri kamusal alana taşıyan yeni sosyal hareketler ve bu hareketlerin parlamento dışı eylemleridir. Güçlü bir söylem sistemine haiz ve savunma ihtiyacının var olduğu yasal olarak düzenlenmiş bir siyasal sistemde, söz konusu eylemlerin etkili olabilmesi, ancak siyasal sistem içerisinde anlamlı olan ve kurumsallaşmış müzakere biçimini ifade eden güçlü kamular aracılığıyla mümkündür.⁶⁶⁴

Sivil toplumun önemli bir boyutunu teşkil eden kamusal alan güçlü olmadığına sivil toplum, kolektif tercihe katılım fırsatlarından yoksun kalır. Bu sivil toplum kurumları, gündemlerini topluma ulaştırmada kendilerine aracı olacak bazı aktör ve araçlara gereksinim duyar. Günümüzde üniversiteler, araştırma kurumları, vakıflar, dernekler, konferans, panel ve toplantılar vb. kamuoyunun oluşumunda etkili olan aktörler olarak öne çıkarken, kamusal alanın iletişim araçlarını her türlü yazılı ve görsel medya araçları yani gazeteler, dergiler, radyo ve televizyon teşkil eder. Yine de sivil toplumun -bu araçlar üzerinden- etkileşiminin ürünü olan kamusal söylemler, siyasal

⁶⁶² Finlayson, *Habermas: A Very Short Introduction*, s. 112.

⁶⁶³ Jean Cohen ve Andrew Arato. **A Civil Society and Political Theory**, Cambridge: MIT Press, 1992; Aktaran Keyman, *Kamusal Alan ve ‘Cumhuriyetçi Liberalizm’: Türkiye’de Demokrasi Sorunu*, s. 61.

⁶⁶⁴ Eriksen, *Conceptualising European Public Spheres, General, Segmented and Strong Publics*, s. 28.

iktidarın yerine geçmez; yalnızca iktidarın meşruiyet bağlamında onu etkileyen iletişimsel bir iktidar üretir.⁶⁶⁵

Craig Calhoun'un Habermas'taki bu dönüşüme ilişkin açıklaması, tüm bu anlatılanları özetlemek için uygun bir değerlendirme niteliğindedir. Şöyleki, Yapısal Dönüşüm, kamusal aklın siyasete uygulanmasını, kamusal alanın tarihsel olarak belirli toplumsal kurumlarında olduğunu göstermiştir. İletişimsel eylem teorisi ise, kamusal aklın siyasete uygulanmasını donuk bir tarihi perspektifle değil, değişen ve gelişen iletişimsel kapasiteler bağlamında değerlendirir. Yani kamusal akıl, iletişimin özü olan öznellik biçiminde bir kapasite olarak, tarih ötesi ve üstü bir bağlamda görülür. Kamusal alan, bir ideal olarak kalmaya devam eder; ancak bu idealin somutlaşması, idealin bizatihi kendi temelinden çok, iletişimsel eylemin gelişmesi ve evrilmesine bağlıdır. Habermas'ın gözden geçirilmiş kuramı, bir taraftan tek bir merkezden yönlendirilemeyen alt sistemlerin kurumsal gereksinim ve özelliklerinin birikimini modern toplumun karar alma mekanizması olarak tanımlarken diğer taraftan yine bir alt sistem olan siyasetin, kurumsallaşma sürecinde kamusal alanı ortadan kaldırma tehlikesi taşıdığını da kabul etmektedir.⁶⁶⁶

Habermas'ın bu noktaya gelmesinde Nancy Fraser'ın eleştirileri ve değerlendirmelerinin büyük payı vardır. Siyasal sistemin içerisinde iletişimsel eylem olasılığı kurmaya çalışan Habermas, Nancy Fraser'ın eleştirisinden sonra, kendisini, halkların rolünü oynayabilecekleri toplantıları ayrıca içeren sistem dünyası içerisinde resmi olarak (formally) organize olmuş kurumların varlığını kabul eden biri olarak görmüştür. Bunu büyük ölçüde daha önce açıklanan Fraser'ın kamusal alan yorumuna borçludur.

⁶⁶⁵ Calhoun, *Rethinking the Public Sphere*, s. 4; Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, s. 50; Habermas, *Kamusal Alan*, s. 95; Bünyamin Duran, "Açık Toplum, Kamu Alanı ve Münazarat", **Köprü** Üç Aylık Fikir Dergisi (Kamusal Alanda Din-Siyaset-Toplum İlişkileri) Sayı 99 Yaz/2007, s. 97-120, s. 99-100; Yılmaz, *Kamu, Kamu Otoritesi ve Devlet: Habermas'ın Işığında Türkiye'yi Düşünmek*, s. 163.

⁶⁶⁶ Fossum ve Schlesinger, *The European Union and the Public Sphere, A Communicative Space in the Making?*, s. 4; Calhoun, *Introduction: Habermas and the Public Sphere*, s. 32; Çelebi, s. 272.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM : KAMUSAL ALANDA DİN

1. Kamusal Alanda Dinî Kaynaklı Tartışmalar

Dinin kurumsal ve sosyolojik boyutuyla kamusal alan tartışmalarına dahil olması, Weber'in *Kapitalizmin Ruhu ve Protestanlık Ahlakı* adlı eserinde ortaya koyduğu görüşlerine kadar uzanır. Adı geçen eserde Weber, dünya dinlerinin kültürel, ekonomik ve politik etkilerini değerlendirmiş; böylece dinlerin -kamusal alanla doğrudan ilişkisi bulunan- toplumun siyasal ve kültürel niteliklerinde ne kadar etkili olduğu gündeme gelmiştir. Ancak bu süreçte 'özellikle' Weber'in çalışması etkili olmamıştır. Son yıllarda bilhassa 'dinin önemi' ile bağlantılı olarak tartışmaların yeniden canlanmasına ve derinlik kazanmasına neden olan, başta feministler ve hakim eğilimin dışında kalan diğer akademisyenler olmak üzere, alternatif seslerin ortaya attıkları 'kamusalın anlamı' ve 'onun özel ile ilişkisi'ne dair yeni yorumlamalar ve sorulardır. Fakat tüm bu tartışmaları şekillendiren en önemli soru şudur: Din 'özel bir mesele midir' yoksa 'özel bir mesele mi olmalıdır'?⁶⁶⁷ Çalışmanın bu bölümünde, dünyada, özellikle Batılı ülkelerde dinin kamusal alan ile ilişkisi bağlamında gündeme gelen başlıca konular ekseninde bu soruya verilebilecek cevabı araştırılacaktır.

Şimdiye kadar akademik çevrelerde hakim olan eğilim, belirli nitelikler öne çıkarılarak yapılmış (ve kabul edilmiş) *din* ve *kamusal alan* tanımlamalarına dayanmaktaydı. Bu tanımlamalara göre *din*, sadece özel ve/veya irrasyonel bir olgu olarak görülürken⁶⁶⁸, *kamusal alan* basit bir rasyonel müzakere alanı ve/veya mecburiyete tabi kılmayan bir onay alanıydı. Buradaki değişim, vatandaşların devlet ile ilişkileri bağlamında ortaya attıkları yeni talepleri, beklentileri ve hak iddiaları ile yeni akademik tartışmaların eş zamanlı olarak birbirini beslemesinden kaynaklanmıştır. Böylece söz konusu iki olgu, kamusal alan ve din, *dini* ve *seküler* ayrımı üzerinden

⁶⁶⁷ Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Zeynep Aruoba (çev.), İstanbul: Hil Yayınları, 1997; Çiğdem, s. 506; Eduardo Mendieta ve Jonathan Vanantwerpen, "Introduction, The Power of Religion in the Public Sphere", Eduardo Mendieta ve Jonathan Vanantwerpen (Ed.), *The Power of Religion in the Public Sphere* içinde (1-14), New York: Columbia University Press, 2011, s. 1; Woodhead "Conclusion: Accommodating Religion in Public Space: Looking Beyond Existing Models", *International Workshop: Accommodating Religion in the Public Space, Looking Beyond Europe, Workpackage 5: The Public Space*, Sofia 20 October 2011, ss. 1-13.

⁶⁶⁸ Dinin kullanımına ilişkin karşılaştırmalı (antropolojik) bir değerlendirme için bkz: Robin Horton, "A Definition of Religion, and Its Uses", *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 90, No. 2, (July-December 1960), ss. 201-226.

yeniden ele alınmaya başlanmış, farklı açılardan düşünülerek başlı başına çalışma konusu haline dönüşmüştür.⁶⁶⁹

Her şeyden önce belirtmek gerekir ki, kamusal alan ve din olguları, birbirlerinin karşıtı olarak konumlandırılıyor olsalar dahi, aslında ortak bir düşünce sisteminin ürünüdür. Şöyle ki, dinin kamusal alan da dahil olmak üzere tüm yaşam alanlarını kapsayacak nitelikte bütüncül bir rol oynayabilmesine imkan verecek seküler karşıtı bir yapılanmada ısrar edilmesi, dinî düşüncelerin, yapısal olarak rasyonaliteye dayanan ‘bilimsellik’ çerçevesine oturan diğer düşünce biçimlerine benzediği izlenimi uyandırır. Buna göre, ‘Eğer Tanrı vasfında bir şeye inanıyorsak, bu, bizim rasyonel olarak ‘Tanrı’ ile ne demek istendiğini ve bir inancın göstergelerinin ne anlama geldiğini, işaretlerinin neler olduğunu açıklayabilmemizi gerektirir. Dolayısıyla bir dinî oluşumun ‘din’ kategorisi altında değerlendirilebilmesi için, resmi olarak benimsenen veya tanınan dinler ile belli ortak kriterleri taşıyıp taşımadığını tespit edebilmek için genel bir tanımlama olmalıdır. Bir başka anlatımla inanç, onun inanç olduğunu bilmemiz halinde inanç olarak karakterize edilebilir; yani aslında doğrudan doğruya mantığın kullanımına muhtaçtır. Bu bir anlamda bilimsellik demektir, ki bilim de pozitivist yaklaşımın prensipleri ile örtüşen seküler bakış açısı anlamına gelir. Nitekim Robert Audi de mantığın buradaki önemine binaen, gerek din ile ilgili gerekse bir başka konuda, kamusal alana yansıyan tüm düşünce ve fikirlerin temelde laik/seküler nitelik taşıması gerektiğini ileri sürer.⁶⁷⁰

Antik Yunan’dan başlayarak geçirdiği evreler, kamusal alanın Batı merkezli ve demokrasi eksenli tartışılmasını gerekli kılmıştır. Dolayısıyla demokrasi ile ilişkisi nedeniyle kamusal alan ve din ilişkisi, temelde devletlerin din ve dinî kurumlar karşısında nasıl bir yapılanmaya gittiği ve ne tür politikalar uyguladığıyla ilintilidir. Bu nedenle kamusal alanda din konusu, her şeyden önce Batılı devletlerin anayasal düzlemde nasıl bir rejim kabul ettikleri, rejimlerindeki kurumsal çeşitlilik ve söz konusu

⁶⁶⁹ Eduardo Mendieta ve Jonathan Vanantwerpen, *Introduction, The Power of Religion in the Public Sphere*, s. 1.

⁶⁷⁰ Monika Wohlrab-Sahr, “Religion and Science or Religion versus Science? About the Social Construction of the Science-Religion-Antagonism in the German Democratic Republic and Its Lasting Consequences”, Detlef Pollack ve Daniel V. A. Olson (Ed.), *The Role of Religion in Modern Societies* içinde (223-247), New York & London: Routledge, 2008, s. 142; Robert Audi, *Religious Commitment and Secular Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 4; Roger Trigg, *Religion in Public Life, Must Faith Be Privatized?*, Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 30, 33

rejimlerin uygulamalarıyla orantılı olarak gerçekleşme düzeyi, kurumsallaşmış dinlerin bu ülkelerdeki hukuki statüleri, kilise ve dinî grupların özerklik dereceleri, kilise ve dinî grupların finansal düzeyde bağlantıları, dinî kurumların okullarının finansmanı ve yönetimi, devlet okullarında dinî eğitimin yeri ve finansmanı, inanç temelli (sosyal) hizmetlerin finansmanı ve düzenlenmesi, ve Avrupa’da dinî problem ve konuların yönetimine ilişkin gelişmeler gözönünde bulundurulduğu takdirde daha anlaşılır hale gelecektir.⁶⁷¹ Çünkü her devlet, bir veya birden fazla devlet kilisesinin, yani anayasal veya yasal olarak yerleşik kilisenin mevcudiyeti, kilise/din-devlet arasında kurumsal, organizasyonel ve birbirleri üzerinde oynadıkları roller başta olmak üzere, yukarıda ifade edilen her konuda birbirinden farklı politikalar benimsemekte; bu ise demokrasi ve sekülerizm/laiklik arasındaki bağlantı üzerinden kamusal alanda dinin rolünün ne olması gerektiği sorusunun cevabına rehberlik etmektedir.

2. Din-Devlet İlişkileri Ekseninde Din Özgürlüğü Sorunu

Dinin özel alanın mı yoksa kamusal alanın mı konusu olduğu tartışmaları, devlet gücünün dinî organizasyonlara müdahale ettiği konu, kapsam ve sınırlara göre çeşitlenir. Özetlemek gerekirse temel olarak ‘inanmayan insanların da kilise vergilerini ödemeye zorlanması’, ‘milletvekillerinin dinî içerikli bir yemin etmeye zorlanması’, ‘dinî duygulara saygı gösterilmesine dayalı düşünce özgürlüğü kısıtlamaları’, ‘misyonerlik/dinini yayma hususunda haklı veya haksız devlet sınırlamaları’, ‘başörtüsü veya türban giyme konusunda devlet yasakları’, ‘boşanma hukukunda seküler ve dinî yaklaşımlar arasındaki gerilim’, ‘devletin görevi ile rahiplerin görevlerini sınırlara dayalı çevrelerde uyumlu hale getirmek’ (the duty of the state to accommodate priests in restricted environments;) gibi konularda kişilerin duruşu, dinin hangi alanın konusu olması gerektiğini belirler.⁶⁷² Bu, aslında dinin *hangi alanın konusu* olduğu hususunda belirsizlikler olduğunu ortaya koyar.

Dinin hangi alanın konusu olduğuna ilişkin belirsizlik, kişilerin dini kamusal alan veya özel alanda oturttukları zemin için ürettikleri argümanlarla ilişkilidir. Çünkü

⁶⁷¹ Bader, ss. 53-62.

⁶⁷² Winfried Brugger ve Michael Karayanni, “Introduction”, Winfried Brugger ve Michael Karayanni (Ed.), **Religion in the Public Sphere: A Comparative Analysis of German, Israeli, American and International Law** içinde (iv-xiv), New York: Springer, 2007, s. ix.

din, bazı yönleriyle kamusal bazı yönleriyle özel alanı ilgilendiren niteliklere sahiptir. Şöyle ki 20. yüzyılın sonlarına gelindiğinde talepler düzeyinde vatandaşlar arasında belirgin farklılaşmalar kendini göstermeye başlamıştır. Vatandaşların zaman zaman birbirleriyle çelişen ve hatta birbirlerine ters gelen farklı talepleri, özellikle aynı devlet çatısı altında yaşayan dinî bağlılıkları ilgilendiren konulardadır. Bu tür çelişkili talepler arasında şunları saymak mümkündür:

Örneğin bir kesim, inancın kişisel ve bireysel yönünü vurgulayarak onun özel alana ait olduğunu ileri sürerken, karakteristik olarak kamusal alana karışan ve kamusal taleplerde bulunarak onu işgal ettiği gerekçesiyle dinin özel değil kamusal bir fenomen addedilmesi gerektiğini savunanlar da vardır. Dinin kamusal bir olgu olduğunun kabul edilmesi, dinî kurumların, tıpkı diğer kurumlar gibi güvenlik vb. kurallara uyması sonucunu doğurur. Diğer taraftan dinin dahil edilmesi gereken alan üzerine öne sürülen argümanlar, Amerikan Kongresinde Birinci Değişiklik Maddesine atıfta bulunarak gerçekleşmektedir. Din özgürlüğünü koruma altına aldığını ve bunu sınırlayıcı yasalar çıkarılamayacağını, dinin kamusal denetime tabi tutulamayacağını, Cumhuriyete tehdit teşkile etmediği sürece dindar birey ve grupların fikir, ifade ve eylemlerinin kısıtlanamayacağını vurgulayarak bu maddeyi yorumlayanlar, dinin özel bir fenomen olması gerektiğini ileri sürerler. Bu tutum, aslında dinî hoşgörüyü de içinde barındırır. Böylece, toplumsal yapıya, devlet sistemine ve bütünlüğüne zarar vermediği sürece dinlere müdahale edilmeyecek, diğer taraftan dinlerin milletin meselelerine herhangi bir etkide bulunmasına izin vermesi engellenmiş olacaktır.

Yine aynı anayasa maddesine atıfta bulunarak dinin kamusal bir fenomen olması gerektiğini savunanlar da vardır; çünkü bunlara göre Kongre, “dinî kurumları etkileyecek” yasa çıkaramaz. Yani inançlarının kamu hayatına yansımalarını isteyen birey ve grupları bu taleplerinden vazgeçirecek bir düzenleme yapamaz. Bu ayrışma, dinin ritüelleri üzerinden de gerçekleşir. Dinler bir kesime göre özel bir olgu olmalıdır; çünkü insanların dua ve ibadetleri, onların özelini ilgilendirir ve buna müdahale edilmemelidir, dolayısıyla hukuki müdahale ve denetimden bağımsız olmalıdır. Ancak devlet müdahalesinden bağımsız ve onun kontrolünün dışında yapıldığında, inananlar dinlerinin önemli bir boyutunu oluşturan ‘saf’lığı yakalayabilir. Zaten liberal kültür de

bu muafiyeti sunacak hoşgörölü bir yaklaşımı gerektirir. Hoşgörölü költürölü ise ancak din özel bir olgu olarak kaldığında mümkün olabilir. Diğler yandan din kamusal bir fenomen olsun diyenler ise, inananların dua ve ayinlerde zikredilen ışık, nur, tuz gibi kavramların metaforik olmasına karşın toplum üzerinde bir etki yaratmasına engel olunmaması gerektiğini ifade ederler. Din kapalı kapılar ardında yaşanmamalıdır. Elde ettikleri güç ve iktidar, bunu ifade etme talebi doğurur ki kamusal yönünün kabul edilmemesi çok daha önemli ve zararlı sonuçlar doğurur. Bununla beraber inananların kendilerini gerçekleştirme arzusu ve dinin iyileştirici (healing) etkisinden yararlanma isteğı, onun kamusal bir fenomen olması gerekliliğini ortaya çıkarır.⁶⁷³

Bu eğilimlerden dini özel/bireysel alana dahil ederek onun özel bir mesele olduğunu ve kamusal alanın dışında tutulması gerektiğini ileri sürenler, daha çok seküler/laik yaklaşımın⁶⁷⁴ savunucularıdır. Oysa hem sekülerizmin ve din-devlet

⁶⁷³ Martin E. Marty, “Religion: A Private Affair, in Public Affairs”, **Religion and American Culture**, Vol. 3, No. 2, (Summer 1993), ss. 115-127, s. 118-119; Trigg, s. 24.

⁶⁷⁴ Sekülerleşme tezi adı verilen bu beklenti, modernleşme ile dinî hayatın geleneksel formlarının terk edileceğı, hatta dinin hem toplumsal hem de bireysel bilinç düzeyinde gerileyeceğı ve ortadan kalkacağı öngörüsüne dayanmaktadır. Kuramsal olarak Bryan Wilson, Karel Dobbelaere ve Steve Bruce başta gelmek üzere pek çok Avrupalı teorisyen tarafından halen savunulmaya devam etmektedir. Diğler taraftan Peter Berger (daha önce sekülerleşme tezinin savunucusuyken, görüşünü değıştirmiştir), Rodney Stark, Daniel Bell, Jeffrey Hadden gibi nispeten (çoğı) Amerika kökenli isimler, kutsalın geri döndüğünü, hatta (Peter Berger) hiç gitmediğini öne sürerek bu yaklaşımı eleştirmektedirler. Veit Bader, sekülerleşmenin *kültürel*, *toplumsal* ve *siyasal* olarak üç boyutu olduğunu ifade eder. Buna göre dünya görüşü, toplum ve birey olmak üzere bilişsel ve normatif kültürel bir çerçevede sekülerleşme söz konusudur. Diğler taraftan modern toplumlarda görülen dinî inançlarda ve pratiklerde azalma, toplumsal sekülerleşmedir. Devlet ve siyasetin sekülerleşmesi ise siyasal sekülerleşme kapsamına girer –ki bunu Charles Taylor laiklik olarak tanımlamaktadır-. Casanova ise bu ayrımı *teolojik-felsefi*, *yasal-siyasal* ve *kültürel-antropolojik* kategorileri üzerinden yapar. Charles Taylor ve Jocelyn Maclure, burada *siyasal* sekülerleşme (laikleşme) ile *sosyal* sekülerleşme (sekülerleşme) arasında ayrım yapar. Siyasal sekülerleşme, devletin dinden bağımsız olduğunu kabul etmesi anlamına gelir; pozitif hukuk ve kamu politikaları ile kendini gösterir. Bir anlamda din özgürlüğünün gelişebileceğı kamusal düzeni sağlama sistemidir; vatandaşları dinî grup veya cemaatlerin baskısından korumak amacıyla işlev görür. Sosyal sekülerleşme ise bireysel yaşamın yönlendirilmesinde ve toplumsal pratiklerde dinin etkisinin erozyona uğramasıdır; ki insanların dünya algıları ve yaşam tarzlarında gerçekleşir. Sekülerleşme, temelde devletin, vatandaşlarına adil şekilde davranmak istemesinin yansımasıdır. Dolayısıyla sekülerleşmeye ilişkin ‘kilise ve devletin ayrılması’, ‘devletin dinler kaşısında tarafsız olması’ ve ‘dinin özelleşmesi’ (kişisel bir mesele haline gelmesi-privatization) şeklinde yapılan tüm tanımlar gerçeklik payına sahiptir. Bu tanım ve ayırmadan hareketle çalışmada, her iki kavram –kast edilen anlam özellikle vurgulanmadığı sürece- ayırım yapılmadan kullanılmıştır. Jocelyn Maclure ve Charles Taylor, **Secularism and Freedom of Conscience**, Jane Marie Todd (çev.), Cambridge: Harvard University Press, 2011, s. 15-16, 19. Dominic McGoldrick, **Human Rights and Religion: The Islamic Headscarf Debate in Europe**, Oxford & Portland: Hart Publishing, 2006, s. 39; Veit Bader, **Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity**, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007, s. 39; Jose Casanova, “The Secular, Secularizations, Secularisms”, Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer ve Jonathan Van Antwerpen (Ed.), **Rethinking Secularism** içinde (54-74), Oxford & New York: Oxford University Press, 2011, s. 54. Sekülerleşme tezine dair detaylı bilgi için bkz. Ali Köse, “Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye’de Din ve Modernleşme”, Ali Köse (hızl.), **Laik ama Kutsal** içinde (11-19), İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006, s. 12-13. David Martin, **A General Theory of Secularization**, Oxford: Blackwell, 1978; Bryan Wilson, **Contemporary Transformations of Religion**, Oxford: Oxford University Press, 1976; **Religion in Sociological Perspective**, Oxford: Oxford University Press, 1982; Karel Dobbelaere, **Secularization: An Analysis at Three Levels**, Bruxelles: P. I. E.-Peter Lang, 2002; Steve Bruce, **God is Dead**, Oxford: Blackwell, 2002; Peter Berger, **The Sacred**

arasında mutlak ayrılık kuralı üzerinden devletin *mutlak tarafsızlığı* ilkesini savunan seküleristlerin hem de bu sınırlamalara karşı duran ve haklar öne süren din savunucularının gözden kaçırdığı bir husus vardır: Din, yalnızca bir topluluk bilinci ve/veya kilise aracılığıyla aktarılan bir geleneğin ötesinde, ruhani olan ile cismani olanın birbirinden ayrılmasıdır aslında.⁶⁷⁵

Dini özel/bireysel alana ait bir konu olarak kategorize etmek isteyen yaklaşım, onu –İsrail ve İslam dünyasında yarattığı etkiler nedeniyle- bir tehdit unsuru olarak görme eğilimi ile özdeşleşmiştir. Öte yandan bu tutum, olumlu ve olumsuz anlamda dinleri marjinal konuma getirebilmektedir. Şöyle ki, demokratik toplumlarda vatandaşlarına hizmet etmekle yükümlü olan devletin görevi, (dini çoğulculuk da dahil olmak üzere) makul bir çoğulculuğu yönetmektir. Zira zaman, Finke ve Stark’ın ifade ettiği gibi bir taraftan insanların -tek bir dinin karşılayamayacağı ölçüde- dinî ihtiyaçlarında, isteklerinde ve beğenilerinde farklılaşmanın arttığı, diğer taraftan dinî liderlerin diğer dinî gruplarla rekabet edebilmek için büyük çaba gösterdiği bir zaman. Farklı teolojik ve felsefi dünya görüşlerinden etkilenen vatandaşların, gerek insan varlığının varoluş amacı ve anlamına dair bakış açılarında, gerek kendi yaşamlarını sürdürürken etkili olacak değerlerde, gerekse toplumun kendini düzenleyeceği ‘insanî yararların’ (human goods) tabiatına ilişkin farklılaşan duruşlarına göre insanlık için olumlu (iyi) addettikleri ideallerini yaymak istemeleri tabiidir. Özellikle günümüzde devlet-vatandaş ilişkilerinde yaşanan gerilimin kaynağı budur. Dolayısıyla gerilimi çözebilecek yegane kurum devlet, vatandaşların özgür ve eşit insanlar olarak var olduğu

Canopy, Elements of a Sociological Theory of Religion, New York: Doubleday, 1967; “A Bleak Outlook is Seen for Religion”, **New York Times**, 25 April 1963, s. 3, “Secularism in Retreat”, **National Interest**, (Winter 1968), ss. 3-12; Rodney Stark, “Secularization: R. I. P.”, William H. Swatos ve Daniel V. Olson, , **The Secularization Debate** içinde, New York: Rowman ve Littlefield, 2000, ss. 41-66; Rodney Stark ve William Sims Bainbridge, **The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation**, Berkeley: University of California Press, 1985; Daniel Bell, “The Return of the Sacred”, **British Journal of Sociology**, Vol. 28, No. 4, ss. 419-449; özetlenmiş hali için bkz. Daniel Bell, “Kutsalın Dönüşü”, Ali Köse (hazl.), **Laik ama Kutsal** içinde (57-70), İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006; Jeffrey K. Hadden, “Desacralizing Secularization Theory”, J. K. Hadden ve A. Shupe (Ed.), **Secularization and Fundamentalism Reconsidered** içinde (3-26), New York: Pragon House, 1989; Jeffrey K. Hadden, “Religion and the Quest for Meaning and Order: Old Paradigms, New Realities”, **Sociology Focus**, Vol. 28, No. 1, ss. 83-100; Anthony Gill, “Secularization and the State, The Role Government Policy Plays in Determining Social Religiosity”, Detlef Pollack ve Daniel V. A. Olson (Ed.), **The Role of Religion in Modern Society** içinde (115-139), New York & London: Routledge, 2008. Sekülerleşme tezinin argümanları için bkz. Martin Slattery, “Laikleşme-Bryan Wilson”, Ümit Tatlıcan (çev.), Ümit Tatlıcan ve Gülhan Demiriz (hazl.), **Sosyolojide Temel Fikirler** içinde (302-309), Bursa: Sentez Yayıncılık, 2007, s. 303-304.

⁶⁷⁵ Bader, s. 93; Touraine, *Demokrasi Nedir?*, s. 248.

düşüncesini ve toplumun adil bir işbirliği sistemi olduğu düşüncesini destekleyen bir duruş sergilemelidir.⁶⁷⁶

Grim ve Frinke'nin 2006 yılında yaptığı çalışma, devletlerin söz konusu gerilimi ne ölçüde dengeleyebildiğini görmek için iyi bir örnektir. Din-devlet ilişkileri konusunda 196 ülkeyi kapsayan araştırmalarında Grim ve Frinke, öncelikle devletin din üzerindeki düzenleyici uygulamalarını ölçmeyi amaçlamışlardır. 2003 Uluslararası Dinî Özgürlükler Raporu'ndaki veriler üzerinden oluşturdukları üç ayrı endeksten ilkinde, *misyoner faaliyetlerin yasaklanması, devletin ibadet özgürlüğüne müdahalesi, dini inanç ve özgürlüğün tanınmaması, devletin genelde inanç özgürlüğüne saygı göstermeyen uygulamaları ve inanç özgürlüğüne desteği* gibi parametreler kullanılmıştır. Böylece devletin tanıdığı haklar ve uygulanan temel politikalar belirlenmiştir.

Kanunlar ve idari işlemler aracılığıyla resmi devlet politikasının dinî pratikler, dinî inanç ve din adamları üzerinde uyguladığı kısıtlamalar incelendiğinde, mevcut veriler, bu tip kısıtlama ve uygulamaların sadece baskıcı rejimlerde değil, anayasalarında din ve vicdan özgürlüğüne –ki bunlar bir devletin sekülerliğini/laikliğini gösteren iki temel haktır- yer veren birçok ülkede de belli gruplara karşı idari müeyyideler ve açık düşmanlık anlamına gelecek tutumlar olduğunu ortaya koymuştur. Bunun en belirgin örneklerinden birini Sayentoloji hareketinin Almanya'da tâbi tutulduğu uygulamalar teşkil etmektedir. 1996'dan beri bu dinî gruba üye olan kişileri çalıştıran firmalar, Çalışma Bakanlığı'nın uygulamalarıyla bir nevi fişlenmektedir. Öte yandan devlet, bu gibi gençlerin ilgisini çekebilecek olan yeni dini hareketlere karşıt bir duruşla, çeşitli broşürler yayınlamaktadır.

Grim ve Frinke'nin konu ettiği ikinci kategori devletin kayırmacı politikalarını belirlemeyi ve ölçmeyi amaçlamakta; ve devletin finansal yardımlar bağlamında dinî gruplar arasında yaptığı ayrımı ve ayrımın derecesini belirlemek üzere hazırlanmıştır. “Resmi düzenlemelerin ötesine geçen kurumsal ve kültürel sınırlamaları ölçmeyi

⁶⁷⁶ Daniel V. A. Olson, “Quantitative Evidence Favoring and Opposing the Religious Economies Model”, Detlef Pollack ve Daniel V. A. Olson (Ed.), **The Role of Religion in Modern Societies** içinde (95-113), New York & London: Routledge, 2008, s. 97; Linda Hogan, “Introduction”, Nigel Biggar ve Linda Hogan (Ed.), **Religious Voices in Public Places** içinde (1-14), New York: Oxford University Press, 2009, s. 6; Touraine, s. 250; Trigg, s. 24.

amaçlayan” üçüncü kategori ise, yine geleneksel olmayan veya geleneksel olup yerleşik kültürü yansıtmayan dinlere geçenlere karşı olumsuz tutumlar, dinî tebliğe yönelik negatif tavırlar, yeni gelen dinleri engellemeye yönelik davranışlar gibi kısıtlamaları değerlendirmekteydi. Bu değerlendirmeye göre Türkiye için dinî özgürlükler noktasında verilen değerler, devletin regülasyonu için 3.9, devletin kayırmacılığı 7.0. ve toplumsal regülasyon için 8.3’tür. Din-devlet ilişkisi yapılanması ve toplumsal eğilim hususunda Türkiye ile arasında benzerlik kurulan Fransa ise devletin regülasyonunda benzer şekilde 3.9, fakat devletin kayırmacılığında 5.5 ve toplumsal regülasyonda 3.7 değerlerine sahiptir. Diğer ülkelerin verileri de gözönünde bulundurulduğunda dikkat çeken en önemli şey, -devlet, bahsi geçen vatandaş-devlet gerilimini dengeleyecek yegane kurum olmasına rağmen-, din özgürlüğünün güvence altına alındığı Belçika, Norveç, Finlandiya, Danimarka, Avusturya, Lüksemburg ve Portekiz gibi ülkelerde dahi belli bir dinin kayırılma oranının yüksek çıkmasıdır.⁶⁷⁷

2.1. Sekülerizm: Gerçekleşmeyen Beklenti

Dünya siyasal yaşamında din özgürlüğünü tam anlamıyla gerçekleştirilmesine de ideal olarak iddiasını sürdüren *sekülerizm* ideolojisine ve seküler devlet yapılanmasına meydan okuyan en somut ve ilk örnek, 1979’da İran’da ilk modern teokrasinin kurulmasıdır.⁶⁷⁸ 1980’lerin sonundan itibaren başta Mısır, Sudan, Cezayir, Tunus, Etiyopya, Nijerya, Çad, Senegal, Türkiye, Afganistan, Pakistan ve hatta Bangladeş’te ortaya çıkan İslami siyasal hareketler⁶⁸⁰ ise seküler ideolojinin ciddi anlamda

⁶⁷⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Brian J. Grim ve Roger Frinke, “International Religion Indexes: Government Regulation, Government Favoritism, and Social Regulation of Religion”, **Interdisciplinary Journal of Research on Religion**, Vol. 2, No. 40, 2006, ss. 1-40, s. 7-8; Maclure ve Taylor, s. 23; Akay, s. 13-14; Ayrıca Avrupa Birliği’ndeki kilise-devlet ilişkilerinin güncel dökümlerinden biri diğeri için bkz. Gerhard Robbers, **Church and State in the European Union**, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1996.

⁶⁷⁸ Rajeev Bhargava, “Should Europe Learn from Indian Secularism? Religion in the Public Space: The Indian Pattern”, **International Workshop: Accommodating Religion in the Public Space, Looking Beyond Europe, Workpackage 5: The Public Space**, (Sofia 20 October 2011), ss. 1-10, s. 1; Rajeev Bhargava, “Rehabilitating Secularism”, Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer ve Jonathan Van Antwerpen (Ed.), **Rethinking Secularism** içinde (92-113), Oxford & New York: Oxford University Press, 2011, s. 92.

⁶⁷⁹ Bu noktada belli bir dini resmi olarak tanıyan ve kabul eden laik/seküler devletler ile dinî otoritelerce yönetilen, dinî hegemonyanın hakim olduğu devletler arasındaki farklılık önem kazanmaktadır. Zira çalışmada din-devlet ilişkisi bağlamında seküler ve din merkezli devletler arasındaki ayrım temel alınmayacaktır. Çünkü din merkezli, yani teokratik devletler, bütünüyle bir dinin egemen olduğu ve din adamlarının ya da dini olarak seçilmiş kabul edilen kimselerin idaresinde olan, demokrasi konusu edilmeyecek yapılanmalardır.

⁶⁸⁰ Bkz. David Westerlund, **Questioning the Secular State**, London: Hurst, 1996; Gilles Kepel, **The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World**, State College: Pennsylvania State University Press, 1994; Ishtiaq Ahmed, **The Concept of an Islamic State: An Analysis of the Ideological**

reddedilerek farklı ve kimi zaman daha radikal arayışlar doğurduğunu ortaya koyan yapılanmalar olarak öne çıkmaktadır.

Bu hareketlere ilave olarak, göçün ve teknolojinin de etkisiyle son yıllarda dinler, dünyanın her tarafında seslerini duyurarak, -toplumsal düzenden farklılaşmanın yarattığı konuların ötesinde- bizzat kendileri gündem (konusu) haline gelmişlerdir. Bu onların tüm kurumlarıyla toplumsal ve siyasal hayata nüfuz edebildikleri anlamına gelir. Söz konusu değişimin nedeni, hem kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması ve gelişmesi neticesinde halkın kamusal alan algısının hem de doğrudan doğruya kamusal alanın gelişmesi ve genişlemesidir. Dini aktörler modern teknolojileri ve modern yöntemleri kullanarak kamusal alana dahil olurken, bu kamusal alanı genişletici etkide bulunmaktadır.

Bu konuda detaylı analizleriyle öne çıkan Jose Casanova, dinin modern toplumdaki konumunu⁶⁸¹, dinlerin “yeniden toplumsallaşması/kamusallaşması” (deprivatization) olarak değerlendirir. *Yeniden toplumsallaşma* yorumunu Casanova, dinlerin, sivil toplumun kamusal alanına dahil olarak normatif konuları gündeme getirmesine ve normatif yapıların/kuralların oluşması sürecine katılmasına dayandırır.

Controversy in Pakistan. London: Frances Pinter, 1987; Amena Mohsin, “National Security and the Minorities: The Bangladesh Case,” D. L. Sheth ve Gurpreet Mahajan (Ed.), **Minority Identities and the Nation-State** içinde, New Delhi: Oxford University Press, 1999; Aktaran Bhargava, s. 93.

⁶⁸¹ Dinlerin modern dönemde ‘özelleştiği’ (privatization) ve bireyselleştiği (individualization) iddiaları söz konusudur. Buna göre modernite öncelikle tüm dinlerin kolektif (ya da kültürel boyutta ve ritüellerin gerçekleştirilmesinde) boyutunu kaybettiği ve dindarlığın pratik/ibadet merkezli olmaktan çıkarak bireysel inanç merkezli bir dindarlığa evrildiği kabul edilmektedir. Öte yandan inanç ve pratik boyutu kimlik ifade eder hale gelmiştir; bu, dinlerin bir anlamda otantik niteliğe bürünmesiyle öznel bir meseleye dönüşmesine neden olmuştur. Ve son olarak dini bağlılık, gönüllü bir eyleme dönüşmüştür; böylece kadere değil, tercihe dayalı bir nitelik kazanmıştır. Fakat son tahlilde geleneksel formda kilise bağlılığındaki azalışın dindarlıkta veya dini bağlılıkta düşüş/azalma olduğunu söylemek mümkün değildir. Detlef Pollack ve Gert Pickel, “Religious Individualization or Secularization, An Attempt to Evaluate the Thesis of Religious Individualization in Eastern and Western Germany”, Detlef Pollack ve Daniel V. A. Olson (Ed.), **The Role of Religion in Modern Societies** içinde (191-220), New York & London: Routledge, 2008, s. 191; Veit Bader, **Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity**, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007, s. 43; Ali Coşkun, “Toplumsal Düşünce Tarihinde Din Sorunu”, Ali Coşkun (derl. ve çev.) **Din, Toplum ve Kültür, Din Sosyolojisi ve Antropoljisine Giriş** içinde (7-21), İstanbul: İz Yayıncılık, 2005, s. 20. Dinin ‘özelleşmesi’ne ilişkin değerlendirmeleri için bkz. Thomas Luckmann, **The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society**, New York: Macmillan, 1967. Casanova’nın ortaya attığı dinin ‘deprivatization’u ise şu anlama gelir: Din, sivil toplumun kamusal alanına dahil olarak normatif konuları gündeme getirir ve normatif yapıların, kuralların oluşması ile ilgili süreçlere katılır; yani dini kurumlar, dini ve siyasal girişimlerin bazen rol değiştirmesiyle önemli rol oynamaya başlamışlardır. Casanova işte buna dinin çeşitli toplumsal süreçleri etkilemesi anlamına gelen *deprivatization* kavramını kullanır ki biz bunu *dinin yeniden toplumsallaşması/kamusallaşması* olarak anlayabiliriz. Jose Casanova, **Public Religions in the Modern World**, Chicago: The University of Chicago Press, 1994, s. 5-6. Nilüfer Göle bu kavram için dinlerin “özel yaşamdan çıkarılması” ifadesini kullanmıştır. Bkz. Nilüfer Göle, **İç İçte Girişler: İslam ve Avrupa**, Ali Berktaş (çev.), İstanbul: Metis Yayınları, 2009, s. 25, dipnot 22.

Bu bir anlamda Avrupa'daki liberal değerlerin dinsel normlarla sorgulanmasıdır. Sivil toplumu, sağlıklı bir toplum için önemli olmakla birlikte, devlet ile aile/özel yaşam arasında arabulucu pozisyonundaki aktif vatandaşlık alanı olarak gören Tocqueville'in görüşünden hareket eden⁶⁸² Casanova'ya göre dinlerin Amerika Birleşik Devletleri'ndeki gibi ileri modern bir toplumda, kamusal alana nüfuz etme biçimlerine bakıldığında, modern dinin yeniden toplumsallaşması üç biçimde gerçekleşir.

(1) Herşeyden önce, devlet veya pazar ekonomisinin geleneksel yaşam dünyası üzerinde kurmaya çalıştığı nüfuza karşı, geleneksel hayat biçimlerinin korunması amacıyla dinî güdülenme söz konusudur. Protestanların ve Katoliklerin söylemleri ve eylemleri ile kürtaja karşı aldıkları pozisyon, bu tür bir yeniden toplumsallaşma biçiminin örneğini oluşturur. Dini mobilizasyonun, devletin hukuki girişimleriyle koruduğu ve güçlendirdiği modern evrenselleşme süreçlerine -ki bunlar, geleneksel aile yapısı ve kurumsallaşmış ırk ve cinsiyet ayrımı örüntülerini zayıflatmaktadır- gösterilen geleneksel bir tepki olarak açıklanması mümkün olsa da, dinin toplumsallaşması önemli bir kamusal işleve sahiptir. Kiliseler ya da dini gruplar, kamusal alana girerek ve belli meselelerin kamusal alanda tartışılmasını zorlayarak, kendi savundukları normatif yapılara ilişkin kamusal ve kolektif tartışmalara modern toplumların da dahil olmasını sağlarlar. Öte yandan dini ve normatif gelenekler, modern kamusal alana dahil olma sürecinde muhtemelen modern normatif yapılarla yüzleşmek durumunda kalacaktır. Bu süreçte köktendinci toplumsal projenin modern normatif yapılara tehdit oluşturabileceği ve bundan dolayı da bir çatışma riskinin olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Fakat kamusal alandaki bu münasebetler hayata ve toplum tasarımıyla ilişkin tartışmaların “ben” ve “biz” merkezli yani özsel olmaktan çıkıp işlevsel rasyonaliteye doğru evrilmesine imkan sağlayacaktır.⁶⁸³

⁶⁸² Bu sivil toplum geleneği ‘global sivil toplum’ bağlamında son zamanlarda konuşulmaya başlanmıştır; ve özü itibarıyla temelde Amerikan geleneğini temsil eden ulusal bir sivil toplum anlayışıdır. Diğer sivil toplum anlayışı ise Gramsci'nin temsil ettiği Avrupa modelidir. Avrupa geleneğinde ise sivil toplum, farklı toplumsal ve kültürel hareketler ile projelerin rekabet ettiği alandan ziyade daha zayıf bir toplumsal bütünleşme alanını ifade eder.

⁶⁸³ Elizabeth M. Bounds, **Coming Together/Coming Apart: Religion, Community, and Modernity**, New York: Routledge, 1997, s. 118; Woodhead, *Conclusion: Accommodating Religion in Public Space: Looking Beyond Existing Models*; s. 4; Jose Casanova, **Public Religions in the Modern World**, Chicago: The University of Chicago Press, 1994; Jose Casanova, *Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam*, s. 1-36, s. 7-8; Taylor, *A Secular Age*, s. 426.

Casanova'nın dinlerin yeniden toplumsallaşmasına (deprivatization) ilişkin belirlediği (2) diğer süreç, "dinlerin devlet ve pazar olarak bilinen başlıca iki toplumsal sistemin iddialarını sorgulamak için kamusal alana girmeleri"yle gerçekleşir. Dinler, bu bahsi geçen pazar ve devletin, geleneksel etik normlardan bağımsız ve sadece işlevsel değerler üzerinden yapılanmalarına meydan okurlar. Yeniden toplumsallaşmanın bu biçimi için verilecek örnek, dinlerin, ulusal güvenlik doktrinlerinin etiğini ve nükleer savunma politikalarının insanlık dışı yönünü sorgulamasıdır. Böylece devletlere ve onların vatandaşlarına, devletin inşasındaki temel amaç ve mantığın 'ortak iyi'ye teslim olmak olduğunu hatırlatır. Benzer şekilde dinler, kapitalist pazarların ahlaki olmayan (kendini) düzenleme mekanizmalarını ve insanî olmayan iddialarını sorgulayarak, bireylere ve toplumlara bu ahlaki olmayan pazar mekanizmalarını denetlemelerini hatırlatır. Böyle bir denetimin amacı, pazardaki hakim kuralların neden olabileceği insani, toplumsal ve ekonomik zararlar karşısında kapitalist pazarın aktörlerinin hesap verebilir bir konuma getirilmesi ve insan ihtiyaçları söz konusu olduğunda daha sorumlu davranılmasının sağlanmasıdır.⁶⁸⁴

Dinin yeniden toplumsallaşmasının (3) son biçimi ise, dini geleneklerin 'ortak iyi' prensibinin korunmasındaki ısrarıyla kendini gösterir. Dinlere göre 'ortak iyi' olgusu, bireyci-modern liberal teorilere karşı korunmalıdır. Zira bu teoriler, 'ortak iyi'yi, bireysel-rasyonel tercihlerin toplamı olarak görme eğilimindedir. Dinler, liberal yaklaşımların özel ve vicdani olarak gördüğü konuları kamusal alana taşıyarak, bireye ve modern toplumlara 'ahlakiliğin sadece öznel (intersubjective) normatif bir yapı olarak var olabileceğini' ve 'bireysel tercihlerin öznel (intersubjective) ve kişisel (interpersonal) normlar rehberliğinde ahlaki bir boyut kazanabileceğini' hatırlatır. Çünkü ahlak, kişisel 'ben'in özel alanına indirgenirse, nihayetinde keyfi kararlara dönüşür. Oysa dinler, kamusalılığı özel ahlaki alana getirmekle ve özel ahlaka ilişkin konuları kamusal alana taşımakla, modern toplumları, kendi normatif temelleri üzerinde yeniden düşünmeye ve bu temelleri kolektif olarak yeniden inşa etmeye teşvik eder.

⁶⁸⁴ Casanova, *Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam*, s. 8.

Böylece, geleneksel yaşam dünyasının pratik rasyonalizasyon sürecine ve toplumların kendi normatif geleneklerinin inşa sürecine katkıda bulunurlar.⁶⁸⁵

2.2. Din-Devlet Ayırımı: Dinlere/Dinî Gruplara Tanınan Haklar ve Din Özgürlüğü

Aslında tüm bu tartışmalar, bireysel özgürlük ile ortak çıkar arasındaki dengeyi bulma mücadelesinin ürünüdür ve bu problem ancak bir devletin din ile arasına koyacağı mesafeyi toplumun ortak çıkarına uygun kolektif hükümlerle belirlemesi halinde aşılabilir.⁶⁸⁶ Liberal demokratik olarak organize olan her devlet, -Grim ve Frinke'nin devletlerin uygulamaları üzerinden ele aldığı çalışmasında örneklendirdiği gibi- kilise/dinî kurumlar ve devlet arasındaki resmi düzenlemeler bağlamında farklı yapılanmalara gitmiştir.⁶⁸⁷ Bu farklılaşmanın nedeni, devletlerin benimsediği amaçlar ve takip ettiği stratejilerdir; bu ise farklı devlet biçimlerine götürür. Çünkü devletler, ikinci bölümde görüldüğü gibi ulus-devletlerini kurarken tarihsel geçmişlerini ve gelecek planlarını hesaba katarak din konusunda belli bir tutumu benimsemişler ve uygulamışlardır. Bu, toplumsal yaşam için tespit edilen dinî bağlılık, ibadet sıklığı, kendini dindar olarak tanımlama (veya tanımlamama), dinin yaşamdaki rolü gibi konularda mevcut eğilimlerin düzeyindeki farklılaşmaların da yansıttığı gibi Avrupa ülkeleri birbirinden farklılık göstermektedir.⁶⁸⁸

Örneğin Amerika Birleşik Devletleri'nde din-devlet ayrımı, resmi olarak düzenlenmiştir. Öte yandan İngiltere ve İskoçya'da resmi olarak bu tip bir ayrım yoktur ve hatta yerleşik kiliseler bulunmaktadır. Bu iki ekolün dışında yerleşik kilisenin varlığına karşı çağdaş dünyada en çok savunulan alternatif tutum ise, Fransa'nınki gibi katı nitelikte bir kilise-devlet ayrımıdır.⁶⁸⁹ Fakat Amerika Birleşik Devletleri gibi (resmi bir ayrıma rağmen) bu uygulamayı çok daha yumuşak bir karakterde hayata geçiren bir

⁶⁸⁵ Casanova, s. 9; Casanova, *Public Religions in the Modern World*, s. 228-229.

⁶⁸⁶ Trigg, s. 17.

⁶⁸⁷ Maclure ve Taylor, her seküler devletin, din-devlet ayrılığı bağlamında karşı karşıya kaldığı sorunları çözmek için kendi yöntemini bulmak zorunda olduğunu ifade eder. Çünkü sekülerizm tek veya basit bir ilke değildir. Maclure ve Taylor, s. 24.

⁶⁸⁸ David Voas, "The Continuing Secular Transition", Detlef Pollack ve Daniel V. A. Olson (Ed.), **The Role of Religion in Modern Societies** içinde (25-48), New York & London: Routledge, 2008, s. 27; Bader, s. 53.

⁶⁸⁹ Bu ikili ayrım 'sabit' veya 'katı' ile 'esnek' ve 'açık' nitelendirmeleriyle de ifade edilmektedir. Maclure ve Taylor, s. 27.

uygulamada dahi yaşanan sorunlar, bu tip katı bir ayırımın problem yaratma potansiyelini ortaya koymaktadır.⁶⁹⁰ İngiltere ise özellikle kendine has toplumsal yapısı nedeniyle yerleşik kilise ve diğer inanç gruplarının uyumlu şekilde işbirliği yapabildiği, dinin tanındığı ve korunduğu sayılı örneklerden biridir.⁶⁹¹

Venedik Komisyonu'nun dinî gruplara tanınan haklar bağlamında Avrupa ülkelerine dair raporunda mevcut eğilimler şu şekilde belirlenmiştir: (1) Resmi kilisenin bulunduğu ve diğer cemaat ve dinlerin ise farklı kural ve uygulamalara tabi olduğu İskandinav ülkeleri; (2) Norveç gibi, -resmi kilisenin yanı sıra- yasal statüyü de kapsayan, ihtiyaçlara göre şekillenmiş farklı düzenlemelere tabi farklı cemaatlerin bulunduğu ülkeler; (3) dini cemaatlerin belli bazı sorumluluk ve zorunlulukları yerine getirdiği takdirde resmi statü kazanabildiği (tanınabildiği) Alman geleneğinden gelen ülkeler; (4) İngiltere gibi resmi kilise dışındaki dini cemaatlerin yasal statüsüne ilişkin herhangi bir düzenlemenin bulunmadığı ülkeler.⁶⁹²

Aslında her bir ülke vatandaşlık statüsünü anlama ve resmi olarak ifade etme yöntemine göre değişkenlik gösterir; bu onun liberal, cumhuriyetçi, devlet korporatist ve sosyal korporatist olmak üzere vatandaşlık anlayışları arasında hangisini belirlediği ve benimsediğine bağlıdır. Söz konusu anlayışlardan hangisinin vurgulandığı ise kilise/din ile devlet arasındaki mesafeyi belirler. Diğer yandan kilise/din-devlet ilişkisi bağlamında devletler arasındaki farklılıkları ve tartışmaları belirleyen, devletlerin laiklik⁶⁹³ ekseninde kendilerini konumlandıkları pozisyonudur. Çünkü din, halen siyasal, toplumsal ve bireysel hayatta güçlü etkisini sürdürürken, -laiklik, yani bir anlamda kilise ve devletin ayrılması yönünde felsefî bir fikrin ürünü olan- dini ve siyasal kurumları birbirlerinden ayrı tutma eğilimi, seküler düşüncenin yansımasıdır. Aynı zamanda rasyonel düşüncenin ürünü olan *sekülerizm* anlayışının devletlerin

⁶⁹⁰ Hatta Andrew Greeley, İngiliz ve Hollandalı bazı sosyologların güçlü bir sosyalist parti üretmemiş olması veya kapsayıcı bir refah devleti olmadığını öne sürerek, Amerika'nın henüz sekülerleşmediği iddiasında bulunduklarını ifade eder. Andrew Greeley, "Unsecular Europe, The Persistence of Religion", Detlef Pollack ve Daniel V. A. Olson (Ed.), **The Role of Religion in Modern Societies** içinde (141-161), New York & London: Routledge, 2008, s. 141.

⁶⁹¹ Hogan, s. 6; Trigg, s. 23.

⁶⁹² P. Van Dijk, C. Grabenwarter ve F. Sejersted, "Opinion on the Legal Status of Religious Communities in Turkey and The Right of the Orthodox Patriarchate of Istanbul to Use The Adjective 'Ecumenical' ", **European Commission Through Law** (Venice Commission), Opinion no. 535/2009; Aktaran Akay, Hale, s. 6.

⁶⁹³ Laiklik kelimesi ilk defa 1871'lerde Fransa devlet okullarının tarafsızlığı tartışmalarında kullanılmıştır. Dominic McGoldrick, **Human Rights and Religion: The Islamic Headscarf Debate in Europe**, Oxford & Portland: Hart Publishing, 2006, s. 38.

kuruluş politikalarında ne derece etkili olduğu, dahil olacakları kategoriye belirleyen uygulamalarıyla netlik kazanır. Bu politikalar üzerinden Matthias Koenig Amerika Birleşik Devletleri'ni liberal, Fransa'yı cumhuriyetçi, Almanya'yı korporatist kategorisinde değerlendirir. Bu yapısal farklılıklar, bugün din özgürlüğünün temel insan haklarından biri olarak kabul edilmesi çerçevesinde tartışılmaktadır.⁶⁹⁴

Winfried Brugger, modern anayasalarda hak-yönelimli din özgürlüğü maddelerini ve yapısal kilise-devlet maddeleri etkileşimini incelemiştir. Bu bağlamda kilise-devlet ilişkisi üzerine altı model tanımlamıştır: *Agresif düşmanlık, teori ve pratikte katı ayırım, teoride katı ayırım-pratikte uyum, bölünme ve işbirliği, kilise ve devletin resmi birliği, kilise ve devletin maddi (somut) birliği*. Shimon Shetreey ise kilise devlet ilişkilerine ilişkin ve aynı zamanda Brugger'inkine benzeyen 5 model ortaya koymuştur: *Teokratik model, mutlak-seküler model, din ve devletin ayrılması modeli, yerleşik kilise modeli ve tanınan dinler modeli*.⁶⁹⁵ Liberal meşruiyet ve uluslar arası hukukun tanımlamalarına göre belirlenen din özgürlüğü anlayışı, birinci ve altıncı maddelerin bütünüyle yasa dışı olduğu iddiasıyla sonuçlanır. Pek çok araştırmacı kilise/din-devlet ilişkisi bağlamında devam eden bu modellerin hangisinin seçilmesi gerektiği yönünde argümanlar üretir.

Ancak tüm örneklerden yola çıkarak Rajeev Bhargava mevcut din-devlet ilişkisi yapılanmalarının yetersiz olduğunu öne sürer ve alternatif bir yaklaşımın ortaya konulabilmesi için öncelikle şu (konulardaki) ayrımların dikkate alınması gerektiğini vurgular: (a) Devletin din ile ilişkisini yöneten normları somutlaştırdığı uygulamalar; (b) bu normların, anayasa maddeleri, adli kararlar, hükümet kararları ve yasama organının kabul ettiği, meclisten geçen yasalar üzerinden ifade edilişi; (c) ve din-devlet ilişkilerini belirleyen/yönlendiren normatif ideallerle gerek doktrinlerde, gerek ideolojilerde gerekse siyasal teorilerde dile getirilen idealler.⁶⁹⁶

⁶⁹⁴ Winfried Brugger ve Michael Karayanni, "Introduction", Winfried Brugger ve Michael Karayanni (Ed.), **Religion in the Public Sphere: A Comparative Analysis of German, Israeli, American and International Law** içinde (iv-xiv), New York: Springer, 2007, s. vi; Trigg, s. 30.

⁶⁹⁵ Brugger ve Karayanni, s. vi-vii

⁶⁹⁶ Bhargava, *Rehabilitating Secularism*, s. 94; Bader, s. 93.

Bhargava üç tip seküler devlet biçimi olduğunu ileri sürmüştür. Bu sınıflandırmaya göre birinci tip laik/seküler devlet, büyük ihtimalle özgürlük ve eşitsizlik indeksinde çok düşük bir puan alacak olan *ahlaki olmayan* (amoral) devlettir. İkinci laik devlet biçimi, mükemmel sonuçları amaçlayan, tekil ve güçlü bir ‘iyi yaşam’ konseptine odaklanan, dinin ‘hakikat iddiaları, değerleri, kamusal rolü ve dinlerin baskı ve tahakküm çeşitlerine engel olma kapasitesi’ne kuşkuyla bakan *laik devlet* türüdür. Bu, eski komünist ülkelerde ve Fransa gibi cumhuriyetçi kavramın çok güçlü bir şekilde kamu hayatına yansıdığı ya da aşırı ölçüde liberal kavramların rasyonel otonomiye öne çıkardığı ülkelerde rastlanan modeldir. Bu din karşıtı seküler devletler, din özgürlüklerini koruma ve güçlendirme konusunda zayıf olan ülkelerdir. Üçüncü tip seküler devlet modeli ise, din ve devlet arasında özgürlük ve eşitliği korumak amacıyla *ayrım duvarı* (a wall of separation) inşa eden devlet biçimidir. Böyle bir laiklik modelini benimseyen devlet, dinin işlerine karışmaz; zira bu, din üzerinde bir denetim ve kontrol anlamına gelir. Dahası devlet, bir dinin kendi içindeki özgürlük kısıtlamasına da karışmaz; hatta çoğunluk ve azınlık dinleri arasındaki eşitsizliklere bile ilgisiz kalır. Dolayısıyla bu tür devlet yapısında, dinler söz konusu olduğunda pozitif özgürlük, devletin amaçları arasında yer almaz. Bu noktada, kamu kurumlarının seküler niteliğinin yetersizliği görülmektedir. Bir devletin gerçek ve tam anlamıyla tarafsızlığının sağlanması ve özgürlükçü yapısı devam ettirilmek isteniyorsa, sekülerizmin, vatandaşları, ayrıca rejimin ‘muhafız’larından da koruması gerekir.⁶⁹⁷

Görüldüğü gibi tartışmalar, devletlerin laiklik ekseninde kendilerini konumlandıkları pozisyon üzerinden yürütülmektedir. Çünkü din sadece bireysel-toplumsal düzeyde değil, siyasal yaşamda da –bazı örneklerde daha ileri giderek- güçlü etkisini sürdürmektedir. Çoğu kıta Avrupası ülkesindeki parti sistemi de siyasal sürtüşmelerde dinin ne kadar merkezi bir konumda yer aldığını göstermektedir. Bu yapıyı en belirgin şekilde yansıtan örnekler Türkiye ve Fransa’nın içinde bulunduğu durumdur. Laik rejimin iki temsilcisi kabul edilen bu ülkeler, yaşanan değişimin en belirgin şekilde görülebildiği örneklerdir. Fakat öncelikle iki büyük ekolü, Avrupa ve Amerika’yı karşılaştırırsak, şu söylenebilir: Dini davranışlar, kuşkusuz, Amerikan

⁶⁹⁷ Bhargava, *Rehabilitating Secularism*, s. 96-98; MacLure ve Taylor, s. 30.

siyasetinde belirgin bir rol oynamaktadır; hatta bazen bu rol şiddet retorikini besleyici nitelik dahi göstermektedir; fakat Avrupa'daki gibi dini alana ilişkin tartışmaları kullanan ciddi bir tutum söz konusu değildir. Çünkü Amerika'da modernleşmenin sekülerleşmeyi getirdiği tezine en önemli itiraz⁶⁹⁸, rasyonel seçim teorilerinden gelirken, Avrupa'da sekülerleşme tezinin eleştirisi “ait olmadan inanma” (believing without belonging) temasına ilişkin sosyolojik çeşitlilik üzerinden yürür.⁶⁹⁹

2.2.1. Karşılaştırmalı Değerlendirme: Fransa ve ABD

Kilise ve devletin kurumsal düzeyde hukuki olarak birbirinden ayrıldığı ve *tek taraflı dışlama* olarak yorumlanan Fransız laiklik modeli, 1905'teki kanunla (1905 Law of Separation) ortaya çıkmıştır. Aslında aynı zamanda Fransız toplumunu Katolik bir millet olarak tanımlayan bu düzenlemenin getirdiği ayrım, Fransız Cumhuriyetinin kamu düzenini sağlamak amacıyla tanımlanan sınırlamalar kapsamında vicdan özgürlüğünü ve dini pratiklerin yerine getirilmesi özgürlüğü garantiye aldığı (1. madde), herhangi bir dini organizasyonu tanımayacağını, imtiyaz göstermeyeceğini veya mali yardımda bulunmayacağını (2. madde) ilan eden iki ilkeye dayanmaktadır. Dolayısıyla kanun, “dinî pratiklerin ve bütünüyle dinî inancın özel hayat kapsamına alınması” ile yine “dinin kamu politikasına dahil olmaması” kurallarını getirmiştir.

Fransa'da devlet, özel alanın dışındaki her şey için koruyucu olma sorumluluğu taşıyan bir muhafız olarak görülmektedir; bununla beraber Fransız toplumunun yapısındaki kültürel değişimlerin, devletin yüklendiği rol ve sorumluluğu etkileme noktasında yeri yoktur. Bir başka anlatımla Fransa modelinde din, devlet meselelerine müdahale etme gücünden yoksun bırakılmış, fakat devlet, dini engellemek, zaptetmek ve hatta ona yardım etmek için müdahale edebilecek hak ve yetkiyle donatılmıştır.

⁶⁹⁸ Peter Berger, modernleşmenin mutlaka sekülerleşmeyi getirmediğini ama çoğulculuğu getirdiğini ifade eder. Amerika'nın içinde bulunduğu çoğulculuk ise tarihsel özelliklerinden kaynaklanır. Peter Berger, Grace Davie ve Effie Fokas, **Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations**, England: Ashgate, 2008, s. 14-15.

⁶⁹⁹ D. Voas ve Crockett, A., “Religion in Britain: Neither Believing Nor Belonging”, **Sociology**, Vol. 39, No. 1, ss. 11-27, s. 12; Aktaran Grace Davie, “From Believing without Belonging to Vicarious Religion”, Detlef Pollack ve Daniel V. A. Olson (Ed.), **The Role of Religion in Modern Societies** içinde (165-176), New York & London: Routledge, 2008, s. 166; Peter Berger, Grace Davie ve Effie Fokas, **Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations**, England: Ashgate, 2008, s. 15; Casanova, *Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam*, s. 15; David Lehmann, “The Re-Emergence of Religion in the Public Sphere”, s.4;

Diğer taraftan din ise yalnızca devlet ile ilgili meselelerde hukuk ve siyasetin ‘nesne’si konumundadır.⁷⁰⁰

Avrupa, özelde Fransa için Orta Çağ’da gördüğümüz din ve devlet ilişkisinin, söz konusu kurumların birbirinden ayrılmasıyla form değiştirmesi, aslında, sadece kamusal alanın sekülerleşmesini değil, dinin kişisel bir mesele haline getirilmesini de doğuracak bir gelişme olmuştur.⁷⁰¹ Türkiye Cumhuriyetinin kurucuları da bu ülkenin (Fransa’nın) stratejisini benimsemiş, laik bir yapılanmaya gitmiştir.⁷⁰² Ancak Bhargava ve daha sonra analizlerini ele alacağımız Alfred Stepan başta olmak üzere diğer isimlerin de ileri sürdüğü gibi, bu modeller bir tarafa, diğer sekülerizm modelleri dahi problemler karşısında yetersiz kalarak toplumun taleplerine cevap verememektedir. Hatta devleti kurumsal olarak temsil eden isimlerin geçmişleriyle de bağlantılı olarak siyasi duruşları, dinin kamusal alandaki rolünün genişletilmesi talepleri, ihtiyacı ve iddialarının da artışı açıklayan ve aynı zamanda besleyen konumdur.

Bu, Casanova’nın önerdiği dinlerin yeniden toplumsallaşması formlarının en belirgin sonuçlarından biri olarak yorumlanabilir. Şöyle ki, her ikisi de laik cumhuriyet olan bu ülkelerden Türkiye’nin cumhurbaşkanlığı koltuğunda İslamcı gelenekten gelen ve eşi türbanlı olan bir isim Abdullah Gül; ve Fransa’nın başkanlığında yine geleneksel ideolojiden radikal biçimde uzak Nicolas Sarkozy bulunmaktadır.⁷⁰³ Dolayısıyla salt belli özelliklere göndermede bulunarak devletlerin rejimlerini belli kalıplara oturtmak aslında son derece karmaşık yapıdaki devlet-vatandaş-sivil haklar ekseninde hatalı önkabullere ve dolayısıyla çözümlemelere neden olmaktadır. Bu ise devlet/resmi söylem-toplum/vatandaş ilişkisini daha gerilimli hale getirmektedir. Zaten kabul edilen

⁷⁰⁰ McGoldrick, *Human Rights and Religion: The Islamic Headscarf Debate in Europe*, s. 35, 37; Chelini-Pont, *Religion in the Public Sphere, Challenges and Opportunities*, s. 617; Bhargava, *Should Europe Learn from Indian Secularism? Religion in the Public Space: The Indian Pattern*, s.3; Bhargava, *Rehabilitating Secularism*, s. 98; Trigg, s. 116.

⁷⁰¹ Chelini-Pont, s. 619.

⁷⁰² Ernest Gellner, Fransız Laikliği ile benzerlik kurulan Türkiye’deki Kemalist sekülerizmi *didaktik sekülerizm* olarak adlandırır: Ahlaki ve pedagojik olan Kemalist sekülerizm, Batılı yaşam biçimini, modernist proje bağlamında çeşitli kurumlar aracılığıyla empoze eder ve öğretir. E. Gellner, **Muslim Society**, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, s. 68, Aktaran, Nilüfer Göle, “Modernist Kamusal Alan ve İslami Ahlak”, **İslamın Yeni Kamusal Yüzleri, İslam ve Kamusal Alan Üzerine Bir Atölye Çalışması** içinde (17-40), İstanbul: Metis Yayınları, 2000, s. 23.

⁷⁰³ 2007 sonları ve 2008 yılında Cumhurbaşkanı Nicolas Sarkozy, dinin siyasal hayatta oynaması gereken role ilişkin bazı konuşmalar yapmıştı. Bunların en önemlileri, 20 Aralık 2007’de Roma Aziz John (St. John) Kilisesinde yaptığı konuşma ile 14 Ocak 2008 yılında Suudi Arabistan Danışma Meclisi’nde yaptığı konuşmadır.

klasik laiklik tanımlamasının temsilcisi ve en katı laikçiliğin⁷⁰⁴ uygulayıcısı olarak görülen Fransa’da dinin gerçekten kamusal alanın dışında tutulduğu her ne kadar çoğu kez doğru olsa da, bu algı bütünüyle değerlendirildiğinde pek çok fiili ve hukuki açıdan hatalıdır.⁷⁰⁵

Diğer taraftan bu iki ülke gibi mutlak bir tanıma dayalı olarak laik olmasa da, kilise ve devletin ayrılığı ilkesi uyarınca kurulmuş olan Amerika Birleşik Devletleri’nde dini söylemler, yukarıda değinildiği gibi özellikle aile, cinsiyet ve yeniden üretim gibi konularla ilgili politikaların belirlenmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Bir başka ifade ile Amerikan kamusal alanı, Avrupa’da, özelde Fransa’da olduğu gibi sekülerleşmiş değildir. Seküler yapılanmanın, kilise ve devletin birbirlerini karşılıklı olarak dışlamasına dayalı Amerikan versiyonunda ne devlet ne de din birbirlerinin işine ve alanlarına müdahale etmezler. Bu uygulama, çatışmaların çözümü için en uygun yol olarak görülmüştür. Bu bağlamda Amerika, dini kurumların kamusal veya özel alandaki yerine ilişkin bir görüş ayrılığına düşmeden, dindar insanlar arasında veya dindar insanlarla dindar olmayanlar arasında ideolojik görüş ayrılıklarının var olabileceği; dini çoğulculuğu başarılı şekilde yönetiyor olması ile karakterize edilen bir yerdir. Hatta Yüksek Mahkeme, anayasanın sadece inançlara tarafsız olmasını değil, din ve dinsizlik arasında da tercih yapmaması gerektiğini⁷⁰⁶ ifade ederek bu eğilimi teşvik etmiştir. Oysa Avrupa’da dinin kurumsal yeri meselesi bile halen çözölmüş değildir.⁷⁰⁷

Bununla beraber Amerikan sekülerizminde, dinler arasında yaşanan egemenlik mücadelesini dengeleyecek mekanizmalar bulunsa dahi, dinler içerisindeki özgürlükler ve eşitliğe olanak verecek gücü yani yetkisi bulunmadığı için devlet, din içi (intrareligious) tahakküme karşı herhangi bir mücadele sürdüremez. Bu ülkede dinler, liberal bir vergi politikasına tâbidirler; geniş kapsamlı ibadet özgürlüğü, kamusal alanda açık ve serbest temsil hakkına ve mensuplarını bir araya getirme geleneğine sahiptir.

⁷⁰⁴ Laikçilik, laikliği bir ideoloji olarak benimseyip, tartışmaya dahi açmama anlayışı.

⁷⁰⁵ Chelini-Pont, s. 619.

⁷⁰⁶ Charles Taylor, bu yaklaşımı devletin ‘farklılıklar karşısında kör olması’ şeklinde ifade eder. Maclure ve Taylor, *Secularism and Freedom of Conscience*, s. 21.

⁷⁰⁷ William A. Galston, “Public Morality and Religion in the Liberal State”, *PS*, Vol. 19, No. 4, (Autumn 1986), ss. 807-824, s. 807; Jose Casanova, “The Problem of Religion and the Anxieties of European Secular Democracy”, Kudüs’te the Van Leer Institute’de bir konferansta sunulmuştur, ss. 1-10, s. 2; Hogan, *Introduction*, s. 1; Bader, s. 52; Bhargava, *Should Europe Learn from Indian Secularism? Religion in the Public Space: The Indian Pattern*, s. 4; Bhargava, *Rehabilitating Secularism*, s. 98; Lehmann, *The Re-Emergence of Religion in the Public Sphere*, s. 4.

Fakat aynı zamanda Amerikan devlet okullarında din dersi verilmemekte ve dinî ibadetleri yerine getirmek için imkan sunulmamaktadır.

Amerikan siyasetinde hem geçmişte hem de bugün önemli bir faktör olarak karşımıza çıkan din, siyasal tartışmalarda ve yasama organı seramonisinde varlığını gösteren bir unsurdur. Parti sistemi, Avrupa’da olduğu gibi mezhepsel veya dindar/dini-laik ayrışmalar üzerine inşa edilmemiştir. Sekülerist görüşü benimseyenlerin dinin Amerikan siyasetinde oynadığı role ilişkin, bunun (durumun) aslında geleneksel bir anlayış olduğunu, ilerlemeci bir modernleşme ve sekülerleşmeyle beraber ortadan kalkacağını düşünmektedirler. Hatta dinin siyasetteki rolünü Amerikan istisnası olarak görenler de vardır. Oysa Grace Davie ve Casanova, din-devlet, din-toplum ilişkileri ve dinin siyasi süreçlerdeki etkisi söz konusu olduğunda Avrupa’daki durumun bir istisna olduğunu ileri sürmektedirler. Yine de son tahlilde Amerika din özgürlüğü meselesinde çok daha ileride görünmektedir.⁷⁰⁸

Amerika Birleşik Devletleri’nin din özgürlüğünü nispeten sağlayabilmesindeki başarısı, devletin farklı dinî gruplara eşit haklar vererek onlara varlıklarını gösterebilme imkanı tanımasından kaynaklanır. Peki bu, din-devlet ayırımından mı kaynaklanır? Ya da din-devlet ayrımı, “devletin tüm inanç biçimlerine karşı ve hatta inanç ile inançsızlık durumları arasında tarafsız olması” anlamına mı gelir? Her ne kadar aralarındaki tüm farklılıklara rağmen Avrupa toplumları da hukuki düzenlemelere göre laik kabul edilse de, devletin böyle bir tarafsızlık içerisinde olması, Fransız laiklik formu için söz konusudur. Aralarındaki tüm farklılıklara rağmen Avrupa toplumları da hukuki düzenlemelere göre seküler kabul edilmektedir. Bu, dinin bireysel, yani özel tercihe bağlı olduğu, dolayısıyla devletin dikte etmemesi gerektiği anlamına gelir. Buna göre devlet, din özgürlüğünü sağlarken, belli dini pratikleri yerine getirme veya bir inancı benimseme konusunda baskı yapmaz. *Özel* ve *tercih* kelimeleri, devletin, müdahale etmemesine ek olarak, bireylerin dinî tercihlerinde diğerlerinin baskılarına maruz kalmamasını sağlayacağını işaretleri olarak alınabilir; dolayısıyla büyük önem

⁷⁰⁸ Grace Davie, “Din ve Toplum: Avrupa Deneyimi Bir İstisna mı?”, Ali Köse ve Talip Küçükcan (Ed.), **Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet İlişkisi** içinde (31-42), İstanbul: İSAM, 2008, s. 35; Bhargava, *Should Europe Learn from Indian Secularism? Religion in the Public Space: The Indian Pattern*, s. 5; Casanova, *Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam*, s. 15; Chelini-Pont, s. 622; Akay, Hale, s. 13.

taşımaktadır. Devletin, vatandaşlarını, kendi özel tercihlerinde diğerlerinin haksız müdahalesinden koruması ilkesini hayata geçiren bu tip laikliğin amacı, dinî öğeler barındıran eserleri okullarda yasaklayarak dini argümanlar üzerinden çocukların entelektüel gelişiminin engellenmesine mani olmak veya genç hanımları rasyonel düşünceden yoksun ailelerin ya da dinî otoritelerin etkisi ve kontrolü altında örtünme baskısından korumaktır.⁷⁰⁹

Fransızların en büyük kaygısı ve korkusu, görsellik boyutuyla beraber dini propaganda ve benzeri faaliyetlerin ya da devlet okullarında başörtüsü giyilmesinin, kamusal alanın tarafsızlığına zarar vermesidir. Çünkü halk, kamusal alanın tarafsız ve otoriter dinin etkisinden bağımsız bir alan olması gerektiğine inanır. Bu korkunun kaynağı, Fransa'nın tarihte kilisenin baskısına maruz kalmış olmasıdır. Öte yandan kilise ve devletin ayrılması, hem devletin tarafsızlığı hem de vatandaşların vicdan özgürlüğü açısından olumlu olarak değerlendirilmektedir.⁷¹⁰

Günümüzde laiklik dendiğinde ilk ve tek akla gelen yasa 15 Mart 2004'te Fransa'da çıkan kanundur.⁷¹¹ İlk ve orta dereceli devlet okullarında (öğretmenleri ve öğrencileri kapsamak üzere) 'başkalarınca kolayca görünen' her türlü dini simge ve sembollerinin⁷¹² taşınan yasaklanmasına dair çıkan bu kanun, kamusal alana ilişkin bu kültürel algının somutlaşmasıdır. Bu kanun 1905'teki düzenlemenin daha sert bir hal almasıdır. Amerika vatandaşları ise, dini, muhtemel bir manipülasyondan korumak adına kamusal alanın dışına itilmesi gereken bir pozisyonda görmediği gibi, devleti de onu denetlemesi gereken bir denetçi konumuna yerleştirmezler; aksine, devlet tüm dini görünüm biçimlerini en adil biçimde garanti altına alan bir yapı olarak görülür.⁷¹³ Amerika'da din, ülkedeki en önemli bireysel özgürlük alanıdır. Bir başka anlatımla kamusal alan, bireylerin, (dindar vatandaşlar, politikacılar, millet meclisi üyesi, veya

⁷⁰⁹ Trigg, s. 230; Lehmann, s. 4.

⁷¹⁰ Örneğin Micheline Milot, sekülerizmi, din ve vicdan özgürlüğünü garanti altına alması ve devletin toplumda bir arada varolan 'iyi yaşam' algılarına karşı tarafsız olmasıyla siyasal alanın süreklilik içerisinde gelişmesi olarak tanımlar. Micheline Milot, **Laïcité dans le Nouveau Monde: Le cas du Québec**, Turnhout, Belgium: Brepols, 2002, s. 34 Aktaran Maclure ve Taylor, *Secularism and Freedom of Conscience*, s. 22.

⁷¹¹ Geçtiğimiz yıl burkaya ilişkin çıkan yasa, bu derece kapsamlı değildir.

⁷¹² Kipa (Musevilik), büyük haçlar (Hristiyanlık), başörtüsü (İslam) ve türban (Sikh).

⁷¹³ Bauberot, s. 167; McGoldrick, s. 282; Chelini-Pont, s. 620-621.

dini grup ya da kurumların üyeleri olarak) kapasiteleri ölçüsünde çoklu bireysel özgürlüklerini kullandıkları bir mekan olarak görülür.

Elli eyaletin bir aradılığı ile ortaya çıkan Amerika’da öğrencilerin okullarda dinî kıyafet giymesi, yasal olarak genelde dinin serbest uygulanışı (free-exercise of religion) kapsamında değerlendirilir; öğretmenler ise, bu eyaletlerin bazılarında ‘kılık kıyafet kanunu’ (garb statutes) adı verilen bir kanunla giyim kurallarına ilişkin sınırlamaları kabul etmek zorundadırlar. Yani hem din özgürlüğü hem de devletin dinden ve belli dinlerden tarafsız olması ilkesine boyun eğmek zorundadırlar. Bu gibi farklılıklara ilave olarak en önemlisi Avrupalılara (özelde Fransızlar’a) göre, vatandaşların çoğunluğu tarafından seçilmiş olan bir devlet başkanının, Amerika’da *Sadakat Yemini*’nde olduğu gibi Tanrının kutsamasına haiz olabilmek için herkesin önünde dini bir ifade kullanarak seslenebilmesi veya eylemlerini inancı doğrultusunda savunabilmesi çok şaşırtıcıdır.⁷¹⁴

Laiklik ile ilahi güç arasındaki karşıtıktan doğan gerilim, yani bir anlamda Fransa’nın iç siyasal yapılanması, özellikle, önerilen 2004 Avrupa Anayasa Anlaşması Taslağı’nda yer alan düzenlemelere göre dinin işleyişi üzerinde doğrudan etkide bulunmuştur. Şöyle ki taslak metinde Avrupa kimliğinin dinî, kültürel ve hümanist mirastan beslendiği ve geliştiği, daha önemlisi evrensel insan haklarının, özgürlüğün, demokrasinin, eşitliğin ve hukuk düzeninin Avrupa kimliğinin temelini teşkil ettiği vurgulanmıştır. Yani her ne kadar Avrupa değerlerinin oluşumunda dinî değerlerden bahsedilmiş olsa da, aslında Avrupa’nın farklı değerlerden beslendiği vurgulanmıştır. Fakat taslağı onamak veya onamamak inisiyatifini elinde bulunduran Polonya gibi (Roma) Katolik ülkeler, dine atıfta bulunulması gerektiğinde ısrar ederken; Papa John Paul de Avrupa’nın Hristiyan kökenlerine ve bu kökenlerin Avrupa’nın kültürü ve inançları üzerindeki etkilerine atıfta bulunması girişimlerini desteklemiştir.

Öte yandan Katolikliğin vurgulanması ve özellikle Papanın destekte bulunması, karşıt görüşler üretmiştir; çünkü Avrupa toplumunun çoğunluğu, gücün herhangi bir şekilde Roma Katolik kilisesi ile paylaşılması önerilerine sıcak bakmaz.

⁷¹⁴ Chelini-Pont, s. 621; Brugger ve Karayanni, s. viii; Chelini-Pont, s. 621.

Dolayısıyla Avrupa’da ve Amerika Birleşik Devletleri’nde gizli olarak var olan Katolik karşıtlığı, çok daha önemli konulardaki tartışmaları gölgelemiş, böylece zaten var olan ve üzerinde anlaşmaya varılamayan pek çok konu arasına ‘Anayasanın Tanrıya veya Avrupa’nın Hristiyan mirasına herhangi bir atıfta bulunup bulunmadığı’ hususu da eklenmiştir.⁷¹⁵

Her ne kadar 2004 Avrupa Anayasa Anlaşması Taslağında yer verilen tanımlama, eşitlik, özgürlük ve hukuk kurallarının dinsel temellere dayandırılmasını gerekli gören kesimleri rahatsız ediyor olsa da, aslında Fransa’da bile, din ile toplumun ayrılmasını destekleyen görüşleri güçlendiren herhangi bir mesele üzerinde hiç anlaşmaya varılmış değildir. Çünkü Avrupa geçmişine tekrar dönme korkusu yaşayan laiklik savunucularının yanı sıra Fransa’daki beş milyonun üzerindeki Müslüman nüfusun mevcudiyeti, laikliğin daha baskıcı bir yaklaşım olarak algılanmasına neden olmaktadır; ki bundan rahatsız olan kesimler de azımsanamayacak ölçüdedir. Hatta bu çekişmeli ortamda Fransız seçmenlerin 2005 referandumunda AB anayasasını reddetmesi ironiktir.⁷¹⁶

2004’te çıkan yasa Fransa Cumhurbaşkanı’nın girişimleri ile şekillenmiştir. Başkan Jacques Chirac, 2003’te laiklik ilkesinin nasıl pratiğe dökülebileceğini araştırmakla görevli Stasi komisyonu adında bağımsız bir komisyon kurmuştur.⁷¹⁷ Komisyonu başlatan mektubunda Başkan Chirac, Fransız devriminin en temel unsurlarından biri olan laikliğin o dönemden bu yana uzun tarihsel bir geleneğin ürünü olduğunu belirtmiş, Cumhuriyetin vatandaşlarının aidiyet beslediği veya bağlı olduğu ayrı topluluklara, cemaatlere bölünemeyecek kadar önemli olduğunu ifade etmişti. Beşinci Cumhuriyetin başlangıcında 1958’de tekrar onaylanan Anayasa’nın ilk maddesi (ve 1946 Anayasasının giriş maddesi⁷¹⁸), “Fransa’nın bütün vatandaşlarına yasalar

⁷¹⁵ Trigg, s. 116-117.

⁷¹⁶ McGoldrick, s. 53; Trigg, s. 117.

⁷¹⁷ Komisyon, adını, başkanlığını yürütmüş olan Bernard Stasi’den almıştır. Fransa’ya ilişkin genel bir laiklik değerlendirmesi çıkarmak ve dini simgelerin okullarda yasaklanmasına yönelik yasa tasarısına hizmet edecek düşünce ve argümanlar sunmakla görevli yirmi ‘akıl adam/kişi’den oluşur. Göle, *İç İçe Girişler*, s. 156; T. Jeremy Gunn, *Din Özgürlüğü ve Laisite, ABD ile Fransa Arasında Bir Karşılaştırma*, Hüseyin Bal ve Ömer Faruk Altıntaş (çev.), Ankara: Liberte Yayınları, s. 70.

⁷¹⁸ “Hiç kimse kökeni, kanaatleri ve inançları açısından çalışma veya istihdam konusunda ayrımcılığa maruz bırakılamaz... Her seviyede özgür ve laik bir kamu eğitim sisteminin organizasyonu devletin görevidir.”

önünde köken, ırk ve din farkı gözetmeksizin eşit haklar sağlayan bölünmez, seküler/laik, demokratik ve sosyal bir Cumhuriyet” olduğunu ilan eder.

Bu kanun, tüm vatandaşların, köken, ırk veya dinî ayrıma tâbi tutulmaksızın eşitliğini garanti altına alır. Ancak kanunda Fransa’nın toplumsal özelliklerinin anlamları en azından ilk bakışta bütünüyle net ve anlaşılır olurken, ‘laik’in içeriği nispeten belirsizdir. Çünkü Anayasa metinleri ve Anayasa Konseyi laiklik tanımı yapmamıştır. Komisyon, “laikliği benzer dini inançları paylaşmayan bireyleri bir arada yaşayabilir hale getiren araç” olarak değerlendirir. Buna göre laiklik bireysel bir ilke değil, kamu kurumlarıyla güçlendirilen toplumsal bir standarttır. Komisyonun söyleminde ‘laiklik’, (1) vicdan özgürlüğü; (2) farklı manevi ve dinî tercihlerin yasalar önündeki eşitliği; (3) ve ‘resmi ve siyasi tarafsızlık olmak üzere birbirinden ayrılması düşünülemeyen üç değer üzerine inşa edilmiştir. Yine komisyona göre, değerler hiyerarşisinin zirvesinde ise laiklik yer alır.⁷¹⁹

Jacques Chirac da, Cumhuriyet’in, vatandaşların aidiyet beslediği veya bağlı olduğu ayrı topluluklara ve/veya cemaatlara bölünemeyecek kadar önemli olduğunu ifade etmişti. Bu ortamı sağlayabilmek için farklı kesimlerden vatandaşların kamusal alanda toplandıkları buluşma noktaları, tüm dinlerden bağımsız olmalıdır. Bu bağımsızlık bir anlamda devletin dinler karşısında ayrımcılık yapmamasını sağlayan pozitif içerikli bir tarafsızlık da getirir. Fakat bazı kesimlerin (özellikle dindarların) gözünde bu tutum, ‘Cumhuriyet, vatandaşların dini inançlarını dikkate almadan onların bağlılığını istediği için’, *çok kültürcülüğün reddi* olarak yorumlanır. İkinci bölümde geniş biçimde görülebileceği gibi gerek ulus-devletlerin kuruluş sürecinde gerekse şimdi, toplumların/devletin bütünlüğü bazı birleştirici değerlerin kullanılması ile sağlanabilir. Devletin tarafsızlığı, bu rolü dine vermeyen Fransız Devrimi’nden miras kalan Fransız geleneğinin yansımasıdır sadece; ancak farklı değerlerin ön plana çıkmasıyla söz konusu bütünlüğün sağlanması, vatandaşların dinlerini yaşayabilme özgürlükleri kısıtlanmasını beraberinde getirebilmektedir.⁷²⁰

⁷¹⁹ McGoldrick, s. 41; Francis Messner, “Fransa”, Ali Köse ve Talip Küçükcan (Ed.), **Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet İlişkisi** içinde (113-134), İstanbul: İSAM, 2008, s. 113, 115; Maclure ve Taylor, s. 23; Trigg, s. 118-119

⁷²⁰ Trigg, s. 118-119.

Bununla beraber devlet organlarının özellikle eğitim kurumları aracılığıyla dinin mesajını yaygınlaştırması veya yaygınlaştırma ihtimalinin var olduğu düşüncesi, “kamusal alan dinî düşünce ve etkilerden arındığında, devletin gerçek anlamda tarafsız olup olmayacağı” sorusunu gündeme getirmektedir. Çünkü devletin seküler okulları da resmi tanımlamanın dışında kalan nüfusun entegrasyonunu sağlama çabası içine girerek, farklı dinlerin kendi okullarına sahip olması konusunda katı bir tutum takınır. Böyle bir yorum, Fransa’nın laikliğini bireysel din özgürlüğü için engel kabul eder. Bu bağlamda liberaller, kimi ebeveynlerin din özgürlüğü hakkı olarak savunduğu şeyi ‘beyin yıkama’ (indoctrination) olarak görür.

Ebeveynler çocuklarını nasıl yetiştireceklerini seçme özgürlüğü hakkına sahiptirler; dolayısıyla çocuklarını Katolik okullara göndermeyi de seçebilirler. Oysa liberallere göre, çocuklar ‘beyin yıkama’ yoluyla ‘özerklik kazanma hakkı yenen bireyler’e dönüşür. Dolayısıyla ‘ebeveynlerin veya devletin, eğitimi kontrol edip etmemesi’ sorunsalı ortaya çıkar. Çünkü devletin sahip olduğu vizyonu uygulamak ve vatandaşlarına kazandırmak için gücünü ve imkanlarını kullanması, baskı rejimlerinin de uygulamalardan biridir. Bu noktada iki yöntemden birini seçme zorunluluğu ayrı bir problem doğurur. Zira eğitim sisteminin dini veya seküler bir anlayışla yönetilmesi arasında yapılacak bir tercih, hangisinin daha iyi olacağı, daha iyi kabul edileceği, bunun hangi kriterlere göre belirleneceği ve daha önemlisi bu kriterleri kimlerin belirleyeceği sorularını gündeme getirir.⁷²¹

Bu problemleri tetikleyen özellikle son yıllarda çok daha popüler hale gelen mezhep okullarıdır. Nitekim Stasi Komisyonu, bazı Müslüman ebeveynlerin, dinî değerleri öğrenmeleri, içselleştirmeleri, dinî değer kazanmaları ve bu eğitimden faydalanmaları için çocuklarını Katolik okullara göndermek istediğini kabul etmiştir. Aslında benzer şekilde İngiltere’deki Müslüman ebeveynler de, aynı nedenlerden ötürü çocuklarını (Katolik veya Anglikan olsun) dinî okullara göndermeyi tercih etmektedirler. Zira İngiltere’de Müslümanların sadece iki okulu bulunmakta; bu ihtiyaç Roma Katolikleri tarafından işletilen 2000, İngiliz Kilisesi’nin işlettiği 4700 okul tarafından karşılanmaktadır. Ancak son kertede bu vak’alar, bize şunu göstermektedir:

⁷²¹ Trigg, s. 119.

Pek çok ebeveyn, dini çoğulculuğun yaratacağı sorunlardan değil, dinî veya dinî olmayan çevre arasında kat'î (zorunlu) bir seçimde bulunma zorunluluğuna düşmekten endişe ederler. Çünkü inananlara göre, siyasetin hangi dinamiklerin etkisiyle yönlendirildiğinin bir önemi yoktur; onların hayatında din, en önde gelen şeylerden biridir.⁷²²

Stasi Komisyonu 2003'te hazırladığı metinde “Fransa’nın, Anayasadaki ‘laiklik’ ilkesini belirgin bir şekilde kutsamış olan tek Avrupa ülkesi olduğunu” da açıklamıştır. Bu bir anlamda laiklik kelimesinin kullanımının tıpkı dinler gibi dokunulması yasak bir pozisyon edinmesi olarak değerlendirilebilir. Aslında, Fransız devriminden sonra kiliselerin ‘Aklın Tapınakları’na (Temples of Reason) dönüştürülmüş olması da, ateist geleneğin var olmaya devam ettiğini işaret eder.

Komisyon, bugünkü Avrupa’yı etkileyen ve belirleyen sekülerleşme ile benzer bir laiklik kurma eğiliminin bulunduğu ama dinin hala derinden etkilediği Amerika’yı⁷²³ karşılaştırmıştır.⁷²⁴

Daha önce ifade edildiği gibi Amerikan vatandaşları devleti, muhtemel bir manipülasyondan korumak adına, ‘dini kamusal alanın dışına itmesi veya onu denetlemesi gereken’ bir denetçi konumuna yerleştirmezler; aksine devlet, tüm dinî görünüm biçimlerini en adil biçimde garanti altına alan bir yapı olarak görülür. Tıpkı *Employment Division v. Smith* davasında olduğu gibi Amerikan kamuoyu, Yüksek Mahkeme’nin⁷²⁵ kararlarına çoğu zaman itiraz eder; ki mahkemeler de genel olarak dinlerin görüşlerini yansıtmayan kararlara imza atmaktadırlar.

⁷²² Bhargava, *Should Europe Learn from Indian Secularism? Religion in the Public Space: The Indian Pattern*, s. 4; Trigg, s. 120; Davie, s. 109.

⁷²³ Nussbaum Amerikan sekülerizminin *eşitlik*, vicdan özgürlüğü, uyum/uzlaşma, yerleşik dinin olmaması, ve din devlet ayrılığı olmak üzere altı özellik taşıdığını ifade eder. Martha Nussbaum, **Liberty of Conscience: In Defense of America’s Tradition of Religious Equality**, New York: Basic, 2008, s. 22-24.

⁷²⁴ Trigg, s. 120.

⁷²⁵ Birleşik Devletler Yüksek Mahkemesi, Amerikan’ın adli kurumlarından biridir; fakat onu sadece ‘adli’ bir kurum olarak görmek, Amerikan siyasal sistemindeki önemini küçümsemeye yol açar. Çünkü Mahkeme, aynı zamanda ulusal siyasetteki tartışmalı konularda karara varma sürecinde rol oynayan siyasal bir kurumdur. Robert Dahl, “Decision Making in a Democracy: The Supreme Court as a National Policymaker”, Robert Dahl (Ed.), **Toward Democracy: A Journey, Reflections 1940-1997** içinde (707-727), Berkeley: Institute of Governmental Studies Press, 1997; William A. Carroll, “The Constitution, The Supreme Court, and Religion”, **The American Political Science Review**, Vol. 61, No. 3, (September 1967), ss. 657-674, s. 657.

Adı geçen dava, devletin yasakladığı *peyote* isimli uyuşturucu etkili kendinden geçirici etkide bulunan bir maddeyi dinî ibadetinin bir parçası olarak kullandığını iddia eden iki yerli Amerikalının var olan yasağı çiğnemelerinden dolayı işten atılmasını onaylayan ve söz konusu kişilere işsizlik ödeneği verilmemesini karara bağlayan bir davadır. Bu davanın hikayesi şöyledir: Alfred Smith ve Gallen Black isimli kişiler, Kızılderili Amerikan Kilisesinin üyeleri ve özel bir uyuşturucu tedavi kliniğinde danışmandır. Görev sırasında Oregon eyaletinin yasakladığı *peyote* isimli güçlü bir uyuşturucu maddeyi bulundurmak ve kullanmaktan dolayı işten atılmışlardır. Bunun üzerine davacılar, Oregon Mahkemesine müracaat ederek kararın lehlerine verilmesi, yani kendilerine işsizlik ödeneği bağlanmasını talep ettiler. Mahkeme, söz konusu maddenin dinî amaçlarla kullanıldığını, dolayısıyla davacıların işsizlik ödeneğinden mahrum bırakılamayacağına karar verdi.

Bu davada Oregon Mahkemesi *peyote* maddesinin kullanımının suç olduğu konusuna değil, davacıların işsizlik ödeneğinden mahrum bırakılması üzerine yoğunlaşmıştı. Bunun üzerine Oregon eyaleti, ABD Yüksek Mahkemesine başvurarak yerel mahkemenin aldığı kararın değiştirilmesini talep etti. Buna gerekçe olarak da *peyote* kullanımının suç olduğunu gösterdi. Bu sürecin ardından ABD Yüksek Mahkemesi, davacıların aleyhine karar vererek uyuşturucu maddelerin kullanımından dolayı işten atılanlara işsizlik ödeneği verilmeyeceğini karara bağladı. Amerikan halkı, bu kararın, bir bireyin kendi dinini özgürce uygulama hakkı üzerindeki aşırı sınırlamaların önünü açtığını düşünmüştü. Oysa bir Avrupalı için yasama organı, poligami veya uyuşturucu kullanımı gibi illegal bir davranış niteliği taşıyan dinî aktiviteyi kesinlikle sınırlamalıdır.⁷²⁶

Fransa’da 1905’teki kanun ile toplum Katolik olarak tanımlamış olsa da, Roma Katolik Kilisesi’ni devlet idaresi altındaki bir kurum olarak kabul edilmişti. Din özgürlüğü bir haktı; ama din/kilise, üstün otorite konumuna yerleştirilmiş olan devletin elinde bulundurduğu imtiyaza tâbiydi. Devlet, gerekli olduğunu düşündüğü takdirde,

⁷²⁶ Bader, s. 36; Chelini-Pont, s. 620-621;
http://www.ache.org/pubs/hap_companion/wing/employmentdivisionsmith.pdf;
<http://law2.umkc.edu/faculty/projects/ftrials/conlaw/empdiv.html>
http://www.law.cornell.edu/supct/html/historics/USSC_CR_0494_0872_ZO.html (2 Temmuz 2010)

dinî özgürlüğü sınırlandırabilme yetkisine sahipti. Fransız devrimi, dini, sosyal düzeni inşa eden kurum olmaktan çıkarmıştır. Çünkü, Tanrıya atıfta bulunarak sağlanan herhangi bir meşrulaştırma, kolaylıkla insan gücü politikaları ile çarpıtılacak yapıdadır. Bu tehlikeye karşı, Fransa’da ‘dinleri siyaset alanından uzaklaştıran’ veya ‘tüm dinî inançları reddeden’ bir yaklaşım benimsenmiştir. Dolayısıyla aslında laiklik, “siyaseti etkileme gücünün dinlerin elinden alınmasını gerçekleştiren bir araç” olarak belirir. Ki Stasi Komisyonu da laikliğin resmi tanımını yaparken “devletin ülkemizin sosyal bağını oluşturan ortak değerleri güçlendirme” görevini vurgulamıştı.

Çünkü pek çok ülkede toplumsal bütünlük ve uyum amacıyla hukukun siyasi bir araç olarak kullanılması, dini konularda hoşgörüsüzlük, zorlama ve baskı ortamı yaratmaktadır.⁷²⁷ Siyaset dinî otoriteden, yargı da siyasi otoriteden bağımsız işlemelidir; ama bu pek tabii salt kilise-devlet ayrımının mevcudiyetine bağlı değildir. Hukuk kuralları, farklı inançlar ve pratiklere izin verecek kapsamda, hoşgörülü temelli olmalıdır. Aksi takdirde baskı aracına dönüşmesi işten bile olmayacaktır.

Anayasal veya yasal olarak ayrıcalıklı konumlandırılmamış da olsalar kiliselerin devlet bünyesinde görev yapan kamu kurumları olarak tanımlandığı uygulamalar vardır. Bu gibi bir durum, aynı zamanda kiliselerin resmi bir onaya tabi olmasını gerektirdiği için, kilisenin (kiliselerin) devletten bağımsızlığı söz konusu olamaz. Ki nüfusun önemli bir kısmının bağlılıklarını yöneten bir dinî oluşum, devletin bu tanımına haiz olduktan sonra diğer dinî gruplara veya dinî olmayan görüşlere karşı doğal olarak üstünlük elde etmiş olur. Bu ise resmi olarak tanınan veya tanınmayan diğer dini grupların üyelerinin rahatsız olmalarına ve hoşnutsuzluğuna neden olacağı gibi, keyfi imtiyazlara itiraz etmek üzere yöneltilen felsefi argümanları doğurur. Hatta belki baskılar sonucu- inançsızlığın artması, ateistlerin diğer dini gruplarla birleşerek

⁷²⁷ Dini hoşgörü konusunda John Locke’un *Letter Concerning Toleration* adlı eseri önemli bir çalışmadır. Lock kitabında, din ve sivil düzen arasında olması gereken ilişkiyi tanımlamıştır. Şöyle ki, Avrupa, Reformasyonun ardından din savaşları nedeniyle bir enkaza dönüşmüştü. Devletler, devletin baskıcı gücünü kullanıp kendi dini yaklaşımlarını empoze ederek Hristiyanlık aleminin birliği ve bütünlüğünü sağlamayı amaçlamışlardı. Bu, dini hoşgörüye en büyük zarar veren gelişme olmuştur. William A. Galston, “Public Morality and Religion in the Liberal State”, *PS.*, Vol. 19, No. 4, (Autumn 1986), ss. 807-824, s. 808.

kilise ve devlete ilişkin klasik/geleneksel anlayışa yöneltilen itirazları ve meydan okumaları güçlendirir.⁷²⁸

2.2.2. Vatandaşların Taleplerini Yönetmede Dinî/Seküler Yaklaşım Ayrımı

Tüm Avrupa toplumu genel kriterler gözönünde bulundurularak değerlendirildiğinde, Avrupalılar'ın, her ne kadar çoğu zaman yüklü vergileri, bürokrasinin hantallığını ve yetersizliğini eleştirseler de, devlet kurumlarına ve sağladığı hizmetlere değer verdiği görülmektedir. Zira devlet, vatandaşlarının ihtiyaçlarını ve taleplerini gözeterek herhangi bir dini öncelemeksizin din özgürlüğünü sağlamak adına hastanelere, hapisanelere ve silahlı kuvvetlere (askeriyeye) din adamlarını yerleştirmiştir. Bu aslında seküler ve laik düşüncenin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Çünkü bazı teorisyenler din özgürlüğü hakkının tam anlamıyla gerçekleştirilmesi için en uygun yöntemin seküler düşünce ve laiklik olduğunu kabul eder. Devletin herhangi bir dini desteklememesi, rasyonel, bilimsel ve mantığa dayalı zihniyetin ürünü seküler düşünce sistemi ile gerçekleşebilir, ki bu yaklaşım herhangi bir dini değere veya düşünceye dayandırılmama ilkesine dayanır. Bu teorisyenlerin başlangıç noktası, dinin özel alana sınırlandırılmasının en iyi sonuçları getireceği kabulüyle yaptıkları, düşünce ve yaklaşımlar arasındaki *dini* ve *seküler* ayrımıdır.

Seküler yaklaşım, çok sayıda dinî ve din karşıtı inancın yarattığı farklılıklara dayalı karmaşıklık ve sorunları çözeceği kabul edilmiş olan yöntemlere sahip bir bilgi yapısı olarak değerlendirilmekte; din ise –çoğunlukla- bir diğer dine tolerans göstermeyen (hoş görülmesi olmayan), anlamsız farklı tutum ve pratiklerin kuru gürültüsü (kakafonisi) olarak görünmektedir. Çünkü din ile mantık birbirlerinin kategorileri altında yer almazlar. Bir başka anlatımla her ne kadar 'din' ile 'mantığın' örtüştüğü görüşünü kabul edenler var olsa da, çoğunlukla dindar insanlar, (mantığın dünyevi tabiatına vurgu yaparak ve dini inançla kıyaslayarak) din ile mantığın birbiriyle bağdaşmadığı iddiasıyla hareket ederler. Zaten bilimsel olarak kabul edilen seküler yaklaşımın, dinin kamusal hayata dahil olmasını sorun olarak algılayıp, siyasetin dışında tutmak isteyen ve dolayısıyla özel alanın konusu olması gerektiğini ileri süren

⁷²⁸ Trigg, s. 21, 24, 121.

düşüncenin altında yatan neden de, dini ‘tabiatı itibariyle’ ayrılık çıkaran niteliğe sahip bir olgu olarak görmesidir.⁷²⁹

Dolayısıyla seküler ve rasyonel/mantığa dayalı yaklaşım, çoğunluğun ve/veya herkesin paylaşmadığı, yani azınlık olarak değerlendirilebilecek dinî düşünce ve motivasyonla hareket eden vatandaşların, yaygın görüşün resmi olarak baskısına maruz kalmasına da engel olacaktır. Ki en hoşgörülü seküler liberaller bile, dinin öncelikle ve hatta sadece özel alanda rol oynadığı bir siyasal düzeni tercih eder. Fakat dindar insanlar için din, kaçınılmaz olarak siyasal bir şeydir ve özel alana indirgenemez. Bu eğilimlerden ilkinde olduğu gibi, dinin kamusal alanın konusu olmadığı kabulü, onun (dinin) kamusal hayata nasıl girdiği ve bu girişin meşru olup olmadığı meselesini sorgulamaya açar. Öte yandan bu kabul, aslında dinin nasıl ‘özel’ bir konuma geldiğini ve dinin özel bir konuma getirilmesi ile ilgili çabaların başarılı olup olmadığını sorgulamanın önünü kapatmak gibi de bir sonuç doğurmuştur.

Bununla beraber dinin özel alana ait olduğu varsayıyımı, hangi din(ler)in özel alana itildiğini ve hangi dinlerin (eğer varsa) kamusal alanda herhangi bir sorgulamaya tabi tutulmadan varlığını sürdürdüğünü düşünmeyi de gerektirir. Çünkü bazı dinler kamusal alanın(dadır) içindedir ve aynı zamanda ‘kamusal’ ile ‘özel’i ayırd eden ölçütlerin oluşmasına katkıda bulunur. Bazı dinler ise ya özel oldukları için ya da kamuya tehdit oluşturdukları düşüncesiyle kamusal hayatın dışına itilir. Dolayısıyla kamusal ve özel arasında bir ayırım yapılmaması, baskın dini geleneğin etkisinde siyasal, ekonomik ve toplumsal bir yapılanma ortaya çıkarır, ki dinin belirleyici olduğu böyle bir durumda kamusal hayatta din ile ilgili tartışmalar, çok daha farklı bir boyut kazanır. Fakat kamusal ve özel arasında mutlak (kesin/keskin) bir ayrımı desteklemeyen pek çok seküler düşünür de söz konusudur. Çünkü aslında kamusal ve özel alanların başladığı ve sona erdiği sınırları çizmek, belirlemek oldukça zor, hatta imkansızdır.⁷³⁰

⁷²⁹ Judith Butler, “Is Judaism Zionism?”, Eduardo Mendieta ve Jonathan Vanantwerpen (Ed.), **The Power of Religion in the Public Sphere** içinde (70-91), New York: Columbia University Press, s. 71; Trigg, s. 30-31, 116, 190-191; Chelini-Pont, s. 617.

⁷³⁰ Hogan, s. 2; Trigg, s. 33; Butler, s. 71

Bir meselenin dinî veya siyasal, yani özel ya da kamusal alanlardan birine ait olup da, diğerinin konuları arasında sonradan dahil olması, o konunun aslında hem devletin hem de dinî otoritelerin üzerinde söz söyleyebileceği bir konu olmasından kaynaklanır. Nitekim dinin siyasetteki etkisine ilişkin tartışmalardaki önemli sorunların çoğu, kolay biçimde sınıflandırılmayacak sorunlardır. Temelde, ‘her vatandaşın benzer temel özgürlük ve eşitlik talebinde bulunma hakkına sahip olduğu’ ilkesine dayalı olarak inşa edilmiş genel bir demokrasi anlayışının ‘gerçekleştirilmesi’ hedeflenir. Ancak inanılan dinler ve/veya ideolojiler arasındaki çeşitlilik, rasyonaliteyi ekarte eden yani demokrasiyi reddeden ve zayıflatıcı etkiler doğuran bir rölativizme götürmemelidir; bilakis, kamusal ve rasyonel müzakereye bulunmak için teşvik etmelidir. Çünkü demokraside daha fazla farklı düşünce, daha fazla tartışma ve müzakere anlamına gelir ve fikri anlamda gettolaşmayı önler.

Bir konuda anlaşılamasa bile tartışma ve görüş alışverişi ile diğerlerini -en azından- anlamak mümkün hale gelir. Aslında kamusal alanın işlevi de budur. Örneğin eşcinsel evlilikleri, kürtaj, yapay rahim, ötenazi ve türban özellikle iki tarafın da belli argümanlarla sınırlamalar veya düzenlemeler getirebileceği konulardır.⁷³¹ Bu konularda, tanrının ve kutsal kitaplarının emirleri üzerinden dini otoriteler (genelde) bazı yasaklar getirirken, devletler farklı gerekçelerle, örneğin insan hakları, yaşama hakkı, insanın kendi bedeni üzerinde tasarrufta bulunabilme hakkı, özel hayatın korunması gibi argümanlarla kimi zaman dini otoritelerle çelişen çeşitli düzenlemeler getirmektedir. Çünkü seküler devlet rasyonel düşünceyi temel alır ki, rasyonalite prensip olarak neyin “doğru” olduğu ile ilgilenmelidir.⁷³²

Önemli olan insanların, bizler için -inançları doğrultusunda ve düşüncelerinde- iyi veya kötü addettikleri düşüncelerinin ötesinde, toplumun nasıl düzenlenmesi gerektiğine ilişkin yapılacak tartışmalarda ortaya çıkan gerçek çıkarlar ve zararlarıdır. Herkesin hakikate ilişkin tanımı farklılık taşır ki, bu farklılıkları hafifletmek zor olabilir. Dini içerikli konuları kamusal alandaki tartışmaların dışında tutabilmenin zorluğu,

⁷³¹ Örneğin Fransa’da 1967 doğum kontrolü yasası ve ardından 1975’te kürtaj yasası, laikleştirici düzenlemelerdir. Bkz. Bauberot, s. 106-107. Çünkü söz konusu yasalar, sivil meşruiyet ile dini normlar arasında getirdiği düzenlemeyle, gündelik hayatı etkileyen ve dini otoritenin (papalık) doğrudan söz söyleyebileceği bir meselede, hukuki olarak dini otoritenin alanına müdahale etmiştir.

⁷³² Hogan, s. 2; Trigg, s. 30-31, 206.

özellikle ötenazi ve kürtajla ilgili meselelerde kendini gösterir. Çünkü kürtajın dini bir mesele, (yani) özel alanın konusu olduğu iddiasıyla sınırları belirlenecek tutumun kendisi de, başlı başına kamusal tartışmanın içinde yer alacak bir tartışmadır. Bununla beraber “hukuk kürtaja hangi durumlarda veya hangi şartlar altında izin vermelidir ya da her durumda izin vermeli midir?” soruları üzerinden tartışmanın doğrudan hukuk ile bağlantılandırılması konuya kamusalılık kazandıran bir başka yönüdür.

Örneğin kürtaj özgür ve modern toplumlarda insan hayatının saygınlığına ilişkin tartışmalarda yer alan meşru bir problem olmasına rağmen, Müslümanlar, Hristiyanlar veya Yahudilerin kutsal kitabında Tanrı yasakladığı için yasaklanması, liberal bir demokraside kabul edilebilecek meşru bir gerekçe değildir. Eğer kürtaja karşı yöneltilen argümanlar teolojik kökene dayandırılırsa, tartışmanın bir tarafı daha mahkemeye gelmeden kazanacaktır. Dolayısıyla aslında kamusal yönü bulunan bu sorunda din kamusal alanın dışına itilerek, bir kadının bu kararı verme hakkını destekleyen argümanlar da üretilmelidir. Çünkü her ne kadar bu gibi tartışmalar yapılıyor olsa da, genelde toplumlarda bu konuya ilişkin derin bölünmeleri çözmek için hiçbir şey yapılmamıştır.⁷³³

Bazıları kendilerinin ihmal edildiğini ve haklarının çiğnendiğini düşünmektedir; fakat buna rağmen devletin tüm vatandaşlarının ihtiyaçlarını karşılamak üzere sunduğu hizmetlere ilişkin duyduğu sorumluluğun bu kadar kapsayıcı boyutta olması, daha önce ele alınan Roma İmparatorluğunun miraslarından biridir. Roma İmparatorluğu geleneğinde din, farklı nüfusları kaynaştırmak, birleştirmek için kullanılan bir araç olmuştur ki zaten din, kamusal bir alan inşa etmek için kullanılacak en iyi araçlardan biridir. Krallar ister Katolik veya Ortodoks ister Luteryan veya Kalvinist olsun, devlet gücünü ve otoritesini kullanarak vatandaşlarının kendi dini emirlerine tabi olmalarını zorunlu tutardı. Din, bu süreçte hukuk ve düzenin yegane kaynağı olmuştur; ama her halukarda bu gücü dahi hükümdarın inisiyatifine bağlıydı.⁷³⁴

⁷³³ Trigg, s. 37; Chelini-Pont, s. 625.

⁷³⁴ Chelini-Pont, Blandine, s. 616.

Bu miras, yani -dinî statüyü onaylayan ve bir dinin faaliyet alanını sınırlandıran- devlet ile din arasında devamlı ve resmi bir ilişkinin var olması; ve dini, kamusal, iyiliğe teşvik eden, tedavi edici, eğitici ve hatta manevi bir hizmet olarak gören normatif bir eğilimin varlığı halen etkisini sürdürmektedir. Kamusal alanda dinin yerinin nasıl bu kadar belirgin şekilde betimlendiği, taslağının çizildiği ve düzenlenmiş olduğunu ise, başlı başına Avrupa'nın geçmişi açıklar. Dolayısıyla bu miras gözönünde bulundurulduğunda görülecektir ki, devletin sunduğu ve/veya sunacağı hizmetlerde vatandaşlarının dini inançları doğrultusunda neyi talep ettiklerini bilmek ve ona göre pozisyonunu belirlemek için dinî liderlerle işbirliği yapması, aslında doğal bir harekettir.⁷³⁵

3. Kamusal Alanda Din Özgürlüğüne Dair Hak İddiaları ve Adli Yansımaları

Bununla beraber dinin, devlete ait kabul edilen 'kamusal'ın dışına, yani özele dahil edilmesi, 'özel bir konu'dur, 'özel bir konu olmalıdır' argümanının kabulü, ve 'kamusal'ın devlete ait bir şey olarak tanımlanması, vatandaşın dini inancına ilişkin hizmet taleplerini, mantıksal olarak devletin görevlerinin bir parçası olmaktan çıkmasını beraberinde getirir. Fakat böyle bir mantık, bilimin de kamusal olarak nitelendirilmemesi gerektiği yorumuna yol açacaktır. Zira herhangi bir hükümetin, bilim adamlarından politik çıkarları için belli teorileri kabul etmesini istemesi, tıpkı S.S.C.B. gibi totaliter rejimlerde yaşananlara benzer şekilde bilimi ve bilimselliği zedeleyecektir.

Bir şey yapmaya zorlanmak, ibadetin hür irade ile gerçekleştirilmesinden farklıdır. Bilimde veya dinde eğer devlet tarafından empoze edilen standartlar olursa ve bu standartlar devletin müeyyideleri ile kabul ettirilmek istenirse, burada ön plana çıkan şey 'hakikat' değil, empoze edilenlere 'boyun eğmek' olur. Çünkü bilimsellik, *doğrulama* ve *yanlışlamaya* tâbi tutulabilme imkanının varlığına bağlıdır. Bilimdeki bu anlayış, onun devletin görevlerinin bir parçası olarak kamusalı kazanmamasını gerektirir. Oysa bilimin *evrensellik* ve *objektiflik* iddialarına dayalı karakteristik özelliği,

⁷³⁵ Chelini-Pont, Blandine, s. 617.

onun özel bir konu olmadığını; bir bölgede tespit edildiği öne sürülen bir iddianın bir başka yerde test edilebilirliği ve doğrulanabilirliğini getirmektedir.

Öte yandan devlet dinini empoze eden otoriter bir devlet yapılanmasının reddedilmesi halinde, neden dini argümanların kamusal alanda duyulamadığı (ki bilimsel bir yöntemdir) sorusu varlığını korumaya devam eder; ki bunları dışlamak aynı derecede otoriter bir tutumu gösterir. Kamusal ile özel arasındaki dikotomi, onu etkilemek bir tarafa, din ile bilim arasındaki ilişkiyi de zayıflatır. Eğer dinin, özel alanın konusu olduğuna inanılır ve bilim kamusal olarak görülürse, bu ikisi arasında rasyonel diyalog olabileceği düşünülemez. Daha açık bir anlatımla din, (kamusal bir konu olan) ‘hakikat’ın tehlikede olmadığına inanılan ‘bireysel yaşam alanları’na sınırlandırılmış olur. Böylece, dinde rasyonel olarak tartışılacak hiçbir şey olmadığı sonucuna varılır. Din, kamusal muhakemenin (ve bunun sonucu olarak tüm aklın (reason)) uzanamadığı alanlarda var olmaya devam ederken, bunun daha ileri bir sonucu, bilimden, din öğretmesinin beklenemeyecek olmasıdır. Netice itibarıyla her ikisi de birbirinden soyutlanmış olur.⁷³⁶

3.1. Dini Eğitim: Beyin Yıkama Korkusu ve Lemon v. Kurtzman Davası

3.1.1. Beyin Yıkama Korkusu

Dinin kamusal veya özel alanın konusu olup olmadığı meselesi, eğitim sistemi göz önünde bulundurulduğu zaman özellikle tartışmalı hale gelir. Bir tarafta çocuklarının dini öğelerin de yer aldığı bir eğitim almalarını isteyen ebeveynler, diğer tarafta ‘beyin yıkama’ korkusu taşıyanlar bulunmaktadır. 20. yüzyılın ikinci yarısında din öğretimine ilişkin tartışmaları şekillendiren özellikle bu ‘beyin yıkama’ korkusudur. Bu korku pek çok ülkede devlet okullarında dini öğretime resmi olarak izin verilmesine karşı çıkan kesimi ortaya çıkarmıştır. Çünkü pek çok ülkede dinî faaliyetler, bu dinî faaliyetlerin desteklenmesi ve cesaretlendirilmesi, devletin fonksiyonu dışında görülmektedir.

⁷³⁶ Trigg, s. 204-205.

Ebeveynler kendi inançlarını çocuklarına öğretecek kurumlar olarak dinî okulların, yani özel okulların yayılmasını desteklerken, devletler toplumun parçalanmasından korkarlar; çünkü *tek* toplum olması gereken topluluklarının parçalanmasını istemezler. Aslında, böyle bir eğitim talebi, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin 26. maddesinde yer alan 'aileler çocuklarına verilecek eğitim tipini seçme hakkına sahiptir' ifadesinden de anlaşıldığı gibi, 'temel insan hak'larından biridir. Oysa devletler, zikredilen kaygıları nedeniyle farklı inançların temsilcisi olan dinî okullara yatırım yapmaktan kaçınmakta, onun yerine herkesi tek bir okula devam etmesi konusunda teşvik etme politikaları sürdürmektedirler.

Diğer taraftan ebeveynler ise, sadece (seküler) Kanada'da değil, İngiltere gibi din eğitiminin devlet okullarında hala resmen okutulduğu ülkelerde dahi, okulların dini konularda yeterli cevapları veremeyeceğini düşünmektedirler. Bunun temel nedenlerinden biri, 'dinin kamusal olarak doğrulanabilir olmadığı'nı iddia eden felsefi düşüncelerin etkisidir. Bu görüşe göre din, hakikat ile ilgili bir olgu değildir. Çünkü dinî 'hakikat', bilimsel hakikat olarak görülmemiştir. Bilimsel hakikat olarak kabul edilmediği için de 'gerçekler'le ilgili olmadığı ve bu nedenle dinin bireysel alana indirgenmesi gerektiği savunulmuştur. Aslında dinin kişisel bir inanç ve bağlılık olduğu, hakikatin ise tehlike altında olmadığı mesajı kolayca verilebilir. Böylelikle din, önemli bir kamusal kaygı kaynağı olmaktan çıkarılıp, sadece 'bireysel gelişim' ile ilgili bir olguya dönüştürülebilir. Böyle bir gelişim söyleminde mantığın oynayacağı bir rol yoktur; çünkü gelişimin iyi ya da kötü yolları değil, farklı gelişim biçimlerinin varlığından söz edilebilir.⁷³⁷

Dini eğitimin maruz kaldığı 'beyin yıkama' suçlaması, aslında bu eğitimin çocuklar üzerinde belli bir inancı benimsemeleri için baskı oluşturduğu iddiasından kaynaklanmamaktadır. Bu görüşü savunanlar, tartışmalı olarak görülen ve halk tarafından doğru kabul edilmeyen dinî görüşlerin *hakikate* yönelik bir iddiada bulunuyor olmasını eleştirirler. Çünkü din bilgisi, müfredatta yer aldığı takdirde fizik, kimya, matematik gibi rasyonel bilgiye dayalı branşlarla aynı kategoride değerlendirilmiş olur. Böylece tıpkı bu branşların kurallarının beyin yıkama olarak

⁷³⁷ Trigg, s. 171-172, 175-176.

görülmemesi gibi, din eğitimi de aynı muameleye tabi olur. İdeal olan öğrencilerin dine ilişkin kendi kararlarını verebilmeleridir. Fakat dinî eğitimin sisteme dahil olmasıyla din kurallarının fizik kuralları gibi *hakikate* yönelik iddiası öne çıkarak, bu şans çocukların elinden alınır.

Okullarda dinî eğitimin verilmesinin gerekliliğini savunanlar ise hiçkimsenin bir inanca sahip olmak zorunda bırakılmadığını, ama inancın neye inanmak olduğuna ilişkin bilgilendirilmeleri gerektiğini ileri sürerler. Diğer taraftan dini eğitimin müfredata dahil olmasını beyin yıkama faaliyeti olduğunu ileri sürerek reddedenler, geleneksel eğitimin, çocuklar ve gençlerin kendileri için neyin doğru olacağına karar vermeleri konusunda teşvik ettiğini, fakat Hristiyanlığın iddia edilen hakikatlerini kabul etme veya reddetmeye karar vermeleri konusunda onları özgür bırakmadığını savunurlar. Oysa bireyin, inanç ve değerler alanına girdiğinde ‘karar vermesi’ yeterli değildir; karar vereceği şey üzerinde denetim de kurması gerekir. Nitekim liberal devletlerin vatandaşlarına ilişkin benimsediği temel prensip, bireylerin özerk medeni cesarete sahip kişiler olması ve kendi yaşamları için neyin ‘iyi’ olacağına, neyin gerçek anlamda onlar için ‘iyi’ ve ‘doğru’ olacağına dair düşünerek karar verebilmekte özgür olmaları gerektiğidir. Bu nedenle devlet, okullarda çocukların eleştirel yönlerinin geliştirilmesi amacına uygun eğitim verilmesi yönünde politikalar takip eder.

Dolayısıyla bu konudaki problem, dinin sadece bireysel gelişime ilişkin yönünün ön plana çıkartılması halinde her iki tarafı da memnun edecek şekilde çözülebilir. Böylece dinin kamu kurumunun konusu değil, isteğe bağlı bireysel bir bağlılık konusu olduğu anlayışı yerleştirilmiş olur. Çünkü farklı dinlerin hem entelektüel birikim (kültürel gelişim) edinmeleri ve dünya görüşlerinin çoğulluğunu empoze etmek için bilinmesi hem de fundamentalist eğilimlere engel olabilmek için empati gelişiminin geliştirilmesi gerekmektedir. Zaten dini çatışmaların arttığı ve şiddetlendiği dünya şartlarında, tüm ülkeler eğitimin, dinler arasındaki hoşgörü ve anlayışı desteklemede hayati bir rol üstlendiğini kabul etmektedir. Dolayısıyla bu noktada yapılması gereken, okulların dini konularda tarafsız olmak adına, dinleri müfredat dışına atmak değil, bilakis farklı bir anlayış ve içerikle müfredata dahil

etmektedir.⁷³⁸ Dinî eğitimin müfredata dahil edilmesinin dışında finansal boyutu da tartışmalı meselelerden bir diğeridir. Nitekim *Lemon v. Kurtzman* davası bu konuların mahkemelere taşındığı ilk örneklerden biridir.

3.1.2. Din Okullarında Öğretmenlerin Maaşları: Lemon v. Kurtzman Davası

Amerikan Yüksek Mahkemesinin kararları arasında yer alan ve din eğitiminin müfredata dahil olması konusunda öne çıkan davalardan biri, 1971 tarihli *Lemon*'un *Kurtzman*'a karşı açtığı davadır. Bu davanın oluşturduğu içtihat, halen Kongreyi 'dini bir kurumu desteklemekten' men eden Anayasanın Kuruluş Maddesinin ilk değişiklik maddesindeki ifadenin yorumlanmasında kullanılmaktadır.

Pensilvanya eyaleti, 1968 yılında özel ilk ve ortaokullar eğitim yasası çıkarmıştı. Bu yasa ile müfettişliğin çoğu Katolik olan özel okullardaki seküler dersleri veren öğretmen maaşlarını ödemesi için kaynak aktarımına imkan tanınmıştır. Fakat ABD Yüksek Mahkemesi, *Lemon v. Kurtzman* davası sonucunda Pensilvanya eyaletinin çıkardığı özel okullar yasasının özel okullardaki öğretmenlerin maaşlarının ödenmesine ilişkin maddesinin Kuruluş Maddesine aykırı olduğuna hükmetmiştir.

Konu, dinî öğeler içermeyen seküler dersler için bile olsa, kamu parasının özel dinî okullara yardım etmek üzere kullanılmasıydı. Adı geçen yasa, çoğu Katolik olan özel okullarda seküler içerikli dersleri veren öğretmenlerin maaşlarının ödenmesi, ders kitaplarının ve materyal masraflarının karşılanması amacıyla yetkili eğitim müfettişliğinin kaynak aktarımına izin vermekteydi. Bu davada Mahkeme, Pensilvanya'nın 1968 tarihli Özel İlk ve Ortaokul Eğitimi Yasasının Kuruluş Maddesine aykırı olduğuna hükmetmiştir. Karar özel ilkokullarda maaşların %15'inin kamu kaynaklarıyla karşılanmasına imkan veren the Rhode Island Salary Supplement Yasasını iptal eden Birinci Daire Mahkemesi tarafından da kabul edilmişti.⁷³⁹ ABD

⁷³⁸ Maclure ve Taylor, *Secularism and Freedom of Conscience*, s. 16; Brugger ve Karayanni, s. ix; Maclure ve Taylor, s. 16; Davie, ss. 119-120, Trigg, s. 176-177.

⁷³⁹ http://religiousfreedom.lib.virginia.edu/court/lemo_v_kurt.html
<http://atheism.about.com/od/churchstatedecisions/a/LemonKurtzman.htm>;
http://www.law.cornell.edu/supct/html/historics/USSC_CR_0403_0602_ZS.html (10 Haziran 2011).

Yüksek Mahkemesi, söz konusu dava ile 1971’de önemli prensipler getirmişti. Bu prensipler, daha sonra *Lemon Testi* olarak bilinen ve üç ayağı olan standardizasyon düzenlemesidir.

Üç hakimden oluşan panel, devletin ilkokullarındaki öğrencilerin %25’inin özel okullara, özel okullara gidenlerin %95’inin ise Roma Katolik okullarına devam ettiğini, Roma Katolik okullarındaki 250 öğretmenin de yasanın tanıdığı imkanlardan yararlandığını tespit etmişti. Mahkeme, kilise okulları sisteminin “katolik kilisesinin dini misyonunun vazgeçilmez bir parçası olduğuna karar vermiş” ve yasanın din ve devleti birbiri ile aşırı derecede ilişkilendirdiğine, bunun ise Kuruluş Maddesini ihlal ettiğine hükmetmişti. Yukarıda işaret edilen Lemon testi ile üç ayaklı standart şu şekilde belirlendi: Birincisi, mahkemeye göre, kanunlar seküler/laik yasama amacı taşımalıdır, yani dinî olmamalıdır; ikinci olarak, dine destek olan ya da onu sınırlandıracak düzenleme getirmemelidir. Üçüncüsü ise yasalar, devletin din ile aşırı derecede iç içe olmasına yol açmamalıdır.

Lemon testi, devlet ve hükümet organları ile din arasında bir ayrım kurmayı amaçlar. Bu nedenle devlet okullarında dua ve dini eğitim tamamen kaldırılmıştır. Diğer taraftan dini organizasyonlara finansal yardım sağlanması da anayasaya aykırılık teşkil etmekteydi. Çünkü vatandaşlar veya dini gruplar açısından, -kiliselerinin sosyal problemlerle ilgilenme gücüne, yeteneğine ve bireysel özgürlüklerine olan inançları temelinde- doğrudan kiliseleri için devlet yardımını istemesi, aslında liberal bir demokrasiden ciddi ölçüde sapma anlamına gelir. Böylece yasa, söz konusu fondan yararlanacak “öğretmenlerin sadece kamu okullarında ders vermeleri, kamu okullarında ders araç ve gereçlerini kullanmaları ve din dersi vermemeleri gerektiğini” kurala bağlamıştır.⁷⁴⁰

Aslında bu dava Lemon testi ile dinî cemaatlere dolaylı yoldan fayda sağlayacak uygulamalar için esneklik getirmiştir. Şöyle ki, özerk yönetimlere sahip,

⁷⁴⁰ Trigg, s. 213; Chelini-Pont, s. 625;
http://religiousfreedom.lib.virginia.edu/court/lemon_v_kurtz.html;
<http://atheism.about.com/od/churchstatedecisions/a/LemonKurtzman.htm>;
http://www.law.cornell.edu/supct/html/historics/USSC_CR_0403_0602_ZS.html (10 Haziran 2011).

kendi yöneticilerini seçen Amerika'daki tüm din ve mezhepler, sivil toplum kuruluşları olarak örgütlenmektedir. Sivil toplum örgütleri olarak mali yardım ve vergi uygulamalarından muaf tutulmaları, finansman konusunda cemaatlerin kendi kendilerini finanse etmesini gerekli kılmıştır. Fakat belirtilmesi gerekir ki Haklar Bildirgesi'nin yanı sıra söz konusu din ve mezheplerin üyeleri, kiliselerinin hizmetleri konusunda daha denetleyici hale gelmişlerdir.⁷⁴¹

3.1.3. *İlahi Dizayn* ve Okullarda Dini Eğitim Tartışmaları

Dinin kamusal alandan ne kadar soyutlanabileceğinin sınırları, “İlahi Dizayn” (Akıllı Tasarım) (Intelligent Design-ID) önermesine ilişkin tartışmalarda kendini gösterir. Darwin'in Evrim Teorisine alternatif veya ona ilave olarak okullarda okutulan İlahi Dizayn, Evrim teorisine karşı ortaya atılmış, dinî söylem kullanmayan bir önermedir. Buna göre, biyolojik yapı ve üremeye ilişkin bilgilerimizdeki eksiklik bazen doğaüstü bir nedene, yani *yaratılışta* ilahi (doğaüstü) bir tasarımın ve iradenin varlığına işaret eder. Modern bilimin *yaratılışı* dini açıklamaya yetmeyeceği ve evrenin yüce bir varlık tarafından tasarlandığını iddia eden bu görüşe muhalif olanlar ise İlahi Dizayn yaklaşımının aslında farklı bir isim altında, Yaratılış Teorisi (Creationism) olduğunu iddia etmektedir.

Bu tartışmalar, anayasal olarak kilise ve devlet ayrımının kabul edildiği Amerika'da önemli bir tartışma konusu olarak karşımıza çıkar. Bu görüşün savunucuları, 1989 yılında çıkardıkları *Pandas and People* adlı kitabın lise biyoloji derslerinde okutulması için dava açmışlardı. Yargıç John E. Jones tarafından karara bağlanan dava sonucunda, biyolojik yapı ve üremeye ilişkin İlahi Dizayn görüşünün dile getirilmesi, Amerikan mahkemeleri tarafından dinî bir yaklaşım olarak görüldüğü için, bu önermenin okullarda ders olarak okutulması yasaklanmıştır. Çünkü okullarda tanrıya ilişkin herhangi bir tartışmaya yer vermek, Anayasa'nın Kuruluş Maddesi ile çelişerek dinin onaylanması anlamına gelir. Buna göre din, kilise ve eve ait bir olgudur, kamusal hayatın parçası değildir; özellikle de şekillendirilebilir zihinlerin eğitiminde kesinlikle yer almamalıdır. Dolayısıyla bu örnek üzerinden yorumlandığında görülüyor

⁷⁴¹ Akay, s. 12-13.

ki, Amerika Birleşik Devletleri'nde Tanrı'nın kamusal alana girmesine izin verilmemiştir. Hatta bu görüş, Pensilvanya Bölge Mahkemesinde 2005 yılında federal bir hakimin verdiği kararın gerekçesi olarak sık sık atıfta bulunulan bir görüştür.⁷⁴²

Daha önce de ifade edildiği gibi eğitim kurumlarında dine yer vermeyi yasaklayan zihniyetin motivasyonu, dinin, kamusal yaşamın değil, kilise ve eve ait yaşamın konusu olduğu ve etkilenmeye açık beyinlerin eğitimin bir parçası olmaması gerektiği düşüncesidir. Pensilvanya Bölge Mahkemesinin 2005 yılında ele aldığı davaya bakan hakimin esas aldığı bu düşünceye göre, İlahi Dizayn, dinî bir argümandır; dolayısıyla bilimsellik içermez. Hakim, kararını ilahi dizayn'ın (İntelligent design) hiç şüphesiz bir eylemin doğaüstü bir şey olduğu izlenimi uyandırdığı gerekçesine dayandırmıştır; ki Hakim, “metodolojik naturalizm”in, bugünkü bilimin temel kuralı olduğunu düşünmektedir. Bu, dile getirilmese de dinin, kamu(sal) muhakemeye dahil olmaması gerektiği görüşünü de içerir: Tanrı'nın varlığı, kişiye özel bir inanç meselesidir, kamunun tartışmasına açık olamaz. Dolayısıyla Darwinci anlayışla dahi olsa ya da felsefî bir argümanla bile, Tanrı'nın varlığına ilişkin herhangi bir tartışmaya sınıfta yer verilmemelidir.

Çünkü Hakime göre, ‘İlahi Dizayn önermesinin argümanları doğru bile olsa, ki bunun doğruluğu konusunda mahkeme herhangi bir pozisyon almamıştır, bilim değildir ve teori olarak kabul edilemez; çünkü bilimsel kanıtları yoktur. Bu yorum, bir düşüncenin dinî varsayılmasından ötürü eğitim alanından soyutlanması anlamına gelir, ki böylece Amerikan Bağımsızlık Bildirgesinin atıfta bulunduğu ‘tabiatının tanrısı’, Amerika Birleşik Devletleri'nde gençlerin eğitiminde uygun olmayan bir konuya dönüşmüştür.⁷⁴³

⁷⁴² Trigg, s. 7; Brenda Lee, “Kitzmiller v. Dover Area School District: Teaching Intelligent Design in Public Schools”, **Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review**, Vol. 41, 2006, ss. 581-590.

<http://ncse.com/creationism/general/intelligent-design-not-accepted-by-most-scientists>;
<http://www.intelligentdesign.org/whatisid.php> (14 Haziran 2010); <http://ebruliked.com/tag/intelligent-design/>
<http://www.pepperlaw.com/pracarea/doverID/doverID.aspx> (17 Mayıs 2011)

⁷⁴³ Trigg, s. 7-8.

3.1.4.Devletin Kiliselere ve Dini Eğitime Finansal Yardımı: Locke v. Davey Davası

Amerika’da devletin kiliselere finansal yardımda bulunması yasağı 2002’de açılan bir dava sonucunda dini kurumlara bazı yardımların yapılmasına kapı aralamıştır. Davanın vardığı karara göre finansal yardım doğrudan dini kurumlara verilmeyecekti; ama bireyler kendilerine yapılacak yardımları nasıl kullanacağı konusunda özgür bırakılmıştı.⁷⁴⁴ Fakat söz konusu yardımın temelinde yatan mantık, yardımın bireylere verilmesi ve bireylerin de bu yardımları nasıl kullanacağına ilişkin kendi tercihlerini kullanması ilkesidir. Yani finansal yardım, doğrudan dini kurumlara verilmeyecektir.

Öte yandan Birleşik Devletler, kiliselerin pek çok alanda hizmet sunduğu ve sivil toplum kuruluşu olarak organize olan kurumlardır. Kilise sunduğu sosyal hizmetler için finansal yardım opsiyonuna açıktır. İnanç temelli kuruluşlara *sosyal amaçlı* verilen yardım fikrinin arkasında şu vardır: Çoğu Amerika eyaletinde sosyal amaçlı projeleri yürütebilecek kurumlar (faith-based initiatives project), sadece kiliselerden ibaretti. Yani kilise dışındaki kurumların sosyal amaçlı projeler yapma konusunda başarılı olmadıkları görülmüştü. Ancak sosyal amaçlı yardım, doğası itibariyle laik amaçlıdır. Kiliselere seküler amaçlı da olsa yardım verilmesi, devletin din ile olması gerekenden fazla ilişki kurmuş olacağı düşüncesini ortaya çıkarmış ve ülkedeki din-devlet ayrılığı yapılanmasına dair pek çok sorgulamanın önünü açmıştır.

Zira Başkan Bush’un dini kuruluş ve vakıflara, bu kurumların manevi özelliklerinden taviz vermeksizin devlet yardımlarına başvurma izni veren *dini temelli projesi* Amerika’daki çoğu insanın fiiliyatta kendi özel davranışları ile kamusal alanın amaçları arasındaki önemli farkı takdir edemediğini göstermektedir. Ki kamusal alan ile kişiye özel çıkarlar arasındaki fark, ‘bireysel özgürlüğün üstünlüğü’ şemsiyesi altında, demokrasiyi tehdit eder. Devlet politikası, ulusal topluluğun bir üyesi olarak herhangi bir vatandaşın asgari eğitim, sağlık ve güvenlik hakkına sahip olması gerektiği ilkesi üzerine kurulmuştur. Vergi gelirlerinden oluşan kamu kaynaklarının paylaşılması, bir hayır kurumunun veya inancın değil, anayasal sınırlamalar içerisinde hukuk alanının

⁷⁴⁴ Amerika’da devlet, kiliselere finansal yardım yapmamaktadır.

işidir. Aynı zamanda bazı inananların, merhamet ve ahlaki olarak diğerlerini acıdan kurtarma duygusu ve yükümlülüğü taşıyarak kendilerini dinlerine adamaları ise, devletin doğrudan ilgili olması gerekmediği, bireysel bir yükümlülük problemidir. Dolayısıyla kamusal ve özel alanlar arasındaki farkı göstermek ve din özgürlüğü adı altında bu farkı müdafaa etmek, (din özgürlüğünü koruyan) demokrasinin ruhunu korur.⁷⁴⁵

Dinin devlet tarafından finanse edilmesi, devletin ta kendisinin varlığını gösteren bir işaret olarak görünebilir; fakat bu kurumların (din-devlet-para) bir arada olumlu sonuçlar doğurmadığını Orta Çağ Avrupası örneklendirmiştir. Dolayısıyla Yüksek Mahkemenin, devlet parasının bu tür bir amaç için kullanılmasına izin verilmesini *istememesi*, Amerikan tarihi göz önünde bulundurulduğunda anlaşılabilir bir şeydir. Diğer taraftan Anayasa dinin özgürce yaşanmasını garanti altına aldığı için, Kuruluş maddesi, tarihin sadece bir kısmı olarak yorumlanabilir.

ABD Yüksek Mahkemesinin dini eğitim ve finansman konusunda ele aldığı ve sonuçlandığı davalardan bir diğeri Locke v. Davey (Lock Davey’e karşı) davasıdır (2004). Bu dava, Washington eyaletinden bir öğrencinin -akademik olarak yetenekli öğrencilere verilen- bursunun kesilmesi ile ilgiliydi. Konu edilen eyalet bursu, “din adamı yetiştirme”ye yönelik lisans eğitimini kapsamaktaydı. Tartışma, öğrencinin dini ibadetini veya pratiğini yerine getirme hakkının elinden alınıp alınmadığı problemi ekseninde cereyan etmişti. Davanın sonucunda Washington’da eyaletin sağladığı kamu burslarından ilahiyat lisansı eğitiminin kapsam dışı bırakılmasını anayasaya uygun bulan ABD Yüksek Mahkemesi, bu eğitimin dinî amaçlı olduğuna ve burs kesilse dahi öğrencinin bu hakkının elinden alınmadığına hükmetti. Çünkü Washington Anayasasına göre kamu fonlarının dini ibadet, faaliyet ve eğitime harcanmasını yasaktı; dolayısıyla Mahkeme devletin dini eğitim faaliyetlerini desteklememesini, onun çıkarlarına daha uygun olarak gördüğü için bursun kesilmesini onayladı.⁷⁴⁶

⁷⁴⁵ Chelini-Pont, s. 625-626; Trigg, s. 213-214.

⁷⁴⁶ Trigg, s. 214; <http://www.law.cornell.edu/supct/html/02-1315.ZS.html>; <http://www.law.duke.edu/publiclaw/supremecourtonline/commentary/locvdav>; http://atheism.about.com/library/decisions/fund/bldec_LockeDavey.htm (13 Haziran 2010).

Hiçbir din veya denominasyon ayrıcalığa tabi olma hakkına sahip değildir; dolayısıyla buna göre hiçbir bursun herhangi teolojik eğitim için kullanılmaması gerekir. Fakat böyle bir karar birtakım sorunlar ortaya çıkarmıştır. Zira bu karar, sadece ‘dini’ kapsam dışında bırakmıştır. Hakim Antonin Scalia, Muhalefet şerhinde bursun genel olarak yararlanılabilecek kamusal yardımlardan olduğunu ileri sürmüştür. Ancak mahkeme, devletin din ile arasına mesafe koyması, dolayısıyla tüm dinî gruplara ve dinlere karşı eşit muamelede bulunmasını herşeyin üstünde tuttuğu için bu hükme varmıştı. Bu noktada Hakim Scalia, bir özgürlüğün engellenmesinin, ikinciye getireceği düşüncesiyle ‘Sırada ne var? şeklinde bir soru yöneltmiştir. “Vergi ödeyenlerin vicdan hürriyeti anlayışları din adamlarına kamu kaynaklarıyla tedavi etmelerini yasakladığı için rahip ve rahibelerin reçeteli ilaçlarını ödemeyecek miyiz?” Scalia’ya göre, devletin, sadece dine dayalı olarak bazı bireyleri yardımdan mahrum bırakması, (dinin özgürce icra edilmesini yasaklamaktan men eden, dini hürriyetleri teminat altına alan) özgürlük maddesinin⁷⁴⁷ çiğnenmesi anlamına gelir. Fakat Mahkeme, verdiği kararda davacıya ek bir yük getirilmediği hükmünü vermiştir.⁷⁴⁸

Devletin herhangi bir inanç biçimini desteklememesi gerektiği düşüncesi, hakikate dair problemlerle ilişkili olmayı reddetmesi anlamına gelir. Çünkü hakikat ile ilgili problemler, rasyonalitenin konusu olamaz; ki bu ‘dini etkiye açık olma’ korkusu, karmaşık, bölücü, teolojik tartışma ile sarmalanarak rasyonel zeminden uzaklaşmama isteğine dayanır. Bir toplumun demokratik yapıda olduğunu tespit edebilmede ‘insanların inançlarını korumaya devam edebilmeleri’, yeterli bir ölçüdür. Dolayısıyla demokrasi ile Hıristiyan inancı ilkesel olarak uyuşmasa da, bir dinin yanlışlığı veya doğruluğu demokrasi etiğinin konusu değildir. Önemli olan toplumsal bir gerçeklik payı taşımasıdır, ki böylece içeriği her ne olursa olsun tüm inançlar saygı görecektir.⁷⁴⁹

ABD’deki laiklik anlayışına göre, devletin din ile iç içe olmasından endişe etmesi ve seküler amaçları yüceltmesi, hem genel hem özel durumlarda seküler ve dinsel olan şeyler arasında ayırım yapabilmeyi işaret eder. Tarafsızlık, dinî kimliği

⁷⁴⁷ Free Exercise Clause: Kongre’yi dinin özgürce icra edilmesini yasaklamaktan men eden Anayasa ilkesidir. Bu ilke, insanların inançlarının gerekliliklerini yerine getirmeleri noktasında devletin kendilerini engelleyememesini Anayasal garanti altına alır.

⁷⁴⁸ Trigg, s. 215.

⁷⁴⁹ Trigg, s. 221.

bulunan okullarla olmayanlar arasında adil olmaktır. Önemli olan, orada hangi konunun işlendiği değil, eğitim kurumunun hak ettiği saygıyı görmüş olup olmamasıdır. Fakat bazıları özgürlük çerçevesinden bakıldığında Yüksek Mahkeme kararları uyarınca bu tür bir eşit muamelenin yeterli tarafsızlık içermediğini ileri sürer. Hatta mahkemenin tutumu ve onayladığı *tarafsızlık*, onun destekçisi olmaktan çok dine muhalif olarak yorumlanır. Bu yaklaşım kamusal yaşamın, bir anlamda herhangi dini bir bağdan kesin olarak uzak tutulması iddiasıdır.⁷⁵⁰

Ancak devletin dinlere karşı tarafsız olması, tüm dini gruplara karşı eşit ölçüde imtiyaz tanımamasının yanı sıra, kendisini herhangi belli bir dinin desteğinden de uzak konumlandırması anlamına gelir. Tarafsız olduğu iddiasıyla dinlere karşı pozisyon alan devletlerin, bazı farklı din biçimlerini, dinî grupları resmi veya gayrı resmi olarak tanınması, bu grupların dini pratikleri demokratik bir devletin varsayımlarıyla bağdaşmadığı noktada, daha da zorlaşır. Bu gibi durumlar, devletin dini bir tartışmaya müdahil olmak veya herhangi bir dinle özdeşleşmek istememesinden kaynaklanır. Böyle bir devlet yapılanması ve demokrasi anlayışının en önemli yönü, insanların belli bir dini seçme veya hepsini reddetme özgürlüğünü kuvvetlendirmesidir.

Dinî açıdan bakıldığında herhangi bir ‘ortak iyi’ görüşü, siyasal süreçleri ilgilendirmez. Din, bireylerin gönüllü olarak bir araya geldikleri dernekler aracılığıyla güçlendirilebilir. Fakat dindar bireylerin bir araya gelmeleri, tıpkı bazılarının bir araya gelip golf kulübü kurmaları gibi, özele ait bir iştir. Bu insan hayatının, hem bireysel hem de kolektif, bütün yönleriyle ilintili olan Hristiyanlık anlayışına terstir, ki İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinin 8. maddesindeki taleplerle de çelişkili görünmektedir. Düşünce, vicdan ve din özgürlüğünün hak statüsü kazanması, (kamusalda veya özelde) yalnız veya bir toplulukta ‘herkesin özgürlük kazanması’ anlamına gelir. Bununla beraber dinin eğitim kurumları ile ilişkilendirilerek tartışma konusu haline getirilmesi ise bir anlamda onun kamusal ve cemaatsel yönlerinin olduğunun kabul edilmesidir.⁷⁵¹

⁷⁵⁰ Trigg, s. 215.

⁷⁵¹ Trigg, s. 31-32.

Devletin tarafsızlığı söz konusu olduğunda dinin özel alanda kalması ve siyasete karışmaması gerektiğini savunanlar, dinin özü itibariyle ayrıştırıcı bir tabiatı olduğunu savunur. Ancak bu yaklaşım, dinden kanaklanmayan siyasi anlaşmazlıkların daha derin köklere sahip olabileceği gerçeğini görmezden gelir. Bu noktada demokrasinin yapısı ile ilgili genel bir görüşün daha olduğunu söylemek gerekir. Bu görüşe göre demokrasi, her yurttaşın aynı temel özgürlük ve eşitlik iddiasında bulunabileceği ilkesini ön plana çıkarır. Peki bu, ‘hükümetin ya da devletin, farklılaşan inançlarıyla vatandaşları karşısında tarafsız olması gerektiği’ anlamına mı gelir? Amerikalı filozof Robert Audi’nin de dediği gibi, hükümetin bir dini tercih etmesi, ‘dinî’ ve ‘dinî olmayan’ın eşit olmayan bir muameleye tabi tutulmasına neden olur. Dinin kamusal alanda yer almasına karşı çıkanların sık sık karşılaştığı mesele tam da budur.⁷⁵²

3.2. Demokrasinin Din ile Probleminde Başlangıç Noktası

Çeşitlilik ve özerklik olgularıyla özdeşleşen demokrasinin din ile problem yaşamaya başlaması, herhangi bir dinin hakikat iddiasında bulunmasıyla kendini gösterir. Örneğin Amerikalı siyaset filozofu/felsefecisi Michael Walzer, tüm tolere edilen dinlerin -dinlerin tabiatı itibariyle- bireysel özgürlüğü sınırladığını ileri sürer. Çünkü ‘dinlerin çoğu, davranışı kontrol etmek için düzenlenmiştir.’ Bir liberal, dinlerin bu sınırlayıcılığını kesinlikle kabul etmez. Walzer da, Birleşik Devletler’de dinî hoşgörüyü ilişkin bir örnek verir: Sayısal olarak çoğunluktaki grupların (azınlık olmayanların) daha radikal üyeleri, *genel ‘aile değerleri’ geleneği* (veya doğru ve yanlış olarak kabul ettikleri değerler) adı altında herkesin davranışını kontrol etmeyi amaçlar. Oysa liberal demokrasi, ‘vatandaşların özgürlüğüne ve onların temel siyasal eşitliğine’ adanmalıdır. Dolayısıyla liberaller, daha genel bir özgürlük adı altında dinî özgürlük⁷⁵³ üzerine sınırlamalar getirmeye çalışabilirler. Çünkü bu liberalizm anlayışı, herhangi

⁷⁵² Trigg, s. 31.

⁷⁵³ Uluslararası Sivil ve Siyasal Haklar Anlaşması’nın 9. maddesine göre herkes düşünce, vicdan ve din özgürlüğüne sahiptir. Bu bir kimsenin dinini veya inancını değiştirebilme, ibadet etme, öğretme/tebliğ etme ve dininin kurallarına riayet etme ile dinini veya inancını kamusalda veya özelde açıklayabilme özelliğini kapsar. Ve bu haklar, yalnızca kamu güvenliği çıkarını hedefleyen, kamu düzenini, kamu sağlığını veya ahlakını korumayı amaçlayan, demokratik bir toplum için, diğerlerinin haklarını ve özgürlüklerini korumak adına gerekli olan hukuki düzenlemelerin konusu olabilir. Öte yandan devletin müdahalesi ve haklar üzerinde meşru nitelikte kontrolü ise, negatif din özgürlüğünü işaret eder. Bader s. 130.

geçerli bir adalet kurgusu/anlayışının genel ve kapsamlı doktrinlerin farklılığına, mücadele eden grupların ve mücadelelerin çoğulluğuna, insan hayatının amacı, değeri ve anlamı kavramlarına izin vermesi gerektiğini ileri sürer; ki buna Rawls, daha sonra ele alacağımız “iyi anlayışları” (conceptions of good) kavramı üzerinden açıklar. Eğer liberal demokrasi dine karşı tarafsız olacaksa, yurttaşların özgürlüğü ve onların temel siyasal eşitliği hedeflerinde ve bu hedeflerin meşrulaştırılması konusunda da tarafsız olamaz.⁷⁵⁴

Söz konusu adalet ve tarafsızlık görüşleri daha çok *din* ve *tanrı* kavrayışından kaynaklanmaktadır. Demokrasinin işleyişinde din özgürlüğü, tarafsızlık, -adalet ve haklar bağlamında- çoğulculuk olguları, birbiri ile iletişim kurma konusunda isteksiz olan farklı inançlar söz konusu olduğunda, bu farklı inançların ‘din’ şemsiyesi altında korunması ve ayrıcalıkları paylaşması halinde sorun yaratır. Dolayısıyla Avrupa Mahkemesinin savunduğu ‘Plüralizmin korunması, muhafazası’, herhangi bir demokrasinin nihai amacı olamaz. Eğer amaç sadece çoğunluğun korunması olursa, bu, karşılıklı diyalogu reddeden, kendi içine kapalı grupların oluşmasına yol açabilir. Bir başka anlatımla böyle bir çoğulculuk, demokrasinin bir yan ürünü değil de onun özüne ilişkin bir unsur olarak görüldüğünde, farklılıkların vurgulanması her sistemin, kendi içine kapanık bir dünya olması anlamına gelir. Bu noktada çoğulculuk, rölativizm haline gelir ki, rölativizm ‘ortak anlayış’ ihtimalini ortadan kaldırır.

Bu yaklaşımı dine uyguladığımızda ise şöyle bir manzara ortaya çıkar: Bir dinin diğer bir din üzerinde kontrol ve iktidar oluşturma korkusu, bazen gerçeğe dönüşebilir. Bu nedenle demokrasi, farklılığın korunmasından ziyade rasyonel tartışmanın sürdürülebileceği ortak bir kamusal alan kurulmasını gerektirir. Farklı dinler ‘ortak iyi’nin doğasına ilişkin tartışmalara katkıda bulunacağı için saygıyla karşılanmalıdır; öte yandan farklı inançların varlığını kabullenmiş bir toplum, çözülme riski ile karşı karşıyadır. İşte bu nedenle, bütün seslerin duyulabileceği ve belki de uzlaşımın yaratılabileceği bir kamusal alan inşa edilme zorunluluğu söz konusudur. Dolayısıyla din özgürlüğü, demokrasinin diğer tüm bileşenlerinden üstün tutulmaması

⁷⁵⁴ John Rawls, “The Idea of an Overlapping Consensus”, *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 7, No. 1, (Spring 1987), ss. 1-25, s. 4; John Rawls, *Siyasal Liberalizm*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, s. 212; Trigg, s. 34, 137; Hogan, s. 6.

gereken, aksi takdirde toplumsal yaşamı zedeleyerek, toplumun bütününe zarar verme ihtimali içeren bir haktır.

Bu durum, genel olarak dinlerin özüyle ilintilidir; çünkü dinler, toplumu yönetme ve yönlendirmede kontrol edici ve güçlü pozisyon alabilecek potansiyel taşımaktadır. Demokrasinin var olabilmek için yegane gereksinimi, yukarıda ifade edildiği gibi farklılıkların muhafazası değil, rasyonel bir tartışmanın yer bulabileceği ortak katılıma açık bir kamusal alanın varlığıdır. Çünkü farklı dini gruplar tartışmalara katkılarıyla, -her biri kendince ortak iyiyi amaçladığı için- toplumun gelişimine olumlu etkide bulunabilir. Fakat burada önemli olan, bu farklılıkların üstünlük iddiasıyla hareket etmeksizin seslerini duyurabildikleri bir kamusal alanın olmasıdır.⁷⁵⁵

Robert Audi, devletin dine karşı alması gereken tarafsızlık pozisyonu konusunda özgürlük ve eşitlik parametrelerinden özgürlük ilkesini öne çıkarır. Audi'ye göre devlet, bir dizi inancın lehine tarafgir olmamalıdır. Bu anlayışa göre devlet, sadece bir dini görüşü değil, aynı zamanda demokrasiyi meşrulaştıranlar da dahil olmak üzere, herhangi tartışmalı felsefi bir görüşü de desteklememelidir.

Audi'nin yaklaşımı, dini muhakemenin sınırlarını aşar ve seküler mantık ilkesini dine özel biçimde vurgu yaparak oluşturur. Bu ilkeye göre hiç kimse insan davranışını kısıtlayacak bir kamu politikasını desteklememeli ve onaylamamalıdır. Böyle bir kısıtlamanın onaylanması, sadece onay ve desteğin gerekli olduğunu gösteren tatmin edici seküler gerekçenin sunulması halinde mümkündür. Ona göre kişi, kamu sağlığından veya kamu güvenliğinden bahsedebilir; ancak tanrının iradesine ya da kutsal metinlerin kelimelerine atıfta bulunamaz. Audi'ye göre bunun nedeni şudur: Vatandaşlar ancak seküler mantık ve gerekçe ile meşrulaştırıldığı takdirde bir işi yasal olarak yapmaya zorlanabilirler, ki bunu herkes kabul edecektir. Aksi takdirde dini bir grubun -özellikle çoğunluk olduğunda- kendi görüşlerini onları kabullenmeyen azınlığa empoze etme riski ile karşı karşıya kalabiliriz.

⁷⁵⁵ Marci A. Hamilton, **God vs. the Gavel: Religion and the Rule of Law**, New York: Cambridge University Press, 2005, s. 275; Trigg, s. 68, 148.

Peki dini pratikler üzerine konacak sınırlamalar için hangi kriterler kabul edilir veya edilmelidir?

3.3. Dinî Simgelerin Kamusal Görünürlüğünde ‘İdeal’ Sınırlar Sorunsalı:

3.3.1. Fransa ve Türkiye Örneği

Kimi örneklerde devletler, kamusal bir görünüme yol açtığı için, gerek ibadetler gerekse kıyafet, aksesuar gibi nesneler aracılığıyla dini inancın belli edilmesine karşı çıkarlar. Bu tutuma muhalif olanlar ise şu soruyu yöneltir: ‘Dinin kamusal görünümünde ne kötülük var?’ Görsellik içeren haç, kipa, burka gibi nesnelerden özellikle türban, dünyadaki ve ülkemizdeki uygulamalar ve tartışmalarda görüldüğü gibi, bu konuda en problemli meselelerden birini teşkil eder.

Bu konudaki yasa ve uygulamaların en çok ses getirdiği ülke Fransa’dır. Türbanın Fransa’da tartışma konusu olması 1989 yılında derse türbanlı gelmek isteyen ve 11-15 yaş arası kız öğrencilere okul müdürünün uzaklaştırma cezası vermesi ile başlamıştır. Okul müdürü, örtülerini çıkarmayı reddeden ve türbanı simge olarak kullanan öğrencilere, devlet okullarında kanunen yasak olan (dini değiştirmeyi amaçlayan) ‘dini propaganda’ya (proselytism) neden oldukları için ceza vermiştir. Sonrasında aynı gerekçe ile okuldan uzaklaştırma cezası alan öğrencilerin sayısı 97’yi bulmuştur.

Fransa Eğitim Bakanlığının isteği üzerine, Fransa Devlet Şurası yani Danıştay, konuyu laiklik ile bağdaşıp bağdaşmaması bağlamında ele almıştır. Bu doğrultuda dinî simgelerin değil, baskı, provakasyon ve propaganda içeren dikkat çekici işaretlerin kanunen yasaklandığı kararına varmış ve devlet okullarında dini bağlılıkların ifade edilebilmesi hakkını onaylamıştı. Dolayısıyla bu karara göre müdürün öğrencileri cezalandırabilmesi için türbanın baskı, provakasyon ve propaganda amaçlı olduğunu, kamu düzenini bozduğunu veya öğrenim sürecini olumsuz etkilediğini kanıtlayabilmesi gerekmekteydi. Çünkü söz konusu örtü, kimi zaman sadece inancın gereği olarak, kimi zaman -sadece baskı ve tahakküm aracı olmanın da ötesinde- bir kimliğin dolayısıyla

özerklik iddiasının ifadesi olarak, kimi zaman Batılı ve seküler toplumun karşıtı olarak, kimi zaman da içinde yaşanılan devlete isyankar tutumun işareti olarak görülmektedir. Bu ihtimaller kapsamında 1991-1999 yılları arasında 49 vakaya dayalı olarak 41 karar veren Danıştay, bu kararlarda daha çok türbanlı öğrencilere disiplin cezası veren okulların aleyhine karar vermiştir.⁷⁵⁶

Danıştayın kararlarına rağmen türbanın okullarda yasaklanması, bu meseleye ilişkin tartışmaların büyüyerek ulusal boyut kazanmasını, Fransız kamusal ve siyasal yaşamına dahil olmasını beraberinde getirmiştir. Hatta 2003'te Fransa İslami Örgütler Birliği Genel Sekreteri'nin, "Müslümanlar seküler kanunlara uymak zorundalar, fakat bunu değiştirmek için elimizden ne geliyorsa yapmalıyız" ifadesinin tetiklediği ve Sarkozy'nin cevabıyla başlattığı tartışmalarla çok daha hararetli hale gelmişti. Hatta dönemin İçişleri Bakanı Nicolas Sarkozy, cevaben yaptığı "kimlikler için kullanılan fotoğraflarda kadın veya erkek, herkesin başlarının açık olması gerektiği konusunda kanun hükümleri bulunmaktadır. Bu kanunlara Müslüman kadınların saygı göstermemesini gerektiren hiçbir neden yoktur." açıklamasıyla türban, sorun/tehdit-hak ekseninde tartışılmaya başlamıştı.

Müslüman toplulukların ve diğer din mensuplarının protestolarına karşın, Senato, Stasi Komisyonu Raporunu izleyerek, 15 Mart 2004'te, öğrencilerin kamusal okullarda belirgin bir şekilde dini formda olan kıyafet giymesini yasaklayan kanunu onaylamıştı. Pek çok kişi gözden kaçırıyor olsada, kanun, laiklik değil, kamu düzenini sağlamak bağlamında savunulmuştu; çünkü vicdan özgürlüğüne dair artık herhangi bir şüphe yoktu ama kamu düzeninin tehdit edilmesi söz konusuydu. Aynı kanunda Yahudi takkeleri (yarmulda) ve büyük Hristiyan haçları da yasaklamış olmasına rağmen, bu kanunu tetikleyen mesele Müslüman kızların başörtülerini okulda çıkarmayı reddetmeleriydi. Nitekim yasama meclisi de neredeyse sadece başörtüsü meselesi

⁷⁵⁶ Trigg, s. 35, 52, 62; McGoldrick, s. 61-63, 65; T. Jeremy Gunn, **Din Özgürlüğü ve Laisite, ABD ile Fransa Arasında Bir Karşılaştırma**, Hüseyin Bal ve Ömer Faruk Altıntaş (çev.), Ankara: Liberte Yayınları, s. 59-60; Jacques Robert, "Religious Liberty and French Secularism", **Brigham Young University Law Review**, No. 2, 2003, ss. 637-660, s. 646; John Henley, "MPs Urge French Ban on Religious Symbols", **The Guardian**, 14 Kasım 2003; Chelini-Pont, s. 611.

üzerine odaklanarak kanunu tartışmaktaydı.⁷⁵⁷ Öte yandan –provokasyon unsuru olmadığı sürece- küçük haç, Hz. Fatıma’nın eli, küçük kuran, Davut yıldızı gibi semboller, kapsam altına alınmamıştır.

Tartışmanın ana eksenini, Fransız cumhuriyeti’nin temel kuruluş ilkelerinden biri, laiklik olgusu oluşturmaktaydı. Tüm dünyada kabul edilmiş ‘tek’ bir tanımlama(ya sahip olmasa da), prensip olarak devletin anayasal olarak tarafsızlığını ifade eden ve Jacques Chirac’ın ifade ettiği gibi, “resmi olarak tanınmış veya özel (herkese açık olmayan) bir dinden kesin bir şekilde bağımsız bir devlet” anlamına gelen laiklik, “Fransız cumhuriyetçi kimliğinin kalbi”dir. Fakat buradaki ‘bağımsızlık’, genel olarak kamusal alanda dini bir ifadenin olmaması biçiminde anlaşılmaktadır. Amerika’daki kilise-devlet ayrımıyla karşılaştırıldığında Fransa’nın farklı bir laiklik anlayışını benimsediği söylenebilir. Ancak yine de Fransa’da devletin tarafsızlığına imkan tanıyan anayasal laiklik ilkesinin anlamı, vatandaşlara ve bu ilkeyi, bireyin dini inançlarını kamusal alanda ifade etme hakkına karşı bir görüş olarak yorumlayan devlet yetkililerine göre, değişmektedir.⁷⁵⁸

Kamusal alanda dini aidiyeti gösteren bir sembolün kullanılmasına ne kadar hoşgörülü olunacağı, -özellikle söz konusu sembolün temsil edildiği devlet için- tarihsel bağlamda kamusal alanın nasıl oluştuğu ve ne anlama geldiğine bağlıdır. Nitekim Fransa örneğine bakıldığında, kamusal alan anlayışı, devletin tarafsızlığının temsil edilmesinin, kolektif veya bireysel düzeyde dinî ifadelerin temsil biçimlerinden niçin daha çok önemli olduğunu gösterir. Aslında türbana ilişkin çıkan kanun, farklı inançları benimseyen öğrencilerin korunması amacıyla, yani kamu düzenini sağlamak ve eğitim alanını ilgilendirmek üzere çıkarılmıştır. Zira eğitimde birlik ve eşitlik ilkesi, sınav sırasında namaz kılmak amacıyla Müslüman öğrencilerin dışarı çıkmak istemesi, Müslüman kız öğrencilerin erkek öğrencilerle ortak beden eğitimi dersine girmek istememesi, yine Müslüman öğrencilerin kantinlerde domuz eti satılmasına karşı

⁷⁵⁷ Göle, *İç İç Girişler*, s. 118; Deniz Altınbaş, **Avrupa’da İslam Etkisi: Fransa Örneği**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi SBE, 2007, s. 340; Maclure ve Taylor, s. 33; Chelini-Pont, s. 612.

⁷⁵⁸ Chelini-Pont, s. 612.

çıkmaları ve üremenin anlatıldığı biyoloji derslerine girmek istememeleri gibi nedenlerle sarsılmaktaydı.⁷⁵⁹

Türbanı 2004'te Fransa'da yasaklayan düşüncenin benzeri, Türkiye'de İstanbul Üniversitesinde uygulanan yasakta görülmüştür. Bu düşünce her iki ülkede, dini kimliğin gösterilmesinin seküler bir devletin temel ilkelerinden “herkesin eşitliği” düşüncesini baltaladığı iddiasıyla, diğer vatandaşların hakkının aranmasına dayanıyordu.⁷⁶⁰

Leyla Şahin isimli öğrencinin başvurusu üzerine Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nde verilen kararda görüldüğü gibi Türkiye'deki durum, ayrı bir hassasiyet içermektedir. AIHM, bu davayı laik devlet yapılanması üzerinden değerlendirmişti. Dava, 29 Haziran 2004'te 16'ya 1 çoğunluk oy ile karara bağlandı ve Mahkeme, Türkiye'deki türban yasağının İnsan Hakları Sözleşmesini ihlal etmediğine hükmetti. Kararın ardından Şahin, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Yüce Divanına (Büyük Daireye) itiraz (temyiz) başvurusunda bulundu. Ancak Büyük Daire de 10 Kasım 2005'de verdiği kararda meşruiyete dikkat çekerek söz konusu itirazı reddetti.⁷⁶¹ İlk Derece Mahkeme'nin açıkladığı gibi, dinî giyim problemi, Türkiye Cumhuriyeti Anayasasında yer alan ‘devletin laik olması’ ilkesine yakından bağlıydı; ki Anayasaya göre Türkiye Cumhuriyeti hukuk kurallarına dayalı demokratik, seküler ve sosyal devlet olarak biçimlendirilmişti. Örneğin Osmanlı İmparatorluğunda, insanlardan dini aidietlerini gösterecek şekilde giyinmeleri istenirdi; oysa Türkiye Cumhuriyeti Anayasa Mahkemesi, başörtüsünün dini bir yükümlülük, görev olarak kabul edilmesinin, Müslümanlar ve gayrı-müslimler ile inanmayanlar arasında ayrımlara yol açacağından endişe ederek böyle bir düzenlemeye gitmişti. Zira örtü/başörtüsü giymeyi reddedenler, Türk toplum yapısı, tarihi ve tecrübeleri söz konusu olduğunda dine karşıt olarak görülebilirdi ve bu bir gerilime neden olabilirdi.⁷⁶²

⁷⁵⁹ Chelini-Pont, s. 613; Deniz Altınbaş Akgül, “Fransa’da ‘Türban Yasağı’ Olarak Bilinen Eğitim Yasası”, ASAM İnternet Sitesi, 12 Şubat 2004, www.avsam.org/gunlukbulten, Aktaran Altınbaş, *Avrupa’da İslam Etkisi: Fransa Örneği*, s. 342.

⁷⁶⁰ Trigg, s. 62.

⁷⁶¹ Mahkeme karar dosyası için bkz. <http://www.inhak-bb.adalet.gov.tr/aihm/karar/leylasahin.doc> (20 Haziran 2011)

⁷⁶² Trigg, s. 62; McGoldrick, s. 140-144.

Mahkeme, Türkiye Cumhuriyeti Anayasa Mahkemesine göre, bireysel inancın yani bir kimsenin dinini (kamu kurumları alanında) özel alanın dışında gösterme özgürlüğünün, laiklik prensibini korumak için ve kamu düzeni sağlamak üzere belli çerçevede sınırlandırılabilirliğini ifade etmişti. Böylece din özgürlüğü, dini kimliğin kamusal alanda gösterilmesini bir anlamda devletin varlığına bir tehdit olarak gören bir toplum açısından olumlu yönü ağır basan bir kararla sınırlandırılmıştır. Aslında böyle bir düzenleme, yukarıda ifade edildiği gibi Osmanlı'da yaşananlar tekrarlanmasın diye; farklı dini inançlar arasındaki farklılıklar, kişiler düzeyinde de bir farklılığa ve hatta kimilerine ayrıcalık sağlayacağı, kimilerine 'ötekilik' yaftasına neden olacağı için, olumlu bir adım olarak nitelendirilebilir. Fakat önemli olan *bu sınırlamayı kimin getirme hakkına sahip olduğudur*. Zira din özgürlüğünün sınırları ve kamusal alanda diğerlerine yansıtılması, eğer bir hükümetin kararına bağlı olursa, söz konusu sınırlama ve özgürlüklerin hangi gerekçelere dayandırılarak getirildiği daha karmaşık ve pek tabii zor hale gelir.

Avrupa Mahkemesi, "ulusal otoritelerin ilkesel olarak yerel ihtiyaçları ve koşulları değerlendirmek hususunda uluslar arası bir mahkemeden üstün olduğu" prensibi doğrultusunda, ulusal merciilerin verdiği kararları çiğnemekten kaçınır. 'Takdir yetkisi', bu tür ulusal otoritelere bırakılmıştır. Mahkeme'nin bu tavrını, Mahkeme'yi tanıyan ülkelerin gelenekleri birbirlerinden belirgin şekilde farklı olduğu için aslında oldukça makul bir tutumdur. Çünkü her ülkenin kendi siyasal, tarihsel, toplumsal ve kültürel şartları farklı yorumlamalar gerektirir. Nitekim İslami geleneğe dayalı ama seküler bir devlet olarak Türkiye, yerleşik kiliselere sahip Hristiyan ülkelerden geleneksel olarak farklılaşmaktadır. Mahkeme, Türkiye'deki demokratik sistemin korunması için Türkiye laikliğinin gerekliliğini kabul etmiş ve yüksek eğitim kurumlarında türbanın yasaklanmasını uygun bularak desteklemiştir.⁷⁶³

Zira Avrupa sistemi, dinin kamusal alandaki varlığını, çoğunlukla bir müdahale, kontrol ve sınırlama için gerekli rekabet biçimi olarak değerlendirir. Özellikle fundamentalist hareketlerin terör saldırıları ile gündelik yaşamda kendini belli eden farklı dinsel davranış biçimleri, bu rekabet alanını belirginleştiren unsurlardır. Ki

⁷⁶³ Trigg, s. 63.

bu, bize Avrupa'nın devletle ilişkileri bağlamında 'az' veya 'çok bilinen' dinler arasında ayırım yapma seçeneklerini açıklar.⁷⁶⁴

3.3.2. Dinlerin Kamusal Alanda 'Var Olması' Tartışmaları

Dinlere ilişkin yargılar, siyasal, sosyal yapı ile hukuki düzenlemeler dikkate alındığında farklılıklar gösterebilmektedir. Bu noktada dinlere ilişkin görüşler şekillenirken, şu sorular sıklıkla sorulmaktadır: Kararlar veya hükümler ne dereceye kadar şartların değişkenliğine göre belirlenmelidir? Terörist-şehit, savaş-cihat, türban-başörtüsü gibi kavramların hangisinin tercih edileceğinde kriter ne olabilir?

Eğer din özgürlüğünün bir anlamı varsa, bunun anlamı, olaylara ve nereden olduğuna bağlı olarak büyük ölçüde değişmez. Çünkü insan tabiatının gereksinimleri değişmeksizin devam eder. Genellikle belli bir 'din' tarzı-devlet ilişkisi, belli anayasal/yapısal düzenlemelerin tanımlayıcı özelliklerinden biri olmuştur. Bir başka anlatımla, bir devletin dine yönelik resmi tutumu, onun kendi tabiatını belirler. Öte yandan bireysel düzeyde, toplumsal yaşamın etkisiyle, bireysel özgürlük hakkı açısından demokratik (sistem) olma iddiası içerisindeki bir yapının ateizmle kendini tanımlaması, olası değildir. Pek tabii belli bir din veya kiliseyle özdeşlik kurulması, bir ülkenin geçmişine, tarihine ve kendi kimliğini algılama biçimine ilişkin çok şey gösterir. Fakat buna rağmen resmi söylemlerde Tanrıya dua etmek de, güç üzerine yapılan ve devletin kabul ettiği sınırlamalardan birini bize anlatır.⁷⁶⁵

Devletin resmi tutumu doğrultusunda dine kamusal alanda yer verilip verilmeyeceğine ilişkin düzenlemeler yapması, kontrol ettiği ve oldukça geniş olan bir kamusal alanda dini ifadelerin ne ölçüde kullanılabileceğine ilişkin gerekli kuralları tespit etmesini de beraberinde getirir. Devlet herhangi bir dine yakın olmaktan uzak dahi olsa, dinler, kamusal alanda kendilerine yer edinebilmek için, tıpkı Fransız İslam Konseyi gibi, resmi veya teorik (soyut) bir tanınma sürecinden geçmek zorundadırlar. Tüm mekanizmalar gerçek anlamda din özgürlüğünü teşvik etmek için uygun olsa da, bu, her halukarda dini bir organizasyonun zamanını alacak bir süreçtir. Dolayısıyla

⁷⁶⁴ Göle, *İç İç Girişler: İslam ve Avrupa*, s. 28; Chelini-Pont, s. 623.

⁷⁶⁵ Göle, s. 28; Trigg, s. 13, 63.

herhangi bir dini organizasyonun din özgürlüğünden faydalanması dahi, zorlu bir süreçtir.⁷⁶⁶

Dinin kamusal alandaki rolündeki belirginlik, yeni veya azınlık denebilecek düzeydeki dinlerin, ‘sadece gerekli resmi taleplerde bulunduktan sonra’ devlet-din dinamiğinden faydalanmasıyla mümkündür. Diğer taraftan Fransız devleti, hapishaneler, hastaneler, askeriye ve kamu okulları gibi hizmet sorumluluğu taşıdığı mekanlarda ibadet faaliyetine düzenleme getirse de, aslında sadece Katoliklik, Protestanlık ve Yahudilik için düzenleme yapar.⁷⁶⁷ Bir başka anlatımla bir dinin kamusal alana erişmek ve aleni ibadet özgürlüğünden bütünüyle yararlanabilmesi için, toplumun zaten aşına olduğu yerleşik bir dinin özelliklerine sahip görünmesi gerekir. Örneğin Fransa şehirlerindeki geleneksel Katolik geçit törenleri, belediye başkanına bildirilmek zorunda değildir; oysa diğer dini grupların kamuya açık yerlerde toplanmaları için önceden belediyeye bir dilekçe ile resmen müracaat etmesi gerekir. İslamiyet, -diğer gruplara nazaran nispeten az olmakla beraber- hapishaneler ve bazen hastaneler dışında devlet kurumları düzenlemeleri kapsamına alınmada zorluk yaşarken; diğer hareketler çok daha katı ve karmaşık yetki süreci ile dışarıda tutulur. Buna mukabil azınlık dinler ise ne yerleşik dinlere verilmiş olan resmi ayrıcalıklara sahiptir ne de bu ayrıcalıkları elde etmeye ilişkin bir şey bilirler.

Örneğin Fransız Devletin dinsel iddiasında bulunan bir grubu muhatap alması ve tanınması için söz konusu grup iki sürece tabi olur. Buna göre öncelikle devlet, grubun kamusal alandaki varlığının gerçekten dini olup olmadığını belirler ve ardından bu grupların faaliyetlerinin faydalı olduğuna inanması gerekir. Bu noktada önemli olan dinin sayısal boyutudur.

Kilise ve devlet arasında ortaya çıkan ayrılığın nedeni, bu iki kurumun Avrupa tarihi boyunca varlığını ve etkisini gösteriş biçimidir. Bu ayrışma, devletin kamusal alanı düzenlemesi ve din özgürlüğüne özel alanda yer verilmesi şeklinde yansımıştır.

⁷⁶⁶ Chelini-Pont, s. 623.

⁷⁶⁷ Amerika Birleşik Devletleri’nde de devlet, 2000 yılında kabul edilen yasa “The Religious Land Use and Institutionalized Persons Act” ile cezaevlerinde dinî ibadet ihtiyaçlarının sağlanmasını garanti altına almıştır. Fakat bu hizmet, büyük ölçüde semavi dinler için geçerli bir uygulamadır. Ordudaki dini hizmetler ise “Dini Pratıkların Askeri Hizmetlere Uyumu” yönergesi ile askeri nedenlerle sınırlanmaması ve askeri hizmetleri engellememesi şartıyla Savunma Bakanlığı’nın yönetmelikleri uyarınca gerçekleştirilmektedir. Akay, s. 13.

Aslında bu tip sekülerleşme, yani dinin kamusal alandaki etkisinin zayıflaması, hatta görünür bir şekilde gözden kaybolması Avrupa’da devletin dinlere karşı tarafsızlığı yararına bir değişim olmuştur. Teoride, bu tarafsızlık, vatandaşların özgürlüğünü garanti etmeye ve dini değerlerden ziyade liberal, evrensel, rasyonel ve makul değerlere dayalı bir devlet yönetim sistemi sağlamaya yarar. Fakat, bu ayrılma biçimi, bazı durumlarda Charles Taylor’un *Radikal Sekülerleşme* olarak yorumladığı gibi, kamusal alanın daha görünür biçimde sekülerleşmesine götürür; ki burada devletin tekeli ortaya çıkar. Aslında devletin aşamalı olarak sekülerleşmesi, vatandaşlarına, vicdan özgürlüğünü kullanmaları için fırsat tanırken, tek bir din veya devletin yetkilendirdiği bir dine mensup olma zorunluluğundan korur.⁷⁶⁸ Ancak, aynı sekülerleşme dinin kamusal alandan dışlanmasına yol açmıştır. Örneğin Fransa’da, Danıştay verdiği kararlar devletin tarafsızlığı ilkesinin devlet memurlarının vazifelerini icra ederken dini aidiyeti gösteren herhangi bir şey giymemeleri gerektirdiğini belirlemiştir.

Din ve devlet arasındaki ilişkinin Avrupa’da tamamen kopması, sadece kamusal alanın sekülerleşmesine değil, aynı zamanda dinin bireyselleşmesi ve vicdani bir niteliğe bürünmesine yol açmıştır. Yine de belirtmek gerekir ki Fransa’da her ne kadar dinin kamusal alandan soyutlandığı düşünülse de, hukuki kararlarda bu algının doğru olmadığı görülür. Ancak uygulamada dinin kamusal alandan soyutlandığı inkar edilemeyecek derecede gerçeklik payına sahiptir. Dinin bir kez daha kamusal bir rol kazanması korkusu, -ki Fransa’da bu kamusal rolün azaltılması için birçok bedeller ödenmiştir- yetkililer ve politikacıların İslam gibi –o toplumlar için- yeni dinleri, halihazırda sekülerleşmiş kamusal alana (türban sorununun yanı sıra terör saldırılarının yarattığı etkiyle de) bir tehdit olarak görmelerine yol açmıştır. Zaten Avrupa’da özellikle Orta Çağ’da gördüğümüz din ve devlet ilişkisinin, söz konusu kurumların birbirinden ayrılmasıyla form değiştirmesi, sadece kamusal alanın sekülerleşmesini değil, dinin kişisel bir mesele haline (privatize hale) getirilmesini de doğuracak bir gelişme olmuştur.

⁷⁶⁸ Chelini-Pont, s. 617-619.

Daha önce de ifade edildiği gibi genel olarak Fransızlar, görsellik içerecek şekilde din değiştirme gibi dini faaliyetlerin, veya kamusal okullarda türbanın kullanılmasının kamusal alanın tarafsızlığına zarar vermesinden korkar. Çünkü halk, kamusal alanın tarafsız ve dini otoritenin etkisinden bağımsız bir alan olması gerektiğine inanır. Kilise ve devletin ayrılması, dindarlığın ve/veya dinselliğin kamusal alanda gösterilmesiyle devletin tarafsızlığını ve vatandaşların vicdan özgürlüğünü zedelemesini engelleyebilecek yöntemlerden biri olarak görülür. Nitekim yukarıda detaylı şekilde ele alınan Fransa’da Mart 2004’te başörtüsü kullanımının yasaklanmasına dair çıkan kanun, kamusal alana ilişkin bu kültürel algının örneklenmesidir.⁷⁶⁹

Eğer din özgürlüğü hakkı sağlanacaksa, bu tüm dinler için geçerli olmalıdır. Aksi takdirde Avrupa’daki ulus-devletler, sahip oldukları devletsel güç ve otoritelerini kaybetme riskiyle karşı karşıya kalırlar. Nitekim İtalya ve İspanya örnekleri de buna emsal teşkil eder; çünkü her iki devlet de tarihsel olarak mezhebî yapıya sahiptir. Vatikan ile anlaşma içine girerek, sadece Katolik Kilisesi’ni temsil edebilecek nitelikteki dinî simgelerin kamusal alanda alenen kullanılmasını hukuki olarak tanıyan ve yasaklamayan bu devletler, son zamanlarda dini içerikli halk gösterilerini sadece Katolik kilisesinin yapabileceğini kabul etmiştir.⁷⁷⁰

3.3.3. İngiltere’de Üniforma Krizi: Sabina Begüm Davası

Diğer örneklerin aksine geleneksel anlayışın hakim olduğu İngiltere’de ise bu konuda ortaya çıkan problem, ‘ülkenin dini mirası ile tarihini birbirinden ayırmadaki güçlük’ten kaynaklanır. Zira bir kimsenin dinî mirası reddetmesi, bir başka vatandaşın kimliğinin reddedilmesi anlamına gelir, ki İngiltere’de kilisenin pozisyonuna ilişkin konular, İngiliz kimliği ile de özdeşleşmiştir.^{771 772}

⁷⁶⁹ Nilüfer Göle, İslam’ın günümüzdeki pozisyonunu “modern dünyanın çağdaşı” olarak betimler. Bkz. Göle, *İç İç Girişler: İslam ve Avrupa*, s.11, 27; Chelini-Pont, s. 619-620.

⁷⁷⁰ İspanya ve İtalya gibi bazı ülkelerde Katolik kilisesi ile devlet arasında concordat adı verilen bir anlaşma yapılmıştır. Bu tür anlaşmaların yapıldığı ülkelerde Katolik kilisesinin birtakım imtiyazlardan yararlanması sözkonusudur.

⁷⁷¹ Hervieu-Leger, modern toplumlarda dindarlığın azalmasını, rasyonelleşmeye (ve sekülerleşmeye) değil, bir topluluğun varlığının temelini teşkil eden gelenek olarak tanımladığı **kolektif hafıza**’nın zayıflamasına bağlar. Burada kullandığı kolektif hafıza kavramı, aslında dini mirasın korunup korunmamasıyla ilişkilidir. İngiltere Katolik

Bu noktada İngiliz Kilisesi pratiklerine ve inançlarına özel bir koruma sağlayan “dine hakaret etmeyi düzenleyen yasa”nın iptal edilip edilmemesi tartışmaları daha açıklayıcı olacaktır. Lordlar Kamarasının oluşturduğu Komisyon, 2003’te Birleşik Krallık Anayasasının, inanca, özellikle Hristiyan inancına dayandığını ve İngiliz Kilisesinin yerleşik statüsü ile örneklendiği açıklamıştı. Buna göre Birleşik Krallık’ın⁷⁷³ ‘seküler bir devlet olmadığı’ kabul edilmiş oluyordu. Söz konusu tartışmalar sürerken Britanya Müslüman Kurulu, Komisyona ilettiği görüşünde dine hakaret yasasının kaldırılmaması gerektiğini; en azından Anglikan Kilisesini korumak amacıyla da olsa varlığının devam etmesi gerektiğini bildirdi. Çünkü tüm dinlerin hakarete karşı korumaya alınması zordur; ama bu kanunun kaldırılması, tarihten kaynaklanan ayrıcalıkların yitirilmesi; tarihi ayrıcalıklardan vazgeçilmesi demekse dinin toplumdaki merkezi rolünün ortadan kaldırılması anlamına gelir. Ve bu çoğunluk olmasa dahi tüm dinleri zora düşürecek bir durum olacaktır.

Modern toplumun çoğulculuğu ile yüzleşen Fergusson da, İngiltere’de ve İskoçya’da kiliseyi devletten ayırma’nın (disestablishment) yeni problemler ortaya çıkaracağını ileri sürerek şöyle demiştir: Bu eşitlik tartışmalarının arkasında ‘seküler’in kurumsallaşması yatmaktadır; ki böyle bir yapı, dini inançların kamusal tartışmalara dahil olmasını engeller. Sekülerizmin kurumsallaşması, pratikte İngiltere ve İskoçya’da resmen kabul edilen kiliselerin oluşturduğu tarih ve kimlikten daha baskıcı ve zorlayıcı olabilir.⁷⁷⁴

Burada mesele, ‘bazılarının imtiyazları değil, demokratik müzakerede Hristiyanlığa dayalı argümanı korumanın doğru olup olmadığıdır’. İngiliz Kilisesinin statüsü, Hristiyanlığın unutulmadığını göstermekte; bu argümanın diğer pek çok argümandan birisi olduğunu ifade etmektedir. Bununla beraber tam demokrasiye

hafızanın gerilediği aşık olan bir ülke olmasına rağmen, daha sonradan edindiği Anglikan kilisesi geleneğiyle kurduğu özdeşliği korumasıyla ilginç bir örnek teşkil etmektedir. Davie, s. 41.

⁷⁷² Chelini-Pont, s. 623; Trigg, s. 21.

⁷⁷³ Birleşik Krallık’ta iki kilise resmi olarak tanınırken dinî cemaatler için özel olarak belirlenmiş bir yasal statü veya tüzel kişilik yoktur; fakat tüm Hristiyan mezhep ve tarikatları farklı kiliseler bünyesinde bağımsız olarak örgütlenmişlerdir. Hem resmi kiliselere hem de diğer dinlere mensup din görevlileri askeriye (ordu, silahlı kuvvetler), hastane ve cezaevlerinde (hapishane) –karşılığında maaş alarak- çalışabilme yetki ve imkanına sahiptir. Rebecca Catto ve Grace Davie, “İngiltere”, Ali Köse ve Talip Küçükcan (Ed.), **Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet İlişkisi** içinde (151-173), İstanbul: İSAM, 2008, s. 156, 162.

⁷⁷⁴ Trigg, s. 24, 26.

bütünüyle ulaşılamadığına inanan Amerikalı filozof Robert Audi'ye göre İngiltere'de bir devlet kilisesinin olması, İngiltere'nin liberal demokrasiden uzaklaşması anlamına gelmez. Fakat Audi, ideal demokrasiye bir devlet dini olması durumunda tam anlamıyla ulaşamayacağını da söyler. Onun kaygısı, devletin belirli bir dini tercih etmesi durumunda söz konusu dine mensup olanlara daha fazla güç ve iktidar kazandırılabilceği kaygısıdır. Geçmişte böyle bir tehlike vardı; kuşkusuz Galler ve İrlanda'da devlet dininden vazgeçilmesinin kökeninde de bu kaygı yatmaktadır. Bugün mesele aslında, dinin hem bireylerin inançları üzerindeki açık etkisi hem de kurumsal temeldeki etkisinin kabulü ve tanınması ile ilgilidir. Bu, bütün dinlerin mensuplarının ilgilendiği bir konudur.

Söz konusu dava, Müslüman birinin okuldaki üniforma düzenlemelerine dair mahkemeye başvurmasıyla açılmıştır. Her ne kadar okul, zaten kızlara inançlarına özgü kıyafetler giymesi için izin vermiş olsa da, davacı, elleri ve yüzü dışında vücudunu örten İslami bir kıyafet (the jilbab-cilbab) giyme hakkı talep etmekteydi. Sabina Begüm adındaki bir ortaokul öğrencisi 2004 yılında, giyimi nedeniyle derslere alınmaması üzerine Avrupa İnsan Hakları Anlaşması'nın 9. maddesi uyarınca, yasa dışı şekilde (1) okulundan atıldığı, (2) sahip olduğu düşünce, vicdan ve din özgürlüğü hakkının ihlal edildiği ve (3) eğitim hakkının elinden alındığı iddiasıyla dava açmıştı.⁷⁷⁵

Okul, zaten Müslüman kızlara inançlarına özgü kıyafetler giymesi için izin vermişti. Yüksek Mahkeme, öğrencilerinin %79'u Müslüman olan okulun, çok dinli, çok kültürlü bir laik okul idaresine uygun üniforma düzenlemesi ve uygulaması olduğuna hükmetti. Öğrencinin 'gerekli üniformayı giymeyi kesinlikle reddetmesini' vurgulamıştı. Sabina Begüm, kararı Temyiz Mahkemesine götürmüş ancak bu sefer kazanmıştı. Bunun üzerine dava en üst yargı makamı olan Lordlar Kamarası Hakimler Kurulu'na havale edildi; Lordlar Kamarası da okul lehinde karar verdi. Lordlar Kamarası, okuldaki kılık kıyafet politikasına ilişkin karar almış ve bu karara uyulmasını bekleyen okulun kararının tümüyle haklı olduğunu savunmuştu. Çünkü okul yönetiminin gerekçesi, genç kızın giysilerinin güvenlik talimatnamesine aykırı olmasıydı. Hatta Lord Bingham, Hoffmann ve Scott okulun Müslümanların inançlarına

⁷⁷⁵ McGoldrick, s. 184; Trigg, s. 28, 64.

da saygı duyan bir kıyafet politikası kararı almak için çok özen gösterdiğini söylemişlerdir; okulun yetkilileri, bu tür konularda karar verecek en doğru kişilerdir. Buradaki problem, öğrencinin dinini beyan etme hakkının olması değil, aslında bu hakka müdahale etmek için yeterli nedenin var olup olmadığı meselesinden kaynaklanır. Mahkeme, Avrupa mahkemesine değinerek ve konunun hangi bağlamda gündeme geldiğinin önemine gönderme yaparak davayı incelerken, Temyiz Mahkemesi Başkan Yardımcısı Lord Brooke, sanki Fransa'daki burka yasağıyla ilgili gelinen noktayı çok önceden görür gibi, bir öğrencinin dini inançları nedeniyle yüzünü kapatmak istemesi durumunda okulun ne yapması gerektiğini sormuştu.⁷⁷⁶

Lord Hakim Brooke, Birleşik Krallığın seküler bir devlet olmadığını ve dini eğitim ve kolektif ibadetin okullar tarafından üstlenildiğini işaret etmişti. Fakat, İngiltere'nin Müslüman bir devlet olmaması nedeniyle, dini eğitim ve kolektif ibadetin okullar tarafından sağlanması durumunun dosyaya etkisinin ne olduğu belirsizlik içermektedir.

Burada ortaya çıkan din özgürlüğü ile ilgili problem, Hristiyan nüfusun yoğun olduğu bir ülkede, küçük bir Müslüman kesimin isteklerine karşılık vermenin ne kadar ileri gitmesi gerektiği noktasında ortaya çıkıyordu. Kuşkusuz bireyin inançlarına göre davranması, din özgürlüğünün mevcudiyeti halinde mümkündür. Aynı zamanda hem Müslüman topluluğun kendi içinde sınırlamaların olması hem de okulun tutarlı bir şekilde faaliyetlerini sürdürmesi gerekir. Bütün bu gereklilikler çoğunluğu Müslüman öğrencilerden oluşan okulun neye izin vereceği konusunda dikkatli davranmasını gerektirir.⁷⁷⁷

⁷⁷⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. McGoldrick, s. 180-204; Trigg, s. 65;

http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/england/beds/bucks/herts/4310545.stm

<http://www.islamdenizi.net/tesettur/bsrt18.htm>

<http://www.smh.com.au/news/World/High-Court-rules-for-Muslim-school-girl/2005/03/03/1109700580017.html> (20 Haziran 2011)

⁷⁷⁷ Trigg, s. 64.

3.4. Rölativizme Kaymadan Din Özgürlüğü Tanıma Çabaları: Hoşgörünün Sınırları

Okullarda üniformalara dair öne sürülen talepler, bir sonraki aşamada, bazı Müslüman kızların yüzlerini örtebilmeleri talebine dönüşebilir. Peki böyle bir talep karşısında ne yapılmalıdır? Fransa'daki burka yasağı, bu gibi taleplerin ve devletin alacağı pozisyonun gelebileceği noktayı gözler önüne seren en son gelişmedir. 11 Nisan 2011'de tam örtünmeyi yasaklayan bu kanunla burkalıya 150 Euro, burkalandırana 30bin Euro (mağdurun yaşı 18'den küçük ise 60bin Euro) ve hapis cezasına mahkum edilme kararı verildi. Kanunun çıkmasının ardından, ilerleyen günlerde iki kadın -biri söz konusu cezaya çarptırılmak için Marsilya'dan Paris'e 1000km yol katettiğini ifade etmiştir- yüzlerini kapattıkları için cezaya çarptırılarak 150 Euro ödediler. Öte yandan kanuna muhalefet eden bir adam ise 20 kişiden oluşan küçük bir grup organize ederek tutuklanmak istediklerini beyan ettiler; böylece konuyu Avrupa İnsan Hakları Mahkemesine taşıyabilmeleri için fırsat kazanmış olacaktı.⁷⁷⁸

Aslında bu yasağın bizzat kendisi Müslümanların sesini uluslar arası kamuoyunda duyulur kılmaya hizmet etmiştir. Burada önemli olan din ile ilgili bir konuda yöneltilen basit bir hak iddiasının, din özgürlüğü kapsamında bir hak olabilmek için gerekli yeterlikte olup olmadığıdır. Sarkozy ve kanunu destekleyenlerin niyeti farklı dahi olsa, bu yasak, hayvanlara eziyet etmenin kamusal-özel alan ayrımına tabi olmadan yasaklandığı bir yerde, kadınların şahsiyetlerine yönelik hakaret ve eziyetin sadece kamusal alanla sınırlandırılmasıyla sonuçlanmış, yani eksik kalmıştır.⁷⁷⁹ Halbuki kadının dini gerekçelerle görünürlüğü, şahsiyetinin ve dolayısıyla varlığının ortadan kaldırılması, kamu güvenliği gibi diğer insanları ilgilendiren pek çok sebebin ve hakkın ötesinde, o kişinin kendi haklarına tecavüz etmektir. Hukukun eğilimi, dinin ne olduğuna ilişkin herhangi bir değerlendirme yapmaksızın veya özel bir muamele için makul bir talebin ne olduğuna bakılmaksızın din özgürlüklerini genişletmektir.

⁷⁷⁸ Marieme Helie Lucas, "Understanding the French Ban on the Veil", **Economic & Political Weekly**, 30 Nisan 2011, Vol. XLVI, No. 18, ss. 25-27, s. 25; Kadir Cangızbay, "Burka Yasağı Üzerine", 16 Nisan 2011, http://www.birgun.net/writer_index.php?category_code=1186995376&news_code=1302953596&year=2011&month=04&day=16 ;

⁷⁷⁹ Trigg, s. 66; Cangızbay, *Burka Yasağı Üzerine*.

Mahkemeler, dinin gelişigüzel ele alındığı izlenimi verebilecek konularda hüküm vermekten kaçınır. Eğer mahkemeler, bir eylemin din özgürlüğü kapsamına alınıp alınmaması kararına varabilmek için sadece samimiyeti ölçüt alırsa, bu, pek çoğuna saçma gelen organizasyonların meşruiyet kazanabilmesini sağlayacağı gibi toplumsal düzene aykırı bazı tutumlara ‘din’ etiketi altında kurtuluş yolu açabilir⁷⁸⁰; hatta fanatik dindarlığı destekleyici etkide dahi bulunabilir. Dolayısıyla Sabina Begüm davasında örneklendirilen ‘İngiltere’nin seküler bir ülke olmaması’, Mahkeme’yi ‘herhangi bir dinden kaynaklanan bir iddia veya talebi kabul etmesi gerektiği’ hissine sürükleyebilir; fakat tüm dinler aynı değerde değildir. Resmen tanınan dinlerden bile kaynaklansa, (hiçbir incelemeye tabi tutulmadan) dini iddia ve talepler hemen kabul edilmez. Ayrıca hiçbir ülke genel özgürlük anlayışının bir meyvesi olan din hürriyetini temel özgürlüklere saldırı aracı olarak kullanılmasına müsaade etmez.⁷⁸¹

Amerika’ya dair laiklik ile ilgili yapılan tartışmalarda en çok ‘tanıklığa dayalı ritüel’lere gönderme yapılmaktadır. Doların üzerinde “In God We Trust” (Tanrıya İnanırız) yazısı, bayrak yemininde geçen “Under God” (Tanrının Huzurunda) ifadesi, okullarda yaratılış teorisinin öğretilip öğretilmemesi tartışmaları, her zaman dikkat çekilen noktalar olmuştur. Zaten ABD Yüksek Mahkemesinin özellikle ele aldığı konuların başında, ritüeller ve sembollerin kullanımı gelir. İncil tilaveti duymak veya alenen yapılan bir ibadete katılmak ya da bazı dini simgeleri kullanmak gibi durumlar, bilhassa çocuklar ve gençler üzerinde etkili olması yönüyle mahkemenin ilgi alanına giren meselelerdir. Zira herhangi dinî bir faaliyete katılmaktan çekilme, vazgeçme hakkı, bireysel özgürlükler kapsamında yer alır, ki genel bir uygulamaya uymak istemeyen kimseler, kimi zaman toplumdan veya ortak uygulamadan uzaklaştığı ve uyum sağlamadığı gerekçesiyle birtakım baskılara maruz kalabilirler.

⁷⁸⁰ Örneğin Avusturyalı bir adam, kafasında makarna süzgeci ile çektiği vesikalık fotoğrafını kullanarak ehliyetini yenilemek istemiş; talebi ‘sadece dinî simgelerle çekilen fotoğrafların kabul edildiği’ gerekçesiyle reddedilmişti. Bunun üzerine Bobby Henderson, akıl sağlığının yerinde olduğuna ilişkin aldığı raporla birlikte, süzgecin Pastafaryan dininin (inancının) simgesi olduğunu söyleyerek açtığı davayı kazanmıştır. bkz. <http://ebruliked.com/tag/intelligent-design/> (17 Mayıs 2011) ; <http://www.venganza.org/about/> (18 Mayıs 2011).

⁷⁸¹ Trigg, s. 66.

Halbuki, çocuklara, tanrı inancına sahip olmanın vatandaş olmakla ilintili olmadığı ve bütünüyle (zevke göre tercih edilebilecek) opsiyonel bir şey olduğunu düşünecek biçimde eğitim verildiği öne sürülebilirdi. Ama kuşkusuz bir uygulamanın varlığı kadar yokluğu da bir mesaj verir. Örneğin Devlet Başkanı İncil'e el basarak yemin ettikten sonra görevine başlar; fakat yemin ederken veya etmeden önce o İncil'i okumaz. Birleşik Devletler'de okuldaki çocukların bayrağı selamlayarak Sadakat Yemini'ni ezberden okumaları⁷⁸² beklenir; ancak Yahova Şahitleri örneğinde olduğu gibi itirazı olan öğrenciler bu yemini etmeyebilirler.⁷⁸³

ABD Yüksek Mahkemesi'nin en önemli problemlerinden birini, 'rölativizme kaymadan, nasıl tüm dinlere objektif yaklaşımın benimseneceği' sorusu teşkil eder. Mahkeme pratikte, çok eşlilik meselesinde olduğu gibi bir çerçeve belirlemiştir. Hatta din-devlet ayrılığına zarar verebilecek girişimlerin, bizzat Yüksek Mahkeme tarafından geri çevrildiği söylenebilir. Fakat dinin, özgürce yaşanmasını yasaklamaktan men eden kanunla (the Free Exercise Clause) korunması, ona kriminal hukuk'tan bile muafiyeti kapsayacak derecede ayrıcalık verir. Yüksek Mahkeme 2006'da verdiği kararda Federal hükümetin 1993 Dinî Özgürlükleri Restore Etme Yasası uyarınca zorunlu bir neden olmadan bireyin dini ibadetlerini yerine getirmeye engel olamayacağına hükmetmiştir. Çünkü bu, insanların 'özünde sorumlu' olduğu bir durum değildir. Hatta bu karara göre, yasaklanmış uyuşturucu-ilaçlar bile dini törenlerde, seremonilerde kullanılabilir hale gelmiştir. Yüksek Mahkeme kararı uyarınca 2006'da Örneğin Amerika'daki resmi olarak tanınmış kıızılderili kabileleri *peyote* üzerine koyulan yasaktan muaf tutulmuşlardır. Böylece Amazon Yağmur Ormanlarında kökeni olan dinî bir mezhebin, aslında yasaklanmış olan ve halisünasyona neden olan bir bitki çayının kutsal (dinsel) törende kullanımına -8'e 0 oybirliği ile alınan bir kararla- izin verilmiştir. Zira

⁷⁸² Sadakat yemini, Amerika Birleşik Devletleri Cumhuriyetine ve bayrağına sadakati ifade eden bir yemindir. 1892 yılında Francis Bellamy tarafından yazılmış ve 1942 yılında Kongre tarafından resmen kabul edilmiştir. Yazıldığı tarihten bugüne yemin metni dört kez değiştirilmiştir. 1954 yılındaki değişimde "Tanrının huzurunda" (under god) ifadesi eklenmiştir. Kongre oturumları yeminle başlar. Yerel düzeydeki resmi toplantılar ile Knights of Columbus, Royal Rangers, Boy Scouts of America, Girl Scouts of the USA, Fraternal Order of Eagles, Freemasons, Lions Club, Rotary Club, Toastmasters International isimli kuruluşların yaptığı toplantılarda da bu yemin edilir. Yemin metni şöyledir: "Amerika Birleşik Devletleri ve onu temsil eden bayrağına, Tanrının gölgesindeki ulusa, herkese özgürlük ve adalet temin eden cumhuriyete sadık kalacağıma yemin ederim." Tartışma konusu halini alması ise ilk defa 1988'de yapılan bir başkanlık seçimi kampanyası sonucu gerçekleşmiştir. Şöyle ki, George H. W. Bush, Demokrat aday Michael Dukakis'i Massachusetts Sadakat Yemini'ni reddetmesinden dolayı eleştirmişti. Gunn, *Din Özgürlüğü ve Laisite, ABD ile Fransa Arasında Bir Karşılaştırma*, s. 99.

⁷⁸³ Bauberot, s. 157-158; Trigg, s. 216.

mahkeme, bu sekin samimi dini pratiğine izin verilmesi gerektiği kararına varmıştır.⁷⁸⁴ Fakat diğerk taraftan 1993 yılında Yüksek Mahkemenin verdiğı bir başka karar göre ‘eğer eti yenmeyecekse’ dinî ritüeller amacıyla hayvan kurban edilmesi, anayasaya aykırı bulunmuştur.

Böylece, inançta samimiyet, din ile ilgili davranışı değerlendirmede kullanılan bir kıstas haline gelmiştir. Birleşik Devletler Yüksek Mahkemesi’nin kararlarına bakıldığında, “dinin, ‘inananların *doğru* olarak değerlendirdiğı bir tarzda’ gerçek olarak görülememesi”; ve “dinin bilinmez yapısının aydınlatılamaması” özellikleri nedeniyle, mahkemenin, dini ‘rasyonellikten uzak, özel ve anlaşmazlık çıkarıcı bir şey olarak’ değerlendirdiğı yorumları yapılabilir. İnananlar açısından dinin realitesi (tanrının ki gibi), objektif bir gerçeklik inancıdır; böyle farzedilebilir. Oysa Mahkeme de, dinde sadece tek bir gerçeklik görecektir: ‘Gerçekten’ ve ‘samimiyetle’ inanılan inançlar olduğı gerçeğı. Çünkü mahkeme, dini inancı, *psikolojik* ve *toplumsal bir gerçeklik* olarak değerlendirebilecek olmasına karşın bir dinin öne sürdüğü hakikat iddiası yönüyle ilgilenmez. Zaten mahkeme, uzun yıllar boyunca dinin bireysel, subjektif bir mesele olduğı, yani rasyonel zorlamalara veya kamusal müzakereye açık bir konu olmadığını ifade eden kararlara imza atmıştır.

Herkesin düşüncelerini, ideallerini paylaştığı ortak bir alanın, yani kamusal alanın (her bir bireyin eşit öneme sahip olduğı düşüncesini de kapsayan) demokratik prensiplere dayalı olarak kurulmuş olması gerekir. Böyle demokratik bir ortam ancak, yine herkesin dinî bağlılık/aidiyet bağlamında düşüncelerini özgür bir şekilde oluşturabilme imkanı olduğunda gerçekleşebilir. Nitekim belli bir dinî gelenek ile büyütüldüğünü düşünmek bazı kimseleri rahatsız edebilirken, bazıları bundan memnuniyet duyar. Her ne kadar dinî geleneklere bağlı ve dayalı olarak büyütölmek veya aksinin söz konusu olması, demokrasinin varlığını gösterse de, tartışmalı konularda ön plana çıkan ve değer kazanan fikirleriyle bağnaz dini grupların güçlenip önem kazanarak topluma zarar vereceğı gerçeğini değıştirmez. Dolayısıyla bir dini

⁷⁸⁴ Bauberot, s. 157; Trigg, s. 221.

pratiğe, sırf dinî yani samimi olduğu için (ki sorgulanır) izin vermek, göz yummak, daha sonra tehlike doğurabilir.⁷⁸⁵

Nasıl liberallerin özgür bir toplum vizyonundan hareketle bireysel özgürlüğü gerçekleştirmek üzere öne sürdükleri yaklaşım, bazı sınırlamalara neden oluyorsa, bazı dindarların da amaçları uğruna hareket ederken radikal derecede farklılaşması normal bir durumdur. Aslında belli bir gelenekten ya da -inançları doğrultusunda- kesin ‘doğru’ kabul ettikleri şeylerden kaynaklanmayan bu tip tutumlar, rölativizmin getirisiidir. Örneğin Hristiyanlar ve ‘iyi bir toplum’ gayesiyle belli ahlaki görüşlere sıkı sıkıya bağlı kimseler, kendilerini bir geleneği sürdüren kişiler olarak değil, inançları her ne ise herkes için doğru ve yararlı olan politikaların savunucusu olarak görürler. Bu, bir hakikat algısını işaret eder, ki daha önce de ifade edildiği gibi, aynı zamanda liberallerin en büyük korkusu olur. ‘Bireysel özgürlük ve özgür tercih hakkı için mücadele edenler’ ile ‘insan hayatı ile ilgili iddia edilen hakikatlere başvuranlar’ arasında yaşanan çekişmeyi ya da çatışmayı en iyi örneklendiren konu, (Amerika’daki) kürtaj meselesidir.⁷⁸⁶

Temel ahlaki konularda farklı dini değerler doğrultusunda farklı fikirlerle bölünmüş bir toplum, kürtaj, yapay rahim, çok eşlilik, bayrak selamı, vicdani red, eşcinsel evliliği, ötenazi gibi dini boyutu olan bu tür konularda kamusal alan tartışmalarından kaçsa dahi, bu, diğerlerinin (insanların) bedenlerine ilişkin haklarını, özel hayatın ve aile hayatının korunması hakkını vb. yönetme imkanını savunmalarını engelleyemez. Bu gibi meselelerde toplumdaki farklı görüşler ile neyin ‘ortak iyi’yi oluşturduğuna ilişkin yaklaşımlar karşı karşıya gelir. Bu nedenle sadece algılanan zararı gündeme getirmek meseleyi çözmez. Demokrasi neye karar verirse versin, azınlıkta kalsalar dahi insanların vicdanlarına ve düşüncelerine saygı duyulması gerekir. Öyle ki bazı karmaşık meselelerde azınlık görüşün, bir gün gelir doğru olduğu anlaşılabilir. İşte bu nedenle onların kendi ilkeleri için verdikleri çaba değerli ve anlamlıdır.⁷⁸⁷

⁷⁸⁵ Trigg, s. 68, 149, 222.

⁷⁸⁶ Trigg, s. 138.

⁷⁸⁷ Veit Bader, **Secularism or Democracy?, Associational Governance of Religious Diversity**, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007, s. 36; Trigg, s. 37, 68.

Nitekim Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin 9. maddesi, mutlak nitelikte 'düşünce, vicdan ve din özgürlüğü hakkı'nın varlığını savunmuştur. Bu maddenin ikinci fıkrası şu hükmü içerir: "Bir kimsenin dinini veya inancını açıklama özgürlüğü, ancak kamu güvenliğinin, kamu düzeninin, genel sağlığın veya ahlakın ya da başkalarının hak ve özgürlüklerinin korunması için demokratik bir toplumda zorunlu tedbirlerle ve yasayla sınırlanabilir."⁷⁸⁸

Gerek yasama üzerinden gerek içtihatlar aracılığıyla hukukî düzenlemeler ve yasalar oluşturulurken, özellikle uluslar arası düzeyde yetkili mercilerin din özgürlüğü hakkının korunması ihtiyacını gözönünde bulundurmaları büyük önem taşır. Avrupa'da Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinden istenen yardımların giderek artması da aslında bu gerekliliği açıkça göstermektedir. Bütün dinlerin, böyle bir özgürlüğün sağlanmasını memnuniyetle karşılaması beklenir. Öte yandan hür irade ile tercih edilen bir inanç da 'doğru olan' ile sınırlandırılmalıdır. Yani gerekli görüldüğü durumlarda din özgürlükleri üzerinde sosyal realitelerden hareketle bir sınırlandırma söz konusu olabilir.

Eğer doğru olduğuna inanılmıyorsa, bir inanca sahip olmanın anlamı yoktur. Bu durum, 'özgürlük talebi' ile 'hakikat olduğuna inanılan şeye saygı duyulması' arasında bir çatışma doğurabilir. Bu noktada "'doğru olmayan' veya 'doğru kabul edilmeyen'e ne dereceye kadar hoşgörülü olunabilir? sorusu" gündeme gelir.

Herhangi bir dine yönelik aidiyet bağı taşımayan bazı kimseler için, tüm dinler (bunların hepsinden kaçınma hakkının korunması şartıyla) tolere edilebilme noktasında eşittir. Fakat, böyle bir yaklaşım, sekülerist bakış açısına göre, (bazı dinlerin veya hepsinin) dinlerin zararlı görülebileceği gerçeğini gözden kaçırmaya neden olabilir. Bu noktada 'bir toplumun, kendisine devamlı ve aralıksız şekilde zarar verilmesini tolere edip etmeyeceği sorusu öne çıkar; ki burada belirleyici olan en önemli unsur, kimin söz konusu zararı tanımladığına, sınırları belirlediğine, yani toplumda doğru olan şeye kimin karar vereceğine bağlıdır. Pek tabii bir toplumun kabul edeceği standartların belirlenmesinde ve hatta farklı düşüncelerin tolere edilemeyeceği bazı durumların bulunmasında beis yoktur; normaldir. Zaten problemin çıktığı nokta, bu standart ve

⁷⁸⁸ Trigg, s. 50.

sınırların kapsayıcılığı değil, hoşgörünün ne kadar ileri götürülebileceğidir. Çünkü kimi zaman bazı gerçekliklerin herkes tarafından kabul edilmesi, zorunluluk haline dahi gelebilir.⁷⁸⁹

3.5. Farklı Bakış Açılarının Biraradalığı

3.5.1. On Emir'in Kamusal Alanlarda Sergilenmesi

'Farklı bakış açılarının biraradalığı'na dayalı demokrasiye dair verilebilecek en iyi örneklerden biri James Madison'un düşünceleridir. James Madison -ki kendisi daha sonra Amerika Birleşik Devletleri Başkanı olmuştur- *The Federalist Papers*⁷⁹⁰ta (Birleşik Devletler Anayasası'ndan çıkartılan bir tartışma) insan mantığının yanılabilirliğine ve özgürce kullanımına vurgu yaparak, farklı görüşlerin her zaman varolacağını ifade etmişti. Madison'un bu görüşü, Amerikan seküler yapılanmasındaki karşılıklı dışlamanın bireylerin dini özgürlük de dahil olmak üzere tüm özgürlükler için gerekli olduğu kabulüne dayanır. Bu ayrılık, (1) amaçlar, (2) kurumlar ve çalışanlar ile (3) hukuk ve kamu politikası sağlandığı takdirde devlet teokratik olmaktan, yerleşik kilisenin baskıcı etkisinden ve dinlerle pozitif veya negatif ilişki içine girmekten korunmuş olur; böylece vatandaşlar gerçek anlamda özgürlüklerini elde etmiş olurlar.⁷⁹¹

Nitekim, bir meselenin gündemi meşgul etmemesi veya problem yaşayanların diğerlerini problemlerin çözümüne ilişkin ikna edememesi (ve belki konunun gündemden düşmesi), onun bundan böyle kamunun ilgilendiği konuların dışında olduğu anlamına gelmez. Çünkü 'kamusal' muhakeme, bir problemin kolaylıkla çözülebilir olması ilkesine dayanmaz. Dinin 'ayrılık çıkarıcı' yani çatışma yaratan yönüne vurgu yaparak, rasyonel müzakerenin (din söz konusu olduğunda) hiçbir şekilde mümkün olmadığı ön kabulü, bir anlamda din ile ilgili konulara ilişkin tartışmaların yersiz ve gereksiz olduğu sonucunu doğurur. Bu tutum, demokratik bir sistem inşa edilmek

⁷⁸⁹ Trigg, s. 131, 138.

⁷⁹⁰ James Madison, *The Federalist* No. 10 (ss. 118-122); *The Federalist* No. 14 (ss. 123-125), *The Federalist* No. 48 (ss. 195-196); *The Federalist* No. 62 (ss. 197-198), Robert Dahl, Ian Shapiro ve Jose Antonio Cheibub (Ed.), **The Democracy Sourcebook** içinde, Cambridge: the MIT Press, 2003.

⁷⁹¹ James Madison, Alexander Hamilton, ve John Jay, **The Federalist Papers: A Collection of Essays Written in Support of the Constitution of the United States**, Roy P. Fairfield (Ed.). Garden City: Anchor, 1966; Bhargava, *Should Europe Learn from Indian Secularism? Religion in the Public Space: The Indian Pattern*, s. 4; *Rehabilitating Secularism*, s. 96.

isteniyorsa, dini marjinal hale getirerek önemsizleştirmek anlamına gelir. Hatta din, eğer akıl dışı (irrasyonel) değilse, akli olmayan (non-rasyonel) olarak görülebilir. Bununla beraber kimi zaman özel alana itilmiş konulara kamusal müzakerelerde yer verilmemesi, toplumun büyük kısmı için zararlı sonuçların doğmasına neden olabilir.⁷⁹²

Amerika Birleşik Devletleri'nde laik devlet yapısının pek çok savunucusu olduğu gibi karşıtları da bulunmaktadır. Amerikan devlet kültürünün en önemli değerlerinden biri, ABD Anayasasında yer alan ve din/kilise-devlet ayrımını tanımlayan maddede gizlidir: Bir dinin varlığının tüm halk tarafından kabul edilmesi, Anayasanın Kurucu İlkesine göre yasaklanmıştır. Birleşik Devletler Anayasası bu konuda çok uzun maddeler içermez. Anayasa öyle görünüyor ki, dinin özgürce yaşanmasını 'hiçbir şarta bağlı olmayan' hak olarak görmektedir.⁷⁹³ Bu hak, Haklar Bildirgesi'nde şu şekilde ifade edilmektedir: 'Kongre, bir dinin kurumsallaşması ile ilgili ya da özgür ifadeden yararlanılmasını yasaklayan; veya ifade ya da basın özgürlüğünü; kişilerin barışçıl biçimde toplanma veya hükümete şikayetlere çözüm bulunması için dilekçe verme hakkını kısıtlayan hiçbir yasa yapamaz.

Ancak bu yapıyı, yani laik devlet yapısını Amerikan toplumunun devlet anlayışına göre savunanlar kadar karşıt olanlar da vardır. Çünkü Thomas Jefferson'un ifadesiyle 'ayrım duvarı' (wall of separation), yani kilise ile devletin ayrılması olarak başlayan şey, dini toplumdan ayırma girişimi haline gelmiştir. Şöyle ki, yasak 1940'lar ve 1950'ler boyunca 14. yasa değişikliği ile ortadan kaldırılmış, aynı zamanda Amerikan Devlet kültürünün en önemli değerlerinden biri kabul edilen "din özgürlüğü"ne dayalı laik devlet yapılanmasına gidilmiştir.⁷⁹⁴

1791 yılında yapılan ekleri kapsayan Haklar Bildirgesi'ne göre düzenlenen (1789) Amerika Birleşik Devletler Anayasası⁷⁹⁵ Birinci Değişiklik maddesi, 'devletin, dini bir kurumu destekleyen veya dinin özgürce icra edilmesini yasaklayan hiçbir kanun yapmayacağına yönelik iddiasıyla laiklik anlayışı ve bir anlamda din özgürlüğü politikası inşa eder. "Bu madde günümüze kadar Amerika Birleşik Devletlerindeki dini

⁷⁹² Trigg, s. 206.

⁷⁹³ Trigg, s. 209.

⁷⁹⁴ Trigg, s. 212.

⁷⁹⁵ First Amendment of the Bill of Rights to the U.S. Constitution.

inanç ve ibadet özgürlüğünün tek kaynağı olmuştur” ve din özgürlüğü kadar dinlerin eşitliği anlamına da gelmektedir. Hiçbir eyalet veya hükümetin kilise kuramaması, hiçbir dini kayıran veya dinî cemaatlere fayda sağlayan kanun çıkarılamaması ve hiçbir kişiye dini inançları konusunda baskı yapılamamasını garanti altına alan bu madde ile dini faaliyetler ve dinî organizasyonların desteklenmesine yönelik vergilerin konması da engellenmiştir. Ancak 14. yasa değişikliği çeşitli eyaletlerde bireysel özgürlüklerin garanti altına alınmasını sağlamış, bu Yüksek Mahkeme tarafından kabul edilmiştir. Bundan sonra ‘din özgürlüğü’ne dayalı bir laik yapılanmaya gidilmiştir; böylece din özgürlüğü tıpkı çok dindar olan ve resmi kurumların temsilcilerinin ve/veya devlet başkanlarının söylemlerinde duaları kullanmasında görüldüğü gibi, dinden alenen yardım istenen bir yapıya bürünmüştür.

Bununla beraber Amerika Birleşik Devletleri’nde dinin kamusal alanda temsil edilmesi, bu temsil kamu otoritesi tarafından onaylanıyor görüldüğü takdirde, dava konusu olabilir. Dahası, sembollerin alenen sergilenmesi de tartışma konusu olabilir. Buna karşılık son 50 yılda Yüksek Mahkemenin dinin kamusal alandan çıkmasına yönelik verdiği kararlar, çok daha keskinlik kazanmıştır. Hatta Yüksek Mahkeme, sahip olduğu “yasama organını aciz bırakma gücü” ile, kamu görüşüyle ters düşen pozisyonlar almaktan kaçınmamıştır.⁷⁹⁶

Örneğin On Emir’in kamusal mekanlarda sergilenmesinden vazgeçilmesi konusunda tartışmalar başlamıştır. Sabbath⁷⁹⁷ gibi On Emir’de yer alan dini pratiklerin bir kısmı, toplumun sadece bir kesimini ilgilendirirken, diğer bazı inanç ve pratikler toplumun temelini oluşturur. Bu gibi meselelerin kendini ateist olarak tanımlamış bir devlette sorun olması ihtimali Hristiyan, Yahudi bir devlet için sorun oluşturma ihtimaline göre daha yüksektir. Çünkü bir devletin Hristiyan, Yahudi veya İslamî bir kimlikle kendini tanımlaması, aynı zamanda onun için ateist bir devletten farklılaşmak zorunluluğu doğurur. Ateist bir devlet, politika olarak her türlü dini sembol ve

⁷⁹⁶ H. S. Shiffrin ve J. Choper, **The First Amendment: Cases, Comments, Questions**, St. Paul: West Publishing Co., 1991, s. 623-630 Aktaran Akay, Hale, “Uygulamada Laiklik: Devlet-Din Ekseninde Özgürlükler, Hizmetler ve Finansman”, Helsinki Yurttaşlar Derneğinin Avrupa Komisyonu tarafından desteklenen “Gündelik Hayatta Laiklik Tahayyülleri” projesi kapsamındaki çalışmalar dahilinde hazırlanan makale, ss. 1-28, s. 12. <http://istifhane.files.wordpress.com/2011/03/uygulamadalaiklik.pdf> ; Trigg, s. 209, 213, 223; Walzer, *Spheres of Justice a Defense of Pluralism and Equality*, s. 245.

⁷⁹⁷ Hristiyanlar için Pazar, Yahudilerde Cumartesi günü uygulanan dinî tatil.

görüntüyü kamusal alanın dışında tutma eğilimindedir. Hristiyan veya Yahudi bir toplumda ise devlet bu dinlerden birine daha fazla önem verir.

Dinin kamusal alanda görünürlüğü konusunda, ne tamamen bunların ortadan kaldırılması ne de bir dinin tercih edilerek ona öncelik verilmesi tartışmaların temelini oluşturmaktadır. Çünkü On Emir'deki diğer maddeler, -yine onlar için- toplumun dayandığı temel yapı taşlarından sayılır. Ancak On Emir'in bütünüyle sembolik olarak veya pratikte kamusal yaşamda görünümüne itiraz edenlerin temel argümanı, onların Tanrının emirleri olduğudur; onlar için On Emir'in sergilenmesi, Tanrı düşüncesinin kabulü anlamına gelir.⁷⁹⁸ Bu noktada dinî görüşü destekleyen bir devlet yapılanması ile ateist bir devletin yaklaşımı arasında orta yol bulunup bulunamayacağı en önemli meselelerden biridir.

On Emir, Amerikan Devlet okullarında temsil edilmezken; parklar gibi kamusal alanlarda Emirleri sergileyen ve simgeleyen çok sayıda örnek anıt bulunmaktadır. Bu hususta davalara konu olan bir başka mesele, 152 cm yüksekliğindeki granit anıttır. 1965'te Nebraska'da Omaha'nın güneyinde Plattsmouth'ta halka açık bir parka yerleştirilen bu anıtın problem haline gelmesi, Park ve anıtın Plattsmouth şehri tarafından sahiplenilmesi ile gerçekleşmiştir. John Doe⁷⁹⁹ adındaki bir vatandaşın 2001 yılında başvurduğu mahkeme, anıtın, ateist olan ve anıtın üzerinde ifade edilen dini inancı paylaşmayan Doe'yi yabancılaştırması ve kendini ikinci sınıf bir vatandaş gibi hissetmesine neden olması argümanını öne çıkarır. Bu argüman, dinin herhangi bir şekilde kamusal destek elde etmesiyle ortaya çıkan bölücü, ayırıcı niteliğinin vurgulanmasına dayanır. Davayı açan Doe, anıtın üzerindeki harfler uzaktan okunamayacak kadar küçük de olsa, o yazıların orada olduğunu bildiği için rahatsızlık duymaktadır.

Davada Lemon testini uygulayan Mahkeme, anıta ilişkin seküler bir amaç göstergesine ulaşamadı. Zira resmi bir otoritenin “hırsızlık yapmayın” ile “‘çalmayınız’ emri veren bir tanrı vardır” ifadelerinden birini tercih etmesi önemli bir fark yaratır. Anıtın seküler değil, dini bir etki yaratacağı hükmüne varan Mahkeme, “makul bir

⁷⁹⁸ Trigg, s. 223-224.

⁷⁹⁹ Amerika'da kimliği bilinmeyen (erkek) kişiler için kullanılan takma isim.

ziyaretçinin, bu anıtın vatandaşları Yahudi-Hıristiyan dinine yönelttiği” kanaatine ulaşacaktır.

Bu karardan sonra Yüksek Mahkeme benzer anıtların yasal olup olmadığı konusunu ele aldığı pek çok davaya bakmıştır. Bunlar arasında 8. Daire Mahkemesinin benzer konuda bütünüyle farklı sonuçlandığı davalar da vardır. Söz konusu davada, Plattsmouth Belediyesinin Hatıra Parkına diktiği On Emir’i yansıtan anıtın, Amerikan ulusal tarihinde, tanrının ve dinin önemli rol oynadığı gerçeğinin pasif şekilde kabul edilmesinin göstergesi olduğu hükmüne varılmıştı. Söz konusu kararda Mahkeme, daha önce Yüksek Mahkemenin Van Orden v. Perry⁸⁰⁰ davasında verdiği kararı gerekçe göstermiştir. Bu davada Yüksek Mahkeme, Texas Eyalet Yüksek Mahkemesinin kütüphanesinin bahçesinde bulunan ve yine On Emir’i⁸⁰¹ içeren bir anıtın varlığını anayasaya uygun bulmuştu. Mahkeme bu anıtın Amerikan tarih ve kültürüne ait (dini anlam ifade eden/etmeyen) pek çok anıtlarla birlikte *bir müze ortamında* bulunduğunu ve herhangi bir yaptırım gücünden yoksun, pasif yapıda olduğunu beyan etmişti. Kuşkusuz On Emir, Amerika’nın ve Amerika’daki hukuki yapının gelişmesine büyük katkıda bulunmuştur.

Ancak ABD Yüksek Mahkemesi’nin bu dava ile aynı gün ve farklı sonuçlandığı bir başka dava daha bulunmaktadır. McCreary County (Belediyesi) v. ACLU adındaki davada Mahkeme, müzede yer alan anıtlarda yazılanlar ile aynı metnin mahkeme salonunda yer alması arasındaki farka dikkat çekerek, ‘seküler bir amaç’ taşımadığı gerekçesiyle salona asılan metnin Anayasaya uygun olmadığı hükmüne varmıştı. Bu karara dayanarak 8. Daire Mahkemesinden 2 hakim, “On Emir’i yansıtan bir anıtın dinin rolünün kabul edilmesi dışında bir şey ifade etmediği”ni ileri sürmenin bazı gerçekleri gözden kaçırmaya neden olacağını ileri sürmüştü.

Van Orden v. Perry davasında konu edilen anıt ile Plattsmouth Belediyesinin Hatıra Parkı’na diktiği anıt, Amerikan ulusal tarihinde dinin önemli anlamlar taşıdığının kabul edilmesi anlamına gelir. Ancak her ne kadar On Emir Amerika’nın gelişimini

⁸⁰⁰ <http://www.law.cornell.edu/supct/html/03-1500.ZS.html>
<http://caselaw.findlaw.com/us-5th-circuit/1170824.html> (10 Haziran 2010)

⁸⁰¹ Hz. Musa’nın Tur Dağı’nda Tanrı’dan aldığı emirler.

etkilemiş olsa da, ülkenin dini geleneklerinin sadece basit bir *hatıra* olarak değerlendirilmesi mümkün görünmemektedir. Mahkemedeki iki hakim, On Emir'i yansıtan bir anıtın yalnızca bu kabulü yansıttığı düşüncesinin hatalı olacağını ifade etmişlerdi. Fakat On Emir'in geleneksel dini bağlılığı veya değeri işaret ettiğini söylemek inananlar nazarında bunların kutsallıklarını azaltır ve bir çelişki yaratır; çünkü dinî yönünün yanı sıra başka anlamlar da taşır.

Tüm vatandaşların inançlarını temsil etmeseler dahi doğrudan doğruya ve sadece Emirleri yansıttığı düşüncesiyle, On Emir'i taşıyan anıtlara kamusal alanda yer verilmesine yasak getirilmemesi talebi öne sürülebilecek olsada, anıt, toplumdaki pek çok kimse için manevi anlamda değer taşır ki, bu gözardı edilemeyecek bir gerçektir.⁸⁰²

Daha önce de belirtildiği gibi, Amerika Birleşik Devletleri kamuoyu, genelde dinlerin ve dinî sembollerin kamusal olarak tanınması ve kabul edilmesini destekler. Karşı tutumuyla öne çıkan Mahkeme, bunu demokrasi ve din özgürlüğü sağlama amacıyla açıklar. Çünkü Yüksek Mahkeme, demokrasinin işlerliğini arttırmak için azınlıkların korunmasını sağlayacak kararlar vermekte ve böylece demokrasiye katkıda bulunmaktadır. Önemli olan özgürlük olduğu için, ezici çoğunluğun taleplerinin kasten ne kadar görmezden gelinebileceğine ilişkin bir sınır olmalıdır. Bununla beraber Mahkeme, çoğunluğun taleplerini ancak açık ve net hukuki bir ilkeye dayanarak görmezden gelebilir. Örneğin Mahkeme çoğunluğun bazı taleplerini bireylerin vicdanlarına ters gelen işleri yapmaya zorlanmalarını önlemek adına yoksayabilir.

Örneğin Hakim Scalia, Kentucky eyaletindeki davada muhalefet şerhinde şunu işaret etmiştir: Yüksek Mahkemenin kararları değişebilir. Değişken kararlara imza aran bir mahkemenin varlığı ile hukuk devleti arasındaki fark, hukuki kararların istikrarlı bir şekilde uygulanan kurallara dayandırılması gereğinde yatar. Kentucky Eyaletinde Mahkeme, Birinci Değişiklik maddesinin dayandığı ilkeyi esas aldığını ve bu ilkenin, hükümetin dinler ve dini olmayan arasında tarafsızlığını gerektirdiğini beyan etmiştir. Dolayısıyla burada Mahkemenin karar verirkenki kaygısı 'tarafsızlığın korunması'ydı. Bu yaklaşım, Yüksek Mahkeme'deki Başhakimin "Kurumlarımız yüce bir varlığın

⁸⁰² Trigg, s. 224-226.

mevcudiyetini kabul eder; ancak bu kurumlar vatandaşlar üzerine dini yaptırımlar uygulamamalıdır” görüşü ile pek uyuşmaz.

Özgürlüğe saygı ile başlayan süreç, tedrici bir şekilde mahremiyet, subjektivite (öznellik) ve mantık dışılık (irrationality) arasında ilişki kurulmasına kadar uzanır. Din, özü itibarıyla kamusal müzakereye açık değildir; çünkü kamusal müzakere -çoğul katılıma zemin sağladığı için- diğer insanların dini inanca yönelik tepkilerini mümkün hale getirir. Yani insanlar müzakere yoluyla dine tepki gösterebilir. Öte yandan insanların dinin kamusal alanda temsil edilışinden veya çeşitli toplumsal pratiklerden rahatsız olmaları, kamu politikaları açısından ayrı bir önem taşımaktadır. Dolayısıyla yapılması gereken birbirleriyle çelişkili görülen taleplerin ve özgürlük alanlarının dengelenmesidir; yani insanların dinin kamusal temsilinden rahatsız olma hakları bulunmalıdır; ancak dindar olanların da kendi inançlarına ters düşen toplumsal pratiklerden rahatsızlık duymaları hakkına sahip olmaları normal karşılanmalıdır. Din özgürlüğü, tanımlanması zor hassasiyetlerin korunmasına dayanmamalı; fiili zorlama ve özgürlük üzerindeki gerçek sınırlamalarla bağlantı kurularak hukuki düzeyde ele alınmalıdır. Örneğin Sadakat Yemininin ezberden okunmasının gönüllü olması önemlidir. Kuruluş Maddesi’nin kapsamına giren “geleneksel ‘dini kurumlar’”, fiili yasal zorlamaya yol açar.⁸⁰³

3.5.2. Sadakat Yemini

Sadakat Yemini’ndeki “Tanrı’nın huzurunda” (Under God) ifadesi, Yemin’e 1954 yılında Komünizm tehlikesine karşılık eklenmiştir; ama Amerikan toplumunun din ile ilişkisi bağlamında önemli sorunlar ortaya çıkarmıştır. Çünkü bu gibi resmi bir yeminde Tanrıya gönderme yapmak, tek tanrıcı bir dini işaret ederken, aslında bireysel özgürlük konusu olan ateizmin dışlanması anlamına gelir. Nitekim Michael Newdow adında kendini ateist olarak tanımlayan bir ebeveyn, 2002 yılında Yemin’in okullarda her gün ezberden okunması kuralına, ‘dinî olarak kızının beyninin yıkandığı’nı gerekçe göstererek itiraz etmiş ve bağlılık yemininde geçen *tanrının huzurunda* ifadesinin Amerikan Anayasasını ihlal ettiği iddiasıyla hükümete ve kızının okuluna dava açmıştır.

⁸⁰³<http://caselaw.lp.findlaw.com/scripts/getcase.pl?court=us&vol=000&invol=03-1693> (11 Haziran 2010); Trigg, s. 222, 227.

Dilekçesinde, her ne kadar bu seramoniye katılmak bir zorunluluk olmasa da, öğretmen diğer öğrencilere ‘tanrının olduğunu’ ilan ettirirken, kızının bunu izlemek ve dinlemek zorunda kalmasının, onun üzerinde olumsuz etkide bulunduğunu ifade etmişti.

Bu tutum aslında hem Kuruluş Maddesi hem de Din Özgürlüklerinin Korunması maddesine karşı çıkmak, baş kaldırmaktır. Fakat dava, aynı zamanda siyasal yönüyle de tartışmalı olan bir konuyu mahkemenin teğet geçmesine neden olmuştur. Çünkü mahkeme, kızına dini eğitim vermek isteyen anneden ayrılmış baba Newdow’un konuyu mahkemeye getirmesine itibar edilmeyeceği hükmü verebilecekken konuyu ele almıştır. Newdow açtığı davayı kazandıktan 2 yıl sonra Yüksek Mahkeme, Newdow’un karısıyla ayrı yaşaması, velayet sorunları ve kızıyla yeterince uzun süre birlikte yaşamaması nedeniyle, onun üzerinden dava açamayacağı için bu kararı bozmuştur. Fakat Amerika Birleşik Devletleri Federal Temyiz Mahkemesi, Newdow’un kızının velayetini almasının ardından, 2’ye 1 oy çokluğuyla aldığı kararla, bu yeminin okullarda öğrencilere okutulmasını anayasaya aykırı buldu. Yemin’deki ‘tanrının huzurunda’ sözü, tamamen tanrının varlığı ve kimliği gibi dinî bir konuda görüş belirtiyor olmasından dolayı, din/kilise-devlet ayrılığı ilkesine aykırılık teşkil etmekteydi.⁸⁰⁴

Aslında bu mesele, dinsellik bağlamında, Yüksek Mahkeme için ayrıca hassasiyet taşımaktadır. Çünkü mahkeme, en başta tanrı inancını destekliyormuş gibi görüldüğünü ileri sürerek Sadakat Yemininin anayasaya aykırı olduğuna dahi karar verebilirdi; ki bu sivil din olgusu ile ters düşmeyen bir yaklaşım olacaktır. Zira Yüksek Mahkeme daha önce mezuniyet töreninde dua etmeyi yasaklayan, On Emir’in yer aldığı anıtı yanlış bulduğunu içeren kararlara imza atan bir kurumdur. Halk, Yemini değiştirmeye karşı olsa da, Hakim Sandra Day O’Connor verdiği kararda, mahkemenin tavrını bir kere daha vurgulamıştır. Hakimin kararındaki gerekçesi ‘devletin herhangi bir dini bakış açısıyla herhangi bir şekilde özdeşleştirilmesine karşı olmasına’ dayanmaktadır. Kararında özellikle, ‘açıklama testi’ başvuran, bunu uygulayan Hakim Sandra Day O’Connor’a göre devletin herhangi bir dini desteklemesi, dini inancı

⁸⁰⁴ Gunn, s. 120; Trigg, s. 217; <http://articles.latimes.com/2010/mar/12/local/la-me-pledge12-2010mar12> (10 Mayıs 2011); <http://www.michigandaily.com/content/after-they-walk-michael-newdow>; <http://arsiv.ntvmsnbc.com/news/160540.asp> ; <http://www.habervitrini.com/haber.asp?id=134198> (25 Mayıs 2011).

olmayanlara-ateistlere veya “o” dine mensup olmayanlara, dışlanıyor oldukları, siyasi topluluğun tam üyeleri olmadıkları mesajını gönderir. Oysa ‘devlet, bir dini inancı, (din veya belli bir dini inancın desteklenmesi, kayırılması veya tercih edilmesi mesajını ileterek) siyasi topluluk içerisinde bir kimsenin itibarıyla alakalı hale getirmemelidir.’⁸⁰⁵

Çoğulcu bir toplumda din-devlet ayrımını gerçekleştirebilmek için öne sürülen temel argümanlardan biri budur. Bir mesajın azınlıkta olanlara, yani ‘dışarıda’ olanlara verilmemesi, tartışmalı bir resmi politikadır. Bazıları istedikleri olmayınca kendilerini dışlanmış hissedebilirler, ama bu demokrasinin bir özelliğidir; çünkü azınlıkların olması, onların temel haklarının korunmadığı veya korunmayacağı anlamına gelmez. O’Connor ABD’nin bir dini desteklediğine ilişkin en küçük bir iz bile göstermemesi gerektiğini savunur. Ancak sıklıkla görmekteyiz ki, dini etkilerden arınmış olduğunu varsaydığımız ‘çıplak kamusal alan’ın kendisi, kimi durumlarda dini özgürlüklere kısıtlayıcı ve çığneyici olabilir.

Çünkü böyle bir çıplak kamusal alanda inananlar, inançlarını kamusal biçimde ifade etmekten ve yaşamaktan alıkonulurlar. Bir ülkenin gelenekleri bu şekilde ilişki kurması ise bir süre sonra çoğu kişinin, devletin din düşmanı olduğunu düşünmesine yol açar. Çünkü tarihsel gerçekler, ABD’nin bütünüyle olmasa da dini temeller üzerine kurulduğunu ve ilk kurucuların, (her ne kadar iktidar sahipleri diğer vatandaşlardan farklı düzeyde ilahi güçten destek almıyor olsa da) dini gerekçeler için kendi ülkelerini terk ettiğini göstermektedir.⁸⁰⁶ Bu nedenle ABD Yüksek Mahkemesi için bu düşüncenin benimsenmesi bir anlamda dikkat çekicidir.

⁸⁰⁵ Ayrıntılı Bilgi için bkz. <http://candst.tripod.com/tnppage/eclause3.htm> (26 Mayıs 2011); Trigg, s. 218.

⁸⁰⁶ İkinci Kurucu kadro arasında yer alan John Adams şöyle demiştir: Amerika Birleşik Devletleri belki de basit tabiat ilkeleri üzerine kurulmuş ilk devletlerden biridir. Eğer insanlar başarılı biçimde kendilerini iki yüzlülükten, hurafeden, hile ve desiseden kurtaracak biçimde aydınlanmış iseler, bu aydınlanma onların tarihlerinde bir dönem olarak kabul edilecektir. Her ne kadar Amerikan devletlerinin (eyaletlerinin) kuruluşu çok az bilinse de, devletin kuruluşu bir merak konusu olmuştur. Bu devletin hizmetinde olan hiçbir kimse, gemilerde, inşaatlarda, ticaret ve ziraatte çalışanlardan daha fazla tanrılarla konuşmamıştır veya herhangi bir şekilde gökyüzünden gelen (ilahi gücün) etkisinde kalmamıştır. İşte bu nedenle bu devletlerin akıl ve duygularla kurulduğu her zaman hatırlanacaktır. John Adams, “A Defence of the Constitutions of Government of the United States of America”, Adrienne Koch (Ed.), **The American Enlightenment: The Shaping of the American Experiment and a Free Society** içinde, New York, 1965, s. 258.

Bir devletin herhangi bir dini desteklemesine izin verilmemesi, seküler yaklaşımın rasyonalite ile bağı açısından, adaletin temel ilkelerinin dinden bağımsız olduğu anlamına gelir. Çünkü vatandaşlara birey olarak önem vermek, onların haklarına değer vermek, eşitliği desteklemek ve demokrasi idealleri, hepsi aslında seküler olgulardır. Bu gibi hakların varlığını söylemek için herhangi bir dinî eğitime ihtiyaç yoktur. Ne var ki çeşitli toplumsal ve siyasal baskılar hakimleri etkileyebilir. Hakimlerin kararları, önceden tahmin edilemez; hatta zaman zaman değişen kararlar olabilir. Hukuk, başka çıkarların bir aracı haline dönüşebilir.

Örneğin yasalara bağı olarak Birleşik Devletler’de On Emire saygı göstermeyen veya Tanrıya inanmayan vatandaşların zarar görmesi, onları endişelendirebilecek resmi cezalara mahkum olmaları olasılığı söz konusu değildir. Hatta Amerikan tarihinde ‘dinî pratikleri yerine getirebilme özgürlüğü ilkesi’, diğer ülkelerin Katoliklere, Adventistlere, Mormonlara ve Yehova Şahitlerine karşı uygulamaya koyduğu resmi yasakları önemli ölçüde sarsmıştır. 1964 Sivil Haklar Yasası, 1993 Din Özgürlükleri Restorasyon Yasası, ve bununla ilgili Yüksek Mahkeme kararları, Amerika’nın “kamusal alanda dini ifadelerin kullanımını koruyucu düzenlemeler”de fark edilir derecede ileri gittiğini gösteriyor. Öte yandan genelde Avrupa özelde Fransa örneğinde vatandaşların siyasal iktidar ve resmi ideoloji veya siyasi eğilim savunucuları tarafından kısıtlanması, yönlendirilmesi, gizli veya aleni biçimde zorlanması ve hatta taciz edilmesi -‘din’in radikal eğilimler ihtimali barındırdığı argümanına dayanarak-, ancak laiklik bir sistemle aşılabılır ki tartışmaların şiddetlendiği yer de burasıdır.⁸⁰⁷

⁸⁰⁷ Chelini-Pont, s. 622; Trigg, s. 218, 220, 229.

4. Laiklik Vurgusuna Göre Din Özgürlüğü Yaklaşımları: Sekülerizmin Yeniden Yorumu

Şimdiye kadar anlatılanlardan yola çıkarak Avrupa ve Amerika arasında dinin aleni olarak gösterilmesi hususunda bu tür önemli farklılıklar vakiyken, din özgürlüğünü müdaafa etme sözünün, sadece Avrupa'yı ilgilendiren bir konu olup olmadığı meselesi ele alınabilir. Bir diğer ifade ile, Amerika bu yola önderlik ederken, acaba bu, Avrupa'da, din özgürlüğü gereklilikleri için verilen sözün sorgulanması ihtiyacını doğurmuştur. Böyle bir sorgulama sadece Avrupalı sistemlerin başarısızlıklarını değil, Amerika örneğinde yine bu konuyla ilintili gün yüzüne çıkmamış sorunları da gündeme getirecektir. Çünkü, her ne kadar Avrupa'nın, kamusal alanı bazen lüzumsuz, aşırı derecede dinin etkisinden koruduğunu ifade etmek ve bunu eleştirmek kolay olsa da, Amerika'nın din özgürlüğü sistemi de benzer başarısızlıklara sahiptir. Tıpkı Fransa'da laikliğe mutlak bağlılığın din özgürlüğünü sınırlandırmasında olduğu gibi, (resmi olarak onaylanmamış fakat önem teşkil eden) sivil din de, kamusal alanda birtakım sınırlamalara neden olabilmektedir.⁸⁰⁸

Daha önceki bölümde ele alındığı gibi, modern toplumlar, yeni düzen anlayışları çerçevesinde düzenlenmiş olan ve demokrasi ilkesi doğrultusunda şekillenen devletlerin ürünüdür. Kamusal alan kavramlarında da önemli bir yere sahip olan bu yeni düzen anlayışı, aynı zamanda yeni bir 'siyaset' kavramsallaştırması anlamına gelir.⁸⁰⁹ Ancak geline nokta söz konusu yapılanmanın pek çok problemin kaynağı olduğu görülmektedir.⁸¹⁰ 20. yüzyılda insanlar ve toplumlar üzerindeki etkisini kaybederek siyasal yaşam için de marjinal hale geleceği öngörülerine rağmen, son elli yılda özellikle yeni dini hareketlerdeki canlanmayla kendini yeniden gösteren din⁸¹¹, kamusal alanda önemli bir güç olarak yeniden merkeze oturmuştur.⁸¹² Yani beklendiği gibi, toplumsal ve teknolojik ilerleme ve gelişmeler, insanların 'inancın saçma bir hurafe'den

⁸⁰⁸ Gunn, s. 133; Chelini-Pont, s. 611, 622-623.

⁸⁰⁹ Eduardo Mendieta ve Jonathan Vanantwerpen, *Introduction, The Power of Religion in the Public Sphere*, s. 5.

⁸¹⁰ Charles Taylor, "Why We Need a Radical Redefinition of Secularism", Eduardo Mendieta ve Jonathan Vanantwerpen (Ed.), *The Power of Religion in the Public Sphere* içinde (34-59), New York: Columbia University Press, 2011, s. 45.

⁸¹¹ Dinselliğin geri dönüşünü Gilles Kepel "Tanrının Öcü" olarak adlandırmaktadır. Bkz. Alain Touraine, **Demokrasi Nedir?**, Olcay Kunal (çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004, s. 248.

⁸¹² Hogan, s. 1.

vazgeçmesini sağlamamış, dolayısıyla aslında sekülerleşme tezinin yeniden düşünülmesi bir gereklilik halini almıştı.

Batı örneğinden ele alındığında dahi sekülerizm kavramının anlamı çok açık ve net değildir. Dünyanın her yerinde, sadece eski geleneksel dini kurumlara ve dinlere değil, ayrıca gayri resmi ve yeni dinlere ve dinsel hareketlere yönelimlerin de artışıyla, beklentinin gerçekleşmediği görülmüştür. Sekülerleşme tezinin iflası olarak yorumlanan “dinlere dönüş/dini canlanma” olgusuyla, tıpkı sekülerleşme tezinin işleyiş mantığında olduğu gibi, dinsel eğilimlerin yükselişiyle beraber seküler dünya görüşlerinin pek çok bölge ve toplumda etki gücünü kaybederek, mevcudiyetinin tehlikeye girdiği şeklinde değerlendirmeler de söz konusudur. Her ne kadar genel anlamda sekülerizmin teorik ve ideolojik yorumlamalarına odaklanmış olsa da, onun sorunlu yönlerini işaret ederek yöneltilen eleştiriler şu şekilde özetlenebilir:

Öncelikle sekülerizm, insanlara herhangi bir tercih hakkı bırakmadan, tüm dinleri dışlamaktadır ve bunu resmi organlar kullanarak gerçekleştirmektedir. Öte yandan sekülerizm, inananların hayatını, onların kendi içsel dünyalarında yaşadığı haliyle anlayamaz; ve böylece dinlerin, inananlarını nasıl disipline ettiğini, kurallara bağlı, sınırlar içerisinde ve hırslardan uzak bir yaşam sunduğunu gözden kaçırır. Söz konusu din-devlet ayrılığını ‘dışlayıcılık’ yönüyle yorumlayan sekülerizm versiyonu, aslında bu yaklaşımın tarikatçılığını gözler önüne serer. Sekülerizm, liberal, protestanlaşmış, bireyselleşmiş ve özelleşmiş (privatized) dinler ile uyum sağlayabilir, fakat güçlü cemaatsel yönelimi olan veya kamusal ya da siyasal olarak varlığını belirgin şekilde ortaya koyan dinlerle baş edebilecek kaynak ve araçlardan yoksundur. Dolayısıyla bu, onun belli dinleri öne çıkarması ve diğerlerini görmezden gelmesini doğurur. Öte yandan sekülerizmin Protestan ahlakının bir ürünü olduğu iddiası söz konusudur. Fakat bir yanda sekülerizmin ‘dinin gözden kaybolması’ anlamı dururken, Hristiyan medeniyeti ile bu gibi bir bağlantı kurulması oldukça manidardır; dolayısıyla onun her anlamda sahip olduğu evrensel iddiaları, belki de en büyük sakıncasıdır. Son eleştiri ise sekülerizmin, kamusal alana getirilecek olan konularda taraflı ve haksız

sınırlamalar getiren, baskıcı rasyonalist bir mantık sistemine dayanması iddiasıyla ileri sürülür.⁸¹³

Düz mantıksal yorumlama ve çıkarsamalara dayalı bu tip yaklaşımlar, var olan durumların anlaşılmasını zorlaştırdığı gibi, krizlerin çözülmesine imkan sağlayacak analizlerin yapılması sürecinde son derece sığ ve kısır veriler sunmaktadır. Artık, yalnızca belli öngörülere dayanmayan, alternatifler sunan, daha çoklu, karmaşık, zengin fakat bir o kadar da tartışmalı düşünceler, gerek entelektüel gerek siyasal ve toplumsal alanları sarmış durumda. Dolayısıyla her ne kadar dinin etkisindeki bu genişleme ve güçlenme, çok daha karmaşık sosyal ve siyasal yapıların ortaya çıkmasını beraberinde getirmiş olsa da aslında tüm dünya için karmaşık bir siyasal gerçeklik söz konusudur. İslam ülkelerinin çoğunda siyasetin merkezinde dinin yer aldığı inkar edilemez bir gerçektir.

Aslında bu sadece İslam dünyasına özgü bir durum da değildir. Seküler ve liberal ideolojinin yarattığı körlük, modern Batı toplumlarındaki siyasette de dinin hala varolan bir faktör olduğunu görmekten insanları alıkoymaktadır. Bununla beraber, ülkeler sadece dışarıdan tanımlandığı haliyle belirli kalıplara oturtulmaya çalışılmasına rağmen, içeride çok daha karmaşık durumlar söz konusu olabilmektedir. Dünyadaki siyasal göstergeler de, artık dünyanın hem seküler hem dini özellik taşıyan karmaşık yapıya büründüğünü ortaya koymaktadır. Bu karmaşık ve çoklu yapılar pek çok şekilde örneklendirilebilir. Kendi dindarlık biçimleriyle ünlü olan Malta ve İrlanda gibi ülkeler, dinin toplumsal ve siyasal etkisini önemli ölçüde yitirinin örnekleridirler. Dinî bağlılığın karakteri ve dinin tabiatının değişmekte olduğu gerçeği, bir kimsenin sadece sekülerizm veya sadece dindarlık ekseninde tanımlandığı düz ve basit bir kimlik inşasının mümkünatını ortadan kaldırmıştır. Dolayısıyla bir devlet sisteminde gerçek anlamda çoğulculuğun gerçekleşebilmesini, ‘inanç gruplarına karşı tarafsızlığa’

⁸¹³ Taylor, *Why We Need a Radical Redefinition of Secularism*, s. 34; Hogan, s. 1; Bhargava, *Rehabilitating Secularism*, s.100-101.

bağlayan Taylor'a göre, devletin resmi dininin olmadığı ve/veya sembolik olarak varolduğu genel olarak kabul edilmiş bu iki sekülerizm modeli yetersizdir.⁸¹⁴⁸¹⁵

Sekülerizm için bir kırılma noktası sayılan Fransız devrimini metafor olarak alıp yorumlayan Taylor, bu devrimin 'özgürlük, eşitlik, dayanışma' olmak üzere temel ilkelerini, teslis inancına benzeterek laikliğin gerektirdiği üç kategoriyi şu şekilde açıklar. Birincisi (1), özgürlük ilkesine göre, hiçkimse, din ve inanç konusunda baskıya maruz kalmamalıdır; insanlar inandıkları, yaşadıkları ve savundukları dünya görüşü, ki bunları seçmiş veya tevarüs etmiş olabilirler, çerçevesinde korunmalıdırlar. Din özgürlüğü, bir dine inanma özgürlüğü kadar, inanmama özgürlüğünü de içerir. Eşitlik ilkesi (2) ise farklı inançlar ve dini gruplar arasında eşitliği sağlamak, herhangi bir dini veya dünya görüşünü öncelememek ve bunlardan birini resmi din olarak kabul edip ona üstünlük tanımamaktır; insanların tercihleri ne olursa olsun onlara eşit muamelede bulunmak gerekmektedir. Laikliğin gerçekleşmesini sağlayacak üçüncü ilke (3), herkesin eşit bir şekilde talep, istek ve şikayetlerinin işitilmesi, ortak amaçlara ulaşma çabasında bütün kesimlere eşit haklar tanınmasıdır. Taylor, herkese kendini ifade hakkı tanınmanın hedeflenmesi gerektiğini düşünür. Zaman zaman bu ilkeler ya da kategoriler arasında çelişkilerin doğabileceği ve yetersiz kalabileceği düşüncesiyle Taylor, dördüncü bir kategori (4) önerir: Farklı inanç, din ve dünya görüşlerini benimseyenler arasında mümkün olduğunca uyumlu ilişkiler kurmak.

⁸¹⁴ Ahmet Çiğdem, *Kamusal Alan, Kamusal Din ve Kamusal Akıl*, s. 512; Taylor, *Why We Need a Radical Redefinition of Secularism*, s. 34; Casanova, *Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam*, s. 15; Hogan, s. 1.

⁸¹⁵ Rajeev Bhargava Amerikan sekülerizminde, devletin dinler içindeki özgürlükler ve eşitliğe olanak verecek, bunu kolaylaştıracak gücü olmadığını ama dinler arası egemenlikle mücadele etmek için araçları olduğunu ifade etmektedir. Buna rağmen ona göre din içi (intra-religious) egemenliklere karşı mücadele etmemektedir (Negatif özgürlük). Öte yandan Avrupa sekülerizmi ise tek taraflı dışlama ile dinlere ve dindarlara özgürlük sağlanmayan, devletçi bir eğilimle aslında çoğunlukçu ve etno-dini eğilimleri gizleyen bir sekülerizm formudur. Dolayısıyla her iki form da Roma Katolisizmi, İslam, Hinduizm ve Sikhizm gibi cemaat/topluluk yönelimli dinler söz konusu olduğunda yetersiz kalmakta ve kalıcı zorluklarla mücadeleyi gerektirmektedir. Bhargava, *Should Europe Learn from Indian Secularism? Religion in the Public Space: The Indian Pattern*, s.5; Woodhead ise bu yetersizliği 1970'lerden başlayarak Hristiyan tekelinin hem kültürel hem de maddi olarak ortadan kalkması ve tarihi kiliselerin servetinde yaşanan azalma ile sonuçlanan gelişmeler üzerinden yorumlayarak açıklamaktadır. Değişimin nedeni, alternatif ve holistic maneviyat biçimlerinin ortaya çıkması ve bunun göç ile beslenmesi, söz konusu sürecin uluslar arası bağlantılar ve yeni kurumlar aracılığıyla devam ettirilmesidir. Woodhead, *Conclusion: Accommodating Religion in Public Space: Looking Beyond Existing Models*, s. 3.

Ona göre dini, dinî olmayan (seküler) veya ateist dünya görüşlerine karşı, birbirinin zıddıymışçasına (karşıtıymışçasına) konumlandırmamak gerekir. Çünkü genelde dinî inancın kamusal ve siyasal yaşamda konumlandırılışı iki varsayım doğrultusunda gerçekleşir: Ya belli bir din, herkes tarafından riayet edilmesi gereken hakikat olarak kabul edilir ya da dinin hiçbir öneme sahip olmadığı, bireysel tercih olduğu düşüncesi benimsenir. Bir anlamda hakikat inancı ile özgürlük beklentisi olarak yorumlanabilecek bu eğilimler, kamusal alandaki dine atfedilen/yüklenen rolü tartışmalı hale getiren unsurlardır. Çünkü bir taraftan *din* kavramını tekilleştirme, yani tek bir din varmış gibi algılama; diğer yandan da kamusal hayatın değişmez, kapalı ve dinin dışında var olduğu anlayışına kapılma riski ile karşı karşıya kalırız.⁸¹⁶

Bu bağlamda Taylor, günümüzdeki sorunların anlaşılmasında devlet ve ulus kavramlarının kullanışlı araçlar olabileceği düşüncesinden hareketle, modern demokratik devletlerde siyasal kimliğin gözden geçirilmesinin gerekliliğini savunur. Sekülerizmin kökten biçimde yeniden tanımlanması ve dinle ilgili hala varlığını koruyan sabitleşmiş fikire (fixation on religion) dayalı yaklaşımların yeniden gözden geçirilmesi istemi karşısında -ki bu Habermas ve Rawls gibi bazı siyaset felsefecilerinin önerdiği ‘dinin nev’i şahsına münhasır bir kavram’ olduğuna ilişkin vurgudur- Charles Taylor, dinin kamusal alandaki yerinin ‘özel’ bir durum ifade etmediğini ama tarihsel nedenlerle böyle bir konuma geldiğini, yani böyle yorumlandığını ifade eder. Ona göre yeni siyasal sistemin inşa etmiş olduğu *kimlik*, demokrasi, insan hakları ve eşitlik gibi bazı temel ilkelere dayalı olarak ve dini, linguistik ve tarihsel kavramlarla tanımlanır.⁸¹⁷

Taylor’ın iddiasına göre ‘modern demokrasilerin seküler olmak zorunda olduğu’ kabulü ile dinle ilgili oluşan ve hala devam eden bu sabit fikir, Aydınlanma efsanesinin epistemolojik köklerinden kaynaklanır.⁸¹⁸ Etno-sentrik bir yaklaşıma dayalı

⁸¹⁶ Butler, *Is Judaism Zionism?*, s. 71; Taylor, *Why We Need a Radical Redefinition of Secularism*, s. 34-37; Trigg, s. 10.

⁸¹⁷ Mendieta ve Vanantwerpen, *Introduction*, s. 6; Taylor, s. 45.

⁸¹⁸ Casanova da benzer şekilde, yukarıda özetlenen anlatımın modern Avrupa kimliğinin kuruluş mitlerinden biri olduğunu söyler. Ona göre bu hikaye, tarihi bir efsaneden ibarettir. Avrupadaki dinî çatışmalar ve özellikle 30 Yıl Savaşları, hemen akabinde seküler devlet değil, dini/mezhpsel/inancı (belli bir mezhebi) esas alan devleti doğurmuştur. Augusburg Antlaşması ve Vestfalya Antlaşması aslında modern seküler devletin kurucu ilkelerini içermemektedir. Bu anlaşmaların ruhu, modern dini/mezhpsel/inancı (belli bir mezhebi) esas alan devletleri doğurmuştur. Yani Avrupa’nın hiçbir yerinde dini çatışmalar, sekülerleşmeyi doğurmamıştır; tersine devletin dini

olarak yorumladığı ve efsane olarak nitelendirdiği bu yaklaşım, din dışı aklın yani sadece aklın (reason alone) özel ve ayrıcalıklı olduğunu savunur; “dini kökenli fikirler ise şüphelidir ve sadece dogmaları kabul eden kişiler açısından kabul edilebilir.” Ve NeticedeTaylor’ın iddiasına göre ‘sekülerizmin, dini özel bir mesele olarak ele alması gerektiği düşüncesi, Batıdaki sekülerizm tarihinden ve özellikle Birleşik Devletler ve Fransa’nın kuruluş sürecindeki şartlarda ortaya çıkmasından kaynaklanır.⁸¹⁹

Aslında dini, problem ve/veya tehdit unsuru olarak algılayan yaklaşım, ‘dinlerin burjuvazinin çabasıyla kazanılan imkanları kullanıyor olması’ kabulüne dayanır. Burjuvazi sayesinde var olan bir toplumsal yaşamda dinin/dinlerin ‘liberal haklar öğretisi’ veya ‘burjuva demokrasisinin değerlerini ve kurumları’nı kullanarak gösterdikleri yaşama ve genişleme mücadeleleri, onların sivil toplum ve politik kamusal alan için tehdit oluşturduğu algısına neden olacaktır. Nitekim modern toplumsal dünyada dinlerin ortaya koyduğu çabaların temel amacı, sekülerleşme sürecini aştıktan sonra kamusal bir güç ve direnç kazanabilmektir. Bu amaçlarına ulaşmak için kamusal alanın imkanlarından sonuna kadar faydalanmaya çalıştıkları da inkar edilemeyecek bir gerçektir. Dinin daha önce olduğu gibi “toplum üzerinde mutlak kontrol kuracak bir devlet iktidarının kaynağı” olarak görülmesi, hegemonya kurma sürecine girmesi, böyle bir tehlikeyi barındırması, demokrasinin varlığını ve işlevini zedeleyecek durumlardır.⁸²⁰

Charles Taylor, kamusal alanı, bir toplumun önemli meselelere ilişkin ortak akıl oluşturabildiği, potansiyel olarak herkesin dahil olduğu, kullandığı ve rasyonel bakış açısıyla üretilen görüşlerin devlete, hükümete yol göstermesi gerektiği, iktidarın dışında gelişmiş bir tartışma mahalli olarak tanımlar. Fakat kamusal alandaki failler, kamusal alanın yapısal özellikleri noktasında, toplumun siyasi kuruluşundan bağımsız ve tamamen din-dışı bir zamanda varolduğu düşünülen bir faildir.⁸²¹ Bu yorumdan hareketle Taylor’a göre, dini bir problem olarak algılayan ve onu özel bir tartışma alanı

nitelik kazanmasına, yani mezhepselleşmesine, inancı (belli bir mezhebi) esas alan devlet haline gelmesine, dinler ve halkaların bölgeselleşmesine yol açmıştır.

⁸¹⁹ Casanova, *The Problem of Religion and the Anxieties of European Secular Democracy*, s. 2; Taylor, s. 34; Mendieta ve Vanantwerpen, s. 6.

⁸²⁰ Sarıbay, *Cumhuriyet, Kamusal Alan ve Politik İslam: Türk Modernleşmesine Yeniden Bir Bakış*, s. 75; Çiğdem, *Kamusal Alan, Kamusal Din ve Kamusal Akıl*, s. 507.

⁸²¹ Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, s. 89, 105; Trigg, s. 17.

haline getirmek isteyen yaklaşımlar, negatif kaygılarla hareket etmektedir. ‘Dinlerin demokrasiyi zedeleme potansiyeli barındırdığı’ iddiası güden bu görüşe karşılık Taylor, Almanya’daki bazı eyaletlerin, ‘kamu otoritesini temsil ettikleri gerekçesi’yle öğretmenlerin başörtüsüne koyduğu yasakları örnek vermiştir.

Bu sorun 1998’de, özellikle Ferestha Ludin adındaki Afgan asıllı Alman bir öğretmenin ders sırasında başörtüsü takmakta ısrar etmesiyle gündeme gelmişti. Öğretmenin bu ısrarı, okul yönetimi ile karşı karşıya kalmasına neden olmuştu; zira okul yönetimi ve memurlar (heyet) öğretmenin bu davranışını kuralları çiğnemek olarak değerlendirmekteydi. Heyet, öğretmenin başörtüsünün onun dini inancını ve İslami kimliğini yansıttığı iddiasıyla ve çocukların bu örtüden dolayı negatif bir etkiye maruz kalacakları gerekçesiyle, ‘yetkinlikten yoksun’ (lack of personal aptitude) olduğu yorumunda bulunmuştu. Bu noktada Taylor şu soruyu sorar: “Acaba sadece hiçbir sembol/gösterge taşımayan insanlar mı otorite figürü olabilir; otoriteyi temsil edebilir?” “Bir başka ifade ile dini pratikleri nedeniyle görünür ve tanınır olanlar, bu toplumda otorite konumlarına gelemeler mi?” Ve bu sorularla Taylor, Almanya’da öğretmenlere getirilen başörtüsü yasağının gittikçe çoğullaşan bir toplumda büyüyen çocuklara verilecek yanlış bir mesaj olduğunu ifade eder.⁸²²

Taylor, modern kamusal alanın günümüzdeki ayırıcı, onu farklılaştıran özelliğini, ‘radikal sekülerlik’ kavramıyla açıklar. Kamusal alan denen şey, ortak bir amaç peşinde koşan insanların oluşturduğu ve onlar tarafından inşa edilen; bizim ortak eylemimizin dışında hiçbir şeye bağlı olmayan bir platformdur. Yani kamusal alanı inşa eden, toplumun bizatihi kendisidir; onun dışında ve ötesindeki ilahi ve ona benzer referanslar değildir. Dolayısıyla kamusal alanın özgürlüğünü savunurken veya hakları talep ederken, dinin “totaliter ve otoriter iktidarlara karşı bir kale olduğu”nu savunma düşüncesinden vazgeçilmesi gerekir. Bu noktada, Taylor’ın kamusal alan kavramsallaştırmasından hareketle, toplum tasavvurunun değiştiğini söylemek mümkündür. Zira modern kamusal alan, toplumun ilahi bir temele dayanması fikrine

⁸²² McGoldrick, s. 111-112; Brugger ve Karayanni, s. viii; Maclure ve Taylor, s. 24; Taylor, *Why We Need a Radical Redefinition of Secularism*, s. 48-49.

ters düşmenin de ötesinde, toplumu çağdaş ortak eylemleri aşan herhangi aşkın bir şeyle oluştuğunu farzeden tüm fikirlerin de karşısındadır.

Günümüz seküler toplum anlayışına göre, bu toplumun üyeleri kendi ‘faillikleri’ dışında herhangi bir dış unsur arayışına girmemelidir. Toplumun tüm kurum ve yapılarının yasallığını, meşruluğunu ve geçerliliğini belirleyen yegane unsur, kamusal alanda varılan konsensüstür. Rasyonalite bizim ortak söylemimizin ürünü olarak ortaya çıkar; bunun dışında herhangi bir şeye dayalı olarak inşa edilmez. Bu nedenle *tanrının otoritesi* geçerli sayılmaz. Aynı şekilde kararlarımıza şekil veren etrafımızdaki *gelenekler* de rasyonalitenin temelini oluşturmaz. Hatta bir toplumu yıllar boyunca bir arada tutan *ortak hukuk* bile gözardı edilmelidir. Çünkü kamusal alan, toplumu bir geleneğin mirasçısı olmaktan kurtarır ve her nesil için yeni bir başlangıç imkanı sağlar. Bu yeni nesillerin düşünce ve müzakereleri, ortak bir hayatın kökenlerini oluşturur; dolayısıyla harici etkilerin baskısında kalmamalıdır.⁸²³

Fakat Taylor’a göre radikal sekülerizm adını verdiği anlayış, yani modern toplumun kamusal rasyonellik fikri, ideolojik olarak çarpıtılmıştır aslında. Dinin böyle bir alanın içerisine girmesine (ideolojik olarak) olanak verilip verilmeyeceğine ilişkin tartışmalar yararsız, anlamsızdır; çünkü, din zaten “kamusal alanın rasyonelliği” tanımının dışında bırakılmıştır.

Hiç kimse, yalnızca toplumun üyesi olduğu için bir ülkenin vatandaşı olmaz; bireylerin bağlılıklarını sağlayacak bir kimliğe ihtiyaçları vardır. Bu kimlik ise sadece o ülkede yaşıyor olmaktan daha derin köklere dayanma ihtiyacı duyar; ortak algılar, anlayışlar ve ortak bağlılıklarla oluşur. Taylor, söz konusu siyasal kimliğin zaman içerisinde yarı kutsal bir statü kazanma potansiyelini içinde barındırdığını ve hatta kazandığını ifade eder. Bu nedenle kamusal alan, kolektif muhakeme alanı olabilir; fakat gelenekten ve belli bir inançtan yoksun, boş bir alan olamaz. Bu özellikleri değiştirmek veya küçümsemek ise, demokratik bir devletin işlevini yerine getirmesini, sürdürmesini sağlayan birliğin temellerini tehdit etmek anlamına gelir. Dolayısıyla bazı tarihsel düzenlemeler ve uygulamalar, dokunulmazlık zırhına bürünmüş olur. Yani

⁸²³ Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, s. 99; Trigg, s. 18.

rejimin vazgeçilmez ilkeleri olarak kabul edilmeye ve aynı zamanda rejimin tarihsel kimliğinin başlıca unsuru olarak görülmeye başlanır.

Bu bağlamda Taylor'a göre, Fransız cumhuriyetçiliğinin onayladığı laiklik, işte böyle bir anlayışın ürünüdür; yani kutsallaştırılmıştır. Dolayısıyla Taylor'ın radikal sekülerlik adını verdiği yaklaşım kolayca bilinçli bir geleneğe dönüşebilir; hoşgörülü bir toplum, bu hoşgörüyü oluşturacak ve ona rehberlik edecek temel inançlardan yoksun olamaz. Farklı inançların bir arada varolabilmesi, hoşgörü ortamıyla mümkün olabilir. Bu, benimsenmeyen bir fikrin varlığını -reddedebilme özgürlüğü saklı kalmakla beraber- hoşgörmek anlamına gelir. Çünkü bir başkasının inancını yanlış olarak değerlendirmek, hoşgörüsüzlük değildir; hoşgörüsüzlük, "onlara engel olma isteği"dir. Dolayısıyla hoşgörülü bir toplum, inançların olmadığı bir toplum demek değildir. Zira toplumun hoşgörüsü, sahip olduğu inançlardan beslenebilir; ki hoşgörü, kayıtsız kalmakla karıştırılmamalıdır.⁸²⁴

Bununla beraber farklı ve çoğul demokrasiler, günümüzde tümüyle paylaşıldığı öne sürülen toplumsal ve siyasal hayat iddiasıyla örtüşmez. Bu, demokratik toplumların her konuda, özellikle demokrasinin gerekliliklerini yerine getirdiği düşünülen toplumların bu ilkeler (gereklilikler) üzerinde, mutlak anlamda bir mutabakata var(a)madıkları ve hatta bunun mümkün olmadığı anlamına gelir. Dinin tekeline karşı verilen mücadeleler sonucu kazanılmış olan laiklik, aslında zaman içerisinde Batıdaki siyasal kültüre ait temel inançların, dinlerin, dindar ve dindar olmayanların vicdan özgürlüğü ile, farklılıklara eşit muamele ve saygı temeline dayalı olarak yaşadığı çoğulcu bir yapıya evrilmiştir. Fakat bu değişime rağmen Taylor, bazı uygulamaların hala, dini bir problem olarak gören yaklaşımın etkisinde kaldığını düşünmektedir.⁸²⁵

⁸²⁴ Taylor, *Why We Need a Radical Redefinition of Secularism*, s. 45-46; Trigg, s. 18-20.

⁸²⁵ Mendieta ve Vanantwerpen, *Introduction, The Power of Religion in the Public Sphere*, s. 6; Taylor, *Why We Need a Radical Redefinition of Secularism*, s. 48.

Günümüz demokrasilerin irdeleyen bir başka isim John Rawls, farklı ve çoğul demokrasilerin varlığı dolayısıyla ve demokratik toplumlardaki çeşitliliğe binaen, demokrasinin ilkeleri üzerinde varılacak mutabakat arayışını ‘örtüşen mutabakat’ (overlapping consensus) kavramını kullanarak açıklar. Günümüz demokrasilerinin ulaşabileceği mutabakatın özellikle din söz konusu olduğunda sınırlı bir yapı arz ettiğinin fotoğrafı da sayılabilecek bu yaklaşımında Rawls, örtüşen mutabakat kavramını rasyonel ve makul tarafların birbirleriyle uyuşmayan farklılıklarına rağmen bir arada yaşayabilmesinde izlenecek yöntemi açıklamak üzere kullanır. Bireyler temel haklar ve özgürlükler bağlamında eşit haklara sahip olduğu gibi, toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler karşısında makamların korumasına haizdirler; ve ayrıca söz konusu eşitsizlikler dezavantajlı kesimin lehinde sonuçlanacak şekilde değerlendirilmelidir. Bu ilkeler tarafların bir arada yaşayabilmesini sağlayacak prensipleri oluşturur. Peki böyle bir mutabakat arayışında dini muhakeme ve argümanların rolü ne olmalıdır? Casanova, dinî argümanın bu mutabakat arayışındaki rolünü ve dolayısıyla dinin, modern dünyadaki kaderini belirleyecek olan şeyin, dinin, bireylerin özel alanlarının ve mahrem dünyalarının bir barınağı olarak yapısallaşmasının ortadan kaldırılmasına yönelik gösterilecek çabalar olduğunu ileri sürer.⁸²⁶

Totaliter rejimler, beyinlerin kontrol edilmesinde herhangi bir rakibin varlığına izin veremezler. Dolayısıyla tıpkı seküler gücün sınırlandırılması ve otoritenin uygulanması gerektiğine ilişkin inançları cesaretlendiren Kilise gibi, tüm kurumlara karşı hareket etmeleri gerekir. Örneğin komünist rejimle yönetilen devletlerde, Tanrı yerine devlete ve Komünist Parti’ye üstünlük vasfı verilmişti. O dönemde devletin gücünü ve yetkilerini sınırlandırmaya ilişkin herhangi bir fikir dile getirilemeyeceği gibi, bireyler ve onların inançları hiç saygı görmemekteydi. Zira Marksist-Leninist ideolojinin koyduğu kurallar, ne herhangi bir anayasaya ne de herhangi bir soyut özgürlük idealine hizmet ediyordu. Tanrı otoritesi tanınmamaktaydı; çünkü tanındığı takdirde devletin rolü sınırlandırılmış olacaktı; dolayısıyla dinlerin ve dini değerlerin

⁸²⁶ Jose Casanova, **Public Religions in the Modern World**, Chicago: Chicago University Press, 1994, s. 211; Çiğdem, s. 508; Mendieta ve Vanantwerpen, s. 6; Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s. 25; Latif Yılmaz, *John Rawls: Birlikte Yaşayabilmenin Filozofu*, <http://interhominesse.wordpress.com/tag/jurgen-habermas/> (20 Eylül 2011).

reddedilmesi ve okullarda sadece ateizmin öğretilmesinin altında yatan neden, dinin, devletin kontrol edemeyeceği bir otorite ve yetkiyi beraberinde taşımasıydı.

Totaliter rejimlerin bu gibi sınırlamalarına karşılık toplumun özgürleşmesini sağlayacak şey, kilise ve kilisenin üyelerine, var olmaları ve inançlarını yaşamaları için haklar vermek üzere kilise ve devletin ayrılmasını sağlamaktır. Devletin, tarafsızlığın ötesine geçerek, agresif bir ateizmi benimsemesi, vatandaşların temel özgürlüklerine yapılacak en büyük darbe olacaktır. Çünkü bu tavır, insan hakları vurgusuyla din özgürlüğü elde etme aşamasında devlet kontrolüne blok koymaya imkan tanımak bir tarafa, bireylerin, devlet müdahalesinden muaf kalarak dinlerini “özel alanlarında” yaşayabildikleri güvenli bir alan oluşturmayacaktır. Ki pek çok vatandaş da, kendilerine opsiyon sunulduğunda dahi -dinlerin toplumsal yaşamdaki rolü ve önemine bağlı olarak- insanların yönetimindeki devlet otoritesini sınırlandırabilmek için tanrı otoritesini tanıyan bir devlet anlayışını isteyecektir.⁸²⁷

Taylor ile benzer şekilde Jose Casanova, Avrupa demokrasisinin seküler karakterini normatif bir özellik olarak görenlerin, Orta Çağ Avrupası’nda din ve siyasetin içiçe girdiğini ve bu bütünlüğün dini çoğulculuk, aşırı sekteryanizm ve Protestan Reformasyonunun yarattığı çatışmalar nedeniyle Avrupa toplumlarını ciddi krizlerle karşı karşıya bıraktığı/sürüklediği iddiasından hareket ettiklerini düşünmektedir. Devletin sekülerleşmesi işte bu katastrofik (felaketsel) deneyime verilen bir tepkidir ve bu tecrübe Avrupa toplumlarının kolektif hafızasında çok ciddi izler bırakmıştır. Modern Avrupalılar, Aydınlanma ile birlikte din, siyaset ve bilimi birbirinden ayırmıştır. Bir taraftan dinin farklı ifade biçimlerini özel alanla sınırlandırmışlar; diğer taraftan ifade özgürlüğü ve kamu aklının egemen olduğu açık, liberal ve seküler kamusal alan inşa etmişlerdir.

Oysa din söz konusu olduğunda demokrasinin var olduğunun göstergelerinden biri, bir dinin farklı yorumlanış biçimlerinin ya da farklı dinlerin kamusal alanda ifade edilebilmesi imkanının varlığıdır. Avrupa’nın içinde bulunduğu krizin nedeni, bu seküler hümanist kültürün bütünüyle tüm vatandaşlar, -özellikle vatandaşlık hakkını

⁸²⁷ Trigg, s. 12.

yeni kazananlar- tarafından paylaşılmamasından kaynaklanır. Demokrasinin büyüdüğü ve kök saldığı seküler ve bir o kadar da kırılğan olan temellerinin korunabilmesi için, hem bu seküler devletlerde hem de dünyanın çeşitli yerlerinde yaşanan dinî çatışmalar ve dinin kamusal alana dönüşü, dikkatli bir şekilde yönetilmelidir.⁸²⁸

4.1. Kamusal Alan ve Din İlişkisi

Kamusal alan ve din ilişkisi, *dinin algılanma biçimi* ve *kamusal alan ile din arasındaki sınır* meseleleri üzerinden ele alındığında, genel kriterler göz önünde bulundurularak yapılacak bir değerlendirme, bizi Avrupa ve Amerika ekollerine götürür. Reformasyon ve Aydınlanma’dan bu yana, Avrupa’daki pek çok toplumsal çatışmanın merkezinde yer alan unsurların başında gelen “din özgürlüğü” düşünceleri, Birleşik Devletler’in ortaya çıkmasını getiren göç dalgasının ardında yatan nedenlerden biri de olmuştur. Liberal demokrasilerde özellikle iki yaklaşım hakimdir: İlki, en belirgin örneğini cumhuriyetçi laiklik düşüncesinin hakim olduğu Fransa’da gördüğümüz *asimilasyoncu yaklaşım*, diğeri Hollanda, Belçika, Birleşik Devletler, Kanada ve Birleşik Krallık’taki hakim olan *çokkültürcü yaklaşım*.

Charles Taylor ise bu ayrımı (1) devletin resmi olarak bir dini inanca bağlı olmadığı ve (2) İngiltere ve İskandinav ülkelerinde olduğu gibi daha çok sembolik anlamda böyle bir ilişkinin var olduğu bir model üzerinden yapar. Kilise ve devlet arasında bir tür ayırım gerektiren bu modellerden birinde devlet, resmi olarak bir dini inanca bağlı değildir; diğerk modelde ise, İngiltere ve İskandinav ülkelerinde olduğu gibi, daha ziyade ‘sembolik’ anlamda böyle bir yapılanma vardır.⁸²⁹ Her ne kadar bu iki

⁸²⁸ Bhargava, *Should Europe Learn from Indian Secularism? Religion in the Public Space: The Indian Pattern*, s. 3; Casanova, *The Problem of Religion and the Anxieties of European Secular Democracy*, s. 1-2.

⁸²⁹ Bu kategoride yer almayan İsrail, dinî bir devlet olmadığı gibi, tam anlamıyla seküler bir devlet de değildir. İsrail’de din ve devlet arasında herhangi bir ayrılık inşa edilmemiştir; fakat İsrail devleti diğerk dinleri desteklemekte, dinî kurumları resmi olarak tanımaktadır. İsrail’de (her ne kadar dini nikahları resmi olarak tanımasa da) evlilik, boşanma gibi bireysel ve kamusal (toplumsal) hayatı temelden ilgilendiren konular, dini hukuk ve dini kurumlar aracılığıyla yürütülmektedir; çünkü bunlar din özgürlüğünün bir parçası olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca devlet, dini mahkemelere, dini hizmetler sunan dini konseylere (Kosher sertifikaları gibi), cenaze definlerinde ve dini okullara büyük oranda maddi yardımda bulunur. Bu bağlamda dini kurumların desteklenmesi bir yönden din özgürlüğünü destekleyen uygulamalar olarak değerlendirilebilir. Ancak devlet, dinler üzerindeki müdahaleci yapısını korumaktadır. Devletin müdahalesi Yahudi, Müslüman ve Dürzi cemaatler için daha kapsamlıyken Yunan ortodoks cemaati hariç Hristiyan cemaatlerin daha özerk/otonom olduğu görülmektedir. Yine de son tahlilde, İsrail söz konusu olduğunda kurumsal olarak devlet dininin olmadığı özellikle vurgulanmalıdır. Asher Maoz, “Religious Education in Israel” ve “Religion in the Public Space: The Israeli Pattern” **International Workshop: Accommodating Religion**

yaklaşım farklı noktaları vurguluyor olsa da, bazı temel varsayımları bulunmaktadır. Bu varsayımlar, “*dini ve siyasal alanların ayrımını*”, “*anayasal demokratik devleti*”, “*çok sayıda dini toplulukların varlığını*”, ve “*politik meselelerin tartışıldığı sivil bir toplumun büyümesini*” içermektedir. Dolayısıyla bu durum, insanların hayatının merkezinde yer alan din adına inanç ve pratiği uygulama özgürlüğü elde etmek için verilen mücadelelerin daha geniş özgürlüklere götüreceğinin örneğini teşkil edebilir.⁸³⁰

‘Özgürlük, eşitlik, dayanışma ve farklı inanç, din ve dünya görüşlerini benimseyenler arasında mümkün olduğunca uyumlu ilişkiler kurmak’ amaçlarına ulaşma konusunda hangi tür sekülerizmin daha başarılı olacağına ilişkin farklı görüşler ileri sürülmüştür. Örneğin Rawls gibi (erken dönem) jakobenler sadece akli ön plana çıkaran, dinden tamamen soyutlanmış bir laikliği vurgulayan bir görüş vardır. Taylor bu yaklaşımı, “bu tür laiklik anlayışının ima ettiği gibi zaman ötesi, yani evrensel ilkeler belirlenemeyeceği” argümanı ile eleştirmektedir. Dahası, zaman ve mekana bağlı olarak üzerinde anlaşılan ilkeler farklılık arz edebileceği gibi, bu ilkeler her zaman ya da zeminde ancak belli bir dereceye kadar müzakereyi gerektirir. Her dinin, modernite ile ve kamusal alanla farklı ilişkisi vardır; kamusal yaşam söz konusu olduğunda farklı dinsel pozisyonlar bulunduğu gibi, her dinin kavramları, kamusal hayatı anlamlandırma noktasında da farklılaşmaktadır. Dolayısıyla söz konusu ilkeleri üst bir otorite adı altında tavandan tabana empoze etmek eşitlik ilkesini zedeler. Yani bazı inanç gruplarının seslerini eşit bir şekilde duyurmalarına engel olur.⁸³¹

Aslında dini inancın kamusal ve siyasal yaşamda oynadığı role ilişkin değerlendirmeler genelde din anlayışı çerçevesinde şekillenmektedir. Oysa önemli olan, dinin ne olduğundan çok, onun nasıl işlev gördüğünü belirlemektir. Örneğin Taylor, “günümüzde dinlerin modernite ile farklı şekillerde ilişki kurduğu” yorumuyla, özellikle İslam dini için, Batı dünyasında hakim olan beklentinin, yani tıpkı Amerika’daki Katoliklik gibi evrelerden geçme beklentisinin doğru bir yaklaşım olmadığını ifade eder. Avrupa’da dini temelli taleplerden kaynaklanan sorunlar olduğu da görülmektedir.

in the Public Space, Looking Beyond Europe, Workpackage 5: The Public Space, Sofia 20 October 2011, s. 1-15; Brugger ve Karayanni, s. ix.

⁸³⁰ Taylor, *Why We Need a Radical Redefinition of Secularism*, s. 34; Hogan, s. 4-5; Trigg, s. 131.

⁸³¹ Taylor, s. 35-36; Butler, s. 70.

Örneğin Almanya ve İtalya’da cami inşa etme talepleri ve Danimarka’da Müslüman mezarlığı isteğinin dile getirilmesi, Almanya’da kurban kesiminde çıkarılan zorlukların ifade edilmesi, Fransa’da örtünme özgürlüğüne ilişkin tartışmalar, Müslümanların Batı’da yaşadığı sorunları yansıtmaktadır. Fakat Taylor’a göre özellikle Batıdaki Müslüman toplumlar söz konusu olduğunda zihinlerde oluşan sorunların temelinde laiklik modeli anlayışı yatar. Laiklik anlayışı her ne kadar ilk planda din-devlet ilişkisi ile ilgili bir olgu olarak anlaşılabilir da, bu ilke aslında demokratik devletin çoğulculuğa vereceği [doğru] tepki ile ilgili bir olgudur.⁸³²

4.2. Sekülerizm ve Demokrasi İlişkisi: Laiklik Demokrasi İçin Bir Gereklilik mi?

Din, vatandaşlık, siyaset, sekülerizm ve liberal demokrasi ilişkisi, 18. yüzyılda Tocqueville’den başlayarak 20. yüzyılın sonlarında Richard Rorty’ye kadar pek çok yazar tarafından ele alınmıştır. Bu isimler din ve demokrasi arasındaki ilişkiden yola çıkarak devlet ve din arasında, liberal demokrasiyi devam ettirecek anayasal kurumsal sınırlar üzerinde teoriler geliştirmişlerdir. Peki sekülerizm ve liberal demokrasi arasındaki ilişki tam olarak nedir? Liberal demokrasi sekülerizmi gerektirir mi, eğer öyle ise hangi biçimde? Liberal demokrasinin devam etmesi için siyasal sistemin ihtiyaç duyduğu sekülerizmin ölçüsü nedir? Yani, din/kilise-devlet ilişkileri bağlamında liberal demokrasiyi devam ettirmek için gereken minimum koşullar nelerdir? Peki (farklı ve çoğul demokrasiler istisna olmak üzere) genel olarak kabul edilmiş demokrasi ilkelerine karşılık, bu demokrasiler içerisinde dine verilen rol ne kadar kısıtlı, sınırlıdır veya herhangi bir sınırlama söz konusu mudur?⁸³³

Gerek Avrupalıların tartıştığı konular gerek Birleşik Devletler’in gündemini meşgul eden meseleler, gerekse -farklı dinamiklerin etkisinde bölgeler olsa bile- Asya ve Arap dünyasında din ile ilişkili, dini otoritelerin kontrol ettiği konuların yarattığı sorunlar, aslında benzerlik taşır. Eğitim, sağlık (özellikle doğum ve ölüm), ve insan

⁸³² Foret ve Schlesinger, *Religion and the European Public Sphere*, s. 188; Bhargava, *Should Europe Learn from Indian Secularism? Religion in the Public Space: The Indian Pattern*, s. 4; Francis Messner, “Fransa”, Ali Köse ve Talip Küçükcan (Ed.), *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet İlişkisi* içinde (113-134), İstanbul: İSAM, 2008, s. 133-134; Taylor, s. 36; Trigg, s. 10.

⁸³³ Nader Hashemi, “Rethinking the Relationship Between Religion, Secularism and Liberal Democracy: Reflections on the Stepan Thesis and Muslim Societies”, January 2007, ss. 1-20, s. 3; Trigg, s. 190-191.

hakları gibi kamusal hayatta dinin rolüne ilişkin tartışmaların sürdürüldüğü konular, tüm dünyada problem addedilen meselelerin başını çekmektedir. Fakat özellikle siyasal bir varlık olarak Avrupa Birliği'nin inşası, tıpkı Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne girme sürecinde görüldüğü gibi, dinin liberal devletteki rolüne ilişkin tartışmaların yeniden harekete geçmesi için bir fırsat sunmuştur. Bu durum ister istemez 'seküler devletin demokrasinin gerekli şartı olduğu önkabulü'nün sorgulanmasını beraberinde getirir.⁸³⁴

Bilindiği gibi bir anlamda kilise ve devletin ayrılması yönünde felsefi bir fikrin ürünü olan, dinî ve siyasal kurumları birbirlerinden ayrı tutma eğilimi, seküler düşüncenin yansımasıdır. Bu teorilere bakıldığında demokrasi ve sekülerizm ilişkisinde, bu iki olgunun var olabilmek için birbirlerine gereksinim duyup duymadığına ilişkin genel olarak iki eğilimin olduğu görülmektedir. Bunlardan biri, Robert Dahl, Juan Linz, Jose Casanova'nın temsil ettiği demokrasinin kurumsallaşmasında sekülerizmi önşart olarak görmeyen eğilimdir. Diğer eğilim ise böyle bir ayrımın gerekli olduğunu savunan Tocqueville, Rawls, Ackerman, Rorty ve Taylor'ın temsil ettiği yaklaşımdır. Ancak bir teorisyen, Alfred Stepan, bu ikili ayrıma bir alternatif getirmektedir. Stepan, dinin kamusal alanın dışında bırakılması, kamusal alanda temsil edilmemesi gerektiğini düşünmekle beraber, sekülerist ilke ve normların katılığının sakıncalı etkisine karşı "karşılıklı hoşgörü" (ikiz müsamaha) (twin tolerations) modelini öne sürmektedir.⁸³⁵ Stepan'ın hoşgörüü esas alan yaklaşımına geçmeden önce yukarıda zikredilen teorisyenlerin görüşlerini daha detaylı tartışmak tezimiz açısından önemli olduğu için aşağıda söz konusu düşünürlerin kuramları ele alınacaktır.

Sekülerizm ile demokrasi arasında doğrudan bağlantı kuran bu ekolün en önemli isimlerinden biri Tocqueville'dir. Demokrasi ve sivil toplum teorisiyle öne çıkan Tocqueville, Aydınlanma düşüncesi ve tecrübesinden sonra ortaya atılan ve dinin giderek önemini yitireceği, demokrasi ve bireysel özgürlüklerin gelişmesiyle de nihayet siyasal olarak anlamsızlaşacağı düşüncesini ikna edici bulmamıştır. Bilakis sıradan insanların demokratik süreçlere katılımının din-siyaset ilişkilerini artıracaklarını düşünmüştür, ki

⁸³⁴ Hogan, s. 4; Casanova, *The Problem of Religion and the Anxieties of European Secular Democracy*, s. 3.

⁸³⁵ Alfred Stepan, "The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the 'Twin Tolerations'", **Arguing Comparative Politics** içinde (213-253), Oxford: Oxford University Press, 2001; Casanova, *The Problem of Religion and the Anxieties of European Secular Democracy*, s. 5; Trigg, s. 30.

Amerikan demokrasi deneyiminden elde edilen ampirik veriler de bu görüşlerinin tutarlı olduğunu ortaya koymaktadır. Tocqueville’in, özellikle din ve demokrasi arasındaki bağlantıyı da ele aldığı *Democracy in America*⁸³⁶ adlı çalışmasında yer alan bu veriler, 19. yüzyılın başlarında Amerikan hayatı üzerine yaptığı gözlemlerine dayanmaktadır. Çalışmasındaki temel motivasyonu, çağımızın en büyük siyasal problemi olarak gördüğü Avrupa’daki yani Hristiyanlık alemindeki demokratikleşme sorununu çözmektir. Dolayısıyla bir Fransız gözlemci olarak Amerikan toplumunu çözümlemeyi değil, din ve siyaset arasındaki normatif ilişkisi hala çözülememiş olan Avrupa’nın eğitilmiş kesimine örnek sunmayı amaçlamıştı. Çünkü Avrupa sınırları içerisindeki hiçbir ülkede Hristiyanlık, insanların ruhları üzerinde Amerika’da olduğu kadar etkili değildir.⁸³⁷

Amerika’nın kuruluş yıllarında “şartların eşitliği”ne (equality of conditions) ilişkin gözlemine ve “çoğunluğun tiranlığı” problemine dair tartışmalara değinen Tocqueville, bu ülkedeki en çok dikkat çeken şeyin, ülkenin ‘dini yönü’ olduğunu söyler. Ona göre din, Birleşik Devletler’de ve Birleşik Devletler’in kuruluş ilkelerini etkileyen temel unsurlardan biri olarak öne çıkar. Din, toplumun yönetimine doğrudan iştirak etmez; fakat Amerikalıların Hristiyanlık dini ile özgürlük düşüncelerini bütünleştirdiklerini ifade eden Tocqueville, dinin bu ülkede, hem ılımlılaştırıcı ve arabulucu hem de demokrasi ile uyumlu bir ‘güç’ olduğunu söyler. Bu gücü, dini ve seküler gibi iki ayrı alanın kabul edilmesine borçludur. Tocqueville çalışmasında şöyle der: “Amerikalılar, Hristiyanlık(ğın otoritesini) ve özgürlük düşüncelerini kendi akıllarında çok samimi bir şekilde bütünleştirmişlerdir. Biri olmadan diğersinin var olabilmesi imkansızdır.” Bir başka anlatımla Amerikan vatandaşları, dini, ülkelerindeki en önemli bireysel özgürlük olarak görürler; böylece kamusal alan, bireylerin -dindar vatandaşlar, politikacılar, millet meclisi veya dini grup ya da kurumların üyeleri olarak- kapasiteleri ölçüsünde çoklu bireysel özgürlüklerini kullandıkları bir mekan olurken,

⁸³⁶ Orijinali iki ciltten oluşur ve 1835- 1840 yılları arasında basılmıştır. Norman A. Graebner, “Christianity and Democracy: Tocqueville’s Views of Religion in America”, *The Journal of Religion*, Vol. 56, No.3, (July 1976), ss. 263-273, s. 263; Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, H. Reeve (çev.), London: Oxford University Press, 1946 (George Lawrence (çev.), J. P. Mayer (Ed.), New York: Anchor Books, Doubleday & Company, INC., 1969; New York: Vintage Books, 1990)

⁸³⁷ Casanova, *Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam*, s. 15; Hillel Fradkin, “Does Democracy Need Religion?”, *Journal of Democracy*, No. 11, (January 2000), ss. 87-94; Graebner, *Christianity and Democracy: Tocqueville’s Views of Religion in America*, s. 263; Trigg, s. 228.

din ise demokrasinin kurulması ve devamlılığı için büyük katkıda bulunur. Fransa ise dini daima yönetimin karşısında yerleştirmiştir.

Tocqueville, demokratik bir cumhuriyetin gelişmesinde, dinî kurumların sivil ve siyasi dayanışma ve işbirliğinin önemli ‘temelleri’ olduğunu düşünmektedir. Ona göre din, Amerika’da toplumun yönetimine doğrudan katılarak etkide bulunmaz; yani doğrudan bir rol icra etmez; ancak Amerikan demokrasisinin başlıca öğelerinden, ilk siyasi kurumlarından biri olarak kabul edilmelidir. Oysa Avrupa’da “dinin ruhu ve özgürlük ruhu (neredeyse her zaman) birbirlerinin karşıtı olarak konumlandırılmışlardı.” Buradan hareketle Tocqueville, demokratik bir cumhuriyet söz konusu olduğunda dinin, bir başka siyasal rejime göre, çok daha gerekli bir kurum olduğunu düşünür.⁸³⁸

Amerikan siyasetinde dinin rolüne işaret ederken, modern demokrasinin özelliklerinden sayılan ‘toplumsal şartların eşitliği’ ile Hristiyanlığın ilkelerinden olan ‘tanrı katında insanların eşitliği’ arasında bir paralellik kurar. Zira vatandaşlar, güçlü bir otoriteden bağımsız ama güçlü prensiplerden kaynaklanan, güçlü özelliklere sahip olma(k isterler, ihtiyaç duyarlar) gereksinimi duyarlar. Bununla beraber, siyasal tartışmalarda ve yasama organı seramonisinde varlığını gösteren bir unsurdur. Amerika Birleşik Devletlerinde dinlere grup ve cemaat oluşturma hakkı tanınmış, vergi muafiyetleri sağlanmış, geniş bir ibadet özgürlüğü verilmiş ve kamusal alanda açıkça kendilerini ifade etme hakları tanınmıştır. Öte yandan Avrupa’da, Amerika’da olduğu gibi vatandaşların çoğunluğu tarafından seçilmiş olan bir devlet başkanının, Tanrı’nın kutsamasına haiz olabilmek için herkesin önünde dinsel söylemlerle seslenebilmesi veya eylemlerini inancı doğrultusunda savunabilmesi çok şaşırtıcıdır. Çünkü Avrupa geleneğinde bir devletin ve resmi bir sistemin, dinsel veya seküler güçlerle vatandaşlara baskı yapıp yapmadığı en önemli meselelerden biridir.

⁸³⁸ Richard Falk, **Küreselleşme ve Din, İnsani Küresel Yönetişim**, Hasan Tuncay Başoğlu (çev.), İstanbul: Küre Yayınları, 2003, s. 53; Olivier Zunz ve Alan Kahan (Ed.), **The Tocqueville Reader: A Life in Letters and Politics** Oxford: Blackwell, 2002, 1-30; Tocqueville, *Democracy in America*, s. 45-46; Hashemi, *Rethinking the Relationship Between Religion, Secularism and Liberal Democracy: Reflections on the Stepan Thesis and Muslim Societies*, s. 6-7; Trigg, s. 228; Hashemi, *Islam, Secularism, and Liberal Democracy, Toward a Democratic Theory of Muslim Societies*, s. 115; Chelini-Pont, s. 622; Graebner, s. 266-267, 269; Casanova, *Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prosoective Reflections on Islam*, s. 16

Bu noktada sekülerlik/laiklik koruyucu kalkan olarak öne çıkar. Amerika’da demokrasi ve dinin bir arada uyumlu şekilde varolabilirliğini açıklarken Tocqueville, Amerikan siyasal sisteminin seküler karakterine göndermede bulunur. Neticede Tocqueville’in Amerika’ya dair gözlemleri, onu sekülerizm/laiklik yani din ve devlet ayrımı ile demokrasi arasında doğrudan bir ilişkinin bulunduğu yorumuna götürür: “Sekülerizm yoksa demokrasi de yoktur.” Bunun herhangi bir şekilde ihlal edilmesi dinin otoritesini sarsacaktır; din sadece net bir şekilde tanımlanmış sınırlar içerisinde yer aldığı vakit, insan aklını tehlikesizce sınırlayabilir. Dinin sınırlarının net olarak belirlenemediği durumlarda ise aklın rehberliği hakim olmalıdır. Çünkü Protestanlık mezhebine rehberlik eden ruhban sınıfı, rahipler de dahil olmak üzere, bu konuda konuştuğu herkes, ‘söz konusu uyumlu düzeni, ülkelerindeki kilise ve devletin ayrılması ilkesine dayandırmaktadır.’⁸³⁹

Yaptığı değerlendirmelerin ardından Tocqueville, Hristiyanlık üzerinden İslam dininin hakim olduğu bir yerde demokrasinin gerçekleşemeyeceğini; çünkü İslamiyetin, din ve devlet ayrımına dayanmayan bir yönetim sistemi önerdiğini ileri sürer. İslam Peygamberi Hz. Muhammed’in, cennetten çıktığı iddiasının Kuran’a da eklenmiş olması, sadece dini doktrinlere değil, siyasal iddialara, medeni kanuna, ceza kanununa ve hatta bilim teorilerine de bütünüyle nüfuz etmiştir. Oysa İncil, tanrı ile insanlar arasında ve insanların birbirleri ile düzenli bir ilişki kurmasının ötesinde başka bir istekte bulunmaz. Her ne kadar Amerikalılar ‘bu problemi bütünüyle çözememiş olsa da, [Hristiyanlık] gerekli yolu gösterecek nitelikte veriyi sunar’. Çünkü İncil, insanın Tanrı ile genel ilişkilerinden ve birbirleri ile ilişkilerinden bahseder; bu, inancı telkin etmek ve/veya inanmaya zorlamanın ötesinde bir şeydir. Dolayısıyla İslam’ın etkisindeki ülkelerde hakim olan düşünce sistemi, demokratik bir çağda üstün olabilme yetisinden yoksundur.⁸⁴⁰

⁸³⁹ Casanova, *Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam*, s. 16; Chelini-Pont, s. 621-622; Trigg, s. 228-229; Graebner, s. 264; Tocqueville, s. 308; Hashemi, *Rethinking the Relationship Between Religion, Secularism and Liberal Democracy: Reflections on the Stepan Thesis and Muslim Societies*, s. 7-8.

⁸⁴⁰ Touraine, *Demokrasi Nedir?*, s. 250; Graebner, s. 264; Tocqueville, s. 445-446; Hashemi, s. 7.

Casanova ve üçüncü demokratikleşme dalgasında Katolikliğin etkili olacağını iddia eden Huntington⁸⁴¹ da, benzer düşünceyi paylaşmaktaydı. Huntington, ilk ‘uzun’ demokratikleşme dalgasının 1820’lerde başladığını ve neredeyse yüz yıl içinde 29 demokratik ülkenin ortaya çıktığını söylemişti. İkinci Dünya Savaşı ise ikinci dalgayı getirmiş ve 1962’de zirveye ulaşmıştır. 1960-1972 yılları arasındaki gelişmeler sayıyı azaltmış olsa bile (30), bu dönemde 36 ülke demokratik olarak yönetilmekteydi. Üçüncü demokratikleşme dalgasını tarihsel olarak Batı Hristiyanlığı ile bağlantılandırarak yorumlayan Huntington, son dalganın medeniyet sınırlarına ulaştığını ve Soğuk Savaş döneminde görülen süper güçler arasındaki jeopolitik çatışmanın, yerini İslam ile Batı arasında medeniyetler çatışmasına bırakacağını ileri sürmüştü. Bununla beraber diğer medeniyetlerin, özellikle İslam medeniyetinin, aslında demokrasi ile uyum göstermeyen ilkelere dayalı bir yapı gösterdiğini savunan Huntington, bu özelliği nedeniyle İslamın kamusal mobilizasyonunun, sivil toplumun ortaya çıkması ve demokrasiye yardımcı olmaktan çok uzak olduğunu ifade etmişti. Bütününü demokratik bir siyasal sistem sürdüren tek istisna, Mustafa Kemal Atatürk’ün İslamın toplumsal ve siyasal kavramlarını reddedip seküler ve modern bir Batılı ulus-devlet modeli inşa ettiği Türkiye’dir.⁸⁴²

Casanova bu noktada Huntington’dan ayrılır ve Tocqueville’in bu argümanının İslam’a da uyarlanabileceğini söylemektedir. Çünkü İslamiyet, bütün Müslümanların Allah katında eşit olduğunu vurgulamaktadır. Hatta Katolik Kilisesinin merkezî, hiyerarşik ve ruhbanî yapıları ile karşılaştırıldığında İslam ümmeti daha eşitlikçi, ademi merkeziyetçi ve laik (yani ruhban sınıfına yer vermeyen) yapıya sahiptir. Aynı şekilde dini metinlerin yorumlanması söz konusu olduğunda İslam, daha açık, çoğulcudur ve İslam’daki hukuk ekolleri ile ulemanın organizasyonu oldukça ademi merkeziyetçi bir yapı gösterir.

⁸⁴¹ Samuel P. Huntington, “Democracy’s Third Wave”, *Journal of Democracy*, Vol. 2, No. 2, 1991, ss. 12-34.

⁸⁴² Huntington, *Democracy’s Third Wave*, ss. 12-34; Casanova, *Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam*, s. 1; Falk, *Küreselleşme ve Din, İnsani Küresel Yönetişim*, s. 68.

Demokratik bir rejim, farklı düşüncelerin mevcudiyetine bağlı olarak anlaşmazlıkların yaşanması, gettoların içine geri çekilmeyi değil, bu farklı düşünceler sayesinde daha fazla müzakerede bulunabilmeyi sağlar. Herhangi bir fikrin açıklanamadığı veya alenen tartışılmadığı bir sistem, demokrasinin gerçekleşmesini sınırlandırır ve hatta onu geriletir. Ancak vatandaşların anlaşmazlıklara rağmen birbirlerini anlayabildikleri bir zeminin var olması halinde demokrasinin gerçekleşebilmesi mümkün olacaktır. Dolayısıyla Casanova'ya göre İslam geleneğinde de Müslümanların sivil toplum ve demokratik kurumlarını şekillendirebilecek görüş ve pratiklerin ortaya konabileceğini düşünmekte yarar vardır. Tıpkı 'çoğul Batı moderniteleri' (çoklu modernite) olduğu gibi 'çoğul Müslüman/islam moderniteleri' de olabilir. Nitekim Türkiye, İran ve Endonezya, Müslümanların siyasi reform, liberalleşme, demokratikleşme ve sivil toplumun inşası konusunda farklı yaklaşım ve pratikler sergilediği ülkeler olarak karşımıza çıkmaktadır.⁸⁴³

Tocqueville, -dinin demokrasiyi cesaretlendirici ve devam ettirici rol oynayabileceği yönünde olumlu bakış açısına sahip olmasına rağmen- demokrasinin varlığını sekülerizmin varlığına dayandıran bir görüş benimserken, bir başka isim, -hangi dinin demokratik gelişmeye katkıda bulunabileceği hususunda daha şüpheci bir yaklaşım sürdüren- Richard Rorty'nin de ulaştığı sonuç aynıdır. Richard Rorty, dinin siyasal alanda yararlı kullanımına kuşkuyla yaklaşır. Kendisini "militan seküler(ist)" olarak tanımlayan Rorty, Aydınlanmacı geleneğin temel iddiasına katılır; yani dinin ortadan kalkmasının insan türü için yararlı olacağını düşünür.

Din ve demokrasi konusunda "Jefferson'ın uzlaşısı" kavramını ortaya atarak, bu kavramın din ve demokrasi arasındaki gerilimi en etkin biçimde dengeleyeceğini iddia eden Rorty'e göre demokratik siyaset, ancak dindarların din özgürlüğü hakkının garanti edilmesi karşılığında inançlarının vicdani (özel) bir konuma gelmesine rıza göstermeleriyle sürdürülebilir. Nitekim -ona göre- Thomas Jefferson da, "dinin özel alana (vicdana) indirgenmesinin ve dinin kamu düzeni ile alakası olmadığı görüşünün yeterli olduğunu, ancak bireysel mükemmeliyet (olgunluk) için dinin gereklilik arz

⁸⁴³ Casanova, *Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam*, s. 16, 20; Trigg, s. 206.

ettiğini” düşünür. Tanrı ve din gibi vicdani konular, kamusal tartışmalarda kullanılmaya başlanırsa, liberal demokrasinin sürdürülmesi için hayati önem taşıyan *iletişim* ve *müzakere* tehdit altına girecektir.⁸⁴⁴

Liberal demokratik felsefecilerin genel tutumunu yansıtan Rorty, toplumdaki herkesin aynı dini inanç ve görüşleri paylaşmadığını; ve hatta bazılarının en radikal farklılığı temsil eden ateistler gibi herhangi bir dini inanç dahi taşımadığını belirtir. Dolayısıyla din, kimi zaman ortaya koyduğu iddiaların sorgulanmasına imkan vermediği için müzakere imkanını ortadan kaldıran bir olgudur.⁸⁴⁵ Bu dinin birçok konuda son noktayı koyduğu iddialarından kaynaklanmaktadır.⁸⁴⁶ Dolayısıyla dinin, bowling veya tenis gibi, kamusal olaylarla alakasız, özel alana gönderilmesi gerekir.

Görüldüğü gibi hem Tocqueville hem Rorty, dinin demokratik yaşamın sürdürülebilmesindeki rolüne dair karşıt bakış açılarını temsil etmelerine rağmen, -ve her ne kadar farklı sekülerizm anlayışına sahip olsalar da- demokrasinin gerçekleşebilmesi için sekülerizmin gerekliliği noktasında hemfikirdirler. Dolayısıyla bu farklı yaklaşım ve eğilimlerden yola çıkarak “kamusal alanda din” tartışmalarının özellikle dikkat gerektiren bir mesele olduğu görülmektedir. Dine ılımlı (Tocqueville) ve şüpheci (Rorty) yaklaşımların, dinin, bir başka ifade ile “kurumsallaşmış din”in kamusal alanda varlığına ilişkin analizleri, iki hususun öne çıkmasını sağlamıştır. Bunlardan ilki, siyasal hayata etkide bulunması yönüyle ‘dinin algılanma biçimi’; diğeri ise seküler bir toplumda ‘kamusal alan ile din arasında olan veya olması gereken sınır’dır.⁸⁴⁷

⁸⁴⁴ Richard Rorty, “The Priority of Democracy to Philosophy”, **Objectivity, Relativism and Truth** içinde (175-196), Cambridge: Cambridge University Press, 1991, s. 175; Richard Rorty, **Philosophy and Social Hope**, New York: Penguin Books, 1999, ss. 169, 170-171, 173; Hashemi, *Rethinking the Relationship Between Religion, Secularism and Liberal Democracy: Reflections on the Stepan Thesis and Muslim Societies*, s. 8-9; Hashemi, *Islam, Secularism, and Liberal Democracy*, s. 119-123.

⁸⁴⁵ Bunun için lafzi olarak şu ifade kullanılmaktadır: Conversation-stopper.

⁸⁴⁶ Richard Rorty, “Religion as a Conversation Stopper,” **Common Knowledge**, Vol. 3, No. 1, 1994, ss. 1-6, s. 2. Christopher J. Eberle, **Religious Conviction in Liberal Politics**, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, 77; Hashemi, *Rethinking the Relationship Between Religion, Secularism and Liberal Democracy: Reflections on the Stepan Thesis and Muslim Societies*, s. 9.

⁸⁴⁷ Lehmann, *The Re-Emergence of Religion in the Public Sphere*, s. 1; Hashemi, s. 9.

Aynı ekolün temsilcilerinden Charles Taylor ise, ‘tanrı inancının tartışılmadığı bir toplum’dan ‘tek opsiyonun tanrı inancının tartışılması olan bir toplum’a olan yolculuğun siyasal ve felsefi sınırlarını çizdiği *A Secular Age* adlı çalışmasında “sekülerizm modern demokrasi için ilave bir seçenek değildir”, fakat aksine fonksiyonel bir gerekliliktir, demiştir. Charles Taylor özellikle iki çalışmasında, *A Secular Age* ve *Modern Social Imaginaries*’de (Modern Toplumsal Tahayyüller) modern ahlaki düzen kavramının ortaya çıkması ve şekillenmesini geniş bir şekilde ele almıştır. *Modern Toplumsal Tahayyüller* adlı çalışmasında Taylor, modern toplumsal tahayyüllerin, çağdaş ahlaki düzeni hem belirlediğini hem de bundan etkilendiğini ifade eder. Öte yandan, modern toplumsal tahayyüller ‘bir düşünceler dizisi’ni değil, (bir toplumun anlam kazanması üzerinden) bir toplumun pratiklerinin neyi mümkün kıldığını da temsil eder. Ona göre pazarlar ve demokratik vatandaşlığın yanı sıra kamusal alan kavramı, modern sosyal yaşamın önemli yönlerini etkileyen ve yeniden üreten, yabancıların bireysel eylemleri tarafından üretilmiş bir sosyal düzen vizyonu sunan bir tahayyül (hayalgücü) harekete geçirir.⁸⁴⁸

Aydınlanmanın mutlak bir ilerleme olduğu görüşünü efsane olarak nitelendiren Taylor’a göre, dünyada seküler olarak adlandırılan bir konuyu anlamadaki en önemli husus, tabiatı değişmiş inanç biçiminde yatar. Genel kabule göre Aydınlanma, insan zihninin vahiy ve dinden bağımsızlaşmasını ve insanı ilgilendiren durumlara ilişkin tartışmaların artık tümüyle dünyevi kavramlarla sürdürüldüğü bir dönemi ifade eder. Diğer taraftan ayrılıkçı özelliği, dinin özgür bireysel bir tercih olması ve devlet tarafından dikte edilmemesi gereken bir konu olması bakımından özel alana ait bir olgu olarak değerlendirilmesi, bir başka tartışmayı ortaya çıkarır. Bu görüşe göre eğer din, kişisel bir mesele olması bağlamında “özel alanın konusu” ise ve devlet otoritesinden bağımsız-tercihlere dayalı olması gerekiyorsa, siyasal tercihler de bu iki niteliği taşıdığı için özel kategorisinde yer alması gereken (dahil edilmesi gereken) bir meseledir. Çünkü bu tip bir mantığa dayandırılan yaklaşım, dini özel alana itme, özelleştirme

⁸⁴⁸ Hogan, *Introduction*, s. 3; Charles Taylor, “Modes of Secularism”, Rajeev Bhargava (Ed.), **Secularism and Its Crisis** içinde (31-53), New Delhi: Oxford University Press, 1998, s. 48; Charles Taylor, **A Secular Age**, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007; Charles Taylor, **Modern Toplumsal Tahayyüller**, Hamide Koyukan (çev.), İstanbul: Metis Yayınları, 2006, 37-38; Eduardo Mendieta ve Jonathan Vanantwerpen, *Introduction, The Power of Religion in the Public Sphere*, s. 5; Hashemi, s. 3.

projesi, onun, siyasal tercihler ve konular gibi kamusal bir realite sayılmadığı anlamına gelir. Fakat bu, ‘siyasal konular kamusal alanda alenen tartışılmaz’ demek değildir. Böylece kamusal muhakeme düşüncesine sınırlama getirilmesi, neyin tartışılıp neyin tartışılmayacağını belirlenmiş olması nedeniyle demokratik müzakere süreci daha başlamadan hüküm verilmiş olur.

Kamusal muhakemeyi bu şekilde, bu tür iddiaların düşünülmesine veya tartışılmasına izin vermeyen bir yöntemle tanımlamak, bir inancın bir defa din kategorisine dahil edilmesi durumunda, o inancın hak ettiği hassas incelemeyi asla elde edememesine neden olur. Dinin özel bir konu olduğunu savunanlar, özgür bir toplumun bunu tolere etmesi gerektiğini, fakat dini iddiaların rasyonel bir yaklaşımla ve alenen incelenebilecek olan ‘ana fikir’e dair hiçbir şey içermediğini iddia ederler; ki bu kamusal alanda yer alması gereken ve önemli bir argüman gerektiren büyük bir iddiadır. Yani din, herhangi kamusal bir gerçeklik iddiasında bulunmaktan veya rasyonaliteye oturtulmuş herhangi ‘bağlayıcı değer’ çerçevesine dahil olmaktan men edilmiştir. Böylece, objektif bilginin kaynağı *bilimin* yönlendirdiği bir inanç, yani rölativist bir hakikat görüşü, dini konularda etkili hale gelir. Oysa insan muhakemesinin sınırlandırılması, bizi tüm insanların muhakeme kabiliyetinin güvenilir olduğu anlamını doğurduğu için, herhangi bir alanda herhangi bir rölativizm tehlike yaratacaktır.⁸⁴⁹

Daha önce de belirtildiği gibi Taylor, günümüz Batı demokrasilerinde dine kuşkuyla bakan ve dinin kamusal alana dönüşünü tehdit olarak algılayan yaklaşımın temelinde Aydınlanma mitinin olduğunu iler sürer. Batıdaki hakim görüş, Aydınlanmanın, karanlık bir dönemden aydınlık bir döneme geçiş, yanılsamalarla dolu bir düşünce biçiminden hakikate ulaşmanın yaşandığı bir dönem olduğu yönündedir.⁸⁵⁰ Bu görüşü paylaşan ama sekülerizm-demokrasi bağlantısı noktasında Taylor’dan ayrılan Jose Casanova, benzer şekilde, *The Problem of Religion and the Anxieties of European Secular Democracy* başlıklı makalesinde, dinin demokrasi ile ilişkisi söz konusu

⁸⁴⁹ Taylor, *Why We Need a Radical Redefinition of Secularism*, s. 52; Hogan, *Introduction*, s. 3; Trigg, s. 207-208.

⁸⁵⁰ Fakat Taylor, din-dışı zamanda ortak eyleme dayanan rejimler arasında faşist rejimi örnek göstererek kamusal hayatta dinin olmamasının demokrasiyi getireceği iddiasını çürüttüğünü ifade eder. Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, s. 181; Taylor, *Why We Need a Radical Redefinition of Secularism?*, s. 52; Ralph Grillo, “Islam and Transnationalism”, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 30, No. 5, (Eylül 2004), ss. 861-878, s. 875.

olduğunda var olduğu iddia edilen sorunun, dinin özünden kaynaklanmadığını, yaygın laiklik anlayışından ve onun din, demokrasi ve ikisi arasındaki ilişkilere bakışından kaynaklandığını iddia etmektedir. Dini salt *kamusal* ve *özel alan* kategorileri üzerinden bir konuma (noktaya) yerleştiren Avrupa modeli ile Tarcott Parsons'un desteklediği 'dinin toplumsal farklılaşma süreci ile özelleştiği' iddiasını harmanlayarak üç kategoriye dayalı bir başka model ortaya koymuştur: Kamusal alan, özel alan ve sivil toplum. Daha önce de ifade edildiği gibi Casanova için sivil toplum, kamusal alan ve özel alan arasında arabulucu işlev görmektedir.⁸⁵¹

Avrupa ve ABD örnekleri karşılaştırması üzerinden demokrasi ve dinin içinde bulunduğu durumu ve işlevini inceleyen Casanova'ya göre, Amerika'da sivil toplumun güçlü ve etkili olması, onu bu noktada farklılaştıran en önemli özelliğidir.⁸⁵² Amerika Birleşik Devletlerinde anayasal kilise/din ve devlet ayrılığı çok belirgindir; -Avrupa modelindeki gibi ideolojik yönü bulunmakla beraber- ideal bir din-devlet ayrımı üzerine odaklanmamış bir ideoloji olması yönüyle ondan farklılaşır. Çünkü bu ayrılık, siyasal özgürlük ve devlet otonomisinin önkoşullarından biri olarak değil; din özgürlüğü, vatandaş özerkliği ve devlet müdahalesinden bağımsız sivil eylem alanının ortaya çıkmasını sağlayan bir araç olarak görülür. ABD'yi daha demokratik yapan, resmi kilise/din olmayışı ilkesi değil, Amerikan Anayasasındaki Birinci Değişiklik maddesinin dayandığı ilke olan 'din özgürlüğü' ilkesidir. Din özgürlüğü olmadan demokrasinin varlığından söz etmek mümkün değildir. Bu açıdan bakıldığında din özgürlüğü ilkesi, demokrasinin kurucu ilkesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Oysa 'resmi kilise olmaması' ilkesinin gerekliliğinin savunulması, bir dinin devlet içerisinde tekel oluşturma iddiasında bulunması ve din özgürlüğünü kısıtlamaya çalışması halinde önem kazanır.⁸⁵³ Burada "bir dine inanma ve pratiklerini yerine getirme özgürlüğü" ile "sosyal, kamusal ve siyasal alanı dinsel inanç ve ibadetlerin sömürücü etkisinden uzak

⁸⁵¹ Woodhead, *Conclusion: Accommodating Religion in Public Space: Looking Beyond Existing Models*, s. 1; Casanova, *The Problem of Religion and the Anxieties of European Secular Democracy*, s. 1.

⁸⁵² Bu sivil toplum geleneği 'global sivil toplum' bağlamında son zamanlarda konuşulmaya başlanmıştır; zira özü itibarıyla temelde Amerikan geleneğini temsil eden ulusal bir sivil toplum anlayışıdır. Diğer sivil toplum anlayışı ise Gramsci'nin temsil ettiği Avrupa modelidir. Bu gelenekte ise sivil toplum, rekabet eden toplumsal ve kültürel hareketler ile projeler arasındaki mücadele/çekişmenininkine göre baskı alanı olarak, daha küçük olarak görülür.

⁸⁵³ Woodhead, *Conclusion: Accommodating Religion in Public Space: Looking Beyond Existing Models*, s. 1; Casanova, *The Problem of Religion and the Anxieties of European Secular Democracy*, s. 5; Trigg, s. 10; Hogan, *Introduction*, s. 2.

tutma ve koruma” amacı arasında bir salınma söz konusudur. Hem herhangi bir dini bağlılığı olmayan vatandaşlar hem de inananlar, eleştirel duruşlarıyla, kamusal çıkar konuları üzerine sahip oldukları görüşlerini müzakere sürecinde açıklama fırsatına sahip olmayı umar.

‘En azından Avrupa’da, dinin Avrupa demokrasisi için problem olduğunu gösteren kanıt bulunmadığını söyleyen Casanova, Batı düşüncesinde bir demokrasinin seküler olması gerektiği önkabulünün ise sorunlu olduğunu ve işte bu yaklaşımın aslında dini, soruna dönüştürdüğünü ifade etmektedir. Casanova, Avrupa demokrasisinin seküler karakterini normatif bir özellik olarak görenlerin, Orta Çağ Avrupası’nda din ve siyasetin içiçe girdiğini ve bu bütünlüğün dini çoğulculuk, aşırı sekteryanizm ve Protestan Reformasyonunun yarattığı çatışmalar nedeniyle Avrupa toplumlarını ciddi krizlerle karşı karşıya bıraktığını iddia ettiğini düşünmektedir. Ona göre aslında sekülerleşme ve demokratikleşme her zaman atbaşı giden iki dinamik değildir. Bu konuyu anlamayı güçleştiren önemli problemlerden biri, sekülerizmin çoğu kez liberal demokrasiyi korumak ve devam ettirmek için anahtar bir gereklilik olduğunun varsayılmasıdır. Tarihsel tecrübenin de gösterdiği gibi bazen sekülerleşme süreci olmadan da demokratikleşme görülebilir. Bunun tam tersi yani demokratikleşme olmadan sekülerleşmenin yaşandığı da vakidir.⁸⁵⁴

Casanova’ya göre Avrupa demokrasileri, tek bir örnek üzerinden açıklanamayacak kadar farklı yapılardadır. Örneğin Fransa Batı Avrupa’daki resmen seküler olan, devletin ve demokrasinin laiklik ilkeleriyle yönetildiği tek ülkedir. Öte yandan demokratik olmakla birlikte ulusal kiliselerin varlığını koruyan çok sayıda Avrupa ülkesi de bulunmaktadır. İngiltere, İskoçya, Danimarka, Norveç, Finlandiya bu ülkeler arasındadır. İsveç’te de 2000 yılına kadar bir ulusal kilise mevcuttu. Diğer taraftan Yunanistan’da da Yunan Ortodoks Kilisesinin devlet kilisesi olduğu bilinmektedir. Benzer şekilde Portekiz, İspanya, Polonya, Macaristan gibi diğer pek çok Avrupa ülkesinde demokrasi ilkelerini zedelemeyen bir kilisenin varlığından söz etmek

⁸⁵⁴ Casanova, *The Problem of Religion and the Anxieties of European Secular Democracy*, s. 1, 3; Hashemi, s. 3.

mümkündür. Bu örneklerden hareketle Casanova, devlet ve kilisenin katı ayrımının demokrasinin ne yeterli ne de gerekli şartı olmadığı sonucuna varır.⁸⁵⁵

Demokrasi riske atılmadan din ile demokrasi arasındaki sınırların ne kadar genişletilebileceği sorusuna değinen isim ise ne Tocqueville ne de Rorty, Alfred Stepan olmuştur.

Din ve demokrasinin varolabilmek için birbirlerine gereksinim duyup duymadığı tartışmalarına yeni bir alternatif sunarak katkıda bulunan Alfred Stepan, değerlendirmelerine *Arguing Comparative Politics*⁸⁵⁶ isimli çalışmasında yer vermiştir. Eserinde yaptığı açık ve anlaşılır tanımlamalarla teorik olarak son derece net işlediği tezindeki metodolojik yaklaşımını, demokratikleşme ve siyasal kurumların rolünü vurgulayan siyasal teori ve ‘karşılaştırmalı siyasetler’e dayandırmıştır. Teorisine “karşılıklı hoşgörü” (ikiz müsamaha) (twin tolerations) kavramını tanıtarak başlayan Stepan, “karşılıklı hoşgörü”yü, “siyasi kurumlar ile dini otoriteler, dindar birey ve gruplar ile siyasi kurumlar karşı karşıya geldiklerinde, söz konusu tarafların ilişkilerinde inşa edilmesi gereken eylem özgürlüğünün asgari sınırları” olarak tanımlar. Bu dini kurumların “anayasal olarak öncelikli imtiyazlar”a sahip olmaması gerektiği ve bireyler ile dini toplulukların tam bir ibadet özgürlüğüne, değerlerini sivil toplumda aleni şekilde geliştirebilme özgürlüğüne, siyasal toplumda (dinî) organizasyonlara ve hareketlere mali yardımda bulunabilme özgürlüğüne, ve hatta diğer vatandaşların özgürlüklerini, demokratik kurumları ve hukuku ihlal etmedikleri sürece, siyasal partileri biçimlendirebilme özgürlüğüne sahip olması anlamına gelir.⁸⁵⁷

Dinin, demokrasi ile bir arada var olabileceğine ilişkin, pek çok olasılığın mevcudiyetini savunduğu çalışmasında Stepan, din-devlet ayrımının her şeyden önce liberal demokrasinin devamı için gerekli olduğunu ileri sürer. Fakat bu ne Amerikan ne de Fransız sekülerizm versiyonudur. Zaten bu iki ülkenin dışında demokratik olarak

⁸⁵⁵ Casanova, s. 5.

⁸⁵⁶ Alfred Stepan, “The World’s Religious Systems and Democracy: Crafting the ‘Twin Tolerations’”, **Arguing Comparative Politics** içinde (213-253), Oxford: Oxford University Press, 2001 (Makalenin ilk versiyonu: “Religion, Democracy, and the ‘Twin Tolerations,’” **Journal of Democracy**, Vol. 11, No. 4, (October 2000), ss. 37-57.)

⁸⁵⁷ Hashemi, *Rethinking the Relationship Between Religion, Secularism and Liberal Democracy: Reflections on the Stepan Thesis and Muslim Societies*, s. 3, 10, 18; Hashemi, *Islam, Secularism, and Liberal Democracy*, s. 123-128; Bhargava, *Rehabilitating Secularism*, s. 107.

nitelendirilen Avrupa'nın çoğu bölgesinde bir devlet kilisesi bulunmakta, olmayanlarda ise Hristiyan kilisesi imtiyazlı konumdadır. Stepan, bu minimal iki özgürlük alanının siyasal sistemlerdeki din-devlet ilişkisi ile uyumlu olduğunu ifade eder. Bu nedenle demokrasi ne din-devlet arasında katı bir ayrımı ne de dine düşman olmayı gerektirir. Stepan teorisini inşa ederken, özellikle dikkat ettiği nokta, din ve demokrasi arasındaki gerilimin kökenidir.

Din ve demokrasi arasındaki kuramsal gerilim, ilk bakışta karşıt ve çatışmalı görünmesine rağmen, aslında her iki kavram da, insan durumunun farklı yönlerinden bahseder. Bu gerilimin kaynağı, “seçilmiş hükümetlerin dini gruplardan ve dindar bireyler ve grupların hükümetten bağımsız olması için gerekli olan sınırları bulmaya çalışmak” olduğu gibi, temelde meşru siyasal otoritenin dayandığı ahlaki temeldir. Çünkü -her ne kadar örnekler söz konusu olduğunda farklılaşsa da- temelde “ilahi” (divine) ve “kutsal” (sacred) bağlamında inançlar ve ritüeller sistemi olan din, metafiziksel öğeler barındıran, nihai hedef olarak ahiret hayatını öne çıkararak yönlendiren bir yapıdır. Dinlerin şüphecilğe müsaade etmeyen iddiası, onu çatışma kaynağı yaparken, inananlar ve inanmayanlar arasına aşılabilir sınırlar da yerleştiren bir olgudur. Zira dini bir topluluğa girmek, onun kutsal ve mutlak hakikatlerini benimsemeyi gerektirir. Bu bağlamda kurumsallaşmış bir din, kaçınılmaz bir şekilde – sadece siyasal olmasa da- siyasaldır.⁸⁵⁸

Diğer taraftan demokrasi ise, en azından teoride, dünyevi, seküler ve, eşitlikçi (siyasal ve sosyal eşitlik ilkesine dayalı) bir yönetim anlayışıdır. Dinlerin dogmatik ve değişmez kurallara dayalı yapısına karşılık, kapsamlı ve rölativistik tabiatına binaen, demokrasinin kuralları değiştirilebilir, düzeltiler ve belirlenebilir; dolayısıyla bütünsel olarak dinden ve dini temelli siyasal sistemlerden farklılaşır. Özellikle liberal demokrasi, dini inancı, ırkı veya mezhebi dikkate almadan, yani ayrımcılık yapmadan tüm vatandaşlar için hukuktan önce muamele biçimini ve hakların eşitliğini öne çıkarır. Yani meşru siyasal otoritenin kökeninin neye dayandığı ve nihai olarak egemen gücün kim olacağı meselesi, din ve demokrasi söz konusu olduğunda çok daha önemli bir

⁸⁵⁸ Grace Davie, **Modern Avrupa’da Din**, Akif Demirci (çev.), İstanbul: Küre Yayınları, 2000, s. vii; Lehmann, *The Re-Emergence of Religion in the Public Sphere*, s. 1; Stepan, *Arguing Comparative Politics*, s. 216-217; Hashemi, s. 4-5, 18.

pozisyonda karşımıza çıkar. İkili egemenlik nosyonunu içinde barındıran siyasal sistemler, -yönetilenlerin demokratik rızasıyla kurulan iktidarın, seçilmeyen bir azınlık grup tarafından sınırlandırılması durumunda- demokrasi tanımını özünden yaralar. Öbür dünyada, yani ahirette değil, bu dünyada iyi bir yaşam yaratmak için insanî meselelerin şiddet olmadan yönetilmesi demokrasinin nihai amacını teşkil eder. Ki bu ‘ikili egemen güç’ problemlerini ilk fark eden (350 yıl önce) Thomas Hobbes’a göre egemenlik mutlak olmadıkça, denge veya huzur söz konusu olmayacaktır.⁸⁵⁹

Bu noktada Stepan, din ve demokrasi ilişkisi bağlamında üç önemli soru sorar:⁸⁶⁰

1. Liberal demokrasinin var olabilmesi için kurumsal ve siyasal açıdan asgari gereklilikler nelerdir? Bu analize dayalı olarak *karşılıklı hoşgörü* ile ilgili nasıl çıkarım yapılabilir?
2. Uzun süre ayakta kalan demokrasiler (15 Avrupa Birliği Ülkesi), bu asgari sınır gerekliliklerini nasıl yerine getirmiştir? Bu deneyimden ne tür “yanlış okuma haritaları” elde edilebilir?
3. Yukarıdaki cevaplara dayalı olarak, hangi dersler çıkartılabilir ve bu çıkarılan dersler diğer dini sistemlere (özellikle Samuel Huntington’ın demokrasi ile problemi olduğuna inandığı medeniyetlere (örneğin İslam, Konfüçyanizm ve Doğu Ortodoks Hristiyanlık) nasıl tatbik edilebilir? Devlet ve dini grupların liberal demokrasiyi devam ettirmek için saygı göstermesi gereken hareket özgürlüğünün minimum sınırları nelerdir?

Stepan’a göre teorisyenler, Robert Dahl’ın ortaya koyduğu ‘poliarşinin sekiz koşulu’nun demokrasinin temel ihtiyaçlarını teşkil ettiğine ilişkin fikir birliğine varmışlardır. Halkın egemenliğinde, seçime, siyasal eşitlik ve çoğunluk kuralına dayalı demokrasiye sahip olmak için gerekli temel özgürlükler ile alakalı olan bu kurumsal ihtiyaçlar: (1) Organizasyonları oluşturma ve onlara katılma özgürlüğü, (2) İfade özgürlüğü, (3) Oy verme hakkı, (4) Seçilme niteliklerine sahip olma, (5) Siyasal

⁸⁵⁹ Hashemi, s. 5.

⁸⁶⁰ Stepan, *The World’s Religious Systems and Democracy: Crafting the ‘Twin Tolerations’*, s. 213; Hashemi, s. 3, 10.

liderlerin destek kazanmak ve oy için rekabet etme hakkı, (6) Alternatif bilgi kaynakları, (7) Özgür ve adil seçim, (8) Oya ve diğer tercih ifadelerine dayalı devlet politikaları yapmak için kurumların var olmasından oluşur.⁸⁶¹

Dahl bu sekiz şarta tam anlamıyla ulaşılmasını ütöpik olarak görürken, devletlerin veya toplumsal organizasyonların, icraatlarıyla gerçek hayatta ulaşılabilen minimum sınırların belirlenmesiyle tespit edilecek eşiği geçmesi durumunu *poliarşi* olarak tanımlar. Ve poliarşi ile diktatörlük arasındaki farkı bulmaya çalışır. Poliarşiye yani gerçek demokrasiye ulaşmak için aktif siyasal katılım, herkesin oyunun eşit kabul edilmesi, açık fikirli bir anlayış edinmek, gündemin belirlenmesine söz sahibi olma ve bu sekiz kurumsal koşul üzerinde konsensüse varmak gerekmektedir. Fakat Stepan’a göre bu kurumsal nitelikler gerekli olmakla beraber, liberal demokrasinin sağlamlaştırılması için yetersizdir; çünkü Dahl, azınlık haklarını ve temel özgürlükleri koruyan demokratik bir anayasanın yapımında, seçimden sonra ne tür ihtiyaçların olduğunu görememiştir. Dahası demokratik bir şekilde seçilmiş olan hükümetler, kanun ve anayasa çerçevesinde geçerli olmalı ve hesap sormayı garantileyen kurumlarla gücü sınırlanmalıdır.

Alfred Stepan, Robert Dahl’ın poliarşi düşüncesine “sivil hakların korunması” ve “meşrutiyetçilik”e ilişkin şartları ekleyerek yaptığı liberal demokrasi tanımında, bu liberal demokrasi tanımına veya kendi deyimiyle “demokrasiye temel kurumsal eşik” olgusuna dayanarak, aslında bilinen bir yaklaşım geliştirmektedir: Hiçbir sosyal grup, hukuk kuralları çerçevesinde hareket ettiği sürece ve başkalarının haklarını çiğnemedikleri müddetçe, kamuyu ilgilendiren konulara dahil olmaktan men edilemez. Bu, demokratik siyasetin gerektirdiği asgari kurumsal ölçütün çerçevesini oluşturur.⁸⁶²

Bu modele göre dini otoriteler ve gruplar, demokratik biçimde seçilmiş hükümetlerin otonomluğunu ve meşruiyetini kabul etmeli; anayasal olarak kendilerinin imtiyazlı olduğunu ve kamu politikalarını veto etme hakları bulunduğunu iddia

⁸⁶¹ Robert Dahl, **Polyarchy: Participation and Opposition**, New Haven: Yale University Press, 1971, 1-3 Aktaran Stepan, *The World’s Religious Systems and Democracy: Crafting the ‘Twin Tolerations’*, s. 216; Robert Dahl, **After the Revolution? Authority in a Good Society**, New Haven: Yale University Press, 1970, s. 64.

⁸⁶² Robert Dahl, **A Preface to Democratic Theory**, Chicago: University of Chicago Press, 1956, s. 14, 75; Robert Dahl, **On Political Equality**, New Haven & London: Yale University Press, 2006, s. 9; Stepan, *The World’s Religious Systems and Democracy: Crafting the ‘Twin Tolerations’*, s. 216; Hashemi, s. 12, 18.

etmemelidir. Öte yandan demokratik siyasi kurumlar, dindar bireylerin ve dinî grupların otonomluğunu ve tam bir özgürlük içerisinde ibadet edebileceklerini hoşgörmeli; aynı zamanda demokratik kuralları çiğnemedikleri sürece ve hukuk devleti kurallarına uydukları müddetçe, sivil toplumda bu değerleri geliştirmeli, siyasal toplumda ise kurumları ve hareketleri desteklemelidirler.⁸⁶³

Daha açacak olursak, Stepan kilise ve devlet arasındaki bu sınırları şu aşağıdaki alana yerleştirir: Demokratik süreçlerle ortaya çıkan kurumlar için oluşturulması gereken başlıca otonomluk alanı, bu kurumların, anayasa ve insan hakları çerçevesinde, siyaset üretebilmelerine imkan tanıyan alan olmalıdır. Demokratik bir ülke, insanların ihtiyaçlarına ve taleplerine cevap verilen, hükümetin seçimle görevden alınabildiği bir ülkedir. Neyin önemli olduğuna ilişkin muhakeme yapmada ve hayatlarını istedikleri gibi yaşamada bütün vatandaşların özgür olması bağlamında ‘bireysel özgürlük’ *demokrasinin önkoşulunu* teşkil eder. Vatandaşların ‘ne düşüneceklerinin söylendiği veya bilgisiz bırakılarak belli şeyleri doğru kabul edecekleri koşullara maruz bırakan’ bir devlet, vatandaşlar tarafından kontrol edilmek bir tarafa vatandaşlarını kontrol eden devlettir. Demokratik şekilde seçilmiş hükümetlerin kamu politikalarını belirlerken, dinî kurumlara, kendilerini etkileyebilecek anayasal yetki ve ayrıcalık tanımaması gerekir.⁸⁶⁴

Daha açık bir ifade ile demokrasinin, ‘değerler, amaçlar ve politikalar üzerinden huzurlu rekabete izin veren karmaşık bir düzenleme sistemi, bir başka ifade ile yasalar bütünü olduğu’nun hatırlanması önemlidir. Yani bireyler ve grupların ‘hukuk çerçevesinde çalışma prensibi’ üzerine anlaşması ve ‘diğer vatandaşların haklarına saygı duyma’ konusunda hemfikir olmaları şartıyla, tüm gruplara kendi çıkarlarını koruma fırsatı verilmelidir. Stepan’a göre herkes kendi yaşamını etkileyecek kamu politikaları ile ilgili kararların alınmasında söz söyleme hakkına sahiptir. “Bu, demokratik

⁸⁶³ Casanova, *The Problem of Religion and the Anxieties of European Secular Democracy*, s. 5.

⁸⁶⁴ Stepan, *The World’s Religious Systems and Democracy: Crafting the ‘Twin Tolerations’*, s. 217; Hashemi, s. 18-19; Trigg, s. 130.

politikalar neyi gerektiriyor, neye yol açıyor ve neyi gerektirmiyorsa, onun minimum düzeydeki kurumsal ifadesidir.”⁸⁶⁵

Peki bu ifade, din ve demokrasiye ilişkin neyi işaret eder ve seçilmiş hükümetlerin dini grupların etki ve baskısına karşı korunması için gerekli sınırlar ne olmalıdır? Ya da dini grupların hükümetin baskı ve kontrolünden korunması için sınırlar nasıl çizilmelidir?

Stepan, bu sorulara, dini kurumların, demokratik şekilde seçilmiş hükümetlerin yaptığı kamu politikası kararlarını emretmek veya sınırlamak için, anayasal garanti altında bir ayrıcalığa sahip olmaması gerektiği argümanı ile cevap verir. Ayrıca, dini gruplar, özde ibadet etme ve kamusal alanda kendi çıkarlarını geliştirme özerkliğine bütünüyle sahip olmalıdır; organizasyonları ve hareketleri finanse etmek için, bunu şiddete başvurmadan ve diğerlerinin özgürlüklerini ihlal etmeden yaparlar. Hiçbir dini grup, kuralları ihlal ettiği gerekçesiyle verilmiş bir mahkeme kararına dayalı olmadığı sürece, siyasal katılımdan men edilemez. Stepan’a göre demokratik devlet ve vatandaşlar için asgari özgürlük çerçevesinin geniş olması, teorik açıdan asgari liberal demokrasi tanımımızı karşılayacak siyasal sistemlerde geniş bir din-devlet ilişkileri yelpazesi ile karşı karşıya kalmamızı doğurur. Buradan hareketle Stepan, böyle karşılıklı hoşgörü ve kabule dayalı otonomi çerçevesinde demokrasi standartlarını taşıyan çok geniş bir yelpazede din-devlet ilişkilerinin olabileceğini öngörmektedir.⁸⁶⁶

Stepan’ın din ve demokrasi üzerine ortaya koyduğu ve bu iki olgunun (özellikle liberal bir demokrasideki dini grupların rolü bakımından) çok yönlü ilişkisini vurguladığı tezi, “karşılıklı hoşgörü” yaklaşımı dolayısıyla reel dünyadaki yansımasına dair yerinde tespitler yapabilmesini sağlamıştır. Nitekim Stepan’ın dini grupların hükümetten, seçilmiş hükümetlerin dini gruplardan bağımsız olması için gerekli sınırları çizen *karşılıklı hoşgörü* yaklaşımı, çok sayıda somut din-devlet ilişkisi örneğini sunar. Bu karşılıklı hoşgörü yaklaşımı, dini grupların kamu meselelerine dahil olmalarını sağlar; aynı zamanda siyasi olarak erişebilecekleri sınırları açık bir şekilde çizer; ki

⁸⁶⁵ Stepan, s. 216; Hashemi, s. 12.

⁸⁶⁶ Stepan, s. 217; Casanova, *The Problem of Religion and the Anxieties of European Secular Democracy*, s. 6; Hashemi, s. 12-13.

özellikle dini grupların siyasal olarak aktif olduğu ve kamusal tartışmalarda aktif olarak rol aldığı yerlerde ortaya çıkan demokrasileri tartışırken kullanışlıdır.⁸⁶⁷

Aydınlanma'dan itibaren genel olarak haklarda ve ayrıca dinsel alanda başlayan özgürlük hareketleri her ne kadar Avrupa'nın bu konudaki gelişim sürecini gösteriyor olsa da, yakın zaman Avrupa tarihi, hem özgürlüğün ve özellikle din özgürlüğünün ortadan kaldırılmasına örnek teşkil edecek hem de bu özgürlüğün gelişimini besleyecek pek çok duruma sahne olmuştur. Özellikle dini çoğulculuğun siyasal göstergelerine ilişkin Avrupa'daki tartışmalar, çok sayıda devletten ve bu devletlerde var olan çoğunluk ve azınlık inançları arasındaki kurumsal düzenlemelerin çokluğundan/çeşitliliğinden etkilenir.

Avrupa'daki din-devlet ilişkileri modelinin ne olduğunu ve *karşılıklı hoşgörü*'nün toplumsal olarak nasıl inşa edildiğini soran Stepan'a göre, pek çok önemli sosyal bilimci, özellikle Batı dışı toplumlarda varolan demokrasi formunu tartışırken, tarihten bağımsız bir pozisyon almakta; keskin bir din-devlet ayrımı ilkesinin yalnızca Batı medeniyetinin değil, demokrasinin bile temel yönü olduğunu varsaymaktadır. Bu teorisyenler, Doğu Ortodoks Hristiyanlık ya da İslamiyet gibi (Tocqueville veya Taylor) –yerleşik kilisenin bulunduğu- dini bir sistemin, demokrasiye geçişi ve onu sağlamlaştırmayı zorlaştırdığını ifade ederler. Hatta bazı çevrelerde 1992'de Cezayir'de, 1996'da Türkiye'de yaşandığı gibi İslam kökenli partiler demokratik seçimlerden galip olarak çıktığında, askerin seküler yapıyı koruma iddiasıyla devreye girmesine sempati duyulmaktadır. Bu noktada Stepan, Batı demokrasisi söz konusu olduğunda din ve devlet ilişkisini anlamlandırmada ve analiz etmede bu yorumların doğru okumalar olup olmadığını, ve hatta tehlike yaratabilecek yanlış okumalar olarak görülüp görülemeyeceğini sorar; ve Robert Dahl'ın değerlendirmesini öne sürer.⁸⁶⁸

Bu soruya cevap vermek için Stepan, daha sonra göreceğimiz Casanova'nın Avrupa demokrasilerinin çeşitliliğine ilişkin değerlendirmesinde olduğu gibi, Avrupa Birliği ülkelerine bakar ve aşağıdaki deneye başvurur. 15 Avrupa Birliği ülkesinde

⁸⁶⁷ Stepan, s. 217; Hashemi, s. 19.

⁸⁶⁸ Stepan, s. 218; Hogan, *Introduction*, s. 4; Trigg, s. 10; Hashemi, s. 13.

kilise-devlet ayrımının hangi düzeyde olduğunu belirlemeye çalışırken⁸⁶⁹, bunu Robert Dahl'ın "poliarşinin 8 kurumsal koşulu" görüşü ile onun insan haklarının korunması ve anayasacılık üzerine olan birikimlerini kullanarak gerçekleştirir. Stepan yaptığı değerlendirme sonucunda 1990 itibarıyla (Casanova'nın önceki sayfada yer alan bilgisine atıf yap) genel bir Avrupa portresi çıkarmak üzere 15 Avrupa Birliği ülkesi arasından Danimarka, Finlandiya, Yunanistan, İsveç, Birleşik Krallık⁸⁷⁰ ve Norveç'te (o tarihte henüz üye değil) devlet kilisesi (resmi din) olduğunu tespit eder.⁸⁷¹ Ayrıca İsveç, Danimarka, İzlanda, Finlandiya ve Norveç gibi özellikle güçlü Lutheryen çoğunluğun bulunduğu Batı Avrupa demokrasilerinde devlet kilisesi olduğunu vurgular⁸⁷² ve bu noktada Stepan, devlet kilisesi olgusuna binaen Norveç Anayasası'ndaki şu maddelere dikkat çeker.⁸⁷³

Madde 2: Evanjelik Lutheryen din, resmi devlet dini olarak kalacaktır. Bu dine inanan vatandaşlar çocuklarını aynı dinde yetiştirmekle yükümlüdür.

Madde 4: Kral, her zaman Evanjelik Lutheryen dine bağlı kalacaktır ve bu dini yüceltecek ve koruyacaktır.

Madde 12: Kraliyet konseyi üyelerinin yarısı resmi dini kabul etmiş kimselerden oluşacaktır.

⁸⁶⁹ Ayrıca Avrupa Birliği'ndeki kilise-devlet ilişkilerinin güncel dökümlerinden bir diğeri için bkz. Gerhard Robbers, **Church and State in the European Union**, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1996.

⁸⁷⁰ Birleşik Krallık, İngiltere, Galler, İskoçya ve Kuzey İrlanda'dan oluşmaktadır. Akay, *Uygulamada Laiklik: Devlet-Din Ekseninde Özgürlükler, Hizmetler ve Finansman* s. 4.

⁸⁷¹ Stepan'ın zikredilen analizi ile karşılaştırmalı bir başka araştırmayı Jonathan Fox, 2002 yılındaki verileri kullanarak yapmıştır. Söz konusu süreçteki din-devlet ayrımının ve devletin din ile bağlantısının değişip değişmediğini; eğer değiştiyse, bu değişimin ne yönde gerçekleştiğini değerlendirmek üzere yaptığı araştırmasında, veriler, Stepan'ın 'yanlış okumalar' olarak nitelendirdiği konular üzerindeki genel varsayımlara ciddi itirazlar üretmiştir. Fox'un analizi için bkz. Jonathan Fox, **Ethnoreligious Conflict in the Late Twentieth Century**, Lanham: Lexington Books, 2002; Hashemi, *Islam, Secularism, and Liberal Democracy*, s. 126-128.

⁸⁷² Benzer bir analizi Jose Casanova da yapmıştır: Casanova'ya göre Avrupa demokrasileri, farklı yapılarıdır. Örneğin Fransa Batı Avrupa'daki resmen seküler olan, devletin ve demokrasinin laiklik ilkeleriyle yönetildiği tek ülkedir. Öte yandan demokratik olmakla birlikte ulusal kiliselerin varlığını koruyan çok sayıda Avrupa ülkesi de söz konusudur. İngiltere, İskoçya, Danimarka, Norveç, Finlandiya bu ülkeler arasındadır. İsveç'te de 2000 yılına kadar bir ulusal kilise mevcut idi. Diğer taraftan Yunanistan'da da Yunan Ortodoks Kilisesinin devlet kilisesi olduğu bilinmektedir. Portekiz, İspanya, Polonya, Macaristan gibi diğer pek çok Avrupa ülkesinde de demokrasi ilkelerini zedelemeyen bir kilisenin varlığından söz etmek mümkündür. İtalya ve İspanya'da ise Katolik kilisesi resmi kilise statüsünde olmamasına rağmen siyasi güç ve ayrıcalık sahibidir. Bu örneklerden hareketle devlet ve kilisenin katı ayrımının demokrasinin ne yeterli ne de gerekli şartı olduğu sonucuna varabiliriz. Casanova, *The Problem of Religion and the Anxieties of European Secular Democracy*, s. 5.

⁸⁷³ Stepan, s. 219.

Madde 21: Kral, konseye danışarak üst düzey dini görevlileri atar.

Bunun genel Avrupa modelinin bir örneği olduğunu ifade eden Stepan, Hollanda, Avusturya ve Almanya'da⁸⁷⁴ devletin özel dini eğitimi desteklediğini; Almanya, Avusturya, İtalya, Belçika ve Hollanda'da iktidardaki hükümet eden partilerin Hristiyan-Demokratik partiler olduğunu vurgular. Avrupa Birliği ülkeleri arasında anayasal olarak siyasal partilerin dini sembolleri kullanmasını yasaklayan tek ülke Portekizdir. Bu örneklerden yola çıkarak Stepan, genel kanının aksine, aslında hiçbir Batı Avrupa demokrasisinde katı ve düşmanca bir kilise-devlet ayrımı olmadığı yargısına varır. Batı Avrupa'daki ülkelerin çoğu, demokratik bir şekilde, devletin dine müdahalesini engelleyen bir yapı oluşturmuş; yani dini gruplara, sadece ibadetle sınırlı olmadan, ayrıca sivil toplumdaki organize olmuş gruplara da özgürlük tanınmıştır. Bu nedenle Batı Avrupa tecrübesinden örnek alınması gereken, kilise-devlet ayrımında değil; karşılıklı hoşgörünün sürekli olarak yeniden siyasal inşasında izlediği süreç ve yöntemidir. Kilise ve devlet ayrımı kavramı, ancak *karşılıklı hoşgörü* bağlamında modern Batı Avrupa demokrasi geleneğinde bir yere sahiptir.

Benzer bir boşluk ya da sorun, sekülerizm kavramı için de geçerlidir. Tıpkı Tocqueville, Taylor ve Casanova'nın ileri sürdüğü gibi, Stepan'a göre de, 'modernite ve demokrasinin sekülerizmi gerektirdiğini' iddia edenler nazarında Aydınlanma, liberalizm, Fransız cumhuriyetçiliği ve modernleşme kuramları gibi "müzakereci geleneklerdir. Fakat dünyadaki demokrasi pratiklerine bakıldığında görülüyor ki, sekülerizm mevhumu, köklü bir şekilde yeniden gözden geçirilmelidir.⁸⁷⁵ Çünkü modern Batı demokrasi geleneğinde yapılaşmış din-devlet ayrımı, "karşılıklı hoşgörü" olgusu ile şekillenmiştir. Stepan'dın din ve demokrasi tezi hem seküler-liberal demokrasinin inşası sürecinde çıkabilecek engelleri hem de liberal demokrasinin ilerleme sürecini anlamak ve anlamlandırmada son derece işlevseldir. Hatta bu öneri,

⁸⁷⁴ Din-devlet ilişkisi ve laiklik bağlamında ele alındığında görülüyor ki, Almanya'da devletin kiliseler üzerinde kontrol yetkisi bulunmamakta ve kiliseler tüzel kurumlar olarak kabul edilmektedir. Herhangi resmi bir din ya da yerleşik kiliseyi kabul etmeyen veya onlara referansta bulunmayan Almanya'da hiçbir kiliseye ayrıcalık dahi verilmemekle beraber farklı dini cemaatlere sözleşmeler üzerinden yasal statü ve buna bağlı haklar verilmiştir. Devlet, dini cemaatler adına vergi toplayarak, bunları temsil oranlarına göre gruplara dağıtır ve bu hizmetinden dolayı ücret alır. Ordu, hastane, cezaevi ve diğer devlet kuruluşlarında ise Protestan ve Katolik din görevlileri hizmet etmektedir. Akay, *Uygulamada Laiklik: Devlet-Din Ekseninde Özgürlükler, Hizmetler ve Finansman*, s. 4; McGoldrick, s. 107; Robbers, *Almanya*, s. 43-57.

⁸⁷⁵ Stepan, s. 221-222; Hashemi, s. 15.

İslam, sekülerizm ve Müslüman toplumlar söz konusu olduğunda daha anlamlı hale gelmektedir.⁸⁷⁶

Tüm bu anlatılanlardan yola çıkarak Alfred Stepan'ın sekülerizm ve liberal demokrasi ilişkisini aydınlatmak için ortaya koyduğu iki düşüncesi şu şekilde özetlenebilir. Ona göre, (1) dinle ilişkili olarak yapılacak bir karşılaştırmada demokrasinin belirleyici özelliklerine göz attığımızda şunu görürüz ki, sekülerizm ve din-devlet ayrımı, demokrasinin olmazsa olmaz özelliklerinden, yani demokrasi tanımının özünden değildir. Bir başka ifade ile sekülerizm ya da din-devlet ayrımı, demokrasi tanımının özüne ait bir tartışma konusunu oluşturmaz. Demokrasi tanımının özünde yer alan, bu ilişkinin temelini oluşturan *karşılıklı hoşgörü*dür. (2) Bu nedenle Avrupa'nın *karşılıklı hoşgörü* formülünün siyasal inşasını sürekli olarak ve yeniden nasıl başardığı dikkatle incelenmelidir. Zira din ve devlet ayrımı olgusu modern Batı Avrupa demokrasi geleneğinde *karşılıklı hoşgörü* bağlamında bir yere sahiptir.⁸⁷⁷

Stepan, son derece güçlü saldırılara maruz kalan 'sekülerizm' yerine 'karşılıklı hoşgörü'yu kullanarak, özellikle Müslüman toplumlarda çok daha özel bir değer taşıyan "demokrasi yanlıları" (pro-democrat) üretmiştir. Demokrasi Yanlıları, demokrasinin ilerleyişinde olumlu işlev görecektir. Retorikle donatılmış bir argümandır. Müslüman toplumlar için önemini, bu toplumlarda, "seküler", "sekülerite/sekülerlik" ve "sekülerleşme" gibi kavramlar (çok daha) zayıf kültürel köklere sahip olması ve yine bu kavramların sözde kültürel gerçeklikten yoksun düşüncelere sahip siyasal rakiplerini eleştirmek için çoğu kez küçümseyici, aşağılayıcı bir şekilde kullanıldığı kültürel emperyalizmin tehlikesini algılamada duyarlı olması sağlar.⁸⁷⁸

Stepan'ın, sekülerizm ile demokrasiyi ayrılmaz gören geleneksel anlayışa meydan okuyan değerlendirmesi, bu iki olgunun birbirini bütünleyip bütünlemediğine dair tartışmayı yeniden ele almayı gerektirir. Stepan, *karşılıklı hoşgörü* (ikiz müsamaha, çifte tolerans) kavramını, "dinî otoritelere karşı siyasal kurumlar ve siyasal kurumlara karşı dini bireyler ve gruplar için inşa edilmesi gereken minimum eylem özgürlüğü

⁸⁷⁶ Hashemi, s. 16, 20.

⁸⁷⁷ Stepan, s. 222-223; Hashemi, s. 16.

⁸⁷⁸ Hashemi, s. 19.

sınırları” şeklinde tanımlamıştı. Peki Stepan’ın siyasi kurumlar ve dini gruplar arasında çizilmesi gerektiğini vurguladığı sınırlar, aslında bir başka isim veya form altında kilise-devlet ayrımı anlamına gelmez mi? Veya eğer ayrılma biçimi sayılmazsa sınır nedir?

“Karşılıklı hoşgörü” ile, Stepan’ın tanımında yer verdiği liberal demokrasiyi devam ettirmek için dini organizasyonların ve devletin karşılıklı olarak tanınması ve saygı duyması gereken “minimum eylem özgürlüğü sınırları” ifadesinde vurgulanması gereken “minimum” kelimesidir. Aslında Stepan, sekülerizmin daha güçlü bir versiyonunda somutlaşan ‘siyaseti dinden daha kuvvetli ayırmayı istemek’ten ziyade ‘devleti dinden ayıran sekülerleşme tezinin zayıf bir versiyonu’na katkıda bulunmaktadır.

Şimdiye kadar bahsedilen analizinden anlaşıldığı gibi, eleştirilerine rağmen, ‘liberal demokrasi sekülerizm ister, fakat ben buna *sekülerizm* demek yerine farklı bir isim ikiz müsamaha (*karşılıklı hoşgörü*) (the twin tolerations) adını vereceğim’ diyerek yeniden biçimlendirdiği teorisine göre Stepan’ın devleti dinden ayıran sekülerizm tezini kabul ettiği görülmekte; fakat etkin seküler olarak tanımlayabileceğimiz ‘siyasetin dinden belirgin olarak ayrılması’nı savunmamaktadır. Yani Stepan din-devlet ayrımı yapmakta, ancak din-siyaset ayrımı yapmama eğilimindedir. Bir başka anlatımla Stepan, Richard Rorty üzerinden veya başka bir yolla, Tocqueville’in tarafını tutmakta; yani Fransız versiyonu üzerinden sekülerizmin Anglo-Amerikan versiyonunu desteklemektedir.⁸⁷⁹

Diğer yaklaşımlarla beraber Stepan’inkini de değerlendiren Bhargava, sekülerizmin daha iyi hale getirmek için yapılması gerekenleri şu şekilde özetlemiştir. Öncelikle (1) sekülerizmi kurumsal bir strateji, yani sadece bir strateji olarak görmekten vazgeçmek gerekiyor. Öte yandan (2) sekülerizm, tek amacı iktidarı pekiştirmek olan (amoral) seküler devletlerle bağlarını koparmalı; (3) seküler devletlere ilişkin tartışma, ahlaki bir muhakeme ve değer temelli bir devlet modeli üzerinden yapılmalıdır. Sekülerizmin ortaya çıkardığı ve maruz kaldığı problemleri ortadan kaldırmak için ayrıca (4) ayırım/ayrışma konusunu yeniden gözden geçirmeli, şimdiye kadar kabul

⁸⁷⁹ Hashemi, s. 16-18.

edilen iki modelden vazgeçmeli ve bunların yerine ‘ilkeye dayalı *mesafe*’ modelinden bahsetmeliyiz. (5) Sekülerizm ile ilgili tartışmada dinle bağlantılı tahakkümü sonlandırmaya odaklanılmalıdır. (6) Siyasal sekülerizm, (a) dinin sekülere nüfuz etmesi, (b) sekülerin dine nüfuz etmesi, (c) din içi (intrareligious) tahakküm ve (d) dinler arası (interreligious) tahakküm olmak üzere dört egemenlik biçimine *karşıtlık* anlamına gelen eleştirel-toplumsal sekülerizmin bir parçası olarak görülmelidir. Bunun anlamı, dine değil, kurumsallaşmış dinin egemenliğine karşıt durmamız gerektiğidir. Ve son olarak Bhargava (7) seküler ile dini kategorileri arasındaki ikili-karşılıklı düşmanlıktan vazgeçilmesi gerektiğini ifade eder. Yeni sekülerizm formu, dini ve seküler arasında mutlak bir rekabetin olduğunu varsaymaktan vazgeçmeli; öte yandan dört tahakküm biçimi minimum düzeye indirilerek dindar ve dindar olmayan insanların bir arada yaşayabileceği bir dünyanın var olacağı dünya düzeni/toplumsal ve siyasal düzen anlayışı benimsenmelidir.⁸⁸⁰

5. Kamusal Alanda Dini Yeniden Düşünmek: Kamusal Temsil Aracı Olarak Dinin Kullanımı

Habermas’ın tanımı ve kurgusuna dayalı olarak 18. yüzyıldan itibaren burjuva toplumlarında oluşmaya başlayan *kamusal alan* ile *dinlerin ökümenik çağrısı* arasında yapısal bir benzerlik vardır. Dinler, dindarlar topluluğunu belli bir fikir etrafında ve bu fikir doğrultusunda davranmaya çağırırken; burjuva toplumundaki mülk sahiplerinin ve kamusal otorite adına işgören bürokratların hareket alanlarından ve davranış biçimlerinden farklı eylem biçimiyle ortaya çıkan bireyler de, yerleşik düzen dışında görüşlerle yeni bir kamuoyu oluşturmaktadırlar. Dolayısıyla hem dinlerin yapısında hem de burjuva toplumunda gerçek bir kamusalılık isteği baskındır; yani kamuoyuyla oluşmuş bir görüşün kamusal otoriteyi ve kamusal alanın kendisini biçimlendirmesi amaçlanırken; süreç, ‘görüş’, ‘fikir’, ‘söylem’, ‘talep’ gibi kavramlarla ifade edilebilecek ‘söz merkezli’ bir tasavvur çerçevesinde gerçekleşir.⁸⁸¹

⁸⁸⁰ Bhargava, *Rehabilitating Secularism*, s. 110-111.

⁸⁸¹ Çiğdem, *Kamusal Alan, Kamusal Din ve Kamusal Akıl*, s. 507.

Aslında her din, bireyden cemaate, cemaatten bireye karşılıklı bir akışkanlığın olduğu ‘meşrulaştırıcı bir anlayış’ (techne) sunar. Weber’in kuramının da ötesinde, modern dönemde dinlerin toplumsal ve siyasal hayata güçlü biçimde dahil olması, meseleyi her yönüyle, demokrasi, meşruiyet, din özgürlüğü, ifade özgürlüğü gibi konular bağlamında tartışılır hale getirmiştir. Bunda en önemli etken ise cemaatler olmuştur. Aslında modern dünyada yerleştirildikleri konum bakımından dinlerin cemaatler üzerinden kamuya açılmaları ne dinlerin ne de din dışı güçlerin beklediği bir gelişmeydi. Çünkü cemaatleşme olgusunun ortadan kalkmasıyla dinlerin görünürlüğüne kaybedeceği ve giderek ortadan kalkacağı beklentisi söz konusuydu.

Bu beklentinin arkasında yatan ‘ilerleme ideası’nın ve sekülerleşme teorilerinin öngörüsü, dinin sadece bireyin mahrem dünyasının anlam katıcı bir ögesi olarak varlığını sürdüreceği yönündeydi. İlerleme ideasının eleştirmeni Marx bile, Yahudi meselesini tartışırken dinin kamusal alandan, insanların vatandaşlar olarak kurdukları alandan çekilmesi gerektiğini söylemiş ve dini ‘bireye’ terk etmenin doğru olduğunu ileri sürmüştü. Tüm bu düşünce ve beklentiler, şimdiye kadar da görüldüğü gibi *sekülerleşme kuramı* ile açıklanır. Bu kuram bir anlamda, dinin, belli bir dine inanan bireylerin özel alanlarına bırakılmasını ve böylece onu kapalı bir cemaat alanına indirgemeyi tavsiye eden düşünceye dayanır.

Bununla beraber seküler düşünce, -Weber’in kuramında söylediği şekilde, Protestanlığın özünde var olduğu gibi-, dinlerin ekümenik çağrıda bulunan yapısının, bireyin iktisadî ve toplumsal faaliyet alanında işlevsellik gösterebileceği bir kalıba dönüştürülmesini amaçlamıştı.⁸⁸² Buna göre aslında dinlerin ekümenik çağrısı, tıpkı ikinci bölümde ele alınan ulus devlet-vatandaşlık politikaları inşasında olduğu gibi, aynı dönemde anti-empyralist yönelimin canlanmasına da aracılık etmiştir. Bir başka anlatımla dinsel/dinler, modern dönemin, özellikle siyasal modernliğin işlevsel bir

⁸⁸² Amerikan sivil toplumunda sosyal kapital gittikçe zayıflamakla beraber, bu görev dine atfedilmeye, yüklenmeye ve benimsenilmeye çalışılmaktadır. Din, başta Robert Putnam olmak üzere pek çok araştırmacının çalışmalarında olduğu gibi sosyal sermayenin en önemli kaynaklarından biri haline gelmiştir. Nitekim mevcut Amerikan *sosyal sermayesinin* büyük bir kısmı kiliseler ve dinî gruplarda toplanmıştır; bir başka anlatımla dinler, bu kanallar aracılığıyla fonksiyonlarını yerine getirmeye başlamıştır. Casanova, *Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prosoective Reflections on Islam*, s. 7; Robert Putnam, **Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community**, New York: Simon & Schuster, 2000; Woodhead, *Conclusion: Accommodating Religion in Public Space: Looking Beyond Existing Models*, s. 6.

parçası olmuştur. Fakat yine de belirtmek gerekir ki, bu gelişmede bilimsel ve entelektüel ilerleme düzeyinin etkisi olduğu kadar, içinde yaşanan çağın özelliklerinin de büyük etkisi bulunmaktadır. Çünkü şimdi içinde bulunduğumuz çağ, dinî ve din karşıtı dünya görüşlerinin ötesinde, dinî çoğulculukla karakterize edilen bir çağdır.⁸⁸³ Bu çoğulculuğun sağlanması ancak din-devlet ayrılığı ile mümkün olabilir.

Din ve devlet arasında “ayrımı”nın gerekliliği, din özgürlüğü, vicdan ve ifade özgürlüğü, tüm dinlerin kişisel ve kolektif ifadelerinde eşit muameleye tâbi tutulması, kamu kurumlarının dinî kimlik düzeyinde tarafsızlığı ve son olarak eğitim özgürlüğü ve din propagandası yapma özgürlüğünün sağlanması gibi haklar için savunulmalıdır. Devletin dinlere karşı tarafsızlığı, vatandaşlarının (özellikle bu vatandaşlar yerleşik din mensubu olmadıklarında veya ateist olduklarında) din özgürlüğünü garanti edebilecek en iyi araçtır. Örneğin Amerika Birleşik Devletleri’nde olduğu gibi dindar eylemciler kendi özel dinî çıkarlarını savunurken bile kamusal alanı etki altına almış olurlar. Fakat Avrupa’nın yapısı bu savunuya izin vermediği gibi, zaman zaman din, adil olmayacak derecede kamusal alandan dışlanır. Bu durumlar bize sivil dinin önemi ve etkisini gösterir. Zira otuz milyonluk göçmen nüfusa sahip olan Amerika’da devletin ve toplumun geleceğinin güçlenmesi, Hristiyan temellere dayandığı gizlenmeyen Amerika’ya özgü *sivil dinden* vazgeçilmesine bağlıdır. Benzer şekilde Fransa’nın anayasadaki tarafsızlık ilkesini hakkıyla yerine getirebilmesi de, laiklik olarak beliren sivil dinin aşırı etkisinden kurtulmasına bağlıdır.⁸⁸⁴

Amerika’da din-devlet ayrımı üzerine yürütülen tartışmalarda temel kriter olarak *ayrım duvarı* zikredilirken, Fransa’daki cumhuriyetçiler, laikliği nihai kavram olarak kullanırlar. Buradaki temel amaç, çoğulcu demokratik devletin, ‘subjektif değerlendirmelerin ışığında yönlendirilen ve özgürlük adı altında kişisel çıkarların gerçekleştirilmesi’ için bir araca dönüşmemesidir. Zira ideal olan, bu subjektif öğelerin dinî çoğulculuğu, özgürlüğü ve demokrasiyi zedelemeyecek şekilde kurgulanmış bir sistemin inşasıdır.⁸⁸⁵

⁸⁸³ Hogan, *Introduction*, s. 1; Çiğdem, s. 506.

⁸⁸⁴ Chelini-Pont, s. 627.

⁸⁸⁵ Taylor, *Why We Need a Radical Redefinition of Secularism*, s. 40; Trigg, s. 137; Hogan, *Introduction*, s. 4.

Din özgürlüğü meselesi, her devlet için son derece hassas olan siyasal problemler ortaya çıkarır. Bu problemler, kimi zaman ‘ortak iyiliği’ sağlamak için belli dinî pratiklerin düzenlenmesini gerektirirken, kimi zaman bir toplumun varolan normları ve söz konusu toplulukların olağan dışı dinî pratiklerine uyum sağlamaya meşruluk kazandıran düzenlemeleri adapte etme ihtiyacını beraberinde getirebilir. Devletler bu siyasal problemlere farklı şekilde cevap verir veya vermez. Ancak bu noktada ortaya çıkan başka ikilemler söz konusudur. Örneğin “eşit görmek” olgusu, bir devletin tüm inançlar yönünde tarafsız olduğu anlamına geliyor gibi görünebilir; fakat kuşkusuz devletin kendisi, her halukarda bir şeyi temsil etmek, bir şeyin tarafını tutmak zorundadır. Bununla beraber unutulmamalıdır ki, ortaya atılan dine dayalı iddialar, devletin kurumsal olarak tanımış olduğu dinlerden çıktığında bile, otomatik olarak doğru-geçerli kabul edilemezler. Bir başka anlatımla hiçbir ülke, özgürlüğün meyvesi olarak ortaya çıkmış din hürriyetini, özgürlüğe saldıran bir araca dönüşmesine izin veremez. Bu nedenle dinî faaliyetlere belli ölçüde sınır konması bir gereklilik olarak kendini gösterir.⁸⁸⁶

Habermas, vatandaşların kendilerini ilgilendiren özel konulara ilişkin tartışmaların yapıldığı kamusal alanda eleştirel ve rasyonel yaklaşımla düşüncelerini özgür ve eşit biçimde ifade edebilmelerini, yani ‘din özgürlüğü’nü demokrasinin merkezine yerleştirir. Ona göre “Çoğulculuk ve dinî hoşgörü için verilen mücadele, sadece demokratik devletin ortaya çıkmasının arkasındaki harekete geçirtici, enerjik, canlı güç değil; demokratik devletin gelişimini teşvik etmeye devam eden [güçtür]”. Dolayısıyla dinî konuların özel alana itilmesini savunan anlayış, demokrasinin rasyonel muhakeme ve müzakere gerekliliğini karşılamamanın sonucu olarak, bir taraftan kişinin kendisi için doğru olanı seçme imkanı sunarken, diğer taraftan kişisel bir tercih olan, fakat toplumsal bir gerçeklik yönü de bulunan din konusunda düşünme ve muhakeme etme şansını sınırlandırmakta, engellemektedir. Çünkü demokrasinin, bireysel tercihlerin kamusal alana taşınabilmesi nedeniyle, kısa zamanda -en azından bazı

⁸⁸⁶ Hogan, s. 4; Trigg, s. 66-67, 112.

konularda- herhangi bir uzmanın varlığından yoksun kalması durumunda bilgidan uzak subjektif görüşlerin alanı haline gelebilme ihtimali de söz konusudur.⁸⁸⁷

Şimdiye kadar ele alınan tüm bu tartışmalı meselelerden de anlaşıldığı gibi, kamusal alan ve din yeni yaklaşımlarla yeniden yorumlanmaya ihtiyaç duymaktadır. Özellikle John Rawls, Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler ve Cornel West gibi teorisyenler, kamusal alan ve din arasındaki karmaşık ilişkiye getirdikleri farklı yaklaşımlarla öne çıkan isimlerdir.⁸⁸⁸

Bu isimlerden Habermas ve Rawls, aslında pek çok konuda aynı fikiri paylaşmakta ve öncelikle makul çoğulculuk gerçeğini kabul etmektedirler. Onlara göre ahlak/adalet (morality/the right) ile doktrin/doğru (ethics/good) gibi şeyler arasında temel bir ayrım yatmakta ve bir teorinin yeterli olabilmesi için her ikisine de yer ayırması gerekmektedir. Fakat burada öncelikli olan fonksiyonel veya pragmatik açıdan “adalet”tir (the right). Adalet kavramındaki tarafsızlık, tüm kültürler ve dünya görüşlerinde kabul görmeyi beraberinde getirir. Böylece toplumsal istikrar ve uyum kolaylaşır. Fakat bu iki felsefecinin birbirinden ayrıldığı bir husus vardır. Habermas kültürel olarak çoğulcu bir toplumda laik ve seküler ahlak düşüncelerinin öncelik sahibi olduğunu varsayarken, Rawls, bu noktada çok daha agnostiktir.⁸⁸⁹

5.1. John Rawls

John Rawls’a göre, siyasal liberalizm, manevi, spiritüel soruları bireysel alana/özele iten bir anlayışı temsil eder. Fakat bunun nedeni, ne onları önemsiz görmesidir ne de dinin bir şekilde ‘özelleşmiş’ (privatized) olduğu iddiasını savunmaktır; din ve dini meseleler, sadece ‘politize olmamıştır.’” Dolayısıyla dini, futbol kulübü gibi sadece gönüllü birlikteliğe dayalı organizasyonlar olarak ele almak, devletin resmi çalışmalarını sürdürmesine izin vereceği gibi, onu resmi olarak dini prensiplere bağlı yapılanmaktan ve/veya işlemekten de uzak tutar. John Rawls’ın siyasal

⁸⁸⁷ Nilüfer Göle, “Giriş”, **İslamın Yeni Kamusal Yüzleri, İslam ve Kamusal Alan Üzerine Bir Atölye Çalışması** içinde (7-17), İstanbul: Metis Yayınları, 2000, s. 9; Jürgen Habermas, “Religious Toleration: The Pacemaker for Cultural Rights”, **Philosophy**, No. 79, 2004, ss. 5-18; Trigg, s. 130, 137.

⁸⁸⁸ Mendieta ve Vanantwerpen, *Introduction, The Power of Religion in the Public Sphere*, s. 2.

⁸⁸⁹ Finlayson, *Habermas: A Very Short Introduction*, s. 101-102.

liberalizm tanımlaması özellikle ABD örneğini analiz etmede büyük önem taşır. Çünkü, bir yoruma göre -her ne kadar pek çok Amerikalı bunu fark etmemiş olsa da-, aslında Amerika da din özgürlüğünü yeterli derecede sağlayabilmiş değildir. Din ile ilgili her türlü eğitim Amerikan devlet okullarında yasaklanmıştır. Dolayısıyla dinin devlet okullarına yeniden dönüşünü talep etmek, devletin, (kendi sahip olduğu dini görüşü empoze ederek veya belli gruplara okullarda kendi görüşlerini empoze etmeleri için izin vererek) din özgürlüğünü sınırlandırmasını istemek gibidir. Din özgürlüğünün gerçek anlamda güvencede olabilmesi, demokrasinin değerleri kamusal alan algısıyla uyum içinde çocuklara yani geleceğin yetişkinlerine öğretildiğinde mümkün olabilir.

Sivil din ile ilgili olarak yukarıda değinildiği gibi Sadakat Yemini'ndeki 'Tanrının huzurunda' ifadesinin korunmasına ilişkin yeni yasalar, dışarıdan bakanlara bir sivil din savunusu olarak görünmektedir. Fransa'da ise bu ülkedeki laiklik anlayışının sonucu olarak devlet okullarındaki dinî ibadet ve davranışların yasaklanması amacıyla aynı anayasal ilkeye başvurulduğunda da bir sivil dinin savunulduğu izlenimi ortaya çıkmaktadır. Oysa her iki durumda da vicdan özgürlüğü ciddi olarak dikkate alınmamıştır. Örneğin bir vekilin 'Tanrının huzurunda' ifadesini kullanarak yemin etmesi, devletin din özgürlüğüne veya tarafsızlığına saygısını zedeler; çünkü bu politikacının milletvekilliği, Hristiyanlık söyleminin etkisi altında oya tabi tutulmuştur aslında. Siyasi ve idari bir yapısı olan devlet, dinin kamusal alanda varlığını sürdürmesi veya desteklenmesi amacıyla hareket eden dinî lobilerin baskısına nispeten daha az maruz kalmış olabilir. Fakat bu '(dinsel) lobilerin herhangi bir tehlike yaratma potansiyeli içermediği' anlamına gelecek şekilde yorumlanmamalı; ve dini hatırlatacak ya da ona öncelik tanıyacak ifadelerin kullanılmamalıdır. Devletler, tarafsız olmak istiyorlarsa dinî otoritelere hesap vermek bir tarafa, temel dinî ilkeleri görmezden gelmelidirler.⁸⁹⁰

Kendine özgü 'metifiziksel olmayan siyasi' kavramına bağlı olarak inşa ettiği 'doğrunun önceliği' (priority of right) tezinde Rawls, hiçbir kurala bağlı olmayan bir siyasi kavramsallaştırmasının taslağını çizmeyi amaçlamıştır. Böyle bir *siyasi* kavramsallaştırması, onu gereksiz tartışmalardan muaf tutarken, hakkaniyet ve

⁸⁹⁰ Trigg, s. 113-114; Chelini-Pont, s. 624, 626-627.

tarafsızlık anlamında *adalet* kavramına dayalıdır. Rawls'un kuramında doğrunun önceliği, kabul edilen 'iyi' düşüncelerinin, siyasal adalet anlayışının sınırlarını tanıması ya da rol üstlenmesi anlamına gelir. Farklı kapsamlı doktrinlere sahip topluluklar, adalet ilkesi sayesinde uzlaşmaya varabildiklerinde eşit ve özgür vatandaşlardan oluşan adil bir topluma erişebilirler. Ona göre, bu siyasal savunma kriterini yerine getiren herhangi bir 'adalet' kavramsallaştırması, olabilecek en makul değerdir. Doğru veya yanlışın sorgulanması, siyasal savunmanın konusu değildir; önemli olan, tartışmaları asgari süzeye indirmek ve sadakati, devlete bağlılığı en yüksek düzeye çıkarmaktır.⁸⁹¹

Rawls, kamu çıkarı (conceptions of good) olgusu üzerinden kurguladığı liberalizm anlayışında, herhangi geçerli bir adalet anlayışının, "genel ve kapsamlı doktrinlerin farklılığına", "mücadele eden grupların ve mücadelelerin çoğulluğuna", "insan hayatının amacı, değeri ve anlamı" olgularına izin vermesi gerektiğini ileri sürer. Böyle bir 'adalet' anlayışı her bir bireyin kendi 'iyi' kavramsallaştırmasını, diğer herkesin özgürlüğü ile uyumlu hale gelecek düzeye götüren; yeniden gözden geçirmek, düzeltmek ve sürdürmekte özgür olduğu 'liberal siyasal bir çerçeve' sunar. Bu adalet, vatandaşlardan destek kazanabilecek olan, ama rekabet halindeki çeşitli 'iyi' kavramsallaştırmalarının (veya kapsamlı doktrinlerin) varlığına bağlıdır. Yani adalet ve iyi, birbirini tamamlayıcı öğelerdir: *Adalet* sınırları çizerken, *iyi* ise amacı gösterir. Fakat ahlakın laik (dinsiz) veya dinî olup olmaması metafiziksel bir meseledir.

Rawls, metafiziksel değil siyasal olması gereken bir modern adalet anlayışıyla yola çıkarak, modern toplumların artık homojen nitelik taşımadığını; farklı dünya görüşlerinden ve sadakat kazanmak için rekabet eden 'kapsamlı doktrinler'den (comprehensive doctrines) oluştuğunu düşünür. Ona göre, farklı 'iyi' kavramsallaştırmaları arasında hüküm vermeyi sağlayacak herhangi bir ölçüt bulunmamaktadır. Bu nedenle ancak, herhangi bir 'iyi' düşüncesinden bağımsız olan, tarafsız bir siyasal adalet kavramı geliştirildiği takdirde iyi düzenlenmiş bir topluma

⁸⁹¹ Finlayson, s. 101, 103; Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s. 209, 211-212; Latif Yılmaz, *John Rawls: Birlikte Yaşayabilmenin Filozofu*, <http://interhominesse.wordpress.com/tag/jurgen-habermas/> (20 Eylül 2011)

erişilebilir. Çünkü izin verilebilir nitelikteki her anlayışın yaşanabilmesi için eşit fırsatlar sunmakla yükümlüdür.⁸⁹²

Bu yorumundan hareketle Rawls, kamusal alanda dine sınırlı yer verilmesini teklif etmiş ve başlattığı canlı tartışmalarda büyük eleştirilere maruz kalmıştır. Buna göre kamusal müzakerelerde dinî veya din dışı kapsamlı ilke ve doktrinlerin, ancak belli şartlara bağlı olarak kullanılabileceğini, bir başka ifade ile söz konusu ilke ve doktrinleri destekleyebilecek makul ve mantıklı siyasi gerekçelerin sunulmasını şart koşmuştur. Bu, vatandaşların doğru veya yanlışlara ilişkin kendi doktrinlerini, diğerleri gözünde siyasal düzeyde makul olanı bulmayı sağlayan bir süreç olan “kamusal akıl”la gerçekleştirilebilir.⁸⁹³

Kamusal akıl kavramı, Rawls’un adil, tarafsız, eşitlikçi liberal demokrasinin işleyiş mantığını oluştururken, temel siyasal değerlerin ve siyasal ilişkinin nasıl anlaşılması gerektiğini de belirler. Bir başka anlatımla kamusal akıl, vatandaşların temel adalet anlayışlarında ve anayasadaki gereklilikler üzerine düşündüklerinde benimsemesi gereken bir akıl yürütme biçimi; takip edilmesi gereken en önemli meseleler üzerinde yapılacak siyasal müzakereler ile yürütülen bir yöntemdir. Kamusal akıl (kamu vicdanı) olgusu bir mütekabiliyet gerektirir; yani karşılıklı konsensüse dayalı temel kriterleri gerekli kılar. Bu kriter asıl itibarıyla nesiller boyu süren toplumsal işbirliği ve dayanışmada bir bireyin ötekini kendisi gibi hür ve eşit görmesi ilkesine dayanır. Mütekabiliyet yani karşılıklılık ilkesi sayesinde vatandaşlar, bu kriter temelinde ve siyasal adalet kavramı gereğince birbirleriyle ilişki kurarlar; hatta bazı özel durumlarda - eğer diğer vatandaşlar da benzer ilkeleri kabullenirse- kendi çıkarlarını bile feda edebilirler. Genel olarak temel özgürlüklerin tanınmaması, bu mütekabiliyet ya da karşılıklılık ilkesinin ihlal edilmesine neden olur.⁸⁹⁴ Bu çerçevede, kamusal akıl

⁸⁹² John Rawls, ‘The Idea of an Overlapping Consensus’, *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 7, No.1, (Spring 1987), ss. 1-25, s. 4; Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s. 228; Finlayson, s. 100-102; Hogan, *Introduction*, s. 6.

⁸⁹³ Rawls, kamusal akıl düşüncesi ile kamusal akıl ideali arasında ayırım yapar ve şöyle açıklar: Bir toplumdaki yargıçlar, milletvekili adayları, milletvekilleri, başkanlar ve diğer hükümet yetkilileri, kamusal akıl doğrultusunda hareket ederek vatandaşlara, kendilerine en makul gelen siyasal adalet anlayışı üzerinden temel siyasal konuları desteklemelerinin nedenlerini açıklarlar. Böylece kamusal akıl ideali, zikredilen aktörlerin vatandaşlık görevlerini yerine getirmesi ile gerçekleşmiş olur. John Rawls, *Halkların Yasası ve “Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması”*, Gül Evrin (çev.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003, s. 58-59.

⁸⁹⁴ John Rawls, “The Idea of Public Reason Revisited”, *University of Chicago Law Review*, Vol. 64, No. 3, (Summer 1997), ss. 765-807, s. 783; John Rawls, *The Law of Peoples with “The Idea of Public Reason*

yöntemi *temeli* oluşturur; çünkü kapsamlı doktrinlerin karşılıklı olarak birbirleriyle tezat oldukları varsayılır.⁸⁹⁵

Rawls'ın 'başlangıç durumu' (original position) ve 'cehalet örtüsü' (veil of ignorance)⁸⁹⁶ ile özetlenebilecek yaklaşımının bu konudaki çözümü, aslında "dinî olana karşı sekülerin tarafını tutmak" olarak yorumlanır. Bu yöndeki eleştiriler, Rawls'un yaklaşımının tarafsızlık olarak görünmesine rağmen, dini, herhangi bir resmi statü ve kimlikten ayırmaya yarayan bir pozisyon olduğu düşüncesine dayanır. Ona göre bu süreçte vatandaşların temsilcileri, her türlü ekonomik, sosyal, dinsel, etnik, felsefî ve ahlaki statü ve kimliklerini geride bırakarak bilgisizleşirler; ve bu *cehalet örtüsü* altında bir başlangıç noktasına gelip temel adalet ilkelerini ortaya çıkarmaya çalışırlar. Böylece başlangıç durumunda herkes eşit konumda olduğundan, belirlenecek ilkeler herkes için geçerli olacaktır. Rawls, liberal siyasetin, farklı dinî ve felsefî bağlılıklara sahip insanlar arasındaki temel siyasal meseleler üzerine 'örtüşen mutabakat' oluşturabileceğinden emindir. Fakat konsensüs kavramını kullanırken bir anlayışa veya anlaşmaya varılacak bir süreci ve bu sürecin sonunda varılacak bir sonucu kast etmez. Çünkü ona göre bir inanç veya düşünce, bir düşünceyi veya inancı, geleneği veya dünya görüşünü dikkate almayıp herkesin kabul edebileceği bir durum olduğunda, örtüşen bir mutabakatın parçası olur.

Dahası dinler de dahil olmak üzere bu kapsamlı ve büyük (ki buna dinî olan da dahildir) doktrinler ancak bazı şartlar altında ve sistematik çekincelerle yönetilebilir. Yani söz konusu kapsamlı doktrinler ya sadece özel olarak dile getirilmeli ya da bir sivil toplum kültürü arka planında paylaşılmalıdır. Bir başka anlatımla Rawls, burada

Revisited", Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999, s. 132, 136, 138; Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s. 34, 247; Habermas, *The Political*, s. 25; Hogan, *Introduction*, s. 6-7 .

⁸⁹⁵ Hogan, s. 7; Rawls bu konuyu tartışmalı meselelerden kürtaç üzerinden açıklar. Örneğin kamusal akılda kürtaç hakkı için makul bir argüman var olabilir, ancak bu hakkın reddini savunan kamusal akıldaki siyasal değerler aynı ölçüde makul bir dengeye oturmadığında, bu hakkı reddeden kapsamlı doktrin kamusal akla ters düşmüş olur. Eğer bu eğilim, geniş kamusal akıl koşulunu yerine getirirse kendi argümanına kamusal bir gerekçe bulmuş olur. Yani herhangi bir kapsamlı doktrin, böylece kısmen de olsa kamusal akıla dayanırlık kazandığında, bu tezatlıktan kurtulmuş olur. Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s. 38-39.

⁸⁹⁶ Bu iki kavram, Rawls'un temel adalet ilkelerinin belirlenmesi sürecinde ortaya koyduğu araçlar olarak belirir. Toplumun özgür ve eşit vatandaşlar olarak aralarındaki işbirliği sürecinde özgürlük ve eşitliği gerçekleştirmek için en uygun anlayışın ne olduğunu belirlemek üzere geliştirmiştir. Buna göre herkesin belli bir 'iyi ve mutlu yaşam' planı vardır. Bireyler bu planı gerçekleştirebileceği toplumun hangisi olacağını bilemezler fakat şunu bilirler: *Başlangıç durumu* ve *cehalet örtüsü* üzerinden mutabakata vardıklarında ulaşacakları sonuç, yaşayabilecekleri en makul toplum olacaktır. Jürgen Habermas, "A Historical Critique of John Rawls' A Theory of Justice: Failure to Communicate the Tradition", **Frankfurtta verdiği derslerden**, Temmuz 2003, ss. 1-28, s. 6-7; Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s. 67.

vatandaşların kendi dinî ve dinî olmayan -seküler- doktrin, inanç ve görüşlerini herhangi bir zamanda siyasal tartışma ve müzakerelere dahil edebileceğini ve yansıtabileceğini kabul eder. Bu noktada söz konusu inanç, ilke ve görüşlerin siyasal tartışmalarda meşru ve anlamlı bir yer tutabilmesi için ilgili taraf ve aktörlerin *kamusal gerekçeler sunması* şartını öne sürer. Rawls'un 'the proviso' adını verdiği bu şart, görüşlerin kamusal alanda dikkate alınmasını, zikredilen '*kamusal gerekçeler sunması*' şartına bağlar.⁸⁹⁷

Rawls bu bağlamda 'medeni olma yükümlülüğü' (medenilik vazifesi) (duty of civility) ve 'kamusal aklın kullanımı' kavramlarından hareketle vatandaşlık idealinin vatandaşları birbirlerine karşı savundukları politikalar ve kullandıkları oyun kamusal aklın siyasal değerleri tarafından ne kadar desteklendiği konusunda ahlaki bir sorumluluk yüklediğini ifade eder. Dolayısıyla vatandaşlık ideali hukuki değil, ahlaki bir görevdir –medeni olma yükümlülüğü-. Bu görev sayesinde insanlar, destekledikleri ilkeler ve politikaların kamusal akıl değerleri ile nasıl desteklenebileceğini anlatma imkanı bulurlar. Bu görev aynı zamanda ötekileri dinleme ve diğerlerinin ortaya koydukları mantıklı görüşlerin ne zaman veya hangi durumlarda uzlaşabileceğine karar verme istekliliğini de gerektirir.⁸⁹⁸

Şöyle ki, aslında hegemonya, zulüm veya zorlama gerektirmeyen bir olgudur; fakat devlet yönetimine meşruiyet kaynağı bir faktör olarak dini dahil etmek zor olduğu için, dinsel bir anlayışı veya kendisinden üstün bir otoriteyi kabul etmek isteyen herhangi bir toplum, belli bir dini kaçınılmaz olarak kabul edecektir. Ki Tanrı'yı yüceltici söylemler ve politikalar, kişilerin dünya görüşünü de etki altına alan bir şeydir. Dolayısıyla bu, dinî prensipleri (onları reddetmek özgürlüğü söz konusu olsa bile) bir toplumda uygulamak isteği anlamına gelir ki, hem ateistler hem de dini özel alana ait bir mesele olarak gören dindar insanlar tarafından reddedilecek bir yaklaşımdır. Çünkü Rawls'a göre kamusal alan Habermas'ın iddia ettiği gibi 'resmi kurumları ve devlet hizmetlerini etkilemek için mücadele veren çok sayıda *rekabet eden görüşler*

⁸⁹⁷ Finlayson, *Habermas: A Very Short Introduction*, s. 100; Rawls, *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*, s. 144; Trigg, s. 115; Hogan, s. 6-7; Latif Yılmaz, *John Rawls: Birlikte Yaşayabilmenin Filozofu*, <http://interhominesse.wordpress.com/tag/jurgen-habermas/> (20 Eylül 2011)

⁸⁹⁸ Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s. 251-252; Habermas, *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*, s. 121-122.

seçimi'nden daha fazlasıdır. Liberal geleneğin ortaya koyduğu anayasal devlet anlayışında temel olan *tabii akıldır* (natural reason); seküler devlet meşruiyetini kamusal akılın ürünü rasyonel ilkelere dayalı 'bilgi'den alır veya almalıdır. Zira din ve devletin kurumsal olarak ayrışmasını mümkün kılan ancak böyle bir anlayıştır. Çünkü Rawls'a göre, dinden ayrı duran (ve dinin tamamen bireysel/özel bir konu olduğu düşüncesini benimsemiş olan) liberal bir devlet, siyasetin bütünüyle dinden bağımsız olması gerektiğini ve dinî ilkelerin siyasal eylemin gerçek dünyasına söyleyecek bir şeyi olmadığını ifade eder.⁸⁹⁹ Dolayısıyla, Rawls'a yöneltelen eleştirilerde iddia edildiği gibi dini resmi bir statüden ayırmak tarafsızlık olmasa da, devletin tüm dinlere karşı bütünüyle tarafsızlığının ancak bu şekilde gerçekleşebileceğini söylemek mümkündür.

Habermas ise dinî bilincin kendini yeni sisteme adapte etmeye zorlandığını ileri sürer. Her din, bir bütün olarak yaşam biçimi inşa etme iddiası güder ve dolayısıyla temelde bir dünya görüşü veya kapsamlı bir doktrindir. Bilginin sekülerleşmesi süreci, dinleri hayatın düzenlenmesi, biçimlenmesi ve yorumlanmasına ilişkin iddiasından vazgeçmek zorunda bırakmıştır. Öte yandan toplumsal alt sistemlerin fonksiyonel olarak farklılaşması, dinî bir topluluğun yaşamını toplumsal çevreden ayırmasını da gerekli kılmıştır. Bunun nedeni bir cemaatin üyeleri ile sıradan-normal bir vatandaşın roller arasındaki farklılıktır. Liberal devlet, vatandaşların siyasal düzeyde entegre olabilmesine dayalıdır. Dolayısıyla bu farklılık, dinî anlayışın seküler toplumun empoze edilen yasalarına bilişsel düzeyde uyumu söz konusu olduğunda göze çarpar. Nihai olarak evrensel hukuk düzeni ve eşitlikçi toplum anlayışı, cemaat ahlak ve kültürüyle derinden bir ilişki kurmalıdır, ki bu ilişki sayesinde biri diğerini üretebilmelidir. Ancak bu iç içe geçmişlikten dolayı, John Rawls, farklı dünya görüşleri arasında tarafsızlık anlayışı temelinde oluşmasına rağmen, seküler adaletin farklı meşruiyet bağamlarına uyum sağlaması gerektiğini düşünmektedir.⁹⁰⁰

⁸⁹⁹ Habermas, s. 120; Chelini-Pont, *Religion in the Public Sphere, Challenges and Opportunities*, s. 624; Trigg, s. 113, 115.

⁹⁰⁰ Habermas, *On the Relation Between the Secular Liberal State and Religion*, s. 347.

Zira Rawls, kamusal alanın insanların hizmetinde olması gerektiğini düşünür. İnsanların hizmetinde olması gereken kamusal alanın var olabilmesi için devlet, kendini dinî grupların çıkarlarından yükümlü olarak konumlandırmamalıdır. Eğer devlet, en iyi şekilde savunulan ve en geniş şekilde finanse edilen görüşlerin hizmetçisine dönüşürse, -özel mülkiyetteki eşitsizlikler, belirli birey ve gruplara daha etkili olma imkanı vereceğinden- vatandaşlarının herhangi bir sınıf veya zümreye kesinlikle indirgenmemesi gereken tüm çıkarlarını temsil etme yükümlülüğünden feragat etmek durumunda kalır. Çünkü eşit olmayan şartların yarattığı değişken etkiler, zamanla daha baskın otoriteye sahip belli bireylere ve/veya aktörlere ayrıcalık sağlayacak bir pozisyona neden olma ihtimali yaratır. Yani kamusal alanın bu şekilde işleyişi, bazı dini grupların kendi sahip oldukları özel çıkarları için demokratik sistemi yönlendirmeyi, bir köşeye koymak istediğini işaret eder.

Bu bakış açısından hareketle, din destekli bir devleti reddetmek, bir başka anlatımla Jefferson'ın bahsettiği ünlü "ayrım duvarı", dinin diğer insanlara kendisini empoze etmesine engel olurken, devlet kurumlarını da dinî yük yüklenmekten korur. Bir devletin herhangi dinî bir bakış açısıyla herhangi bir şekilde bağlantılandırılmasına karşı olan Rawls'a göre, her birimiz, dinî bir hegemonya kurmak için anayasayı değiştirme umudundan sonsuza kadar vazgeçmeliyiz. Çünkü böyle bir yaklaşım 'tüm vatandaşların özgürlüğü ve eşitliği' düşüncesi ile bağdaşmaz. Adaletle ilişkin tüm siyasal kararların, bu kararların bizi nasıl etkileyeceği hususu göz önünde bulundurulmadan alınması gerektiği düşüncesinden kaynaklanır. Çünkü bir toplumda genel olarak dinî bir hegemonya kurulmak istense dahi, ortaya 'çoğunluk inancına iştirak edilmediği takdirde nasıl yaşanacağı' sorunu çıkacaktır.⁹⁰¹

Liberal anlayışın ortaya çıkmasında Avrupa'daki din savaşlarının ve mezhepsel çatışmaların rolü büyük olmuştur. Böyle bir tarihsel dönemde anayasal devlet, hükümeti sekülerleştirerek ve siyasi iktidarı demokratikleştirerek sorunları çözmeye çalışmıştır. Çünkü geçmişteki örnekler vatandaşların özgürlüğü ve eşitliği için böyle bir

⁹⁰¹ Chelini-Pont, s. 624, 626; Trigg, s. 114.

düzenlemeyi gerekli kılmıştır. Zaten -John Rawls'ın *Theory of Justice*⁹⁰² adlı çalışmasında bahsettiği gibi- gerçek bir din-devlet ayrımı -bizatihi kendisi engel oluşturmada- zorunlu olarak vatandaşların vicdan ve ifade hürriyetlerini kısıtlayan şeylerden korunmasını sağlar. Birinci ve İkinci bölümde ele alınan siyasal örgütlenme biçimlerinde dinin etkisi ve gücü ile demokrasi arasındaki ilişkinin de gösterdiği gibi din, asla kamu makamlarını ve otoritelerini kontrol etme ya da hukuki değişikliklere ve kamusal tartışmalara doğrudan etkide bulunma fırsatına sahip olmamalıdır.

Dinin bu tür bir güce sahip olmasına izin vermek, demokrasinin uygulamasına olumsuz etkide bulunur, ki din özgürlüğünün devam etmesinin garantörü demokrasidir. Dinler, kendi doktrin ve inançlarını öğretmeye çalışır; fakat diğer yandan devlet de özellikle gençleri ve tüm vatandaşları korumakla yükümlüdür. Dolayısıyla herkesin eşitliği ve özgürlüğü için devletin yükümlü olduğu tutumu incelemek gerekmektedir. Eğer liberal bir demokrasi, kamusal alanı kendisini geliştiren ve genişleten, yenilenebilme imkanı bulduğu bir alan olarak görürse, ama kamusal alan (kendi özel dinlerine ilişkin gündemlerini öne çıkaran dini grupların yaptığı gibi) sivil toplumun baskısından yeterli ölçüde korunamazsa, bu, demokrasinin zayıflamasına neden olacaktır. Nitekim bu noktada Rawls da, toplumun sekülerleşmesi ile devletin sekülerleşmesi arasında sınırları keskin olan bir ayrım inşa etmiştir.⁹⁰³

5.2. Jürgen Habermas

Rawls'ın siyaset teorisinde önemli bir yer tutan aklın kamusal kullanımı (public use of reason) kavramından hareketle Habermas, dinin toplum ve siyasetteki yerini tartışır ve Rawls'u eleştirir. Bu tartışmayı yaparken öncelikle şu soruları sorar: Devlet ile dinin anayasal zeminde ayrımı, dinî geleneklerin, toplulukların ve kurumların, sivil toplumda ve kamusal alanda, yani vatandaşların iradesinin ve siyasi görüşünün oluşumunda ne kadar etkilidir? Hatta bu noktada, dinin siyasi düşünce oluşturmadaki rolünün sınırı ne olmalıdır? Klasik liberalizme muhalif olanlar, seküler devletin dar anlamda sekülerist çoğulcu topluma karşı tarafsız kalması gibi, din yanlısı

⁹⁰² John Rawls, *A Theory of Justice*. Oxford: Clarendon Press, 1972; *Theory of Justice Revisited Edition*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.

⁹⁰³ Habermas, *Between Naturalism and Religion*, s. 120; Mendieta ve Vanantwerpen, *Introduction, The Power of Religion in the Public Sphere*, s. 4; Chelini-Pont, s. 624-626; Trigg, s. 66-67.

bir görüşü mü benimsiyorlar? Yoksa bunlar farklı bir modernite anlayışı çerçevesinde liberal gündemi değiştirmeye mi çalışıyorlar?⁹⁰⁴

Bu sorulardan hareketle Habermas, anayasal devletin liberal temellerini ve Rawls'un kamusal aklın kullanımı yorumunun vatandaşlık etiği açısından etkilerini, ve ardından dinin siyasal rolünün sınırlanması fikrine yöneltilen itirazları inceler.⁹⁰⁵

Klasik çalışmalarda hakim 'siyaset ile din arasındaki bağı ortadan kaldıran yaklaşım'a karşı duran Habermas, siyasal teolojiyi canlandırmak üzere ortaya konan girişimlere karşı, eleştirel bir gözle fakat aynı zamanda kuramını överek de John Rawls'ın kamusal alandaki dine yönelik yaklaşımını ele almıştır. Ona göre Rawls siyasi otoritenin sekülerleşmesiyle sivil toplumda dinin oynadığı rolün ve siyasi etkisinin yarattığı sorunun çözülmediği iddiasındadır. Çünkü devletin sekülerleşmesi ile toplumun sekülerleşmesi aynı şey değildir.⁹⁰⁶

Habermas'ın projesi, Rawls'unki ile karşılaştırıldığında, daha genel nitelik taşıdığı söylenebilir. Daha önce detaylı bir şekilde ele alınmış olan Habermas'ın *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* adlı çalışması, burjuva kamusal alanının ortaya çıkması, büyümesi ve düşüşüne ilişkin yapısal olarak yeniden inşasına dair bir model sunan, onun normatif özelliklerini anlatan ve ideal bir kamusal alan tipi biçimlendiren bir eserdir. Habermas'a göre 18. yüzyılda ortaya çıkmaya başlayan kamusal alan, bireylerin özel vatandaşlar olarak birbirleriyle ortak iyilik için müzakerelerde bulunduğu, devletten, ekonomiden ve aileden ayrı, sosyal bir alan olarak gelişmiştir. Bu yeni sosyal yapının en önemli özelliği, onun "mantıklı hale getirici bir alan olma statüsü" ve "düşüncelerin paylaşılarak yayıldığı, tartışıldığı, kabul edildiği veya reddedildiği bir alan olması"dır.

Habermas'a göre tüm düşüncelerin açıklandığı ve duyulduğu sınırsız açık bir alan olan kamusal alanda, argümanlar ve düşünceler *tüm katılımcıların rızasına bağlı olarak* kabul edilebilir. Fakat burjuva kamusal alanı (kısmen gerçekleşmiş olsa da)

⁹⁰⁴ Habermas, *Between Naturalism and Religion*, s. 119.

⁹⁰⁵ Habermas, s. 119.

⁹⁰⁶ Habermas, *The Political*, s. 23.

tümüyle gerçekleşmemiş, bir ideal olarak kalmıştır. Aynı zamanda devlet baskı yapma tekeli kurarken, kamusal alan, tüm iktidarın rasyonel müzakere baskısına dönüştürüldüğü sosyal bir alan haline gelmiştir. Habermas bunu, daha sonraki dönemlerinde “daha iyi düşüncenin dikte edilmediği, baskıya dayanmayan güç” (unforced force) kavramıyla açıklar. Kamusal alan, toplumun kendini sürekli eleştirdiği bir alana dönüşmüştür ve bu süreçte “kamusal alanın daha geniş bir şekilde, daha dikkatli gözden geçirilmesi” ihtiyacı ortaya çıkmıştır.⁹⁰⁷ Zira kamusal alan kontrol edilmeye başlanmıştır. Aynı zamanda Rawls’un *başlangıç durumu* ve *cehalet örtüsü* yaklaşımlarının eleştirisi olan bu yaklaşımında Habermas, cehalet örtüsüyle hareket eden vatandaşların birlikte yaşamanın ilkelerinin nasıl belirleneceğine ilişkin belirsizlik olduğunu ileri sürerek, *tartışma etiği* ve *iletişimsel eylem kuramı* üzerinden bu belirsizliği açıklar.

Kamusal alanın Yapısal Dönüşümü’ne yöneltilen eleştirilerde işaret edildiği gibi, Habermas’ın dine ilgisi önceki çalışmalarında yetersizdi. Bununla beraber Craig Calhoun, *Habermas and the Public Sphere*⁹⁰⁸ adlı eserinde sadece Habermas’ın ‘dini ihmal etmesine’ değil, ayrıca ve daha güçlü bir şekilde “din karşıtı varsayımlar”a da dikkat çekmiştir. Ancak burada anlatılanlardan da görüldüğü gibi son yıllarda Habermas, dini ve dini meseleleri ele alarak teorisini geliştirmiş ve zenginleştirmiştir.⁹⁰⁹

Habermas, toplumsal düzenin ahlaki, etik, pragmatik, siyasi ve hukuki boyutları da dahil olmak üzere bütün yönleri ile ilgilenmiştir. Gözden geçirdiği kuramında Habermas, günümüzdeki siyasetten soğutucu eğilimlerin varlığına vurgu yaparak, bazı çağdaş filozofların ‘siyasal’ (the political) kavramının, bu eğilimlere karşı bir ilaç olduğunu ifade eder. Çünkü bu filozofların, siyasal düşünceye ilişkin yorumları, metafizik ve dinî alanları da kapsamaktadır. Bu isimler arasında yer alan Claude Lefort, örneğin *le politique* (the political-siyasal) ve *la politique* (politics-siyaset) kavramları

⁹⁰⁷ Mendieta ve Vanantwerpen, *Introduction, The Power of Religion in the Public Sphere*, s. 2-3.

⁹⁰⁸ Craig Calhoun (Ed.), **Habermas and the Public Sphere**, Cambridge, MA: MIT Press, 1992.

⁹⁰⁹ Craig Calhoun, “Introduction”, Craig Calhoun (Ed.), **Habermas and the Public Sphere** içinde (1-48), ss. 35-36; Eduardo Mendieta, “The Linguistification of the Sacred as a Catalyst of Modernity: Jürgen Habermas on Religion”, **Global Fragments: Globalizations, Latinamericanism, and Critical Theory** içinde, Albany: Suny Press, 2007; Mendieta ve Vanantwerpen, *Introduction, The Power of Religion in the Public Sphere*, s. 3.

arasında ayırım yaparken dinî dayanaklarını unutan her toplumun bir yanılsama içinde olduğunu ileri sürer.

Laforç'un düşüncesine katıldığını ifade eden Habermas, bunu sosyal bilimlerin, siyasal sistemi de içine alan bir analiz yapabilme iddiasına dayandırır. 'Siyaset' (Politics) kavramı iktidarın kullanımını temsil ederken, 'politika' (policies), farklı siyasal alanlardaki politik aktörlerin takip ettiği strateji ve amaçları değerlendirmek için kullanılan bir kavramdır. Aydınlanma düşüncesi, kendi kaynaklarıyla modernitenin normatif içeriğinin korunmasına hizmet edebilecek sosyal hareketler ortaya çıkarabilme potansiyeli taşımaktadır. Ancak bu potansiyele ilişkin kuşkular siyasal kavramına rasyonel bir anlam verip veremeyeceğimizin sorulmaya başlandığını ifade eder. Buradan hareketle Habermas, siyasal kavramını tanımlamaya çalışmakta ve bu kavramın, ilk uygarlıkların kendilerini tanımladıkları sembolik alana işaret ettiğini söylemektedir.⁹¹⁰

Habermas'a göre, siyasal kavramı, tarihsel açıdan bakıldığında Mezopotomya, Suriye ve Mısır gibi Antik İmparatorluklardaki devletin organize ettiği toplumların kökenlerine işaret eder. Bir başka anlatımla, erken dönem uygarlıkların kendi imajlarını ilk şekillendirdikleri sembolik alan olarak değerlendirilebilecek siyasal, bir bütün olarak toplumun imajını yansıtır. Antik İmparatorluklarda var olan ve kısmen akrabalık ilişkilerine dayalı toplumsal bütünleşme yapısı, kraliyet bürokrasilerinin hiyerarşik yapılarına da aktarılmıştır. Bu süreçte ortaya çıkan karmaşık hukuk ve siyasal iktidar ise, siyasi otoritenin meşrulaştırılması gereğini ortaya çıkarmıştır. Zira yöneticiler, hukuk ve siyasi güç ile dinî inanç ve pratikler arasında ikna edici bağlar kurarak, halkın kendi emirlerine itaat etmelerini sağlamaktaydılar.

Hukuk sistemi, devletin iktidarını, yani siyasi otoritesini destekleyerek güçlendirilirken; *siyasi otorite*, kutsal bir kökeni olan hukukun meşrulaştırıcı gücüne dayanmaktaydı. Ancak din de, meşrulaştırıcı gücünü, kendi kutsal kökenlerinden alan bir yapıdır. Oysa toplumsal sözleşme geleneğinin klasik çalışmaları, 'siyasal'

⁹¹⁰ Jürgen Habermas, "'The Political', The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology", Eduardo Mendieta ve Jonathan Vanantwerpen (Ed.), **The Power of Religion in the Public Sphere** içinde (15-33), New York: Columbia University Press, s. 16-17; Finlayson, *Habermas: A Very Short Introduction*, s. 103.

kavramının dinle olan bütün bağlarını koparmıştır. Nitekim -günümüzde din-devlet ayrılığı ve demokrasi ilişkisi tartışmalarında görülen/zikredilen- herkesi bağlayan kararları, bir kişi veya az sayıda kişilerin alabileceği düşüncesinin sorgulanması da bunun bir yansımasıdır.⁹¹¹

Habermas'ın, devletin seküler karaktere sahip olmasını, herkes için eşit din özgürlüğünü garantilemede -yeterli olmasa bile- gerekli bir şart olarak gördüğünü söylemek gerekir. Zira ona göre seküler bir devletteki hükümet, her halukarda dinî olmayan bir temel üzerine oturtulmalıdır. Fakat bu noktada seküler otoritenin, geçmişte baskı gören ve ayrımcılığa maruz kalan azınlıkları hoşgörmesine güvenmek de yetmez; dolayısıyla dinî meşruiyet kaynağını ortadan kaldıran sekülerleşmenin yol açtığı meşruiyet boşluğunu doldurmak için yapılması gereken, demokratik anayasanın inşasıdır. Burada daha sonra ele alacağımız Charles Taylor'ın kamusal alan-din ve demokrasi ilişkisine dair görüşü ile bir benzerlik göstermektedir. Ancak Taylor, Habermas'ın sekülerizmi kullanmasını öne çıkarıp, onu eleştirirken, Habermas'ın yaptığı anayasal düzenleme tavsiyesini göz ardı eder.

Habermas'a göre, -bir bütün olarak toplumun imajını yansıttığını ileri sürdüğü- siyaset, bugün tarihin akışına uymayan bir yapıya bürünmüştür. Hatta ona göre bu kavram, sadece tarihin akışına uymayan değil, aynı zamanda geriletici etkiye sahip de bir şeye dönüşmüştür. Çünkü gelinen noktada siyasal, kamusal alandaki müzakere gücüne boyun eğmiştir. Toplumun kendini temsil biçimleri günümüzde çoğulcu, birbirleriyle rekabet halinde olduğu için, aslında, artık toplumun bir totalite/bütünlük olarak anlaşılması mümkün görünmemektedir. Bu noktada herkes için eşit din özgürlüğünü garanti etmek, kurumsal olarak 'rekabet halindeki dünya görüşleri'ne karşı tarafsızlığı şartının yerine getirilmesi de mümkündür.⁹¹²

⁹¹¹ Habermas, *The Political*, s. 17, 23; Mendieta ve Vanantwerpen, *Introduction, The Power of Religion in the Public Sphere*, s. 3.

⁹¹² Habermas, *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*, s. 120-121, 128-129; Mendieta ve Vanantwerpen, *Introduction, The Power of Religion in the Public Sphere*, s. 3-4.

Ahlak düşüncelerinin tartışmalı kültürel değerlere uygulanmaması gerektiğini düşünmesine rağmen Habermas, siyasetin Rawls'un düşündüğü gibi hiçbir kurala bağlı olamayabileceğini reddeder. Fakat bu, Rawls'un yaklaşımını eksik değerlendirmek anlamına gelir. Öte yandan Habermas bir başka noktaya dikkat çeker. Habermas'a göre, Rawls'un ortaya koyduğu ve *proviso* adını verdiği 'hiçbir kurala bağlı olmama' şartı, çoğu vatandaşın siyasi duruşunu ifade ederken, dinî kavramlar veya seküler bir dil kullanma arasında ayırım yapamadıkları veya yapmak istemedikleri gerçeği ile yüzyüze gelmiştir. Dinî hayat biçimlerini korumakla da görevli olan liberal bir anayasanın dindar vatandaşlar üzerinde ilave ve asimetrik bir yük getirmemesi de gerekmektedir.

Rawls'un kamusal akıl yaklaşımı ve proviso önerisine yöneltilen bu eleştirilere göre, bütün yurttaşlar kamusal alanda dinî dil kullanıp kullanmamaya özgürce karar verebilmelidir. Rawls, kamusal akıl kullanarak, söz konusu kapsamlı doktrinlerin ya sadece özel olarak dile getirilmesi gerektiğini ya da bir sivil toplum kültürünün arka planında paylaşılması gerektiğini ileri sürmüştür. Yani o, vatandaşların kendi dinî ve dinî olmayan doktrin, inanç ve görüşlerini herhangi bir zamanda siyasal tartışma ve müzakerelere dahil edebileceğini ve yansıtabileceğini kabul eder. Habermas ise dinî dilin kullanımına dair önerisinde yine de vatandaşların dinî dil kullanacakları takdirde, dinî ifadelerin içeriğindeki potansiyel gerçeklerin, parlamento, mahkeme ve idari otoritelerce dikkate alınabilmesi için, genel olarak anlaşılabilir bir dile çevrilmesi zorunlu olduğunu ifade eder. Habermas'ın *post-seküler* olarak nitelendirebileceğimiz bu duruşu, inanç ve bilgi arasındaki temel farkı gösterirken küresel kapitalizmin güçleriyle mücadelede dinî kaynakları hem bir motivasyon hem de bir müttefik olarak görmektedir. Zira ona göre, dini pratikler ve yaklaşımlar, dayanışma ve karşılıklı saygıyı gerektiren çok kültürlü vatandaşlık etiğini besleyen başlıca kaynaklar olmaya devam etmektedir.⁹¹³

⁹¹³ Habermas, *The Political*, s. 25; Mendieta ve Vanantwerpen, *Introduction, The Power of Religion in the Public Sphere*, s. 4; Finlayson, s. 103.

Rawls’a yönelttiği eleştirilerden hareketle Habermas’ın siyasal tanımının, üç farklı pratik konuşmayı özgürce kullanan tüm farklı çözümleyici fikir ayrılığı mekanizmalarını içine aldığı söylenebilir. Çünkü o, Rawls’da geçen ‘liberal devleti dini topluluklarla karşı karşıya getiren’ bu normatif beklentinin, söz konusu gruplara ya da cemaatlere siyasal kamusal alan kanalıyla toplum üzerinde etkide bulunma imkanı yarattığını düşünür.⁹¹⁴

Öte yandan laiklik ilkesini kurumsal çerçeveden çıkarıp siyasal kamusal alandaki vatandaşların ve kurumların ileri sürdüğü görüşlere ve ifadelere taşımak, laikliğin aşırı derecede genelleştirilmesi anlamına gelir. Örneğin Taylor’a göre “din ve vicdan hürriyetinin sağlanması” amacı, nerede olursa olsun, örtünmeye izin verilmesi yönünde davranmayı gerektirir. Oysa laiklik ilkesine göre dinî inanç sahibi vatandaşlar, dinî ve seküler inançları arasında bir denge kurmak zorundadır. Habermas’a göre laikçilik (laicism), bu paradoksu dini özel alanla sınırlayarak (privatization) çözdüğü görüntüsü verir.

Kamusal alanda dinî görüşlerin serbestçe ifade edilmesi ve dinî organizasyonların siyasete katılımı, liberal devletin ilgi alanına giren bir konudur. Seküler vatandaşların, dinî gelenek ve toplulukların modern öncesi toplumlardan bugüne kadar gelmiş arkaik kalıntıları olduğu düşünmesi, din özgürlüğünü sadece soyu tükenmeye yüz tutmuş varlıkların kültürel olarak korunmasından farksız hale getirir. Bu anlayışın gözünde dinin hiçbir meşrulaştırma gücü ve etkisi yoktur. Hatta onlara göre kilise-devlet ayrımı Habermas’ın deyimiyle sadece laikçi bir anlam taşır. Böyle bir laiklik anlayışında da dinî görüşler, bilimin eleştirileri karşısında çözülmeye; ve dinî gruplar gelişen kültürel ve sosyal modernleşme karşısında gerilemeye mahkumdurlar. Din ile ilgili bu tip bir görüşe sahip vatandaşların, dinlerin veya dinî otoritelerin tartışmalı siyasi konularda yapacağı katkıları ciddiye almaları söz konusu olmayacaktır. Dahası dindarların, seküler dil ve rasyonel argümanlarla ortaya koyduğu görüşlerinin

⁹¹⁴ Habermas, *On the Relation Between the Secular Liberal State and Religion*, s. 347; Finlayson, *Habermas: A Very Short Introduction*, s. 103.

söz konusu siyasi konulara ilişkin ortak bir çözüm arayışına girmeleri bile beklenemez.⁹¹⁵

Ona göre, dinî topluluklar, sivil toplum ve kamusal alanda yer alabilme imkanına sahip olmalıdır. Müzakereye dayalı siyaset, ancak o takdirde hem dindar hem de dindar olmayan vatandaşlar nezdinde akılın kamusal kullanımının sonucu gerçekleşmiş olacaktır. Oysa Rawls’a göre birer vatandaş olarak özel hayatlarında dindar bir yaşam sürme hakkına sahip olan kişiler, kamu otoritesi olarak demokratik sürece katılırken dinî etkilerden arınmak durumundadırlar. Fakat Habermas’a göre demokratik prosedürün işleyişini sağlayan ilkelerin hakim olduğu devlet yapısında, vatandaşların, dünya görüşleri ve dinî inançları arasında görüş farklılıkları oluşsa bile, siyasi topluluğun eşit ve hür üyeleri olarak birbirlerini saygı ile karşılamaları gerekir. Vatandaşlar tartışmalı siyasi konularda da “rasyonel olarak güdülenmiş” bir “görüş birliği arayışı” içerisinde olmalıdırlar. Dindarlara bu imkan tanınmazsa, seküler topluma kimlik kazandıran ve anlam veren önemli kaynaklardan uzaklaşmış olunur. Bu nedenle liberal devlet dindar kişileri ve toplulukları siyasal arenada kendilerini oldukları gibi ifade etmekten vazgeçirmeye çalışmamalıdır. Toplumdaki seküler vatandaşlar ile farklı dinlere inananlar bazı şartlar altında dinin katkılarından bir şeyler öğrenebilir. Bununla beraber liberal devlet, din ve siyaset arasındaki zorunlu kurumsal ayrımı, dindar vatandaşlar açısından anlaşılması zor zihinsel ve psikolojik bir yüke dönüştürmemelidir.⁹¹⁶ Çünkü hem seküler vatandaşlar hem farklı din ve değerlere inananların birbirlerinden ve dinlerden öğreneceği şeyler vardır.

Rawls’un kuramını en başta *başlangıç durumuna* ilişkin yaklaşımıyla eleştiren Habermas’a göre kamusal alanda dinî muhakemeye de yer vardır. Ancak dindar vatandaşların oylarını verirken seküler gerekçelere kendilerini tümüyle teslim etmelerini (oy vermelerini) beklemek de, inancın rehberlik ettiği ‘varlığı’ ifade eden dindar bir hayatın gerçeklerini görmezden gelmek anlamına gelir. Çünkü dindar kişi, günlük hayatını inancına göre sürdürür. Samimi inanç/iman, sadece bir doktrinden, inanılan bir dogmadan ibaret değildir; aynı zamanda kişi için enerji kaynağı olan ve insanın tüm

⁹¹⁵ Habermas, *The Political*, s. 24; Habermas, *Between Naturalism and Religion*, s. 127-129, 131, 138-139; Taylor, *Why We Need a Radical Redefinition of Secularism*, s. 41.

⁹¹⁶ Habermas, *The Political*, s. 24; Habermas, *Between Naturalism and Religion*, s. 121, 131-130.

hayatını besleyen bir kaynaktır. Çünkü her din bir bütün olarak yaşam biçimi inşa etme iddiası güder.⁹¹⁷

Habermas’a göre din/kilise-devlet ayrımı ilkesi, politikacılar ile kamu kurumlarında çalışan görevlilerini, kanunları, mahkeme sonuçlarını, hükümleri ve alınan önlemleri, herkesin ya da bütün vatandaşların anlayabileceği bir dille formüle etmek zorunda bırakır. Öte yandan devlet görevlisi olmayan kamusal alandaki vatandaşlar, siyasi parti ve temsilcileri, sosyal kurumlar, kiliseler ve diğer dinî yapılar görüşlerini ifade ederken bu kadar sıkı kurallara tabi değildir. Fakat böyle bir talep, dindar tüm vatandaşlar tarafından karşılanamayabilir. Yani dindar yurttaşlar, dini ilkelere göre sürdürdükleri yaşam biçimini zedelemeyen böylesi yapay bir ayrımı kendi zihinlerinde yapamayabilir. Bu, dinî bir bakış açısıyla siyasi konularda pozisyon alan vatandaşların, kendi hayatlarından bağımsız seküler meşruiyet kaynağı bulma konusunda yetersiz olmadıkları anlamına gelmez.⁹¹⁸

Bu noktada Habermas’ın iddia ettiği gibi, yaşamını dinî inancına göre yaşayan vatandaşlardan inancının pratiklerini yerine getirmek üzere ‘alan’ (mescid gibi) istemesi ile siyaset mekanizmasında bir dindarın dini gerekçelerle hukuku etkileme ve dinî değerleri etkin kılma ile ilintili taleplerinde kullanacağı dil arasındaki farklılığa dikkat çekmek gerekmektedir. Çünkü vatandaşlar, yaşamlarını kolaylaştıracak türden dini inançlarını etkileyen hakları talep etmede özgürdürler. Ancak siyaset mekanizmasını ve politikayı -toplumun tüm kesimlerini ilgilendirdiğinden-, bu alanı ve dolayısıyla tüm vatandaşları etkileyebilecek argüman ve iddialarında (eğer her zaman için geçerli olacak demokrasi isteklerinde samimi iseler) meşruiyetin kaynağını dinden arındırmaları bilincinde olmalıdırlar.

⁹¹⁷ Habermas, *On the Relation Between the Secular Liberal State and Religion*, s. 347; Habermas, *Between Naturalism and Religion*, s. 127, 129; Lasse Thomassen, **Habermas: A Guide for the Perplexed**, London & New York: Continuum Books, 2010, s. 155.

⁹¹⁸ Habermas, *Between Naturalism and Religion*, s. 122, 127.

Habermas’a göre dindar vatandaşlar için dinî temele dayalı bir adalet anlayışı vardır ve bu anlayış, onlara siyaseten neyin doğru neyin yanlış olduğunu gösterir. İşte bu nedenle Habermas, seküler mantıktan daha çekici olan bir şey bulamayabileceklerini iddia eder. Aynı zamanda Rawls’un örtüşen mutabakata varmak üzere kullandığı *başlangıç durumu* ve *cehalet örtüsü* kavramlarıyla açıkladığı kuramına yöneltilecek güçlü bir itiraz olan bu argümana göre, liberal devlet bütün vatandaşlarının siyasi görüşlerini ve pozisyonlarını, dini inanç veya dünya görüşlerinden soyutlanmış ve kopuk olarak bekleyemez. Bir başka ifade ile devlet ve dinî kurumlar arasındaki ilişkiler nasıl dengelenmiş olursa olsun, devlet, din özgürlüklerini garantilediği vatandaşlarından sürdürdüğü dindar hayatla çelişen görevler talep edemez. Buna göre devlet, vatandaşından onun inancıyla çelişen, bir başka ifade ile onun imkansız gördüğü eylemleri yapmasını bekleyemez. Yani devletin seküler karakterinden hareketle bütün vatandaşların dini inançlarını ifade ettiklerinde genellikle anlaşılabilir bir dil kullanmalarının zorunlu olduğu anlamını çıkaramayız.⁹¹⁹

Habermas’a göre bütün vatandaşlara kamusal iddia ve talepte bulunurken dini retorikten tamamen soyutlanmalarını empoze etmek yerine bir filtre sistemi kurulabilir. Bu filtre sistemi sayesinde kamusal alandaki resmi olmayan iletişim ve tartışmalar ile kolektif olarak bağlayıcı kararlar veren siyasi otoritelerin resmi müzakereleri arasında bir köprü kurulabilir. Böyle bir mekanizmanın gerçekleşmesi durumunda, dinî iddia ve görüşler -daha ilk ortaya atıldıklarında- bastırılmadan evrensel bir dile dönüştürülerek kamusal kararların alınmasında meşru bir yer edinebilirler. Dinî ve seküler/laik dilin, her iki tarafın da anlayabileceği bir dile dönüştürülmesi, dindar ve dindar olmayan vatandaşların aklın kamusal kullanımında ortak bir zemin bulmalarını zorunlu kılacaktır.

Bu durum demokratik sürecin işleyişi açısından oldukça büyük önem taşır; zira bunlardan bir grubun katkıları diğerlerinin katkısından daha az önemli veya daha fazla önemli değil, eşit olarak görülmelidir. Dolayısıyla tekrar edilecek olursa, Habermas’a göre her tür dinî hayat biçimini eşit şekilde koruyan (liberal) devlet, dindar

⁹¹⁹ Paul Weithman, **Religion and the Obligations of Citizenship**, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 157; Aktaran Habermas, *Between Naturalism and Religion*, s. 126, 128-129.

vatandaşlarını kamusal alanda seküler ve dinsel/dinî akıl arasında katı bir ayırım yapma yükünden kurtarmalıdır. Seküler akla dayalı meşrulaştırma, ancak devlet kurumlarında çalışan politikacılardan beklenebilir; zira bu kişiler, farklı ve birbirleriyle rekabet eden dünya görüşlerine karşı tarafsız kalmakla yükümlüdürler.⁹²⁰

Buna karşın devlet ise, siyasi otoritenin uygulamaları söz konusu olduğunda, vatandaşların farklı görüşler karşısında tarafsız olacağını kabul etmelerini sağlamalıdır. Her vatandaş, şunu bilmelidir: Resmi olmayan kamusal alanın sınırının ötesine yani resmi kamusal alana geçildiğinde, ki bunlar parlamentolar, mahkemeler, bakanlıklar ve yönetim birimleri olabilir, herkesin seküler aklı kabul etmesi zorunludur. Bu bağlamda dindar vatandaşların kendi inançlarını gözden geçirme ve seküler görüşlerle ilişki kurması da beklenir. Dindar vatandaşlar kamusal müzakerelere katıldığı anda, kimliklerini kamusal ve özel şeklinde ayırma tabi tutmadan, görüşlerinin kurumsal olarak anlaşılabilir bir dile çevrilmesini kabul edebilirler. Bu nedenle dindar vatandaşlar, inançlarını seküler bir dile çevirme imkanı olmadığına da dini bir dil kullanarak görüşlerini anlatma ve meşrulaştırma şansına sahip olmalıdır.

Dindarlar kendilerini dinî bir dille ifade edebilirler; ancak dinî dil ve dinî temellere dayalı düşünce biçiminin kullanımı, yukarıda işaret edilen kurumsal çeviri şartının (filtre sistemi) kabul edilmesine bağlıdır. Böyle bir durumda vatandaşlar, bu çeviriyi gerçekleştirme konusunda birbirleriyle yardımlaşabileceklerini ve bunun sonucu olarak sadece seküler aklın geçerli olduğu hukuki süreçlere katılabileceklerini fark edeceklerdir. Böylece görüşlerinin -dinî kaynaklı da olsa- herkesin anlayabileceği seküler bir dile çevrilmesiyle beraber taleplerinin dinlendiği, ciddiye alındığı ve yasama süreçlerine seküler bir dile çevrilmiş olarak yansıtılabileceği beklentisi içerisinde olabilirler. Fakat dinlerin siyaseten etkili olmadan önce, taleplerinin ve argümanlarının siyasi muhakemeye dönüştürülmesi gerekir.

⁹²⁰ Habermas, *The Political*, s. 26; Habermas, *Between Naturalism and Religion*, s. 128, 130.

Bu, vatandaşın sadece dinî inancı gerektirdiği için bir görüşü savunmasının yetersiz kalacağı, başka siyasi araç ve argümanlarla desteklenmesi gerektiği anlamına gelir. Dolayısıyla dini muhakeme kamusal alandan dışlanmamalıdır, ama daha önemlisi siyasi bir pozisyon peşinde olan kişiler dini muhakeme biçimi ve dini dil kullanmamalıdır. Yani din, siyasete alet edilmemelidir. Dini muhakemenin siyasi sistemde bir anlam ifade etmesi için öncelikle herkesin anlayabileceği bir dile dönüştürülmesi gerekmektedir. Ki bu da siyasi dildir.⁹²¹

Bu yoruma göre demokratik öz yönetim (self-determination) aracı olarak kullanılacak siyaset, imkansızlaşmıştır. Bu anlamda din-devlet ayrımı, Rawls'un aklın kamusal kullanımı anlayışındaki sınırlılığı göstermektedir. Zaten liberal siyasi görüşün, dinin siyasetteki rolünü tanımlarken ona biçtiği rolün dar bir çerçevede tanımlanmış olduğu iddiası, Rawls'a yöneltilen en önemli eleştirilerden biridir. Nitekim Habermas, günümüz demokrasilerini şekillendiren kolektif “siyaset”ten bahsederken, bu siyasetin kendini yeniden üreten idari bir alt sisteme dönüştüğünü, bu nedenle de demokrasinin bir görüntüden ibaret olmaya başladığını savunur.

Bir başka anlatımla artık insanlar, kolektif olarak hareket etmenin bir anlamı kalmadığını düşünür hale geldiler; çünkü demokrasinin bazı çıkar gruplarının hedeflerine ulaşmada kullandıkları bir araca dönüştüğünü düşünmeye başladılar. Zira bireyler, ekonomik zorunluluklar nedeniyle daha çok kendi özel çıkarlarını önplana çıkarma eğilimindedir; buna karşın kendi toplumsal şartlarını işbirliği yaparak birlikte şekillendirme farkındalığından yavaş yavaş uzaklaşıyorlar. Dahası, ortak eylemin gücüne duyulan güvenin erozyona uğraması, moderniteye atfedilen Aydınlanma'ya da kuşkuyla yaklaşılmasına yol açıyor. Bu ise demokrasinin ‘modası geçmiş’ bir kavram olma tehlikesiyle ve siyaset kavramı veya kurumunun da benzer bir riskle karşı karşıya kaldığı anlamına gelmektedir.⁹²²

⁹²¹ Habermas, *Between Naturalism and Religion*, s. 130; Thomassen, s. 155.

⁹²² Jürgen Habermas, “‘The Political’, The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology”, Eduardo Mendieta ve Jonathan Vanantwerpen (Ed.), **The Power of Religion in the Public Sphere** içinde (15-33), New York: Columbia University Press, s. 15-16; Habermas, *Between Naturalism and Religion*, s. 123.

Şimdiye kadar ele alınan değerlendirmelerine bakıldığında, Habermas'ın demokrasiye ilişkin tehlikelerin farkında olmasına rağmen, herkesin özgürlüğü yerine din özgürlüğünü öncelemesi ilginçtir. Çünkü çıkar ve iktidar gruplarının etkisi altındaki demokrasiyi, dinî grupların -iktidar gücünü ele geçirmeleri halinde- çıkarlarını elde etmek üzere kullanması ihtimal dahilindedir. Bu, kötümser bir bakış açısı da olsa, ihtimalden de öte, mevcut 'demokratik' olduğu iddiasındaki ülkelerde yaşanan örnek olaylarla desteklenen bir olasılıktır. Eğer demokrasinin gerçekleşmesi için herhangi bir çıkar grubunun siyasette ayrıcalık edinmesi ve etkili olabilmesinin engellenmesi gerekiyorsa, bu, devletin tarafsızlığı ilkesini hayata geçirebilmek amacıyla, din-devlet ayrımı sayesinde -dinî özgürlükler uğruna- dinî çıkar gruplarının da etkili pozisyona gelmesini engelleyecek bir mekanizmayı gerektirir. Habermas filtre sistemini önerirken politikacıların ve kamu kurumlarındaki yetkililerin de normal birer vatandaş yani insan olduğu ve kendi çıkarlarının peşinde koşabileceği ihtimalini gözden kaçırdığını düşündürmektedir. Dolayısıyla burada önemli olan, normal vatandaş veya politikacı olup olmadığı dikkate alınmaksızın, bireylerin zaaflarına yenilmesine imkan tanımayacak ve herkes için eşitlik ve adalet sağlayacak bir yapılanmadır.

Habermas, çağdaş toplumda dinin rolü üzerine tartışmaları hoşgörü kavramı üzerinden geliştirmiştir. Böylelikle iki farklı görüş arasında bir köprü kurmaya çalışır. Buna göre dini farklılıklar, ortak seküler veya siyasi bir düzende dini veya etik farklılıklar olarak hoş görülmelidir; çünkü dinler farklılaşmış seküler toplumlarda var olmaya devam edecektir. Aynı zamanda o, seküler ve dindar vatandaşların, kendilerinden beklenen normatif beklentileri karşılayabileceğini ifade eder. Ancak bunu birbirleriyle ilgili olarak bilişsel ve epistemik bazı şartları yerine getirdiklerinde yapabilirler. Post seküler toplumda yaşayan birisinin seküler farkındalığı, post metafizik düşünce felsefî bir düzlemde kendisini ifade edebilir. Bu noktada liberal devlet, dindar ve seküler vatandaşların 'öğrenme süreçleri'yle, yukarıda işaret edilen tutumları geliştirme problemiyle karşı karşıyadır. Dinin modernleşme baskıları altında

yıkılmadığı düşüncesinden hareket eden Habermas, ‘post-seküler’ bir duruş geliştirmenin gerekliliğini ve önemini vurgulamıştır.⁹²³

Habermas’a göre dinler, kaliteli yaşamın etik kavramsallaştırmasının örnekleridir; bu, dinin etik bir kavram olarak da görülmesi anlamına gelir. Etik-siyasi ayrımını zaman zaman dinî-seküler ayrımı ile ortadan kaldıran Habermas, toplumların modern öncesi’nden dini topluluklara, sonra modern, modern-seküler ve çağdaş topluluklara evrildiğini ve nihayet post-seküler topluma doğru geliştiğini ifade eder. Bu gelişme ona göre bir öğrenme sürecidir.⁹²⁴

İnsanlar rasyonelleştikçe dinin ortadan kalkacağı görüşünden vazgeçen toplum olarak tanımladığı *post-seküler toplum* kavramı, dinin sadece gittikçe sekülerleşen bir çevrede varlığını sürdürmesi, ve toplumun dinî cemaatlerin varlığını sürdürmeleri beklentilerinin bulunduğu anlamına gelmez; bu kavram, diğer taraftan sadece istenilen dürtü ve tutumların yeniden üretilmesindeki işlevsel katkılarından dolayı dini toplulukların kamusal olarak onaylanması, yani varlıklarının kabul edilmesi anlamına da gelmez. Daha çok post-seküler toplumun kamusal bilincine işaret eder; ki bu da inanan ve inanmayan vatandaşlar arasındaki siyasi ilişkileri etkileyen normatif anlayışı yansıtır.

Post-seküler toplumlarda kamusal bilincin modernleşmesi, seküler ve dindar anlayışları farklı aşamalarda tanımlar, biçimlendirir ve onları değiştirir. Seküler ve dindar anlayışlar ortak biçimde, toplumun sekülerleşmesini birbirini tamamlayan öğrenme süreci olarak değerlendirirse, böyle bir durumda her iki taraf da bilişsel nedenlerden dolayı kamusal alanda tartışmalı konulara yaptıkları katkıları karşılıklı olarak ciddiye alırlar. Yani birbirlerini dışlamazlar. Zira Habermas, yukarıda da ifade edildiği gibi toplumların farklı aşamalardan geçtiğini düşünürken, modern öncesi dönemden dini topluluklara, dini topluluklardan modern ve seküler topluluklara ve nihayet post-seküler topluluklara geçiş olduğunu ve bu gelişmelerin bir öğrenme süreci olduğunu savunur.

⁹²³ Thomassen, *Habermas: A Guide for the Perplexed*, s. 155; Habermas, *Between Naturalism and Religion*, s. 119; Mendieta ve Vanantwerpen, *Introduction, The Power of Religion in the Public Sphere*, s. 4.

⁹²⁴ Thomassen, *Habermas: A Guide for the Perplexed*, s. 155.

Dolayısıyla dindar ve dindar olmayan insanlar, bireyler ve gruplar, post-seküler toplumda eşittir. Çünkü post-seküler toplum, dinlerin irrasyonel olmadığı yani geri olduğu görüşünü benimsemez. Ancak dindar ve dindar olmayan kesimler arasındaki ortak paydanın temelin seküler olması gerektiğini öne sürer.⁹²⁵ Aslında bu, Habermas'ın sekülerizmden vazgeçilmesini savunduğu anlamına gelmemektedir. Ona göre dinlerin geçerlilik iddiaları üç unsurla sınırlanmıştır. Birincisi bilimsel bilgi; ikincisi seküler devlet; üçüncüsü diğer dinlerinkini de kapsayan “‘kaliteli bir hayat’ (good life) kavramlarının çoğulculuğu”dur. Eğer dinler bu unsurlarla sınırlanmayı kabul etmezlerse, köktendinci/fundamentalist olarak görülürler.⁹²⁶

Liberal düzenlemelerden anlaşılabileceği gibi örneğin doğum kontrolüne gösterilecek hoşgörü düzeyi, inanan ve inanmayanlar arasında eşit şekilde paylaşılmamaktadır. Dolayısıyla dindar ve dindar olmayanlar, Aydınlanmanın sınırları içerisinde, kendi görüş ve duruşları üzerinde düşünme pratiği geliştiren (öz düşünümSELLİK-self-reflexivity) ilişkiler kurmalıdır. Liberal anayasa ile yönetilen çoğulcu topluluklarda hoşgörü anlayışı, sadece inançlı olanların inançlı olmayanlar ve başka inançtan olanlarla ilişkilerinde sürekli muhalefet anlayışına dayalı bir yaklaşım sürdürmemesi gerektiğini talep etmez, aynı zamanda inançsızların da liberal siyasal kültür bağlamında inançlılarla ilişkilerinde benzer tutum sergilemelerini ister.

Herhangi bir dini bağlılığa dayalı olarak yaşamlarını sürdürmeyen, bir başka anlatımla dini hassasiyeti olmayan vatandaşlar, bilgi ve inanç arasındaki ilişkiyi kişisel olarak değerlendirip anlamlandırma ve tanımlama sorumluluğu yüklenmiş olurlar. Dini inançlara -seküler bilgi açısından dahi olsa- çok irrasyonel olmayan epistemik bir statü atfedilince, inanç ve bilgi arasındaki süregiden uyumsuz ilişki, rasyonel olanı güçlendirici etkide bulunur. Temelde tüm spekülatif bilimsel bilgi edinimlerini borçlu olduğumuz tabiatçı dünya görüşleri, vatandaşların siyasal kamusal alanda kendileri ile ilgili etik anlayışlarını biçimlendirir. Bu nedenle sanıldığıının aksine söz konusu tabiatçı

⁹²⁵ Habermas, *On the Relation Between the Secular Liberal State and Religion*, s. 346-347; Thomassen, s. 155-156.

⁹²⁶ Thomassen, s. 155.

dünya görüşler, ilk bakışta rekabet ettiği düşünülen diğer dünya görüşleri veya dini anlayışlara göre daha önceliklidir.⁹²⁷

Özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında, refah devleti demokrasilerinde siyaset, birbirlerinden farklılaşan alt sistemler üzerinde belirleyici pozisyondaydı ve böylece toplumsal parçalanmaya neden olabilecek eğilimleri dengeleyebiliyordu. Bu sayede her şeye nüfuz eden kapitalizm şartları altında ve ulus-devlet çerçevesinde, siyaset bu denge çabasında başarılı olabiliyordu. Günümüzde ise küresel kapitalizm şartları, siyasetin toplumsal entegrasyonu koruma kapasitesini, ciddi ölçüde sınırlandırmış durumdadır. Habermas bunu, siyasal liberalizmin temel ölçütlerinden “seküler meşrulaştırmalar” ile açıklamaktadır. Ona göre standart bir siyasal liberalizm için seküler meşrulaştırma taleplerinin mevcudiyeti gerekir; liberal devlette geçerli olan ancak seküler yöntemle sürdürülen akıl yürütmelerin-muhakemelerin ürünü düşüncelerdir.

Habermas’a göre siyasal liberalizm, kendini dinî olmayan ve demokratik anayasal devletin normatif kurumlarının post-metafiziksel savunusu olarak görmektedir. Bunun nedeni seküler bir devlette, sadece seküler mantığın geçerli olmasıdır. Dolayısıyla kabul edilebilir siyasi kararlar, genel olarak insanların anlayabildiği, bir başka ifade ile dindar ve dindar olmayan ve farklı inançtaki vatandaşlar açısından eşit ölçüde meşrulaştırılabilecek nitelikte olanlardır. Objektif ya da tarafsız biçimde meşrulaştırılamayacak bir güç, bir kesimin diğerlerine empoze etmesini beraberinde getirdiği için meşru değildir. Müzakereye dayalı oluşturulacak bir anayasada ise, bütün vatandaşların üzerinde konsensüse varacağı husus, kilise-devlet ayrımı ilkesidir.⁹²⁸

Kilise-devlet ayrımı, devlet kurumlarının, dinî topluluklara karşı kesin bir şekilde tarafsız davranmasını gerektirir; parlamentonun, mahkemelerin ve hükümetin de diğerine karşı bir tarafı tutarak tarafsızlık ilkesini ihlal etmemesini öngörür. Ancak Habermas’a göre bu ilke, laikçi bir talebe indirgenmemelidir. Burada laikçi talepten kast edilen, bütün dini grupları eşit biçimde etkilese dahi, devletin dini -destekleme veya din özgürlüklerini koruma çerçevesinde- sınırlamaya yönelik herhangi bir siyasi duruş

⁹²⁷ Habermas, *On the Relation Between the Secular Liberal State and Religion*, s. 347-348.

⁹²⁸ Habermas, *The Political*, s. 15; Habermas, *Between Naturalism and Religion*, s. 122, 126, 128-129; Habermas, *On the Relation Between the Secular Liberal State and Religion*, s. 340.

almaktan kaçınmasıdır. Çünkü böyle bir talep, kilise-devlet ayrımının dar bir yorumu anlamına gelir; ki bu ilkeyi kurumsal düzeyden çıkarıp siyasal kamusal alandaki vatandaşların ve kurumların ileri sürdüğü görüşlere ve ifadelere taşımak, bir anlamda laikliğin aşırı genelleştirilmesidir.

Demokratik siyasette taraf olan vatandaşlar birbirlerine savundukları görüşün nedenlerini açıklamak zorundadırlar; ki ancak bu yolla siyasal güç baskıcı karakterinden kurtulabilir. Pek tabii, tüm otoriteler gibi devlet otoritesinin Tanrıdan kaynaklandığı düşüncesi, modern demokratik prensiplerle örtüşmeyen bir yaklaşımdır. Fakat bu, ‘devletin organlarına neden saygı gösterilmesi gerektiği ve devletin neden vatandaşlarının hayatlarını kontrol etmesi gerektiği’ probleminin tartışmaya açılmasını doğurur. Bu nedenle liberal-seküler bir devletin yapılanmasını ve işlerliğini sağlayan liberal anayasa, sivil toplumda herkesi bağlayan kararlar almakla sorumlu kamu kurum ve otoritelerinin dinî etkilerden korunması amacıyla ve tüm dini topluluklar adına eşit özgürlüğü teminat altına almak için dizayn edilir. Dolayısıyla Habermas’a göre liberal yaklaşımda hakim olan devlet anlayışının vatandaşların din özgürlüklerini garanti altına almasında önemli olan husus, dini grupların kendi gelenekleri açısından kamu kurumlarının tarafsızlığını kabul edip etmedikleridir. Zira din özgürlüğü, kamu kurumlarının tarafsız duruşu ile mümkündür; meşruiyetin kaynağı da budur.

Din özgürlüğü hakkı elde etmek isiyorlarsa, tarafların bizzat kendileri, ‘kişinin kendi dinini yaşama özgürlüğü’ ile (pozitif özgürlük) ‘başkalarının inançlarının baskısında kalmama özgürlüğü’ (negatif özgürlük) arasındaki sınırlar hakkında bir görüş birliğine varmak zorundadır. Nitekim Almanya’da dini sembollerin kamusal alanda gösterilmesine ilişkin 1995’te Federal Anayasa Mahkemesi tarafınan verilen karar, dinin negatif özgürlük çerçevesinde ele alındığı ve kararın abartı bir yaklaşımın ürünü olduğu iddialarına neden olmuştur. Nitekim davaya konu edilen şahıs, toplumun sekülerleşmesi artsa dahi, azınlıkların korunmasının önemini vurgulamıştı. Karşılıklı dışlamaya dayalı Amerikan sekülerizm modelinde görülen de aslında bir anlamda budur; çünkü din özgürlüğü adına yapılan uygulamalarla dinin özelleşmesi tuzağına düşürür. Dolayısıyla farklı görüşlerin olduğu durumda neyin hoşgörüleceği veya hoşgörülmeyeceği konusundaki karar, her iki tarafın da kabul edebileceği argümanlarla

çözölmelidir. Bu da taraflardan her ikisinin de muhaliflerin perspektiflerini görmesi, anlaması ve benimsemesi ile mümkündür.

Çünkü ilkesel olarak anayasalar, vatandaşların ortak yaşamalarını sağlayan ve düzene sokan temel hak ve özgürlükler bütünüdür. Demokrasi ilkesine dayalı oluşturulacak bir anayasa ise meşruiyet gücünü iki şeye borçludur. Birincisi tüm vatandaşların eşit siyasal katılımı, ikincisi rasyonel olarak herkesin kabul edebileceği sonuçları (konsensüs) getiren akıl yürütme boyutudur. Bu noktada müzakere, demokratik platformda görüşlerin oluşması için en etkili ve uygun yöntemdir.⁹²⁹

Bununla beraber herhangi bir demokrasinin sürmesi, kimlik duygusunu destekleyecek bir kapsayıcılığa sahip olmasına ve vatandaşlarının özelliklerine bağlıdır; vatandaşlar birbirlerine saygı göstermek ve anlaşmazlıklarını demokratik araçlarla çözmek zorundadırlar. Habermas’a göre “her demokratik anayasa, bir projedir ve *proje* olarak kalmaz”, yani her anayasa değiştirilebilir maddeler içermelidir. Demokrasi ve/veya demokratik anayasa projesi, her ne kadar değişen tarihi şartların etkisine maruz kalsa, ulus devlet anlayışı çerçevesinde inşa edilmiş olan anayasal ilkelerin normatif özünü yansıtmayı amaçlar. Fakat insan haklarının evrensel anlamı, bizi günümüzde ortaya çıkan çok kültürlü dünya toplumu için yeni bir anayasa çerçevesi çizmemiz gerektiği yönünde uyarır.

“Anayasal din ve vicdan özgürlüğü, dini çoğulculuğun ortaya çıkardığı sorunlara verilen en uygun siyasi cevaptır. Çünkü din ve vicdan özgürlüğünü garanti altına alan anayasa, farklı inanç grupları ve inançsız olan vatandaşlar arasındaki olası sosyal çatışmaları önler. Dolayısıyla bir toplum, öncelikle çoğulculuğun ne anlama geldiğine ve örneğin eğitim sisteminin ne öğrettiğine karar vermek zorundadır. Bu nedenle müzakere süreci büyük önem taşır. Nitekim demokratik söylemde seküler ve dindar vatandaşlar birbirini tamamlayıcı ilişki içerisinde; çünkü her ikisi de sivil toplumdan kaynaklanan demokratik sürecin oluşumunda ve bunun kamusal alanın gayri resmi iletişim ağları ile gelişmesi sürecinde ilişki halindedir.

⁹²⁹ Brugger ve Karayanni, *Introduction*, s. vii; Bhargava, *Should Europe Learn from Indian Secularism? Religion in the Public Space: The Indian Pattern*, s. 5; Habermas, *The Political*, s. 23-24; Habermas, *Between Naturalism and Religion*, s. 120-124, 128-129; Trigg, s. 114.

Yukarıda değinildiği gibi Habermas’a göre devletin resmi dili söz konusu olduğunda dinî referanslar çıkarılmalıdır; diğer taraftan dinî toplulukların, sivil toplumda hayati bir güç olarak var oldukları sürece, onların meşruiyet sürecine katkıları en azından dolaylı olarak dinî bir referansı yansıtmaları anormal kaşılammamalıdır; dolayısıyla değıştirilmeye de çalışılmamalıdır. Dinsel ya da farklılık yaratan çeşitli topluluklardan, cemaatlerden oluşmuş bir millette hakim olması gereken anlayış, bu kimliklerin hepsine eşitlik sağlayacak bir anlayıştır.⁹³⁰ Ancak bu noktada devletin resmi dilinden dinî referansların nasıl çıkırılacağı problem olarak karşımıza çıkar. Din-devlet ayrımı ve anayasal düzenlemeye rağmen, politikacıların da her zaan seküler veya dindar vatandaşların taleplerine eşit şekilde yaklaşacağının garantisi bulunmamaktadır. Böyle bir beklenti, demokrasinin her zaman risk altında olmasına yol açar.

Aralarında farklılıklar olmakla beraber Rawls ve Habermas’ın dine negatif bakan Aydınlanma düşüncesinden etkilendikleri görölmektedir. Zira “dini olmayan ve/veya dinden ilham almayan düşünce biçim”ine özel statü vermektedirler. Temel itibariyle Rawls ve Habermas’ı yaptıkları epistemolojik ayırmadan ve özellikle de seküler dil ve yaklaşıma öncelik vermelerinden dolayı da eleştiren Taylor’a göre Rawls ve Habermas’ın yaklaşımları şu önkabullere dayanmaktadır. Birincisi (a-) seküler mantık (reason alone), bazı ahlaki ve siyasi sorunları dürüst ve kafası karışık olmayan düşünürleri ikna edecek biçimde çözme gücüne sahiptir. Öte yandan (b-) dini gerekçelerle ulaşılan sonuçlar, her zaman kuşkuludur ve sadece dini dogmaları kabul edenler için ikna edicidir. Bu bağlamda Taylor’a göre her iki düşünür de bu gerekçelerle kamusal alanda dinî dilin kullanılmasına sınırlılık getirilmesini savunmaktaydılar. Yukarıda anlatılanlardan da göröldüğü gibi, daha sonraları bu görüşlerinden büyük oranda vazgeçmişlerdir; ancak yine de, hala bu eğilimin etkisinde oldukları görölmektedir.⁹³¹

⁹³⁰ Habermas, *The Political*, s. 27, 33; Habermas, *Between Naturalism and Religion*, s. 120; Trigg, s. 111-112.

⁹³¹ Habermas, *Between Naturalism and Religion*, s. 130; Taylor, *Why We Need a Radical Redefinition of Secularism*, s. 53.

5.3. Charles Taylor

Taylor, Rawls ve Habermas gibi kullanılacak dile yoğunlaşmamış, kurumsal düzenlemenin gerekliliğine dikkat çekmiştir. Aşağıda ayrıntılarıyla ele alınacak yaklaşımında onun, aslında Rawls ve Habermas'ı eleştirmede, daha ileri giderek yaklaşımlarındaki kısıtlılık nedeniyle aslında reddettiği görülecektir. Taylor, devletin Müslüman, Hristiyan veya Yahudi olmaması gerektiği kadar, Marksist, Kantçı veya Faydacı da olmaması gerektiğini savunur. Seküler mantık, demokratik devletin meşruiyetinin sağlanması ve siyasal ahlakın tanımlanması gibi, ihtiyaç duyduğumuz normatif sonuçlara ulaşmak için yeterlidir. Çünkü sekülerizmi motive eden devletin tarafsızlığı düşüncesi, sadece dini görüşlere değil, dinî olmayan görüşlerin çeşitliliğine de bir cevaptır. Fakat ona göre dini, dinî olmayan görüşlerle karşıt olarak konumlandırmak için hiçbir neden yoktur; bu bağlamda Taylor, dini temel sorun olarak gören bir sekülerizm yaklaşımı yerine, alternatif bir anlayış sunar.

Demokratik toplumlarda ifade edilen farklı kamu yararlarına ilişkin çeşitli taleplerin dengelendiği bu yaklaşımıyla Taylor, Fransız devriminin temelini oluşturan özgürlük, eşitlik ve kardeşlik değerlerinin farklı okumalarını yansıtmaktadır. Ona göre yaşanan şey, inanmak anlamına gelen şeyin değişimidir aslında. Bugün küresel düzeyde önemli olan, tanrıya inancın artık aksiyomatik⁹³² olmadığını, alternatiflerin bulunduğunu kabul etmektir. Dini çoğulculuk ise, inananlar ve inanmayanlar için, aynı oranda değerlidir ve hem dinin teolojik önemi hem de siyasal kollarını dikkate almak zorundadır. Çünkü Taylor'a göre farklı çevreleri içeren küresel bir mirasa sahibiz. Sekülerlik de bu anlamda, kendi ahlaki, spiritüel, dini tecrübe ve arayışımızı kapsayan bir olgudur.⁹³³

Daha farklı bir anlatımla, temel toplumsal çıkar'ları koruma girişimine en önemli vurguyu yapan 'yenilikçi çok anlamlılığın' (revisionary polysemy) altını çizen Taylor, sekülerist olmayı isteyen rejimlerin sadece 'dine karşı oluşturulan alanlar' olarak değil, modern toplumda sürekli gelişen çoğulculuğun taleplerine ilkesel olarak da

⁹³² Aksiyomatik: Kanıtlanamayan ama doğruluğu kabul edilen aksiyomlara dayalı.

⁹³³ Taylor, *Why We Need a Radical Redefinition of Secularism*, s. 49-51; Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007; Hogan, *Introduction*, s. 3; Mendieta ve Vanantwerpen, *Introduction, The Power of Religion in the Public Sphere*, s. 6.

cevap veren bir yapı olması gerektiğini ileri sürer. Böyle farklılıklara uygun, temel inançlar arasındaki özgürlük ve eşitlik amaçlarını maksimize etmeye çalışması gereken cevapların hepsi, belli bir kontekste bağlıdır ve belli bir seküler rejim biçimini belirleyebilen algoritma söz konusu değildir. Bu noktada Taylor'ın din özgürlüklerini önceleyen Habermas'ın aksine, özgürlüklere dikkatçekteği görülmektedir. Ancak onun 'özgürlük' anlayışı, Rawls'unkinden oldukça farklıdır.

Sekülerizmin bazı dinî formlara veya dinî denominasyonlara karşı korunmak için bir araç olarak ortaya çıktığı pek çok Batı ülkesinde, *dindar*, *dindar olmayan*, *dine ilgi duymayan* (religious, nonreligious ve areligious) olmak üzere temel inançlarda daha geniş farklılıkların ortaya çıkması ve çeşitlenmesi yönünde bir değişim söz konusudur. Taylor, bu eğilimler arasında, 'vicdan özgürlüğü' ile 'saygıda eşitlik' arasında bir denge kurulması gerektiğini ileri sürer. Zira ona göre demokratik devlet, vatandaşların inançlarını ve düşüncelerini yansıtan seçimlere göre şekil alması gerekirken, devletin aldığı kararlar toplumda mevcut olan görüşlerden herhangi birine özel öncelik verilmesine dayalı olmamalıdır. Bu, gerçekleştirilmesi kolay bir şey olmadığı gibi, her ne kadar demokrasinin karakteristik yapısını ifade etse de, kendiliğinden var olan bir şey de değildir. Çünkü ne demokrasi, her şey hakkında bütünüyle tarafsız olabilir ne de plüralist toplum sadece farklılık gerçeğini kabul edebilir. Demokrasilerin temel görevi, demokrasinin üstünlüklerini öne çıkarmaktır; yani çoğulcu toplumlarda hoşgörünün öneminden bahsetmeleri gerekmektedir.⁹³⁴

Bu noktada Charles Taylor, seküler akıl ile dinî düşünce arasında epistemik boşluğun varlığına dair önkabulüyle ortaya koyduğu Habermas'ın argümanını eleştirir. Çünkü ona göre Habermas, seküler mantık ve dini düşünce arasında sürekli olarak epistemik bir ayrım yaparken önceliği seküler mantığa verir. Bu ona göre savunulamaz bir şeydir. Fakat Habermas'ın son yıllarda, dini söyleme ilişkin pozisyonunu geliştirdiğini ifade eden Taylor, onun dini dilin potansiyel önemini kabul ettiğini söyler. Yine de Habermas, işaret edilen epistemik farklılığı savunmaya devam etmektedir; çünkü hala devletin resmi dili söz konusu olduğunda dini referansların çıkarılması

⁹³⁴ Taylor, *Why We Need a Radical Redefinition of Secularism*, s. 50-51; Mendieta ve Vanantwerpen, *Introduction, The Power of Religion in the Public Sphere*, s. 7; Trigg, s. 111-112.

gerektiğini savunur. Nitekim Habermas, parlamentoda meclis başkanının, dinî tavır ve meşrulaştırmaları, meclis zapıtlarından silme gücüne sahip olması gerektiğini söyleyerek bu görüşünü ortaya koyar.⁹³⁵

Taylor, laiklik tartışmalarında sürekli ve ama özellikle ‘sabit’ bir şekilde dine gönderme yapıldığını vurgular. Bunun nedeni, sekülerizm veya laikliğin *kurumlar aracılığıyla* varlığını sürdürüyor olduğu düşüncesidir. Bu eğilim, sekülerizm veya laikliğin kurumsal düzenlemelerle tanımlanması düşüncesi anlamına gelir. Fakat Taylor, bu yaklaşımın kendi savunduğu, özgürlük, dayanışma ve eşitlik ilkelerini gerçekleştirmek gibi bir amacı gözetmediğini ileri sürer. Örneğin Fransa’daki din/kilise-devlet ayrımı formülünün sürekli tekrarlanması ve dinin kamusal alandan çıkarılması gerekliliği bu yaklaşımın ürünüdür. Bununla beraber sekülerizmin kurumsal bir formülasyonla tanımlanmasının kabulü, ‘hangi tür kurumsal ayrışmanın ya da yapılanmanın laikliği gerçekleştireceği’ sorusunu doğuracaktır. Kurumsal ayrışmayı önceleyen yaklaşım, amaçları öncelemediğinden veya ikinci plana ittiğinden, bu görüşü savunanlara göre bir ikilem söz konusu olmaz; ve böyle Mantra gibi bir yaklaşım ister istemez sekülerizmin özülüyle ilgili tartışmaların önünü de kapatır.⁹³⁶

Taylor’ın özelde Fransa örneğini vererek yaptığı açıklamasından da anlaşılabilirliği gibi, Avrupa’nın geçmişi, dinin kamusal alan içerisindeki konumlandırılışının, nasıl bu kadar belirgin şekilde betimlendiğini, taslağının çizildiğini ve düzenlenmiş olduğunu açıklar. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi Fransız devletinin, “dinî muhatabının gerçekten dinî olup olmadığını belirlemek” ve “sadece faaliyetlerinin, faydalı olduğuna inanıldığı takdirde onun varlığını kamusal alanda kabul etmek” yönünde bir eğilimi vardır; ki bu noktada dinin sayısal boyutu önem taşır. Bununla beraber dinin kamusal alanda oynadığı rolündeki belirginlik, yeni veya azınlık denebilecek düzeydeki dinlerin, sadece gerekli resmi taleplerde bulunduktan sonra devlet-din dinamiğinden faydalandığı anlamına gelir. Örneğin, Fransız devleti, hapisaneler, hastaneler, askeriye ve kamu okulları gibi hizmet sorumluluğu olan

⁹³⁵ Taylor, *Why We Need a Radical Redefinition of Secularism*, s. 49-50; Mendieta ve Vanantwerpen, *Introduction, The Power of Religion in the Public Sphere*, s. 6; Habermas, *Between Naturalism and Religion*, s. 131; Habermas, *The Political*, s. 131.

⁹³⁶ Taylor, *Why We Need a Radical Redefinition of Secularism*, s. 40.

mekanlarda ibadet faaliyetine düzenleme getirse de, aslında devlet sadece Katoliklik, Protestanlık ve Yahudilik için düzenleme yapar. Bir başka anlatımla Fransa’da kamusal alana erişmek ve aleni ibadet özgürlüğünden bütünüyle yararlanmak için, bir din, toplumun zaten aşına olduğu yerleşik bir dinin özelliklerine sahip görünmelidir.⁹³⁷

Oysa gerçek anlamda ve bütünüyle din özgürlüğünün gerçekleşmesi için, devletin tek bir dini desteklememesi gerekir. Hatta Charles Taylor’a göre devletin tarafsızlığı sadece dinî bir pozisyonu desteklemek veya desteklememekle sınırlı değildir; hem dinî hem de dinî olmayan görüşlere aynı mesafede olmak demektir: Hıristiyanlığı İslama tercih edemeyeceğimiz gibi, dini, dinsizliğe veya dinsizliği dine tercih etmek söz konusu olamaz. Teoride, bu tarafsızlık, vatandaşlara özgürlüğü garanti etmeye ve dinî değerlerden ziyade liberal, evrensel ve rasyonel değerlere dayalı bir devlet sistemi sağlamaya yarar. Fakat ona göre tercih edilen kurumsal yapılanmalar veya düzenlemeler aslında bir tür fetişleştirmedir; bu ayrılma biçimi, kamusal alanın daha görünür biçimde sekülerleşmesine götürür; ki burada devletin tekeli ortaya çıkar.⁹³⁸

Nitekim Taylor’a göre, Rawls’un insanların dini görüşlerini kamusal alanın dışında bırakıp sadece mantık diliyle müzakerelere dahil olabileceği düşüncesi de, bir tür tiranlıktır. Rawls’un bu talebi sınırlayıcıdır; çünkü Rawls’a göre seküler mantık, herkesin konuştuğu, tartışabildiği ve ikna olduğu bir dil demektir. Oysa dinî dil veya dinî düşünce biçimleri sadece dindar insanların kabul edebileceği gerekçeler ürettiği için, seküler söylemin dışında kalır. Taylor’a göre, bu durumda konuşulması gereken ‘ortak dilin ne olduğu’dur. Bu tartışmayı yürütürken Taylor, Habermas’ın epistemik ayırımına göndermede bulunur. Şöyle ki, seküler mantık (düşünme biçimi), herkesin kullandığı, onunla sonuçlara ulaştığı ve herkesin de bu sonuçları paylaştığı yaklaşımı yansıtır. Diğer yandan sıradan seküler mantıkla çelişebilen varsayımlar üretebilecek özel ‘dil’ler de vardır. Bu diller yani düşünme biçimleri, eğer siz bu dillere/düşünce biçimlerine sahip değilseniz, inandırıcı olmaz. Dinî düşünce biçimi, ya seküler düşünce biçimiyle aynı sonuçlara ulaşacaktır veya bununla çelişkili sonuçlara varacaktır; ki bu,

⁹³⁷ Chelini-Pont, *Religion in the Public Sphere, Challenges and Opportunities*, s. 617-618.

⁹³⁸ Taylor, *Why We Need a Radical Redefinition of Secularism*, s. 37, 41; Chelini-Pont, s. 619, 626.

tehlikeli görünmektedir. İşte bu nedenle de, “dinî dil” ya da “dinî gerekçe üretme biçimi” oluşturmak göz ardı edilmelidir.⁹³⁹

Yapılması gereken, amaçlardan hareketle yola çıkarak, bu amaçlara ulaştıracak kurumsal yapılanmalar inşa edilmesidir. Bu yaklaşım, din-devlet ayrışmasının ve dini kurumlarla devlet yönetiminin birbirinden ayrılığını reddetmez. Çünkü devletin sekülerleşmesi, vatandaşlarının, vicdan özgürlüğü hakkını kullanmasına imkan sağlarken, onları prensip olarak ‘tek’ veya ‘devletin onayladığı’ bir dine üye olma zorunluluğuna düşmekten korur. Fakat, dikkat edilmesi gereken nokta, bu sekülerleşme biçiminin, dinin kamusal alandan görünür bir şekilde gözden kaybolmasını da beraberinde getirdiğidir.⁹⁴⁰

Bu noktada “dinî dil” ya da “dinî gerekçe üretme biçimi” oluşturmayı göz ardı edip, yalnızca amaçlardan yola çıkarak, bu amaçlara ulaştıracak kurumsal yapılanmalar inşa edilmesinin toplumsal zeminde nasıl bir sonuç doğuracağı ve bu sonucun siyaset mekanizmasına nasıl yansıtacağı sorunu öne çıkmaktadır. Devletin tarafsızlığını en belirgin şekilde ortaya koyacak şey, onun hiçbir dine öncelik tanımaması ve hiçbir dine imtiyaz tanıdığını ima edecek durumun bulunmamasıdır. Bu, ‘dinden arınma’ anlamına gelecek ‘sekülerleşme’ olacaksa, devletin ve devlet kurumlarının sekülerleşmesi, aslında Taylor’ın amaçlarına ulaşmak için en işlevsel araç olacaktır.

Taylor, Batı Avrupa demokrasilerinde özellikle Müslüman kadınların veya öğrencilerin örtünmesi söz konusu olduğunda var olan farklı politikalar üzerinden o ülkelerdeki laiklik anlayışlarını analiz etmiştir. Ona göre din ve vicdan hürriyeti ilkesinin gereği olarak örtünmeye izin verilmesi gerekmekte; fakat Fransa ve Almanya’da, bu amaç yerine getirilmemekte yani özgürlük tanınmamaktadır. Örneğin Almanlar’a göre devlet kurumlarındaki otorite sahibi birinin dinî sembol taşıması rahatsız edicidir. Fransız örneğinde ise başörtüsünün özgür iradeli davranışı zedelediği, yani kızların aslında başörtüsü takmaya ‘zorlandıkları’ iddiaları öne sürülmektedir. Fransa’da dile getirilen bir başka görüş ise okulda başörtüsü takmanın dindarlığın bir gereği değil, laikliğin başlıca kurumu olan cumhuriyete karşı dümanlık

⁹³⁹ Taylor, s. 49.

⁹⁴⁰ Taylor, s. 41; Chelini-Pont, s. 619.

hissinin/duygusunun ifadesi olduğudur. Bu yorum, “belirgin sembol” kavramının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Şöyle ki, daha önceki kısımlarda ele alınan Fransa’da kurulan Stasi komisyonu⁹⁴¹, daha küçük ve belirsiz sembollerin sorun yaratmayacağını, ancak dikkatleri çeken ölçütlerdeki bu kıyafet tarzının (örtü) aslında tartışmalı bir iddiayı işaret ettiğini belirtmişti. Bu süreçte Müslüman kadınların kullandığı örtünün bir sembol veya işaret olmadığına ilişkin protestoları dikkate alınmamıştı. Çünkü burada önemli olan, Fransız devlet okullarının, öğrencileri koruma sorumluluğu nedeniyle ‘tarafsızlığı’nın korunmasıydı.⁹⁴²⁹⁴³ Ancak Taylor, kararın meşruiyetini sağlayan gerekçeyi yorumlarken başörtüsünün dinî bir nesne olduğunu ve anlamı dolayısıyla dinî sembol olduğu her halukarda göz ardı etmeye çalışmaktadır. Zira başörtüsü son tahlilde ‘dinî’ bir şeydir.

Farklı ülkelerde aynı sorunla ilgili verilen farklı cevaplar, hem laik rejimin “kamu kurumlarının *tarafsızlık* ilkesiyle korunması ve bütün dinlere eşit muamele edilmesi” ile “mümkün olan en üst düzeyde din ve vicdan hürriyetinin temin edilmesi” amaçlarının nasıl dengeleneceğine ilişkin yaklaşımları; hem de söz konusu ülkelerin yaklaşım ve uygulamalarındaki farklılıklar, laiklik ilkesine göre kabul edilen hem kurumlar ve kamusal mekanların tarafsızlığı algısının yarattığı yanılsamayı hem de bunun çözümüne ilişkin uygulamaların yarattığı durumu yansıtır. Bir başka anlatımla Taylor’a göre bu farklı politikaların nedeni, bütün bu ülkelerdeki hukukçular ve idarecilerin iki amaç arasında bir denge kurmaya çalışmasıdır: Kamu kurumlarında tarafsızlık ilkesinin korunması -ki bu tüm inanç grupları arasında eşitlik olması açısından önemlidir- ile din ve vicdan özgürlüğünü garanti altına almak. Ancak Taylor bu yaklaşımla, cumhuriyet rejiminin en temel özelliğinin vurgulanarak uygulandığını, fakat laikliğin farklı amaçlarının da var olduğu gerçeğinin görmezden gelinmesi nedeniyle, bu amaçların dengelenmesi gibi bir düşünceden uzaklaştığını ifade eder.

⁹⁴¹ Fransa’ya ilişkin genel bir laiklik değerlendirmesi çıkarmak ve dini simgelerin okullarda yasaklanmasına yönelik yasa tasarısına hizmet edecek düşünce ve argümanlar sunmakla görevli yirmi ‘akıl adam/kişi’den oluşan komisyon. Göle, *İç İçe Girişler*, s. 156.

⁹⁴² McGoldrick, s. 85; Taylor, *Why We Need a Radical Redefinition of Secularism*, s. 41-42.

⁹⁴³ Komisyonun raporu, vicdan özgürlüğü, manevi-dinî tercihlerde hak eşitliği ve siyasi gücün tarafsızlığı ilkeleri üzerinden bir laiklik yorumu yapmıştır. Gunn, s. 75.

Laiklik, katı ve aslında basite indirgenerek uygulanmaktadır. Oysa Taylor'ın öncelik verdiği şey, daha eşitlik, özgürlük ve dayanışma ve hatta dördüncü amaca, *farklı inanç, din ve dünya görüşlerini benimseyenler arasında mümkün olduğunca uyumlu ilişkiler kurmak* amacına en iyi nasıl ulaşılabileceğinin belirlenmesidir. Yani ona göre kurumsal ayrışma her halukarda gerekli bir şart olmakla birlikte, laikliğin asıl amacı eşitlik, özgürlük ve dayanışma amaçlarının gerçekleştirilmesidir.

Kamu okullarında türbanı yasaklayan Fransa, laikliğin bu amaçlarını en belirgin şekilde gözden kaçırın ülkedir. Hatta 1905'teki kanunu, 1972 Eylül'ünde, devletin tarafsızlık ilkesinin, anlaşılır bir şekilde, 'devlet memurlarının, kamusal görevlerini yerine getirirken dini bağlılığı herhangi bir şekilde gösteren kıyafet giymemeleri'ni gerektiren kararlarla değiştiren Danıştay'ın bu tutumunu daha da sertleştirmiştir. Almanya ise bunun bir başka versiyonunu sergiler. Zira Almanya'nın bazı eyaletlerinde öğrenciler başörtüsü takabilmekte, ancak Alman mahkemesi kararı uyarınca öğretmenlere izin verilmemektedir. Diğer taraftan İngiltere gibi kendini seküler olarak tanımlamayan bazı ülkelerde ise, bu konuyla ilgili genel bir kural yoktur; okullar kendileri karar verebilmektedirler.⁹⁴⁴

5.4. Judith Butler ve Cornel West

Şimdiye kadar anlatılanlardan da görüldüğü gibi Habermas ve Taylor, kamusal alan kavramının sosyo-teorik kökeni ile gelişim aşamaları ve yorum-bilimsel anlatımını tartışmaktadırlar. Kamusal alanda din konusunda çalışmasıyla öne çıkan bir başka isim Judith Butler ise kamusal alanı dilbilimsel bakımdan inceler (syntax of public sphere). Siyasal kamusal alan teorisine en belirgin katkısını *Excitable Speech: A Politics of the Performative* adlı çalışmasında sunan Butler, şimdiye kadar tartıştığımız isimlerden farklı bir noktaya temas ederek "var olmak için dile ihtiyaç duyduğumuz" düşüncesini ortaya atmıştır.⁹⁴⁵ Ona göre dile ihtiyaç duyan sosyal varlıklar olmamız, kimi zaman rahatsızlık verici sorgulamalara, itirazlara neden olur ve muhalefetle karşılaşmamızı beraberinde getirir. Aslında, konuşma ve müzakere konusu olmak, böyle beklenmeyen

⁹⁴⁴ Nikola Tietze, "Religiosity among Young Muslims in the French and German Public Spheres", Nilüfer Göle ve Ludwig Ammann (Ed.), **Islam in Public** içinde (335-367), İstanbul: İstanbul Bilgi University Press, 2006, s. 335; Taylor, *Why We Need a Radical Redefinition of Secularism*, s. 41-42; Chelini-Pont, s. 619.

⁹⁴⁵ Judith Butler, **Excitable Speech: A Politics of Performative**, New York: Routledge, 1997.

sorgulamalara her zaman açık olmayı beraberinde getirir. Bu kırılgnalık, çok açık siyasal sonuçlar doğurur; fakat daha önemlisi en azından *hangi şartlar altında siyasetin mümkün olduğunu* gösterir. Yahudi soykırımı görüşlerinden hareketle siyaseti, failliğin temelinde varolan kırılgnalık riskine verilen bir tepki olarak nitelendiren Butler’a göre, bu linguistik savunmasızlığı reddeden ve ihmal eden bir siyaset, siyasal bir görev olarak *faillik* yani “özne olma” kabiliyetini ortadan kaldırır.⁹⁴⁶

Savunmasızlık, aleni ifadeler ve politika meselelerine ilişkin araştırmalarının ardından “No, It’s Not Anti-Semitic” başlığı ile *London Review of Books*’ta argümanlarını dile getirdiği yazısında Butler, kamusal alanda dönüp duran belli bir ifade türünü kontrol etmeye çalışan kamusal bir strateji ile karşı karşıya gelince, buna bir başka kültür, devletin yasa dışı uyguladığı emredici şiddetine karşı konuşmaya yer veren bir kültür eklemiştir.

Makalesinde kamusal yaşamdaki dinî kavramların çoğulluğuna dikkat çeken Butler, kamusal alanın kendisinin, belli dinî geleneklerin sonucu olduğunu ileri sürmüştür. Aslında bu, kamusalı özelden ayıran sınırları ortaya koyan bir dizi kriter oluşturmaya yardım eder. Buna göre sekülerleşme, belki de dinin ortadan kalkması ile sonuçlanmayabilir de; hatta dinin varlığını sürdürüebilmek için geçici olarak izlediği bir yol olabilir. Fakat bu yorum, çok daha belirgin bir ikilem ortaya çıkarır: İsrail devletinin uyguladığı şiddet, alenen eleştirildiğinde eğer bu anti-semitizm olarak görülürse, din ve kamusal hayat arasında bir gerilim belirir. Diğer yandan devletin uyguladığı şiddetin alenen eleştirilmesi, hem dinî hem de seküler Yahudi çevresinden zorunlu ahlaki bir talep ortaya çıkar.⁹⁴⁷

Bu ahlaki talebi göz önünde bulunduran Butler, merkezinde ortak yaşam (birlikte yaşama) kavramının yer aldığı bir Yahudi “sürgün” kültürü tanımlar. Ona göre sürekli mülteci olmak, kişinin nerede yaşayacağına ilişkin belirsizlikle devamlı yüzyüze kalması demektir. Bu durum aslında insanlık durumuyla ilgili bir gerçeğe işaret eder: Her tür ikamet, birlikte yaşamak demektir; ancak bu “birlikte yaşama” olgusu da her zaman kırılgnalık içerir. Butler, birlikte yaşama idealini yeniden canlandırmak için

⁹⁴⁶ Butler, *Excitable Speech: A Politics of Performative*, s. 26; Mendieta ve Vanantwerpen, s. 7-8.

⁹⁴⁷ Mendieta ve Vanantwerpen, s. 8.

Yahudilikteki diasporik gelenekler üzerinden birlikte yaşama olgusunun değerine ve kaçınılmazlığına vurgu yapmıştır. Birlikte yaşamak, cemaat, millet veya komşuluktan önce gelir. Zira yeryüzünü kiminle paylaşacağımıza karar veremeyiz; fakat nerede, kiminle yaşayacağımıza karar verebiliriz. Kiminle yaşayacağımıza karar vermek ise, toplumsal ve siyasal varlığın temel şartının ortadan kaldırılması arayışıdır.

Butler'a göre, aktif bir şekilde çoğul/çoklu ve her kesimi kapsayacak şekilde birlikte yaşamanın doğal özelliğini korumaya çalışmalıyız. Böylece, 'birlikte yaşama ideali –ve temel gerçekliği-', hem İsrail devletinin şiddet uygulamalarının kamusal eleştirisi için ahlaki bir temeli oluşturur hem de savunmasızlığın ve kırılganlığının göstergesi olan 'temel yoksunluğunun' diğer yönünü temsil eder. Bu, birlikte kamusal alanın, mahrumiyet, savunmasızlık ve kırılganlık riski ile yüzleştığımız bir mekan olduğunu savunmanın yanlış olduğu anlamına gelmeyebilir. Dahası insanoğlunun kırılganlığına yöneltilen bu görüş, dinî ve etnik kimliği, kamusal alanın yöntemleri tarafından hem izin verilmiş hem de mahrum edilmiş/yoksun bırakılmış bir grup düşünür tarafından ayrıntılı olarak incelenmiş ve muhafaza edilmiştir.⁹⁴⁸

Kamusal alan ve din ile ilişkili olarak tartışmalarda adı geçen bir başka filozof ise hem bu tartışmalara katkıda bulunan hem de bu tartışmalardan etkilenen Cornel West'tir. İsrail üzerinden bir değerlendirme yapan Butler'dan farklı olarak, Amerika'yı ele alan West, Amerikan kamusal alanındaki argümanları dikkate alarak dindarlığın boyutlarını ciddiye almaya, öte yandan Amerikan demokrasisinin başarılarını eleştirel bir değerlendirmeye tâbi tutmaya davet eder. Ayırıcı özelliğini kamusal alandaki dini seslerin gücünü birtakım somutlaştırmalarla belirtmesine borçlu olan West'in felsefî ve dinî yaklaşımı dört temele dayanmaktadır. Bunlardan ilki (1), 'Afro-Amerikan deneyimiyle şekillenen bir Hristiyanlık versiyonunun bulunduğu'dur. (2) Irk, cinsiyet ve sınıfsal sömürü arasında ilişki kuran sosyal sömürünün tarihsel materyalist analizi ile (3) *demokratik determinasyon* ve *toplumsal ıslah* odaklı Amerikan pragmatist geleneğinin değişimi West'in yaklaşımını dayandırdığı diğer iki unsurdur. Bu üç dinamiği insan hayatındaki trajikomik öğelerin şekillendirdiği kendi varoluşçu hümanizmi ile yoğuran West, bu bağlamda (4) Hristiyan geleneğin insan hayatındaki

⁹⁴⁸ Mendieta ve Vanantwerpen, s. 9.

travma ve krizlerin anlaşılmasına katkıda bulunduğunu ve hayatın trajedilerine teslim olmadan kişiyi hayata bağlayabileceğini savunmaktadır. Çünkü ona göre yeryüzündeki ‘ezilenler’, aslında oldukça dinî bir kültüre sahiptir. Ancak bu insanların içinde bulundukları durumu kavramanın yanı sıra, bu durumla nasıl başedebildiklerini takdir etmek de gerekir. Çünkü dayanışmanın sağlanması buna bağlıdır.

John Rawls ve Richard Rorty gibi siyasi liberalizmi savunan düşünürleri kamusal alanı denetim altında tutan ve dolayısıyla onu tüketen bir dogmatik sekülerizm benimsedikleri için eleştiren West, bu noktada seküler bir görüntü altında diyalogu gölgeleyen ve müzakereyi engelleyen otoriteriyenizm ve dogmatizmden kaygı duymamız gerektiğini vurgular. Ona göre demokratik pratikler, yani kamusal söylemde diyalog ve müzakere, her zaman karmaşık ve sorunlu olagelmıştır. Dolayısıyla tıpkı Taylor’ın *kutsallaşıyor* dediği gibi, seküler denetim ve kontrol, Orta Çağ’da yaşananlara benzer şekilde dinî denetim ve kontrol kadar baskıcı ve zorlayıcı olma riski taşımaktadır.⁹⁴⁹

West’e göre tıpkı dindarların seküler ve dindar vatandaşlar arasındaki diyalogda empati ve hayalgücü alanını genişletmesi gerektiği gibi seküler düşünürler de, dinin sesini duymaya daha açık ve dinsel olarak duyarlı hale gelmelidir. Çünkü ona göre seküler düşünürlerin çoğu din konusunda sağır ve dilsiz bir tutum içerisindeyler; diğer yandan kendini dindar olarak tanımlayan West, dindarların da seküler dünyayı anlayacak bir bakış açısı geliştirmesi gerektiğini ifade eder.⁹⁵⁰ Bir anlamda hoşgörüyü işaret eden West, sekülerizmi bu derece net bir ayrıma yol açtığı için -Taylor’a benzer şekilde- eleştirmektedir.

Bu bölümdeki tartışmaların da gösterdiği gibi, din, modern toplumda gittikçe artan bir görünürlük kazanmıştır. Geleneksel modernleşme ve sekülerleşme teorilerinin beklentilerini boşa çıkaran bu gelişmelerin pek çok toplumsal kurumu etkilediği görülmektedir. Bugün gelinen noktada siyaset, ekonomi ve kültür gibi kurum ve

⁹⁴⁹ Mendieta ve Vanantwerpen, s. 9-11.

⁹⁵⁰ Cornel West, seküler düşünürlerin daha anlayışlı olması için *religiously musical* kavramını kullanmaktadır. Yine dindarların seküler düşünceye açık olmasını ise *secularly musical* olarak ifade eder. Bu kavramı kullanmasının temel nedeni, West’in jazz müziğine olan ilgisi, bu ilgiyi kavramlarla yazısına yansıtmış olmasıdır. Cornel West, “Prophetic Religion and The Future of Capitalist Civilization”, Eduardo Mendieta ve Jonathan Vanantwerpen (Ed.), **The Power of Religion in the Public Sphere** içinde (92-100), New York: Columbia University Press, s. 93.

yapıların dinî sembol ve söylemlerin etkisine açık olduğu söylenebilir. Dinî temelli taleplerin de artış gösterdiği bu yeni dönemde din sosyologları açısından ortaya çıkan bir tartışma alanı da, dinin söz konusu ‘görünürlüğü’ ve ‘temsili’ne temel oluşturan din-devlet ilişkileri ve din özgürlükleri konusudur.

Yukarıda da görüldüğü gibi ülkelerin siyasi tarihleri ve toplumsal yapılarına göre farklı din-devlet ilişkileri modelleri gelişmiştir. Bu modeller, laikliğin yorumlanma biçimlerine göre şekil almış; kimi ülkelerde dinin temsili özgürlükler çerçevesinde görülüp geniş bir alana yayılmış, kimilerindeyse laiklik daha dar kapsamlı yorumlanarak dinin temsiline sınırlandırıldığı bir uygulamayla sonuçlanmıştır. Bunun temel nedeni olarak sadece laiklik yorumunun olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Zira kamusal alanın neresi olduğu, sınırlarının nasıl belirlendiği, hangi aktörlerin hangi şartlara göre bu alanda temsiline söz konusu olduğuna ilişkin yaklaşımlar da günümüzde tanıklık ettiğimiz bu uygulamalara esin kaynağı olmuştur.

SONUÇ YERİNE

Din ve toplum ilişkilerinde gözlemlenen değişimler, din sosyolojisinde yeni teorik tartışmalara ve kavramsallaştırmalara zemin hazırlamaktadır. Bu tartışmalardan biri de ‘klasik’ din sosyolojisi çalışmalarında rastlanmayan “kamusal alanda din” olgusudur. Kamusal alanda dinin yeri, temsili, ve işlevi konusundaki teorik tartışmalar ile dinin kamusal alanda varlığının yarattığı siyasi, toplumsal ve hukuki sorunların analizi ve söz konusu problemlerin hangi zeminde çözülebileceğine ilişkin öneriler geliştirmeyi amaçlayan bu çalışma, disiplinler arası bir yaklaşımla *Giriş* bölümünde ifade ettiğimiz iddiaların belirlediği sınırlar çerçevesinde ele aldığımız tüm konulara, genel bir harita çıkarma ve değerlendirmeler yapma imkanı sunmuştur. Bu bağlamda kamusal alanı, Antik Yunan Polis’inden bu yana ortaya çıkan siyasal örgütlenme biçimleri ve bu yapıları oluşturan kurumlar üzerinden temsil, katılım, özgürlük ve demokratikleşme gibi parametrelerle beraber ele alarak dinin görünüm biçimlerini ve ortaya çıkan toplumsal, hukuksal ve siyasal yansımaları incelediğimiz bu çalışmada, konuyla ilgili problemler, “kavramlar ve dönemler”, “devlet ve vatandaşlık”, “modern kamusal alana geçiş” ve “kamusal alanda din” olmak üzere dört boyutta ele alınmıştır.

Çalışmamızın üzerinde durduğu konulardan biri kamusal alan kavramı ile ilgili tartışmalar olmuştur. Konuyla ilgili disiplinler arası okumalarımız (sosyoloji, siyasi tarih ve siyaset felsefesi) kamusal alan kavramının içerik, anlam ve kapsam olarak siyasi yapı, kültür ve toplumsal şartlara bağlı olarak dönüşüm geçirdiğini ve bu dönüşümlerin izlerinin takip edilmesinin anlamlı olduğunu göstermiştir. Kamusal alan kavramı diğer pek çok sosyal bilim kavramı gibi değişik anlamlarda kullanılagelmiştir. Toplumsal yapıların statik ve donuk olmadığı, değişime açık olduğu düşünüldüğüne bu kavramın da değişen şartlara göre yeniden şekillendiğini ve tanımlandığını söylemek mümkündür.

Diğer yandan kavramın anlam ve içeriğini etkileyen değişkenlerin çeşitliliği (devlet, iktidar, temsil, vatandaşlık, özgürlük, din vb.) kamusal alan kavramını siyasi tarih ve siyaset felsefesi alanlarında olduğu kadar din sosyolojisinde de tartışmalı bir

kavrama dönüştürmektedir. Araştırmamızın temel konusu, “kamusal alanda din” olmakla birlikte, okumalarımız bu konunun tartışılabilmesi için kamusal alan kavramının günümüze gelene kadar nasıl tartışıldığını ortaya koymanın gerekliliğini de göstermiştir.

Modern dönemde kazandığı anlam açısından değerlendirildiğinde kamusalılık ve kamusal alanın, burjuva sınıfının ekonomik, siyasi ve toplumsal çerçevede var olan sistemi değiştirecek nitelikte aktif rol alması ile ortaya çıktığı görülmektedir. Ancak nispeten dar bir anlama sahip olmakla beraber kavramın arka planında yer aldığı söylenebilecek olan kamusal/özel karşıtlığının ortaya çıkması ile şekillenen *kamusal alan*ın ilk kullanımı, Antik Yunan devletlerinde söz konusu olmuştur.

Kamusalılık ve kamusal alan olgusunun değişim serüvenini Antik Yunan’dan itibaren izlemek mümkündür. Antik Yunan’dan bu yana kamusal alanın anlamı ve içeriği, ortaya çıkan çeşitli siyasal örgütlenme biçimlerinin yapısal özelliklerine bağlı olarak farklılaşmıştır. Bunda bir siyasal örgütlenmeye aidiyetin göstergesi kabul edilen ‘vatandaşlık’tan ‘tebâ’ statüsüne ve ‘tebâ’ statüsünden tekrar ‘vatandaş’ statüsüne tarih içinde aşamalı geçişin büyük etkisi bulunmaktadır. Bugün gelinen noktada kamusal alan, en genel anlamıyla ‘eşit statüdeki vatandaşların ortak katılımında bulunduğu ve fikirlerini paylaştığı’ alanı ifade etmek üzere kullanılmaktadır; ancak tarih boyunca tabiiyetin aldığı biçimler, vatandaşlık olgusu üzerinden kamusal alanın yapısını ve içeriğini de değişime uğratmıştır. Bu durum, kamusal alanın neden tartışmalı ve belirsizlik içeren bir anlama sahip olduğunu açıklayan en önemli husustur.

Kamusal alana ilişkin teorik tartışmalar yanında ‘kamusal alanın tekabül ettiği mekan’ın neresi olduğuna ilişkin tartışmalarda bu kavrama atfedilen anlamlara ilişkin fikir ve uygulamalar da önemli unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Çeşitli ülkelerde gelişen anlayışlara paralel olarak yapılan uygulamalara bakıldığında kamusal alan, bazı yorumlarda ev hayatı dışında kabul edilen ve herkese açık olan alanları işaret ederken, bazılarında devlet, devlet binaları ve devlet kurumları kamusal alana mâl edilmektedir. Öte yandan karşıtlığı dolayısıyla kamusal alanın içeriğini ve niteliğini belirginleştiren özel alan ise temelde halka, devlete ve resmiyete açık olmayan, başkalarıyla

paylaşılmayan bir alanı işaret etmektedir. Bu bağlamda özel olana ilişkin -ekonomi ile bağlantılı tanımlamalar bir tarafa bırakılırsa- herhangi bir karmaşa bulunmamakta; ancak 'kamusal alanın neresi olduğu' tartışmalı bir nitelik arz etmektedir. Bazı yorumlarda mekana indirgenerek devlet ve devlet kurumlarıyla özdeş kabul edilen kamusal alanın anlamına dair ve konuyu sorunlu hale getiren bu tanımında özellikle Orta Çağ'daki siyasal yapı etkili olmuştur.

Şöyle ki, Antik Yunan Polisi'nde kamusal alan, birtakım haklara, yükümlülüklerle ve imtiyazlara sahip olan 'vatandaş'ların kendilerini temsil ettikleri *siyasal* nitelik taşıyan bir alan olmuştur. Vatandaşlık hakkına ve dolayısıyla katılım hakkına sahip olmayan kadınlar, çocuklar, köleler, yani mülkiyet sahibi olmayan erkeklerin yaşamlarını sürdürdüğü ve mülkiyet sahibi erkeklerin 'vatandaşlık' hakkını destekleyen işleri yerine getirerek çeşitli faaliyetlerde bulunduğu alan ise özel yaşam alanını oluşturmaktaydı. Buradaki kamusal-özel yaşam ayrımı, aleniyet-mahremiyet olguları üzerinden belirlenmişti; ki kamusal alan, sadece mekansal olarak bir yeri işaret etmeyen, mahkeme ve meclis görüşmelerinin yapıldığı mekanların yanı sıra savaşların ve savaş oyunlarının yapıldığı alanları da kapsayan bir yaşam alanıydı.

Antik Yunan Polisi'nin yıkılmasının ardından ortaya çıkan ve uzun bir süreci kapsayan Roma döneminde ise 'devlet' yapısının geliştiği ve dolayısıyla kurumsal olarak çeşitlendiği gözlenmiştir. Söz konusu 'devletleşme' süreci, iktidardaki kişinin siyasal faaliyette güç kazanmak ve daha önemlisi kişisel çıkarların elde edilmesi amacıyla -ki Antik Yunan'da vatandaşların eğitimi, katılım, ortaklık ve polise sadakat değerleri öne çıkarılmakta ve kişisel çıkar eğilimi hoş görülmemektedir- yeni bir yapının oluşumuna neden olmuştur. Her ne kadar Roma döneminin İmparatorluğa kadar giden örgütlenme yapısında kendine özgü siyasal bir öğretiye sahip olmadığı görülse de, hukuk birikimi ve hukuki sistemi, onu her zaman koruyan bir güç olarak belirlemiştir. Hükümdarın kişiliğini, dinini kullanarak oluşturduğu yasalar çerçevesinde oluşan kurumsal yapılanmada, bazı meclisler aracılığıyla hakları ve yetkileri 'tanımlanmış' olan vatandaşların katılımında bulunduğu gözlenmektedir. Ancak son tahlilde, özellikle İmparatorluk döneminden itibaren vatandaşların tamamen hükümdarın kararlarına tâbi olduğu bir yönelime kaymasının ardından Antik Dönem kamusal alanında olduğu gibi

tüm vatandaşların katılımında bulunarak fikirlerini paylaştığı ve tartıştığı kamusal alan, Roma döneminde anlamını yitirmiştir. Zira kurumsal olarak meclislerin varlığı, son karar yetkisi hükümdarın elindeyken ve hatta söz konusu meclislerdeki üyeleri dahi hükümdar seçiyorken, en azından tabandan gelen bir temsili mümkün kılan siyasal bir kamusal alandan söz etmek mümkün görünmemektedir. Bu durum, vatandaşların siyasal sisteme katılımı konusunda nasıl bir gerilemeye gidildiğini ortaya koymaktadır.

Antik Yunan kamusal alanı resmi kurumlar aracılığıyla giderek şekli alanlara dönüşmüş, ve böylece Orta Çağ'daki temsili kamusal alanın ilk emareleri belirmeye başlamıştır. Zira Orta Çağ, devlet ve kilisenin iktidar mücadelesi sırasında tebânın kendi alanına çekildiği, herhangi bir konuda eleştiri ve yorumda bulunabilecek bir alandan ve talepte bulunabilecek haklardan yoksun toplumsal ve siyasal yapılanmanın görüldüğü bir dönem olmuştur. Kamusal alan ile özel alan arasındaki aleniyet-mahremiyet eksenine oturmuş karşıtlık, Antik Yunan Polisi'nden sonra Roma döneminde geçirdiği değişimlerin ardından Orta Çağ'da, ortadan kalkmış, paralelliğe dönüşmüştür.

Vatandaşların katılımı boyutu dikkate alındığında feodal dönem kamusal alanını iki unsur belirlemiştir: 'Bireyleri özel alana kapatıcı niteliğiyle Hristiyanlığın etkisi' ve 'siyasal katılımın 'temsili' niteliğe dönüşümü'. Bir taraftan Hristiyanlık öğretisi kamuoyunun siyasal etkinliğini zayıflatırken, diğer taraftan kral ve feodal beyler kamusal alanı egemenliklerini yani statülerini pekiştirmek üzere kullanmaktaydı. Böylece *dinin* geri çekilmeye neden olan öğretisi bireylerin eleştirel yönünü ortadan kaldırırken, *yöneticilerin* aynı zamanda onları alıp satabildikleri 'meta' olarak görmesine izin veren iktidar gücü, halkın meydan okuma ihtimalini onların elinden almıştı. Burada Antik Yunan kamusal alanının karakteristik özelliği olan aleniyet, aristokratların, ruhban sınıfının ve hükümdarın -semboller üzerinden- davranışlarında, giyimlerinde ve yaşam biçimlerinde yansıtılmaktaydı. İşaretler (armalar, silahlar), kılık-kıyafet (giyim, saç şekli), jestler (selamlama tarzı, edalar) ve retorik (hitap tarzı, genel olarak konuşmanın resmiliği) gibi şahısların vasıflarına bağlı bir temsili işaret eden aleniyet unsurları, onların kamusal alanlarını, yani aslında 'devletin kendisi' olduğunu simgelemekteydi. Ancak Orta Çağ siyasal mekanizmasını oluşturan bu sınıflar

arasındaki iktidar mücadelesi, özellikle ekonomik dengelerin bozulmasının ardından çözülmeye uğramıştır.

Bir yandan Bizans'ın kaybedilmesi (1453) ve Kopernik'in (1473-1543) 'dünya'nın evrenin merkezinde olmadığı ve güneşin etrafında döndüğü' iddiasıyla kiliseye meydan okuyuşu, diğer yandan Yeni Dünyanın keşfi (1492), Orta Çağ Avrupası'nın toplumsal ve siyasal yapısını ekonomik, düşünsel, dinsel ve pek tabii siyasal yönden büyük değişime uğratmış; ticari faaliyetler neticesinde zenginleşen yeni sınıf ve basın etkisi mevcut sistemi geri dönülmeyecek bir noktaya getirmiştir. Özellikle ekonomik kaynaklara erişim ve basın gibi bilgi araçlarının yaygınlık kazanmasıyla güçlenen sınıf, ilk dönemlerde aristokratik toplulukla entelektüellik temelinde eşdeğerlik kazanarak önce sanat ve edebiyatla ilgili sohbetlere dahil olmuş, daha sonra bu sohbetin içeriği siyasal boyut kazanmıştır. Kahvehaneler (İngiltere), salonlar (Fransa) ve gizli masa toplulukları (Almanya) gibi forumlarda 'özel' kişiler, statü farklılıkları bir tarafa bırakılarak 'kamu' oluşturmaya başlamışlar, 'açıklık, kapsayıcılık, eşitlik ve özgürlük' ilkelerine dayalı bir alan yaratmışlardır.

Kamusal alan olarak nitelendirilen bu forumlar, aynı zamanda devlet ve kilise dogmatizminden de arındırılmıştı; zira daha önce kutsal kabul edilen ve dokunulmayan ortak ilgi alanlarını teşkil eden genel meseleler, kilise ve devletin tekelinden kurtulup sorunsallaştırılmaya başlamıştır; hatta devlet bile, bilgilendirilmiş ve muhakeme edebilme yetisine sahip bir kamunun önünde kendini savunan bir aktör pozisyonuna geçmişti. Bu dönemde ekonomik olarak güçlenen burjuvazi, var olan hak ve yetkilerinin yetersizliğini savunarak yönetici seçkin sınıflara meydan okumak suretiyle kendilerine alan açmaya çalışmışlardır. Kahvehane ve salonlar gibi mekanlarda bir araya gelerek mevcut sisteme eleştirilerini dile getirenler, yazılı basının desteğiyle tepkilerinin somut sonuçlara ulaşmasını sağlayacak bir akımı ortaya çıkarma başarısını göstermişlerdir. Fransız Devrimi'yle ise vatandaşlar, sahip oldukları haklardaki adaletsizliğe vurgu yaparak çok daha geniş kapsamlı taleplerde bulunmaya başlamışlardır. Bütün bu gelişmeler temsil ve hak taleplerini de içeren biçimde kamusal alanın yeniden inşasını gündeme getirmiştir.

Devrim, önceliği kendi menfaatlerine veren, toplumu siyasal yönetimin nesnesi olarak gören devlet yapısını, toplumun özerkleşmesi ve kendi kendini biçimlendirme sürecini haklar ekseninde dönüştürmenin başlangıcı olmuştur. Öncelikle devlet-toplum ilişkisinin bütünüyle tersine döndüğü bu yapıda, devlet, iktidarı kısıtlanarak mutlakiyet özelliğini kaybetmiş; daha önemlisi ‘birey’in devlet ile ilişkisindeki konumuna belirginlik kazandıran hukuki boyutta bir dizi gelişmeler yaşanmıştır. Bunlardan özellikle 1789’da Fransız Meclisi’nin yayınladığı İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi, devletin ve vatandaşların hak ve sorumluluklarını açık bir şekilde ilan etmiştir. Bu deklarasyonun ilk üç maddesi ‘özgürlük, mülkiyet, güvenlik, baskıya karşı koymak’ gibi prensipler ekseninde, ‘ifade ve basın hürriyeti, din ve vicdan hürriyeti, adil yargılanma hakkı’nı vurgulamaktaydı. Böylece insanların, doğuştan özgür ve eşit haklara sahip olduğu; toplumsal farklılıkların ancak ortak çıkara bağlı olarak ortaya çıkabileceği; siyasi birlikteliğin amacının insanların doğal haklarını koruma amacı güttüğü duyurulmuş; egemenlik prensibi ise millete dayandırılmıştı. Böylece hiçbir kurum ve kişi, milletten kaynaklanmayan bir yetki kullanamayacaktı.

Fransa’daki bu gelişmeler, zamanla diğer Batı Avrupa ülkelerine de yansımış; devrimden sonraki iki yüzyıl boyunca eşit hakları garanti eden vatandaşlıkta, farklı amaçlar elde etmede eşit özgürlüğün sağlanması uğruna pazar farkları ile statü farklarının yeri değişmişti. Bu değişimi sağlayan sivil haklar, feodal toplumların aksine, ‘temel bireysel özgürlük, vicdan ve ifade özgürlüğü ile sözleşmelere dahil olma, mülk sahibi olma noktasında bireyler arasındaki yasal düzeyde eşitlik’ten oluşmaktaydı. 18. yüzyılda gündeme gelen bu sivil haklar, vatandaşların diğer konularda da eşit haklara erişme taleplerini doğurmuştur. Dolayısıyla bu süreçte parlamento ve yerel yönetim meclisleri aracılığıyla çıkarların dile getirilmesi amacıyla, vatandaşların ‘seçmen’ler olarak siyasi güçlerini kullanma ve bunun için gerekli mekanizmaların hazırlanması talepleri, 19. yüzyıl vatandaşlığına siyasi boyut kazandırmıştır. Söz konusu siyasi yapı ve bu yapıyı güçlendiren unsurlar gittikçe gelişmiş ve 20. yüzyıl vatandaşların üyesi oldukları siyasal topluluğun eşit haklara sahip bireyleri olduğu anlayışının kabul edildiği bir yüzyıl olmuştur. Bu süreçte sağlık, güvenlik, adalet ve eğitim gibi hizmetler ile eşitlik ilkesi temelinde refah dağılımından pay alma prensibi kabul edilmiş ve

bunların yasal düzenlemelerle desteklendiği bir düzene geçilmiştir. Genel anlamda demokrasiye geçişin temellerini oluşturan tüm bu gelişmeler, Batı Avrupa'nın yaşadığı siyasi, ekonomik ve toplumsal dönüşümlere paralel olarak yaşanmıştır. Bu değişimler yaşanırken, kamusal alanın varlığını korumaya devam ettiğini gözlemek mümkündür. Hatta toplumsal tabandan gelen taleplerin zorladığı ve teşvik ettiği söz konusu değişimlerin kamusal alanı açtığı ve temsil imkanını genişlettiğini de söylemek mümkündür. Her ne kadar modern dönem vatandaşlık haklarının ulus devlet yapılanma sürecinde 'inşa edildiği' düşünülse de, aslında ulus devlet de yine Fransız Devrimi'ne götüren kamusal alanlardaki tartışmaların doğurduğu milliyetçilik akımının bir ürünüdür.

Araştırmanın da gösterdiği gibi tarih boyunca temel özellikleri 'müzakere ve temsil' olan kamusal alan, 'vatandaş'ların katılımı ile özdeşleştirilmiş bir mekan olagelmıştır. Yani kamusal alanın toplumsal ve pek tabii siyasal mekanizmayı etkileyecek şekilde varlığı, vatandaşlığın mevcudiyetine tâbi olmuştur; çünkü vatandaşlık statüsü her zaman bireylere birtakım haklar kazandırmıştır. Bununla beraber özellikle modern dönemin toplumsal ve siyasal yapısını temsil eden haklar, genel olarak –her ne kadar süreç yüzyıllar boyunca sürmüş de olsa- mevcut sisteme yöneltilen isyanın sonucu olarak edinilmiş ve aslında bir aydınlanma ve bilinçlenmenin ürünü olmuştur. Çalışmamızın da gösterdiği gibi anlamı, içeriği ve kapsamı değişimler gösteren kamusal alan kavramı ilk siyasal topluluk ve yapılardan itibaren genellikle iktidar, temsil, haklar, talep ve iddiaların dile getirilmesi ve vatandaşlık gibi kavramlar ile anlam kazanmakta ve tartışılmaktadır. Kamusal alanla ilişkisi bakımından bu kavramlar ile doğrudan bir olgu olarak ulus devlet yapılanmasını da tartışmalara eklemek gerekmektedir. Zira yukarıda da işaret edildiği gibi kamusal alanın devlete ait, resmi kurumlara tekabül ettiğini savunanlar bulunmaktadır. 20. yüzyıl ulus devletlerin güçlerini pekiştirdiği bir yüzyıl olmuştur. Bu dönemde güçlendiğine tanıklık ettiğimiz ortak dil, din, etnisite gibi değerlerin bileşimi veya herhangi biri ya da ikisinin tercihi temelleri üzerine kurulan ulus devletler, eşitliği, homojenliğe dayalı bu ulus yapılanması ile desteklemişlerdi. Bu dönemde 21. yüzyılda iyice belirginleşen çok kültürlülük, dinsel ve dilsel çeşitlilik gibi olgular henüz kendini göstermemiştir.

Ulus devletlerin iktidar alanlarını ve iktidar mekanizmalarını güçlendirmeleri, hak arayışı ve taleplerini de gündeme taşımıştır. Her ne kadar temel hak ve özgürlüklerin talebine ilişkin dil ve söylem, 20. yüzyılda belirgin bir gelişme göstermiş olsa da, özellikle 1980'lerden itibaren ulus devletlerin homojenliğe ve homojenleştirmeye, yani asimilasyona dayalı yapısı, daha önceki dönemlerde olduğu gibi mevcut sisteme karşı yeni hak taleplerine yol açmaya başlamıştır. Ulus devletin kuşatıcı iktidar gücü ve mekanizmasına karşı mevzi kazanmak amacıyla gelişen bu girişimlerin arkasında, kamusal alanda eşit temsil arayışının yattığını söylemek mümkündür. Her ne kadar modern ulus devlet homojenleştirici bir amaç ve yapıya sahip olsa da, bugün geline nokta toplamların siyasi, dinî, kültürel, etnik ve dil özellikleri açısından yeknesak ve tek tip olmadıkları gerçeği ile karşı karşıyayız. Modern ulus devlet ortak bir kimlik ve aidiyet duygusu yaratmayı amaçlamış, vatandaşlık mekanizması ile birey ve devlet arasında bir bağ kurmuştur. Ancak bu yapılırken belirli bir dil, ırk, coğrafya, etnisite veya din başat inşa unsuru olarak kabul edildiği için ilkesel olarak benimsense de pratikte eşitlik hedefine tam ulaşamamıştır.

Bugün geline nokta modern devlette, kamusal alanın, eşit vatandaşların homojen nitelikte birlik oluşturdıkları alan olduğu düşüncesi sorgulanmaya başlanmıştır. Yani kamusal alana ve kamusal faaliyetlere katılımında bulunabilmek için (nötrlük ilkesi gereği) kimliklerin terk edilmesi zorunluluğu ilkesinin, aslında toplumda eşitsiz bir sistemin var olduğunu gözler önüne serdiği düşünölmeye başlanmıştır. Zira mutlaka belli bir zaman ve mekana bağılı olarak tarihsel ve toplumsal hakikatlerin var olduğu gerçeği, kamusal alanın bireyler karşısında nötr kalmasını imkansız kılar. Ki ulus devletin homojenliği, 'ortak hayat', 'ortak takvim', 'aidiyet duyulan hakim grubun yazılı olmayan kurallarının kendi tarih ve kültürünün mirası olması' veya 'iki farklı grubun uzlaşması'nın ürünü olmasına dayanır. Ancak göçlerin de etkisiyle devletlerin nüfuslarında meydana gelen çeşitlenme ile eğitim ve teknolojik yeniliklerin yarattığı bilinçlenme, homojen toplumsal yapıya yönelik yasa ve kuralların toplumsal farklılaşmaları yönetmede yetersiz kaldığı düşüncesini doğurmuştur. Bu farklı temsil taleplerine imkan sağlanması, kamusal alanın, yeni hak iddialarının savunulduğu bir alan üzerinden temel fonksiyonunu yerine getirmeye devam ettiğini göstermektedir.

Kamusal alana ilişkin tanımların genel bir sentezi yapılacak olursa, yapılan kavramsallaştırmalar kamusal alanın, vatandaşların eşit katılımıyla farklı taleplerini gündeme getirip tartışabileceği ve müzakerede bulunabileceği bir imkan ve alana tekabül ettiğini göstermektedir. Bu imkan ve alan ise günümüzde bir hayli genişlemiş ve çeşitlenmiştir. Örneğin yukarıda ifade edildiği gibi geçmişte sansürden kurtulabilen sınırlı sayıdaki yayınlar, kahvehaneler, salonlar ve meslek kuruluşları diyebileceğimiz oluşumlar, kamusal alanları teşkil ederken; bugün çeşitli kesimlerce siyasi, dinî, kültürel, etnik, ekonomik boyutta hak ve özgürlüklerin dile getirildiği, talep edildiği ve gündeme taşındığı araç ve alanların son derece zenginlik kazandığı görülmektedir. Bu bağlamda medya, kitaplar, dergiler, internet ve sosyal paylaşım siteleri, sivil toplum platformları gibi birey ve vatandaşların kullandığı ‘kamu’lar olarak sayılabilir. Bu örnekler açısından bakıldığında ‘kamusal alan’, bir aktör olarak ‘devlet’ de dahil olmak üzere, ona vatandaşlık bağı ile bağlı olan bütün toplum kesimlerinin taleplerini dile getirebilecekleri, inanç, aidiyet ve kimliklerini ifade edebilecekleri bir *soyut* imkan alanına tekabül etmektedir. Kuşkusuz bu imkanın somut olarak dile getirildiği, yani söz konusu imkanın somutlaştırıldığı alanların da varlığından söz etmek gerekir; ki yukarıda işaret edilen medya, kitaplar, dergiler, internet ve sosyal paylaşım siteleri, sivil toplum platformları gibi araçlar söz konusu somutluğu ifade eder. Bu noktada dinin tekrar toplumsallaşması, özel alandan kamusal alana ‘taşması’, dinî sembollerin gündelik hayatta daha belirgin şekilde görünür hale gelmesi gibi sosyolojik süreçler önemli bir sorunu karşımıza çıkarmaktadır: Demokrasi-katılım-sekülerleşme-meşruiyet ilişkisi.

İktidarın meşruiyetinin dini temellere dayandırılıp dayandırılmaması, hem kamusal alanın varlığını hem de demokratik niteliğini belirleyici bir faktör olarak değerlendirilebilir. Örneğin Antik Yunan toplumu, genellikle siyasal, dinsel veya ailevi bağlılıklar arasında ayırım yapmayan ya da onları birbirleriyle çatışmalı olarak gören bir *birlik* duygusuyla karakterize edilir. Burada dinî, ailevi ve siyasal normlar karşılıklı tanımlanırken, bireylerin tâbi oldukları özel rolleri ve yükümlülükleri de güçlendirmekteydi. Dolayısıyla toplumun ortak çıkar amacı üzerine kurulu dünya anlayışı, kamusal alanın demokratik niteliğine bir anlamda hizmet etmekteydi. Fakat dinin bu şekilde ‘birlik’ anlayışına hizmet etmeyip bilakis hükümdarın şahsında,

seçilmiş bir birey olarak belirmesi, meşruiyetin bu şekilde dinden kaynaklanması, söz konusu kamusal alanı ortadan kaldırdığı gibi kurumsal düzeyde çeşitliliğe rağmen kutsal yöneticinin emrine tâbi olmaları gerektiğinden, bu kurumların üyelerinin etkili katılımından ve dolayısıyla demokratik bir alandan bahsetmek son derece imkansızdır. Benzer şekilde iktidara meşruiyetini dinin kazandırdığı –ki bu noktada özellikle Hristiyanlığa (büyük ve kapsamlı öğretiyeye sahip din) vurgu yapılmalıdır, zira Roma Döneminde de kamusal alanın bütünüyle ortadan kalkması, Hristiyanlığın kabulü sonrasında gelişmiştir- Orta Çağ’da da bu toplumsal ve siyasal yapı köklü bir hale bürünmüştür. Fransız Devrimi’nin temelde kilisenin gücüne karşı itirazların meyvesi olduğu düşünülürse, demokratik bir kamusal alanın var olabilmesi için, dinin iktidar üzerinde herhangi bir etkide bulunmaması gerekliliği, bir başka anlatımla iktidarın meşruiyetini dinden kazanmaması gerekliliği ön plana çıkacaktır. Devletin ‘iyiliği’, her bir vatandaşın veya çoğunluğun ya da en azından bir miktar insanın bireysel olarak şahsi çıkarlarının peşinde koşup koşmadığıyla ilişkilidir.

Bu bağlamda dördüncü bölümde “sekülerizm demokrasi için gereklilik midir?” sorusu üzerinden tartışılan örnek analizler de, devletin bir dini resmi olarak tanıyıp tanımamasından daha önemli olarak, dinî otoritenin kendi çıkarları uğruna iktidar üzerinde etkin olup olmamasına bağlı laik/seküler yapılanmanın, yani din-devlet ayrılığının gerekliliğini ortaya koymaktadır. Örneğin sekülerizm ideolojisine ve seküler devlet yapılanmasına meydan okuyan en somut ve ilk örnek, 1979’da İran’da kurulan ilk modern teokrasidir. Demokrasinin varlığı için kamusal alan bir gereklilik ise, İran gibi bu şekilde dinî kuralların belirleyici olduğu bir siyasal örgütlenme biçiminde demokrasinin bulunmamasını, kamusal alanın yokluğuyla ama bunu da yine dinin etkisi ile açıklamak mümkündür. Her ne kadar din-devlet ayrılığının farklı versiyonlarının uygulandığı gerek Amerika Birleşik Devletleri, gerek Fransa gerekse diğer Batı Avrupa ülkelerinde, din özgürlükleri bağlamında hem dini kurumlara verdiği haklar, yüklediği sorumluluklar bakımından hem de kamusal alandaki görünürlük açısından hukuki uygulamalarda değişiklik gösterse de, son tahlilde fonksiyonel ve ilkesel olarak demokrasiye götüren kamusal alan imkanı söz konusudur. Bu alan ve imkandaki rasyonel tartışmalar, devlete ve yasalara meşruiyetini kazandıran yegane unsurdur.

Her devlet din-devlet ayrılığı ilkesini kendince uygulayarak toplumsal ve yapısal bütünlüğünü, bekasını koruma amacını sürdürmeye çalışır. Ancak burada kamusal alanın sınırlarını belirleyen ve demokratik özgürlük temelli yasal sınırlamaları koyan aktör yine devlet olduğu için her şeyden daha önemlisi, dinlerin veya dini grupların tanınıp tanınmamasından da öte resmi ideolojinin rasyonelliğe ne kadar imkan tanıyacak yapıda olduğudur. Çünkü demokrasi yani herkesin eşitliği, sadece devletin özgürlükçü düşünceye açık olmasına dayanır.

Bu noktada vatandaşların hak talep ve iddialarını hangi ilkeleri temel alarak ve ne gibi nitelikte gerekçeler sunarak ifade ettiklerinde ve kendi özgürlükleri uğruna diğerlerinin haklarını çiğnemeden taleplerini savunduklarında bu iddialarının meşruiyet kazanacağı ve konsensüse varılacağı önem kazanmaktadır.

Daha çok dini özgürlüklerin savunulması durumunda ön plana çıkan bu sorun, aslında dinlerin modern dünyada beklentinin aksine toplumsallaşması ile modernitenin teknolojilerini ve imkanlarını varlığını devam ettirmek için kullanmasının toplumsal ve siyasal alana yansımasıdır. Dinlerin Habermas'ın deyiimiyle rekabete dayalı kamusal alanda, yine o alanın araçlarını kullanması, dini, demokrasiyi tehdit edecek bir olgu olarak gören kesimlerin rahatsız olmasına neden olmaktadır; ki tarihteki örnekler bu düşünceyi büyük ölçüde desteklediğinden gerçeklik payı yadsınamaz. Zira bu şekilde dinler, görünürlüğünü arttırırken daha önemlisi 'iddia'larını nispeten güçlü bir şekilde ileri sürebilmeye başlamıştır. Bu gücü, taraftarlarını ve düşmanlarını daha da arttırmıştır. Bu bağlamda özellikle aynı devlet çatısı altında yaşayanların dinî bağlılıklarını ilgilendiren konularda vatandaşlar, zaman zaman birbirleriyle çelişen ve hatta birbirlerine ters gelen farklı taleplerde bulunmaktadır.

Bu çerçevede talepler bağlamında din-kamusal alan ilişkisine dair iki eğilimin olduğu gözlenmektedir. Çünkü aslında din, bazı yönleriyle kamusal bazı yönleriyle özel alanı ilgilendiren niteliklere sahiptir. Vatandaşlar dini, sadece kamusal alanın veya sadece özel alanın konusu olarak sınıflandırırken çeşitli argümanlarla bu düşüncelerini desteklemektedirler. Örneğin bir kesim, inancın kişisel ve bireysel yönünü vurgulayarak onun özel alana ait olduğunu ileri sürmektedir. Bir diğer kesim ise, dinin mekansal ve

somut düzeyde kamusal alana dahil olup kamusal taleplerde bulunarak onu işgal ettiği gerekçesiyle, onun özel değil kamusal bir fenomen addedilmesi gerektiğini savunmaktadır. Dinin kamusal bir olgu olduğunun kabul edilmesi, dinî kurumların, tıpkı diğer kurumlar gibi güvenlik ve yangın söndürme benzeri kurallara uyması sonucunu doğurur. Diğer taraftan dinin dahil edilmesi gereken alan üzerine öne sürülen argümanlar, Amerikan Kongresinde Birinci Değişiklik Maddesine atıfta bulunarak gerçekleşmektedir. Din özgürlüğünü koruma altına aldığını ve bunu sınırlayıcı yasalar çıkarılamayacağını, dinin kamusal denetime tabi tutulamayacağını, Cumhuriyete tehdit teşkil etmediği sürece dindar birey ve grupların fikir, ifade ve eylemlerinin kısıtlanamayacağını vurgulayarak bu maddeyi yorumlayanlar, dinin özel bir fenomen olması gerektiğini ileri sürerler. Bu tutum, aslında dinî hoşgörüyü de içinde barındırır. Böylece, toplumsal yapıya, devlet sistemine ve bütünlüğüne zarar vermediği sürece dinlere müdahale edilmeyecek, diğer taraftan dinlerin milletin meselelerine herhangi bir etkide bulunmasına izin vermesi engellenmiş olacaktır. Yine aynı anayasa maddesine atıfta bulunarak dinin kamusal bir fenomen olması gerektiğini savunanlar da vardır; çünkü bunlara göre Kongre, “dini kurumları etkileyecek” yasa çıkaramaz. Yani inançlarının kamu hayatına yansımaları isteyen birey ve grupları bu taleplerinden vazgeçirecek bir düzenleme yapamaz.

Bu ayrışma, dinin ritüelleri üzerinden de gerçekleşir. Dinler bir kesime göre özel bir olgu olmalıdır; çünkü insanların dua ve ibadetleri, onların özelini ilgilendirir ve buna müdahale edilmemelidir, dolayısıyla hukuki müdahale ve denetimden bağımsız olmalıdır. Ancak devlet müdahalesinden bağımsız ve onun kontrolünün dışında yapıldığında, inananlar dinlerinin önemli bir boyutunu oluşturan ‘saf’lığı yakalayabilir. Zaten liberal kültür de bu muafiyeti sunacak hoşgörülü bir yaklaşımı gerektirir. Hoşgörü kültürü ise ancak din özel bir olgu olarak kaldığında mümkün olabilir. Diğer yandan din kamusal bir fenomen olsun diyenler ise, inananların dua ve ayinlerde zikredilen ışık, nur, tuz gibi kavramların metaforik olmasına karşın toplum üzerinde bir etki yaratmasına engel olunmaması gerektiğini ifade ederler. Onlara göre din, kapalı kapılar ardında yaşanmamalıdır. Elde ettikleri güç ve iktidar, bunu ifade etme talebi doğurur ki kamusal yönünün kabul edilmemesi çok daha önemli ve zararlı sonuçlar doğurur.

Bununla beraber inananların kendilerini gerçekleştirme arzusu ve dinin iyileştirici (healing) etkisinden yararlanma isteği, onun kamusal bir fenomen olması gerekliliğini ortaya çıkarır.⁹⁵¹

Ancak bu argümanlara rağmen ‘din ile ilgili tartışmalı konuların’ durumu, onun hangi alanın konusu olduğu tartışmalarının önüne geçmektedir ve aslında çok daha önemlidir. Kamusal alan, prensip olarak ortak çıkarı zedelemeyecek veya başkalarının özgürlüklerini engellemeyecek demokrasiye götürecek bir araç olarak kabul edilecek olursa, din ile ilgili özgürlük iddialarının rasyonel veya dinî, hangi retorikle bu alana getirildiği ve savunulduğu önemlidir. Çünkü söylemin meşruiyeti buna bağlıdır. Çalışmamız bu konuda iki önemli argümanın bulunduğunu tespit etmiştir. Bunların birincisi Jürgen Habermas’ın dile getirdiği “kamusal alanda kullanılan dilin ‘dinî’ dilden arındırılmasının bir zorunluluk olmaması, dolayısıyla vatandaşların bu konuda zorlanmaması gerektiği” argümandır. İkinci argüman John Rawls tarafından ileri sürülmüştür; buna göre “vatandaşların taleplerini mutlaka rasyonel bilgiye dayalı argümanlarla ifade etmesi gerekir”. Charles Taylor’ın öne sürdüğü üçüncü argüman ise dil üzerine yoğunlaşmamakta, amaçlara odaklanmakta ve bu amaçlara erişmeyi sağlayacak kurumsal yapılanmaların inşasını önemsemektedir.

Kamusal alan, bireylere toplumu ilgilendiren konuları müzakere edecekleri bir imkan sunmasıyla, onları bir araya getirme işlevi görmektedir. Öte yandan dinler de dindarlar topluluğunu belli bir fikir etrafında ve bu fikir doğrultusunda hareket etmeye çağırır ve böylece onları bir araya getirmiş olur. Belli bir dini ideolojik veya duygusal olarak incelemeyen toplumun diğer kesimleri ise bir başka ideoloji ya da anlayışı ilke edinerek bu alanda düşüncelerini dile getirirken, dindarların dışında ayrı bir kesimi oluştururlar. Dolayısıyla hem kamusal alanın hem de dinlerin, yapısal olarak temelde kamuoyu oluşturma aracı olduğu görülmektedir. Her iki yapının da kamusal otoriteyi ve kamusal alanın kendisini biçimlendirmeyi amaçladığı bu süreç, ‘görüş’, ‘fikir’, ‘söylem’, ‘talep’ gibi kavramlar üzerinden ‘söz merkezli’ bir eksenle işlemektedir.

⁹⁵¹ Martin E. Marty, “Religion: A Private Affair, in Public Affairs”, **Religion and American Culture**, Vol. 3, No. 2, (Summer 1993), ss. 115-127, s. 118-119; Trigg, s. 24.

Sekülerleşmenin sonucu olarak dinlerdeki cemaatleşme olgusunun ortadan kalkacağı beklentisi gerçekleşmemiş, aksine içinde bulunduğumuz dönem dinî ve din dışı görüşlerin karşıtlığının da ötesinde, dini çoğulculukla karakterize edilen bir dönem haline gelmiştir. Bu çoğulculuğun gerçekleşebilmesi, din özgürlüğü, vicdan özgürlüğü, ifade özgürlüğü bağlamında, tüm dinlerin eşit muameleye tâbi tutulması, kamu kurumlarının dinî kimlik düzeyinde tarafsızlığı ve eğitim özgürlüğü ile din propagandası yapabilme özgürlüğü haklarının tanınmasıyla mümkün olabilir. Bu imkanı sunacak olan siyasi örgütlenmenin tarafsızlığı ise ancak din-devlet ayrımının varlığına dayanır. Amerika’da ayırım duvarı, Fransa’da laiklik olarak ifade edilen söz konusu ayırım, devletin subjektif değerlendirmelerin etkisiyle yönlendirilen ve özgürlük adı altında kişisel çıkarların gerçekleştirilmesi için bir araç olarak kullanılmaması amacının kurumlar üzerindeki hukuki yansımasıdır.

Demokrasi ve özgürlük sağlamak adına devletin tüm inançları eşit görmesi, ilk bakışta onun tarafsız olduğu izlenimi uyandırır da, aslında bu tavrı bile, ‘eşit’ göreceği inançları seçerken belli kriterleri kabul etmesinden dolayı, onun dini faaliyetlere sınır koyduğunu gösterir. Demokrasinin temelinde, vatandaşların eleştirel ve rasyonel yaklaşımla kendilerini ilgilendiren özel ve genel konulara ilişkin düşüncelerini özgür ve eşit biçimde ifade edebilmeleri; ve bu sayede kamuoyu oluşturup hak talep ve iddialarının somut görünümüne ulaşabilme imkanının varlığı yatmaktadır. Konu din özgürlüğü olduğunda, çoğulculuğa cevap verebilen bir yapılanmanın gerekliliği söz konusudur. Ancak daha önemlisi, inananlar ve inanmayanların yani toplumun tüm üyelerinin özgürlüğü olarak ‘herkes için özgürlük’ olduğu için dinî ifadelerle ve argümanlarla dile getirilen görüşlerin yanı sıra, dinî değer içermeyen yaklaşımların da varlığı göz önünde bulundurulmalıdır.

Ortak çıkara ulaşmada adaletin önemi bu noktada belirir. Her din, karakteristik olarak yaşamın bütününe kapsamak üzere onu yöneten ve biçimlendiren bir yapı olduğu iddiası taşır. Sekülerleşmenin daha belirginleştirici etkisiyle toplumsal alt sistemlerdeki farklılaşma ve çoğulluk, bir dine inananları ve onu yaşam biçimlerini düzenlemek üzere kullananları, nispeten sistemin dışına itmiştir. Liberal devlet ise vatandaşların siyasal düzeyde entegre olabilmesi ilkesi üzerine kuruludur. Liberal devlet, bu fonksiyonunu

yerine getirmeye çalışırken, dindarlar ve dinî argüman kullanmayan ve/veya dindar olmayanlar arasındaki farklılık daha da göze çarpar hale gelmektedir.

Habermas ve Rawls, liberal devletin vatandaşlarına gerçek anlamda demokratik bir ortam sunmasında din-devlet ayrımının gerekliliğine dikkat çekerler. Habermas, vatandaşlar arasındaki söz konusu farklılıkların ‘evrensel hukuk düzeni’ ve ‘eşitlikçi toplum anlayışı’ ile ‘cemaat ahlak ve kültürü’ arasında ilişki kurulmasıyla aşılabileceğini ileri sürerken, bu iletişim sürecinde politikacıların önemini vurgular. Onun tanımında kamusal alanın en önemli özelliklerinden biri, farklı görüşlerin rekabet ettiği bir alan olmasıdır. Din özgürlüğünü demokrasi tanımının merkezine yerleştiren Habermas’a göre bu mücadele ve hatta çatışma alanı, herkes için eşit din özgürlüğünün garanti altına alındığı bir alan olmalıdır. Dolayısıyla ‘devletin laikliği’ ilkesini kurumsal çerçeveden çıkarıp siyasal kamusal alandaki vatandaşların ve kurumların ileri sürdüğü görüşlere ve ifadelerle taşımak, yani laikçilik, aslında bu özgürlüğün kısıtlanması anlamına gelir.

Bütün vatandaşların kamusal alanda dinî dil kullanıp kullanmamaya özgürce karar verebilmeleri gerekir; öte yandan dinî dil kullandıkları takdirde, dinî ifadelerinin içeriğindeki potansiyel gerçeklerin parlamento, mahkeme ve idari otoritelerce dikkate alınabilmesi için bu ifadelerinin genel olarak anlaşılabilir bir dile çevrilmesi zorunludur. Özellikle laikçi eğilimlere karşı, tartışmalı siyasal konularda dinlerin veya dini otoritelerin yapacağı katkıların görmezden gelinmemesi için gerekli olan bu tutum, müzakereye dayalı siyasetin önünü açacaktır. Temelde her vatandaş, resmi olmayan kamusal alanın sınırlarının ötesine yani parlamento, mahkemeler, bakanlıklar ve yönetim birimleri gibi resmi kamusal alana geçildiğinde, herkesin seküler aklı kabul etmesi gerektiğini bilmelidir. Vatandaşlara kamusal alanda argümanlarını ve taleplerini dile getirirken, onları seküler bir dile çevirme imkanları olmadığında, onlardan dinî retorikten arınmalarını beklemek büyük hata olacaktır; dindarlar kendilerini dinî bir dil kullanarak da ifade edebilmelidirler. Çünkü aksi takdirde devlet, vatandaşlarına sürdürdüğü dindar hayatla çelişen görev yüklemiş olur. Bu noktada olması gerekeni ‘filtre sistemi’ argümanı ile açıklayan Habermas’a göre hem dinlerin siyaseten etkili olmadan önce talep ve argümanlarının siyasi muhakemeye dönüştürülmesi, hem

kanunların, mahkeme sonuçlarının, hükümlerin ve alınan önlemlerin herkesin ya da bütün vatandaşların anlayabileceği bir dille formüle edilmesi politikacılar ile kamu kurumlarında çalışan görevlilerin sorumluluğu olmalıdır. Zira dindar vatandaşlar, dinî ilkelere göre sürdürdükleri yaşam biçimini zedelemekten böylesi yapay bir ayrımı kendi zihinlerinde yapamayabilir. Ancak daha önemlisi, devlet kurumlarında çalışan bireylerin farklı ve birbirleriyle rekabet eden dünya görüşlerine karşı tarafsız kalmakla yükümlü olmasıdır. Dolayısıyla seküler akla dayalı meşrulaştırma, ancak onların yükümlülüğü olabilir.

Aynı konuyu kamusal alanda dine sınırlı yer verilmesi gerektiği düşüncesiyle yorumlayan Rawls ise, müzakerelerde dinî veya din dışı her iki formdaki ilke ve doktrinlerin ancak belli şartlara bağlı olarak kullanılabileceğini ifade eder. Örtüşen mutabakat olgusunu kamusal alanın demokrasiye hizmet etme sürecinde merkeze koyan Rawls, dinler de dahil olmak üzere tüm kapsamlı doktrinlerin ya sadece özel olarak dile getirilebileceğini ya da bir sivil toplum kültürünün arkaplanında paylaşılması gerektiğini ileri sürer. Yani bu doktrinleri izleyen görüşlerin siyasal tartışma ve müzakerelere dahil edilebileceğini kabul eder. Ancak bir inanç veya düşünce, bir düşünce veya inancı, geleneği veya dünya görüşünü dikkate almayıp, herkesin kabul edebileceği bir forma kavuştuğunda mutabakatın parçası olabilir. Herhangi bir inanç, ilke, doktrin veya görüşün siyasal tartışmalarda meşru ve anlamlı bir yer edinebilmesi için ilgili taraf ve aktörlerin kamusal gerekçeler sunması zorunludur. Vatandaşlığı hukuki değil ahlaki bir yükümlülük olarak tanımlayan Rawls, 'proviso' adını verdiği bu zorunluluk şartının, kamusal rasyonel akıl ile sağlanacağını ileri sürer. Böylece insanlar destekledikleri ilke ve politikaların, kamusal akıl değerleriyle nasıl desteklenebileceğini anlatma imkanı bulur. Diğerleri ile bu şekilde mutabakata varıldığında demokrasiye daha da yaklaşmış olunur.

Bu iki analize bakıldığında, her ikisinin de dini bir sorun olarak gören sekülerizm yaklaşımından etkilendiği söylenebilir. Charles Taylor, -Habermas ve Rawls'un sekülerist bakış açısından etkilenen değerlendirmelerinin aksine- dini, dinî olmayan görüşlerle karşıt konumlandırmayarak yeni bir yaklaşım sunmaktadır. Ona göre sekülerlik veya sekülerizm, kendi ahlaki, manevi, dinî tecrübe ve arayışlarımızı da

kapsayan bir olgudur. Çünkü hepimiz aslında küresel bir mirasın sahipleriyiz. İşte bu nedenle laik rejimlerin “din karşıtı” değil, modern toplumdaki çoğulculuğun taleplerine (dini talepler de dahil olmak üzere) cevap verecek bir kurumsal yapı şeklinde inşa edilmesi gerekmektedir. Ona göre laikliğin mevcut kurumsal yapısı ve klasik din-devlet/kilise-devlet ayrımı, dinin kamusal alandan çıkarılması ve soyutlanması gerektiği yaklaşımına dayanmakta; ve böyle bir pratik oluşturmaktadır.

Özellikle Fransa’daki katı uygulamanın işaret edilen kurumsal yapıyı (din devlet ayrımı) neredeyse fetişleştirdiğini düşünen Taylor, bunun kamusal alanı sekülerleştirdiğini ve bu alanda devlet tekelinin kurulmasına yol açtığını iddia eder. Ona göre önemli olan sekülerleşmenin kurumsal yapısı değil, kamusal alanın eşitlik, özgürlük ve dayanışma amaçlarının ötesinde, ‘farklı inanç, din ve dünya görüşlerini benimseyenler arasında mümkün olduğunca uyumlu ilişkiler kurma’ imkanı sunacak bir din-devlet ayrımına dayalı yeni bir kurumsal yapılanma modelidir. Tüm bu anlatılanlardan yola çıkarak sekülerizmin bazı dinî formlara veya dinî eğilimlere karşı korunmak için bir araç olarak ortaya çıktığını işaret eden Taylor, bugün gelinen noktada demokratik devletin vatandaşların inanç ve düşüncelerini yansıtan tercihlere göre şekil alması gerektiğini; dolayısıyla devletin aldığı kararların, toplumda mevcut olan görüşlerden herhangi birine özel öncelik vermemesi gerektiğini savunmaktadır. Diğer taraftan Almanya ve Fransa’daki başörtüsü yasağına işaret ederek, din ve vicdan hürriyeti ilkeleri temelinde örtünmeye izin verilmesi gerektiğini vurgular.

Çalışmamızın da gösterdiği gibi, kamusalılık, kamusal alan ve dinin kamusal alanda temsili, karmaşık bir mesele olup; bütün bu konular, tarihi, siyasi ve toplumsal şartlara bağlı olarak yeniden tanımlanmış ve yorumlanmıştır. Disiplinler arası bir yaklaşımla ele aldığımız “kamusal alanda din” başlıklı bu çalışmamızda, konunun hala tartışılmakta olduğunu gösterdik; ancak mevcut tartışma ve uygulamalardan hareketle yeni bir yol haritasının çizilebileceğini de ifade etmeye çalıştık. Bu bağlamda *ilk olarak* şunu söyleyebiliriz: Kamusal alanda dinin yeri ve bununla ilgili tartışmaları, ‘dinin bir sorun olduğu’ ön kabulünü benimseyen geleneksel sekülerizm yaklaşımından sıyrılarak yapmalıyız. Aksi takdirde biz de Batı Avrupa’nın tarihsel, toplumsal şartları içinde gelişen teorik çerçevenin tutsağı oluruz. *İkincisi*, çalışmamızda da gösterdiğimiz gibi,

kamusal alan, bir temsil ve müzakere alanı olduğu kadar, bir gerilim ve srtşme alanıdır. Bu nedenle dinin temsili söz konusu olduğuanda kamusal alanın modern toplumdaki çoğulculuğu ve farklılıkları göz önünde bulundurarak tanımlanması, yapılandırılması ve eşitlik ilkesi temelinde korunması gerektiğini savunmalıyız. Çoğulculuğu ve farklılığı dikkate almadığımız takdirde eşit temsile imkan tanımamış oluruz. Bu da toplumsal barış ve dayanışmayı zayıflatabilecek riskler doğurabilir. *Üçüncüsü*, kamusal alanda dinin temsili söz konusu olduğuanda özgrlku bir yaklaşım benimsenmeli; ancak bu süreçte “dil” ve “kurumsal yapı”ya özel önem verilmelidir. Kamusal alanda talepler dile getirilirken, toplumun geniş kesimlerinin anlayabileceğı bir dil kullanılmalıdır; tek bir dil ve yöntem dayatılmamalıdır. Ayrıca kamusal alandaki talepler, dini emirler kipi kullanarak gerekelendirilmemelidir. Öte yandan, din-devlet ayrımı bağlamında geleneksel olarak inşa edilen kurumsal yapı üzerine yeniden düşünlmeli, inançların temsiline imkan tanıyacak şekilde yeniden yapılandırılmalıdır. Ancak bir inanç grubunun toplumun diğer kesimleri üzerinde baskı kurmaları veya kurumsal yapıyı eşitlik ilkesini gözetmeksizin kendi istekleri doğrultusunda değıştirmelerini önleyecek hukuki mekanizmalar (anayasal düzenleme) kurulmalıdır.

KAYNAKÇA

Kitaplar

- Ackerman, Bruce. **Social Justice in the Liberal State**. New Haven: Yale University Press, 1980.
- Adams, John. "A Defence of the Constitutions of Government of the United States of America", Adrienne Koch (Ed.), **The American Enlightenment: The Shaping of the American Experiment and a Free Society** içinde (258). New York: George Braziller, 1965.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali. **Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği**. Ankara: İmge Kitabevi, 2006.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali. **Kent Devletinden İmparatorluğa**. Ankara: İmge Kitabevi, 1994.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali ve Levent Köker. **İmparatorluktan Tanrı Devletine**. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1996.
- Ahmed, Ishtiaq. **The Concept of an Islamic State: An Analysis of the Ideological Controversy in Pakistan**. London: Frances Pinter, 1987.
- Akay, Hale. "Uygulamada Laiklik: Devlet-Din Ekseninde Özgürlükler, Hizmetler ve Finansman", Gündelik Hayatta Laiklik Tahayyülleri Projesi, ss. 1-28. <http://istifhane.files.wordpress.com/2011/03/uygulamadalaiklik.pdf>
- Akın, İlhan F. **Devlet Doktrinleri**. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1964.
- Akyüz, Niyazi ve İhsan Çapçioğlu (Ed.). **Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi**. Ankara: Gündüz Yayıncılık, 2008.
- Alankuş-Kural, Sevdâ. **Temsili Kamuoyu, Kamusal Alan, Kamusal İletişim Kamular ve Kamusal Mekanlar**, Ankara: Yayımlanmamış Doçentlik tezi, 1995.
- Alejandro, R. **Hermeneutics, Citizenship and the Public Sphere**. Albany: State University of New York Press, 1993.
- Altınbaş, Deniz. **Avrupa'da İslam Etkisi: Fransa Örneği**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi SBE, 2007.
- Altınbaş Akgül, Deniz. "Fransa'da 'Türban Yasağı' Olarak Bilinen Eğitim Yasası". ASAM İnternet Sitesi, 12 Şubat 2004, www.avsam.org/gunlukbulten
- Altıntaş, Ramazan. "Kamusal Alan Tartışmaları", **Köprü** Üç Aylık Fikir Dergisi (Kamusal Alanda Din-Siyaset-Toplum İlişkileri). Sayı 99, Yaz 2007, ss. 63-71.

- Anderson, Benedict. **Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması**. İskender Savaşır (çev.), İstanbul: Metis Yayınları, 1993.
- Anderson, James. “Nationalism and Geography”, **The Rise of Modern State** içinde. Brighton: Harvester Press, 1986 ss. 115-142.
- Anderson, Perry. **Lineages of the Absolutist State**. London: New Left Books, 1974.
- Arendt, Hannah. **İnsanlık Durumu**. Bahadır Sina Şener (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.
- Arendt, Hannah. **The Human Condition**. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- Arendt, Hannah. **On Revolution**. London: Faber, 1963.
- Aristotle. **The Politics**. London: Penguin Books, 1992.
- Aristoteles. **Politika**. Mete Tunçay (çev.), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1983.
- Arslantürk, Zeki. **Sosyal Bilimler için Araştırma Metod ve Teknikleri**. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2004.
- Ateş, Toktamış. **Siyasal Tarih I, Ortaçağ’dan Ondokuzuncu Yüzyılın Sonlarına Dek**. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi, 1989.
- Audi, Robert. **Religious Commitment and Secular Reason**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Aydın, Mustafa. “Kamusal Dönüşümün Siyasal ve Dinsel Sonuçları”, **Tezkire** Dergisi. Sayı 13, ss. 105-130.
- Aydınalp, Halil. **İntihar Eylemleri Ekseninde Din ve Terör**. Ankara: Birleşik Yayınları, 2011.
- Bader, Veit. **Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity**. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007.
- Bağlı, Mazhar ve Ertan Özensel. **Çokkültürlü Vatandaşlık, Kanadalı Türklerin Aidiyet Çabaları ve Değer Yapıları**. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2005.
- Baiocchi, Gianpaolo. “Emergent Public Spheres: Talking Politics in Participatory Governance”, **American Sociological Review**. Vol. 68, No. 1, Feb. 2003, ss. 52-74.
- Baker, Keith Michael. “Defining the Public Sphere in Eighteenth Century France: Variations on a Theme by Habermas”, Craig Calhoun (Ed.). **Habermas and the Public Sphere** içinde. Cambridge, Mass. & London: The MIT Press, 1996, ss. 181–211.
- Balibar, Etienne. “‘İnsan Hakları’ ve ‘Yurttaş Hakları’, Eşitlik ve Özgürlüğün Modern Diyalektiği”, Işık Ergüden (çev.), Turhan Ilgaz (haz.) **Dersimiz: Yurttaşlık**, Etienne

- Balibar, Dominique Borne, Jacques Bouineau, Etienne Copeaux, Jean Leca, Dominique Schnapper içinde. İstanbul: Kesit Yayıncılık, 1996, ss. 81-108.
- Balibar, Etienne ve Immanuel Wallerstein. **İrk Ulus Sınıf / Belirsiz Kimlikler**. Nazlı Ökten (çev.). İstanbul: Metis Yayınları, 1995.
- Barber, Benjamin. **Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age**. Berkeley, CA: University of California Press, 1984.
- Barker, Christine R. “Church and State: Lessons from Germany?”, **The Political Quarterly**. Vol. 75, No. 2, 2004, ss. 168–176.
- Bartelson, Jens. **The Critique of the State**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Bartolini, Stefano. **Restructuring Europe, Centre Formation, System Building, and Political Structuring Between the Nation State and the European Union**, New York: Oxford University Press, 2005.
- Bauberot, Jean. **Laiklik, Tutku ile Akıl Arasında 1905-2005**. Alev Er (çev.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Bauberot, Jean. **Dünyada Laiklik**. Ertuğrul Cenk Gürçan (çev.). İstanbul: Dergah Yayınları, 2008.
- Bauman, Zygmunt. **Sosyolojik Düşünmek**. Abdullah Yılmaz (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2009.
- Bell, Daniel. “Kutsalın Dönüşü”, Ali Köse (hızl.). **Laik ama Kutsal** içinde. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006, ss. 57-70.
- Bell, Daniel. “The Return of the Sacred”. **British Journal of Sociology**. Vol. 28, No. 4, 1977, ss. 419-449.
- Ben-Amittay, Jacob. **Siyasal Düşünceler Tarihi**. Ankara: Savaş Yayınları, 1983.
- Bendix, Reinhard. **Nation-building and Citizenship: Studies of Our Changing Social Order**. New York: John Wiley & Sons, 1964.
- Benhabib, Seyla. **Ötekilerin Hakları: Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar**. Berna Akkıyal (çev.). İstanbul: İletişim, 2006.
- Benhabib, Seyla. “Kamu Alanı Modelleri”, Doğan Şahiner (çev.). **Cogito**. Yaz 1996, ss. 238-258.
- Benhabib, Seyla. “Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy”, **Constellations**. Vol. 1, April 1994, ss. 25-53.

- Berger, Peter, Grace Davie ve Effie Fokas. **Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations**. England: Ashgate, 2008.
- Berger, Peter. "Secularism in Retreat", **National Interest**. Winter 1 December 1996, ss. 3-12.
- Berger, Peter. **The Sacred Canopy, Elements of a Sociological Theory of Religion**. New York: Doubleday, 1967.
- Berger, Peter. **Kutsal Şemsiye**. Ali Coşkun (çev.), İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005.
- Berger, Peter. "A Bleak Outlook is Seen for Religion", **New York Times**, 25 April 1963, s. 3.
- Bhargava, Rajeev. "Should Europe Learn from Indian Secularism? Religion in the Public Space: The Indian Pattern", **International Workshop: Accommodating Religion in the Public Space, Looking Beyond Europe, Workpackage 5: The Public Space**. Sofya: 20 Ekim 2011, ss. 1-10.
- Bhargava, Rajeev. "Rehabilitating Secularism", Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer ve Jonathan Van Antwerpen (Ed.), **Rethinking Secularism** içinde. Oxford & New York: Oxford University Press, 2011, ss. 92-113.
- Bien, D. ve R. Giew. "France", R. Grew (Ed.), **Crises of Political Development in Europe and the United States** içinde. Princeton: Princeton University Press, 1978.
- Black, Cyril. **The Dynamics of Modernization**. New York: Harper & Row, 1966.
- Bloch, Marc. **Feodal Toplum**. Mehmet Ali Kılıçbay (çev.). Ankara: Savaş Yayınları, 1983.
- Bloch, Marc. **Feudal Society**. London: Routledge, 1965.
- Bock, Gisela, Quentin Skinner, Maurizio Viroli (Ed.). **Machiavelli and Republicanism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Bodur, Harun. **Kronolojik 20. Yüzyıl Siyasi Tarihi**. Ankara: Çağlar Yayınları, 2005.
- Bohman, James. **Public Deliberation**. Cambridge: MIT Press, 1996.
- Bookchin, Murray. **The Rise of Urbanisation and the Decline of Citizenship**. San Francisco: Sierra Club Books, 1987.
- Bottomore, Tom. "Bölüm 2: Kırk Yıl Sonra Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar", Ayhan Kaya (çev.), T. H. Marshall ve Tom Bottomore, **Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar** içinde. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, ss. 57-94.
- Bouineau, Jacques. "Fransa'da Devrim Döneminde Yurttaşlar ve Yurttaşlık", Turhan Ilgaz (hazl.). **Dersimiz: Yurttaşlık**. Etienne Balibar, Dominique Borne, Jacques Bouineau, Etienne Copeaux, Jean Leca, Dominique Schnapper, Yeşim Küey (çev.). İstanbul: Kesit Yayıncılık, 1996, ss. 109-143.

- Bounds, Elizabeth M. **Coming Together/Coming Apart: Religion, Community, and Modernity**. New York: Routledge, 1997.
- Bowen, John. **Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State and Public Space**. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- Boztemur, Recep. "Tarihsel Açıdan Millet ve Milliyetçilik: Ulus Devletin Kapitalist Üretim Tarzıyla Birlikte Gelişimi", **Doğu Batı**. Sayı 38, 2006, ss. 161-179.
- Breuilly, John. **Nationalism and the State**. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- Brown, Michael. **Replacing Citizenship: AIDS Activism and Radical Democracy**. New York: Guilford, 1997.
- Brown, Peter. **Geç Antik Çağ'da Roma ve Bizans Dünyası**. Turhan Kaçar (çev.), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000.
- Brubaker, William Rogers. "Fransa ve Almanya'da Göç, Vatandaşlık ve Ulus-Devlet: Karşılaştırmalı Bir Tarihsel Çözümleme", Ayşe Kadioğlu (haz.), Can Cemgil (çev.). **Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara** içinde. İstanbul: Metis Yayınları, 2008, ss. 55-92.
- Brubaker, William Rogers. **Citizenship and Nationhood in France and Germany**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.
- Bruce, Steve. **God is Dead**. Oxford: Blackwell, 2002.
- Brugger, Winfried ve Michael Karayanni. "Introduction", Winfried Brugger ve Michael Karayanni (Ed.), **Religion in the Public Sphere: A Comparative Analysis of German, Israeli, American and International Law** içinde. New York: Springer, 2007, ss. iv-xiv.
- Bruma, Ian. **Murder in Amsterdam: The Death of Theo van Gogh and the Limits of Tolerance**. London: Penguin, 2006.
- Burdeau, Georges. **Traite de Science Politique: l'etat Liberal et Les Techniques Politiques de la Democratie Gouvernee**. Paris: Librairie Generale de Droit et de Jurisprudence, 1953.
- Butler, Judith. "Is Judaism Zionism?", Eduardo Mendieta ve Jonathan Vanantwerpen (Ed.). **The Power of Religion in the Public Sphere** içinde. New York: Columbia University Press, 2011, ss. 70-91.
- Butler, Judith. **Excitable Speech: A Politics of Performative**. New York: Routledge, 1997.
- Calhoun, Craig. "Introduction: Habermas and the Public Sphere", C. Calhoun (Ed.). **Habermas and the Public Sphere** içinde. Cambridge, Mass. & London: The MIT Press, 1996, ss. 1-48.

- Calhoun, Craig. **Milliyetçilik**. Bilgen Sütçüoğlu (çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.
- Calhoun, Craig. “The Infrastructure of Modernity: Indirect Relationships, Information Technology, and Social Integration”, H. Haferkamp ve N. J. Smelser (Ed.). **Social Change and Modernity** içinde. Berkeley: University of California Press, 1992, ss. 205-236.
- Calhoun, Craig. “Rethinking the Public Sphere”, Presentation to the Ford Foundation.
- Canatan, Kadir. “Bir Paradigma Sorunu Olarak Kamusal Alan-Özel Alan İkilemi”, **Sözleşme**. Şubat 1998, S. 4, ss.8-11.
- Cangızbay, Kadir. “Burka Yasağı Üzerine”. 16 Nisan 2011.
- http://www.birgun.net/writer_index.php?category_code=1186995376&news_code=1302953596&year=2011&month=04&day=16
- Carrol, William A. “The Constitution, The Supreme Court, and Religion”, **The American Political Science Review**. Vol. 61, No. 3, September 1967, ss. 657-674.
- Casanova, Jose. “The Secular, Secularizations, Secularisms”, Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer ve Jonathan Van Antwerpen (Ed.), **Rethinking Secularism** içinde. Oxford & New York: Oxford University Press, 2011, ss. 54-74.
- Casanova, Jose. **Public Religions in the Modern World**. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- Casanova, Jose. “Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prosoective Reflections on Islam”, s. 1-36
- Casanova, Jose. “The Problem of Religion and the Anxieties of European Secular Democracy”, Kudüs’te Van Leer Institute’deki bir konferansta sunuldu. ss. 1-10.
- Catto, Rebecca ve Grace Davie. “İngiltere”, Ali Köse ve Talip Küçükcan (Ed.), **Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet İlişkisi** içinde. İstanbul: İSAM, 2008, ss. 151-173.
- Caymaz, Birol. **Türkiye’de Vatandaşlık, Resmi İdeoloji ve Yansımaları**. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.
- Chelini-Pont, Blandine. “Religion in the Public Sphere, Challenges and Opportunities”, **Brigham Young University Law Review**. 2005, ss. 611-628.
- Cohen, Jean ve Andrew Arato. **A Civil Society and Political Theory**. Cambridge: MIT Press, 1992.
- Corner, John. **Television: Form and Public Address**. London & New York: Edward Arnold, 1995.

- Coşkun, Ali. “Toplumsal Düşünce Tarihinde Din Sorunu”, Ali Coşkun (derl. ve çev.), **Din, Toplum ve Kültür, Din Sosyolojisi ve Antropoljisine Giriş** içinde. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005, s. 7-21.
- Coşkun, Vahap. **Ulus-Devletin Dönüşümü ve Meşruluk Sorunu**. Ankara: Liberte Yayınları, 2009.
- Çaha, Ömer. **Siyasi Düşüncelere Giriş**. İstanbul: Dem Yayınları, 2008.
- Çaha, Ömer. **Bitmeyen Beraberlik Modern Dünyada Din ve Devlet**. İstanbul: Timaş Yayınları, 2008.
- Çaha, Ömer. “Kamusal Alan Bir Özgürlük Alanıdır”, **Köprü** Üç Aylık Fikir Dergisi (Kamusal Alanda Din-Siyaset-Toplum İlişkileri). Sayı 99 Yaz/2007, ss. 83-96.
- Çaha, Ömer. “İdeolojik Kamusalın Sivil Kamusala Dönüşümü”, **Doğu Batı Düşünce Dergisi**. Yıl 2, Sayı 5, 1998-9, ss. 74-95.
- Çelebi, Aykut. “Kamusal Alan ve Sivil Toplum”, Meral Özbek (Ed.). **Kamusal Alan** içinde. İstanbul: Hil Yayınları, 2004, ss. 237-283.
- Çiğdem, Ahmet. “Kamusal Alan, Kamusal Din ve Kamusal Akıl”, Meral Özbek (Ed.). **Kamusal Alan** içinde. İstanbul: Hil Yayınları, 2004, ss. 501-513.
- Dagger, Richard. “Cummunitarianism and Republicanism”, Gerald F. Gaus ve Chandran Kukathas (Ed.), **Handbook of Political Theory** içinde. London: Sage Publications, 2004.
- Dagger, Richard. “Republican Citizenship”, Engin Isin ve B. S. Turner, (Ed.). **Handbook of Citizenship Studies** içinde. London: Sage, 2002, ss. 145-158.
- Dağtaş, Erdal, “Onsekizinci ve Ondokuzuncu Yüzyıllarda Kamusal Alan-Özel Alan İkilemi ve Basının Tarihsel Gelişimi”, **Kurgu Dergisi**. S. 16, Temmuz 1999, ss. 157-173.
- Dahl, Robert. **On Political Equality**. New Haven & London: Yale University Press, 2006.
- Dahl, Robert. “Decision Making in a Democracy: The Supreme Court as a National Policymaker”, Robert Dahl. **Toward Democracy: A Journey, Reflections 1940-1997** içinde, Berkeley: Institute of Governmental Studies Press, 1997, ss. 707-727.
- Dahl, Robert. **Polyarchy: Participation and Opposition**. New Haven: Yale University Press, 1971.
- Dahl, Robert. **After the Revolution? Authority in a Good Society**. New Haven: Yale University Press, 1970.
- Dahl, Robert. **A Preface to Democratic Theory**. Chicago: University of Chicago Press, 1956.

- Dahlgren, Peter. **Television and the Public Sphere: Citizenship, Democracy and the Media**. London: Sage Publications, 1995.
- Dallmayr, Fred. "Dünya Düzeni ve Vatandaşlık: Ulus Devletin Ötesinde Yeni İmkanlar", Halit Özkan (çev.). **Divan**, Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi. C. 12, S. 22, 2007, ss. 1-15.
- Davie, Grace. "From Believing without Belonging to Vicarious Religion", Detlef Pollack ve Daniel V. A. Olson (Ed.). **The Role of Religion in Modern Societies** içinde. New York & London: Routledge, 2008, ss. 165-176.
- Davie, Grace. "Din ve Toplum: Avrupa Deneyimi Bir İstisna mı?", Ali Köse ve Talip Küçükcan (Ed.). **Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet İlişkisi** içinde. İstanbul: İSAM, 2008, ss. 31-42.
- Davie, Grace. **Modern Avrupa'da Din**. Akif Demirci (çev.). İstanbul: Küre Yayınları, 2000.
- Delanty, Gerard. "Communitarianism and Citizenship", Engin Isin ve B. S. Turner (Ed.). **Handbook of Citizenship Studies** içinde. London: Sage, 2002, ss. 159-174.
- Delanty, Gerard. **Citizenship in a Global Age: Society, Culture, Politics**. Buckingham: Open University Press, 2000.
- Demir, Songül. "Kamusal Alanın Belirlenmesinde Ben ile Ötekinin Yeri", **Doğu Batı Düşünce Dergisi**. Yıl 2, Sayı 5, 1998-9, ss. 217-221.
- Demircioğlu, Halil. **Roma Tarihi**. C.1, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1998.
- d'Entreves, Maurizio, Passerin. "Hannah Arendt ve Yurttaşlık Kavramı", Ertuğrul Başer (çev.), **Birikim**. Kasım 1993, Sayı 55, ss. 67-81.
- d'Entreves, Maurizio, Passerin. **The Notion of the State**. Oxford: Oxford University Press, 1967.
- Deutsch, Karl W. **Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality**. Cambridge: MIT Press, 1966.
- Deutsch, Karl W. **Nationalism and Its Alternatives**. New York: Knopf, 1969.
- Dewey, John. **The Public and Its Problems**, Chicago, MA: Gateway Books, 1946.
- Dietz, Mary. "Bağlam Her Şeydir: Feminizm ve Yurttaşlık Teorileri", Esin Asena (çev.), **Birikim**. S. 55, Kasım 1993, ss. 82-94.
- Dijk, P. Van, C. Grabenwarter ve F. Sejersted. "Opinion on the Legal Status of Religious Communities in Turkey and The Right of the Orthodox Patriarchate of Istanbul to Use The Adjective 'Ecumenical'", **European Commission Through Law** (Venice Commission). Opinion no. 535/2009.

- Diken, Bülent. “Richard Sennett, Kamusal Yaşam ve Kent”, **Birikim**. 97, Mayıs 1997, ss. 70-78.
- Dobbelaere, Karel. **Secularization: An Analysis at Three Levels**. Bruxelles: P. I. E.-Peter Lang, 2002.
- Donald, James. “Vatandaş ve Kent Aylağı”, Ayşe Kadioğlu (hızl.), Can Cemgil (çev.). **Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara** içinde. İstanbul: Metis Yayınları, 2008, ss. 140-166.
- Dower, Nigel ve John Williams. **Global Citizenship, A Critical Reader**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2002.
- Duby, Georges. “Giriş”, Georges Duby ve Philippe Aries (Ed.) Roza Hakmen (çev.), **Özel Hayatın Tarihi 2, Feodal Avrupa’dan Rönesans’a** içinde. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006, ss. 15-45.
- Duran, Bünyamin. “Açık Toplum, Kamu Alanı ve Münazarat”, **Köprü** Üç Aylık Fikir Dergisi (Kamusal Alanda Din-Siyaset-Toplum İlişkileri. Sayı 99 Yaz/2007, ss. 97-120.
- Durkheim, Emile. **Professional Ethics and Civil Morals**. Londra: Routledge, 1957.
- Eastis, Carla M. “Organizational Diversity and the Production of Social Capital: One of These Groups Is Not Like the Other”, **American Behavioral Scientist**. No. 42, 1998, ss. 66-77.
- Eberle, Christopher J. **Religious Conviction in Liberal Politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Eisenstadt, S. N. “Introduction: Historical Traditions, Modernization and Development”, S. N. Eisenstadt (Ed.). **Patterns of Modernity**, Vol I. The West. London: Frances Pinter Publishers, 1987.
- Eisenstadt, S. N. **The Political Systems of Empires**. Glencoe: Free Press, 1963.
- Eley, Geoff. “Nations, Publics and Political Cultures: Place Habermas in the Nineteenth Century”, Craig Calhoun (Ed.). **Habermas and the Public Sphere** içinde. Cambridge, Mass. & London: The MIT Press, 1996, ss. 289–339.
- Elias, Norbert. **Processes of State Formation and Nation-Building**. Transactions of the World Congress of Sociology, Sofia: ISA, VIII.
- Elias, Norbert. **The Court Society**. Oxford: Basil Blackwell, 1983.
- Eliasoph, Nina. **Avoiding Politics: How Americans Produce Apathy in Everyday Life**. Cambridge: Cornell University Press, 1998.
- Elster, John (Ed.). **Deliberative Democracy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

- Erdem, Tevfik. "Feodaliteden Sanayi Toplumuna", Tevfik Erdem (Ed.), **Feodaliteden Küreselleşmeye: Temel Kavram ve Süreçler** içinde. Ankara: Lotus Yayınları, 2006, ss. 33-69.
- Ergene, Boğaç. "Habermas ve Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü", **Mürekkep**. Haziran 199 s. 1, ss. 77-80.
- Eriksen, Erik Oddvar. "Conceptualising European Public Spheres: General, Segmented and Strong Publics", Fossum, John Erik ve Philip Schlesinger (Ed.). **The European Union and the Public Sphere, A Communicative Space in the Making?** içinde. New York: Routledge, 2007, ss. 23-43.
- Eriksen, Erik Oddvar ve J. Weigard, **Understanding Habermas: Communicative Action and Deliberative Democracy**. London: Continuum, 2003.
- Ertop, Kıvanç ve Çetin Yetkin. **Sosyo Ekonomik Temelleriyle Siyasal Düşünceler Tarihi**. İstanbul: Say Dağıtım, 1985.
- Falk, Richard. **Küreselleşme ve Din, İnsani Küresel Yönetişim**. Hasan Tuncay Başoğlu (çev.), İstanbul: Küre Yayınları, 2003.
- Feree, Myra Marx, William A. Gamson, Jürgen Gerhards ve Dieter Rucht. "Four Models of the Public Sphere in Modern Democracies". **Theory and Society**. Vol. 31, No. 3, June 2002, ss. 289-324.
- Finlayson, James Gordon. **Habermas: A Very Short Introduction**. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Flacks, Richard. **Making History: The Radical Tradition in American Life**. New York: Columbia University Press, 1988.
- Foret, François ve Philip Schlesinger. "Religion and the European Public Sphere", John Erik Fossum ve Philip Schlesinger (Ed.). **The European Union and the Public Sphere** içinde. London & New York: Routledge, 2007, ss. 187-205.
- Fossum, John Erik ve Philip Schlesinger. "The European Union and the Public Sphere, A Communicative Space in the Making?", John Erik Fossum ve Philip Schlesinger (Ed.). **The European Union and the Public Sphere, A Communicative Space in the Making?** içinde. New York: Routledge, 2007, ss. 1-19.
- Fox, Jonathan. **Ethnoreligious Conflict in the Late Twentieth Century**. Lanham: Lexington Books, 2002.
- Fradkin, Hillel. "Does Democracy Need Religion?", **Journal of Democracy**. No. 11, January 2000, ss. 87-94.

- Fraser, Nancy. "Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı", Meral Özbek ve Cemal Balcı (çev.), Meral Özbek (Ed.). **Kamusal Alan** içinde. İstanbul: Hil Yayınları, 2004, ss.103-132.
- Fraser, Nancy. "Recognition Without Ethics?", Scott Lash ve Mike Featherstone (Ed.). **Recognition and Difference: Politics, Identity, Multiculture** içinde. London: Sage Publications, 2002, ss. 21-42.
- Fraser, Nancy. "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", Craig Calhoun (Ed.). **Habermas and the Public Sphere** içinde. Cambridge, Mass. & London: The MIT Press, 1996, ss. 109-142.
- Fraser, Nancy. "Rethinking the Public Sphere, A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", Bruce Robbins (Ed.). **The Phantom Public Sphere**. Londra: University of Minesota Press, 1993.
- Fraser, Nancy. "Politics, Culture, and the Public Sphere: Toward a Postmodern Conception", L. Nicholson ve S. Seidman (Ed.). **Social Postmodernism: Beyond Identity Politics** içinde. Cambridge, Cambridge University Press, 1995, ss. 287-312.
- Fraser, Nancy ve Linda Gordon, "Civil Citizenship against Social Citizenship? On the Ideology of Contract Versus Charity", B. Van Steenberg (Ed.). **The Condition of Citizenship** içinde. London: Sage Publications, 1994, ss. 90-108.
- Fraser, Hans. **Sosyolojiye Giriş**. Nermin Abadan (çev.). Ankara: AÜSBF Yayınları, 1963.
- Freedman, Jane. "Secularism as a Barrier to Integration? The French Dilemma". **International Migration**. Vol. 42, No. 3, August 2004, ss. 5-27.
- Galston, William A. "Public Morality and Religion in the Liberal State", **PS**. Vol. 19, No. 4, Autumn 1986, ss. 807-824.
- Gardiner, Michael E. "Wild Publics and Grotesque Symposiums: Habermas and Bakhtin on Dialogue, Everyday Life and The Public Sphere", Nick Crossley ve Michael Roberts (Ed.). **After Habermas New Perspectives on the Public Sphere** içinde. Oxford: Blackwell, 2006, ss. 28-48.
- Gellner, Ernest. **Milliyetçiliğe Bakmak**. Simten Coşar, Saltuk ÖzerTürk ve Nalan Soyarık (çev.). İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.
- Gellner, Ernest. **Uluslar ve Ulusçuluk**. Büşra Ersanlı Behar ve Günay Göksu Özdoğan (çev.). İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.
- Gellner, Ernest. **Nations and Nationalism**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983.
- Gellner, Ernest. **Muslim Society**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Gellner, Ernest. **Thought and Change**. Londra: Weidenfeld and Nicolson, 1964.

- Giddens, Anthony. **Ulus Devlet ve Şiddet**. Cumhur Atay (çev.). İstanbul: Devin Yayıncılık, 2005.
- Giddens, Anthony. **The Nation State and Violence**. Berkeley: University of California Press, 1984.
- Gill, Anthony. "Secularization and the State, The Role Government Policy Plays in Determining Social Religiosity", Detlef Pollack ve Daniel V. A. Olson (Ed.). **The Role of Religion in Modern Society** içinde. New York & London: Routledge, 2008, ss. 115-139.
- Göktürk, Eren Deniz (Tol). **Dünden Yarına Yurttaşlık, 21. Yüzyılda Yurttaşlık, Ulus Devlet ve Küreselleşme**. İstanbul: SAV Sosyal araştırmalar Vakfı, 2006.
- Gökberk, Macit. **Felsefe Tarihi**. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980.
- Göle, Nilüfer. **İç İç Girişler: İslam ve Avrupa**. Ali Berkay (çev.). İstanbul: Metis Yayınları, 2009.
- Göle, Nilüfer. "Modernist Kamusal Alan ve İslami Ahlak", **İslamın Yeni Kamusal Yüzleri, İslam ve Kamusal Alan Üzerine Bir Atölye Çalışması** içinde. İstanbul: Metis Yayınları, 2000, ss. 17-40.
- Göle, Nilüfer. "Giriş", **İslamın Yeni Kamusal Yüzleri, İslam ve Kamusal Alan Üzerine Bir Atölye Çalışması** içinde. İstanbul: Metis Yayınları, 2000, ss. 7-17.
- Göle, Nilüfer. "The Gendered Nature of the Public Sphere", **Public Culture**. Vol. 10, No. 1, 1997, ss. 61-81.
- Gözler, Kemal. "Devletin Bir Unsuru Olarak 'Millet' Kavramı", **Türkiye Günlüğü**. Sayı 64, 2001, ss. 108-123.
- Graebner, Norman A. "Christianity and Democracy: Tocqueville's Views of Religion in America", **The Journal of Religion**. Vol. 56, No.3, July 1976, ss. 263-273.
- Graham, Laura. "A Public Sphere in Amazonia? The Depersonalized Collaborative Construction of Discourse in Xavante". **American Ethnologist**. Vol. 20, No. 4, November 1993, ss. 717-741.
- Grant, Michael. **The Rise of the Greeks**. New York: Scrimber's, 1987.
- Greeley, Andrew. "Unsecular Europe, The Persistence of Religion", Detlef Pollack ve Daniel V. A. Olson (Ed.). **The Role of Religion in Modern Societies** içinde. New York & London: Routledge, 2008, ss. 141-161.
- Griffin, James. **On Human Rights**. Oxford & New York: Oxford University Press, 2008.
- Grillo, Ralph. "İslam and Transnationalism", **Journal of Ethnic and Migration Studies**. Vol. 30, No. 5, (Eylül 2004), ss. 861-878.

- Grim, Brian J. ve Roger Frinke. "International Religion Indexes: Government Regulation, Government Favoritism, and Social Regulation of Religion", **Interdisciplinary Journal of Research on Religion**. Vol. 2, No. 40, 2006, ss. 1-40.
- Gunn, T. Jeremy. **Din Özgürlüğü ve Laisite, ABD ile Fransa Arasında Bir Karşılaştırma**. Hüseyin Bal ve Ömer Faruk Altıntaş (çev.), Ankara: Liberte Yayınları.
- Gunteren, Herman Van. "Public and Private", **Social Research**. Vol. 46, 2 Summer, 1979, ss. 255-271.
- Gutmann, Amy ve Dennis Thompson. **Democracy and Disagreement**. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1996.
- Gutmann, Amy ve Dennis Thompson, "Democracy and Disagreement", Robert Dahl, Ian Shapiro and Jose Antonio Cheibub (ed.). **The Democracy Sourcebook** içinde. Cambridge: the MIT Press, 2003, ss. 18-24.
- Gül, Muammer. **Orta Çağ Avrupa Tarihi**. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2009.
- Gülalp, Haldun. "Giriş: Milliyete Karşı Vatandaşlık", Haldun Gülalp (Ed.). **Vatandaşlık ve Etnik Çatışma, Ulus Devletin Sorgulanması** içinde. İstanbul: Metis Yayınları, 2007, ss. 11-34.
- Gülalp, Haldun. "Sonuç: Ulus-Devlet Aşılıyor mu?", Haldun Gülalp (haz.), Ebru Kılıç (çev.). **Vatandaşlık ve Etnik Çatışma, Ulus-Devletin Sorgulanması** içinde. İstanbul: Metis Yayınları, 2007, ss. 173-181.
- Gülalp, Haldun. "Demokratik Vatandaşlık Kavramının Dönüşümü", **İktisat, Siyaset, Devlet Üzerine Yazılar, Prof. Dr. Kemâli Saybaşılı'ya Armağan** içinde. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2006, ss. 275-292.
- Gülalp, Haldun. "Ulusal Devlet, Global Demokrasi?" **Küreselleşme ve Ulus-Devlet** içinde. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Stratejik Araştırmalar Merkezi Yayını, 2001, ss. 179-187.
- Habermas, Jürgen. "'The Political', The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology", Eduardo Mendieta ve Jonathan Vanantwerpen (Ed.). **The Power of Religion in the Public Sphere** içinde. New York: Columbia University Press, 2011, ss. 15-33.
- Habermas, Jürgen. **'Öteki' Olmak, 'Öteki'yle Yaşamak**. İlknur Aka (çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.
- Habermas, Jürgen. **Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays**. Ciaran Cronin (çev.). Cambridge: Polity Press, 2009.
- Habermas, Jürgen. "On the Relation Between the Secular Liberal State and Religion", Mattias Fritsch (çev.), Eduardo Mendieta (Ed.). **The Frankfurt School on Religion, Key**

Writings by the Major Thinkers içinde. New York & London: Routledge, 2005, ss. 339-348.

Habermas, Jürgen. “Religious Toleration: The Pacemaker for Cultural Rights”, **Philosophy**. No. 79, 2004, ss. 5-18.

Habermas, Jürgen. “A Historical Critique of John Rawls’ A Theory of Justice: Failure to Communicate the Tradition”, Frankfurtta verdiği derslerden, Temmuz 2003, ss. 1-28.

Habermas, Jürgen. **Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti**. Medeni Beyaztaş (çev.). İstanbul: Bakış Yayınları, 2002.

Habermas, Jürgen. “Kamusal Alan”, Meral Özbek (Ed.). **Kamusal Alan** içinde. İstanbul: Hil Yayınları, 2004, ss. 95-102.

Habermas, Jürgen. “The Public Sphere”, Robert E. Goodin ve Philip Pettit (derl.). **Contemporary Political Philosophy: An Anthology** içinde. Oxford: Blackwell, 1997, ss. 105-108.

Habermas, Jürgen. “Kamusal Alan, Ansiklopedik Bir Makale”, Nuran Erol (çev.). **Birikim** Dergisi. Sayı 70, Şubat 1995, ss. 62-66.

Habermas, Jürgen. **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**. T. Bora ve M. Sancar (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.

Habermas, Jürgen, **Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse, Theory of Law and Democracy**. Cambridge: MA: MIT Press, 1996.

Habermas, Jürgen. “Further Reflections on the Public Sphere”, T. Burger (çev.), C. Calhoun (Ed.). **Habermas and the Public Sphere** içinde. Cambridge, Mass. & London: The MIT Press, 1996, ss. 421-461.

Habermas, Jürgen. **Postmetaphysical Thinking**. William Mark Hohengarten (çev.), Cambridge: MIT Press, 1994.

Habermas, Jürgen. **Moral Consciousness and Communicative Action**. Christian Lendhardt ve Shierry W. Nicholson (çev.), Cambridge MA: MIT Press, 1991.

Habermas, Jürgen. **The Theory of Communcative Action: The Critique of Functionalist Reason, Volume II: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason**. Thomas McCarthy (çev.), Cambridge: Polity Press, 1987.

Hadden, Jeffrey K. “Desacralizing Secularization Theory”, J. K. Hadden ve A. Shupe (Ed.). **Secularization and Fundamentalism Reconsidered** içinde. New York: Pragon House, 1989, ss. 3-26.

Hadden, Jeffrey K. “Religion and the Quest for Meaning and Order: Old Paradigms, New Realities”, **Sociology Focus**. Vol. 28, No. 1, ss. 83-100.

- Hall, John A. ve John Ikenberry. **Devlet**. Yeşeren Olgu Alibeygil ve Murat Şipal (çev.). Ankara: Doruk Yayınları, 2000.
- Hamilton, Marci A. **God vs. the Gavel: Religion and the Rule of Law**. New York: Cambridge University Press, 2005.
- Hartley, John. **The Politics of Pictures: The Creation of the Public in the Age of Populer Media**. London & New York: Routledge, 1992.
- Hartley, John. **The Politics and the Rise of the Press, Britain and France 1620-1800**. London & New York: Routledge, 1992.
- Hansen, Miriam. “Yirmi Yılın Ardından Negt ve Kluge’nin ‘Kamusal Alan ve Tecrübe’si: Değişken Karışımlar ve Genişlemiş Alanlar”, Meral Özbek (çev.), Meral Özbek (Ed.). **Kamusal Alan** içinde. İstanbul: Hil Yayınları, 2004, ss. 141-177.
- Hashemi, Nader. **Islam, Secularism, and Liberal Democracy, Toward a Democratic Theory of Muslim Societies**. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Hashemi, Nader. “Rethinking the Relationship Between Religion, Secularism and Liberal Democracy: Reflections on the Stepan Thesis and Muslim Societies”. January 2007, ss. 1-20.
- Heater, Derek. **Yurttaşlığın Kısa Tarihi**. Meral Delikara Üst (çev.). Ankara: İmge Kitabevi, 2004.
- Heater, Derek. “Citizenship: the Civic Ideal in World History”. **Politics and Education**. London & New York: Longman, 1990, ss. 2-4.
- Held, David. “The Development of the Modern State”, Stuart Hall ve Bram Gieben (Ed.). **Formations of Modernity: Understanding Modern Societies an Introduction Book 1** içinde. Cambridge: Polity Press, 1992, ss. 71-126.
- Held, David. **Democracy and the Global Order, From the Modern State to Cosmopolitan Governance**, Stanford: Stanford University Press, 1995.
- Henley, John. “MPs Urge French Ban on Religious Symbols”, **The Guardian**. 14 Kasım 2003.
- Heywood, Andrew. **Siyaset**. Bekir Berat Özipek, Bican Şahin vd. (çev.). Ankara: Liberte Yayınları, 2006.
- Higonnet, P. “The Politics of Linguistic Terrorism and Grammatical Hegemony During the French Revolution”. **Social History**. S. 5, ss. 41-69.
- Hintze, Otto. “Military Organization and the Organization of the State”, F. Gilbert (Ed.). **The Historical Essays of Otto Hintze** içinde. Princeton: Princeton University Press, 1975, ss. 178-215.

- Hippler, Jochen. "Ulus İnşası", Jochen Hippler (Ed.). **Ulus İnşası** içinde. Algan Sezgintüredi ve Burhan Şaylı (çev.). İstanbul: Versus Kitap, 2007.
- Hobbes, T. **Leviathan**. Richard Tuck (Ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Hobsbawm, Eric J. **1870'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik, "Program, Mit, Gerçeklik"**. Osman Akınhay (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993.
- Hobsbawm, Eric J. "Program, Efsane, Gerçeklik". **Birikim**. Sayı 45/46 Ocak-Şubat, 1993, ss. 103-108.
- Hobsbawm, Eric J. **The Age of Capital, 1848-1875**. New York, 1975.
- Hogan, Linda. "Introduction", Nigel Biggar ve Linda Hogan (Ed.). **Religious Voices in Public Places** içinde. New York: Oxford University Press, 2009, ss. 1-14.
- Hohendahl, Peter Uwe. "The Public Sphere: Models and Boundaries", Craig Calhoun (Ed.). **Habermas and the Public Sphere** içinde. Cambridge, Mass. & London: The MIT Press, 1996, ss. 99-108.
- Horton, Robin. "A Definition of Religion, and Its Uses", **The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland**. Vol. 90, No. 2, July-December 1960, ss. 201-226.
- Huberman, Leo. **Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla**. Murat Belge (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Huntington, Samuel P. "Democracy's Third Wave", **Journal of Democracy**. Vol. 2, No. 2, 1991, ss. 12-34.
- Işın, Engin ve Bora İşyar. "Türkiye'de Ulus-Devlet ve Vatandaşlığın Doğuşu", Ayhan Kaya ve Turgut Tarhanlı (der.), **Türkiye'de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları** içinde. İstanbul: TESEV Yayınları, 2005, ss. 79-97.
- İnsel, Ahmet. "Ulusal Egemenlik Kavramı Üzerine Birkaç Gözlem". **Birikim**. Sayı 14, 1990, ss. 19-22.
- Jefferson, Thomas. **Thomas Jefferson: Political Writings**. J. Appleby ve T. Ball (Ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Jaffrelot, Christophe. "Bazı Ulus Teorileri", Jean Leca (der.), Siren İdemen (çev.). **Uluslar ve Milliyetçilikler** içinde. İstanbul: Metis Yayınları, 1998, ss. 54-65.
- Johnson, Pauline. **Habermas, Rescuing the Public Sphere**. London and New York: Routledge, 2006.
- Jones, W. T. **Ortaçağ Düşüncesi, Batı Felsefesi Tarihi** (İkinci Cilt). Hakkı Hünler (çev.), İstanbul: Paradigma, 2006.

- Kaçar, Turhan. “Gesta Reipublicae Romanae, Klasik Roma’da Cumhuriyet’in Kısa Tarihi”, **Doğu Batı** Düşünce Dergisi (Cumhuriyetçilik). Yıl 11, Sayı 47, ss. 11-36.
- Kadioğlu, Ayşe. “Giriş”, Ayşe Kadioğlu (haz.), Can Cemgil (çev.). **Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara** içinde. İstanbul: Metis Yayınları, 2008, ss. 13-19.
- Kadioğlu, Ayşe. “Vatandaşlık: Kavramın Farklı Anlamları”, Ayşe Kadioğlu (haz.), Can Cemgil (çev.). **Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara** içinde. İstanbul: Metis Yayınları, 2008, ss. 21-30.
- Kadioğlu, Ayşe. “Türkiye’de Vatandaşlığın Anatomisi”, Ayşe Kadioğlu (haz.), Can Cemgil (çev.). **Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara** içinde. İstanbul: Metis Yayınları, 2008, ss. 167-184.
- Kadioğlu, Ayşe. **Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi**. İstanbul: Metis Yayınları, 1999.
- Kadioğlu, Ayşe. “Modern Vatandaşlığın Farklı Boyutları: Yeni Bir Vatandaşlık Etiğine Doğru”, **Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi** içinde. İstanbul: Metis Yayınları, 1999, ss. 53-72.
- Kalyvas, Stathis. **The Rise of Christian Democracy in Europe**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996.
- Kapani, Münci. **Politika Bilimine Giriş**. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1989 (isam 1997).
- Karadeniz-Çelebican, Özcan. **Roma Hukuku**. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1986.
- Karakaş, Halime. “Sivil İtaatsizlik Ne Kadar İtaatsiz?”, **Doğu Batı** Düşünce Dergisi. Yıl 2, Sayı 5, 1998-9, ss. 161-181.
- Karaköse, Hasan. **Siyasal Düşünce Tarihi**. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2004.
- Kastoryano, Riva. “Alman Birliğini Yeniden Tanımlamak: Milliyetten Vatandaşlığa”, Haldun Güllalp (Ed.). **Vatandaşlık ve Etnik Çatışma, Ulus Devletin Sorgulanması** içinde. İstanbul: Metis Yayınları, 2007, ss. 35-58.
- Kaya, Ayhan. “Yurttaşlık, Azınlıklar ve Çokkültürcülük, Marshall ve Bottomore, Bölüm 3”, T. H. Marshall ve Tom Bottomore, **Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar** içinde. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, ss. 95-136.
- Kaya, Ayhan. “Avrupa Birliği Bütünleşme Sürecinde Yurttaşlık, Çokkültürcülük ve Azınlık Tartışmaları: Birarada Yaşamının Siyaseti”, Ayhan Kaya ve Turgut Tarhanlı (der.). **Türkiye’de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları** içinde. İstanbul: TESEV Yayınları, 2005, ss. 35-63.

- Kaya, Ayhan ve Turgut Tarhanlı. "Giriş: Türkiye’de Azınlıklar ve Anayasal Yurttaşlık", Ayhan Kaya ve Turgut Tarhanlı (der.). **Türkiye’de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları** içinde. İstanbul: TESEV Yayınları, 2005, ss. 9-31.
- Keane, John. "Structural Transformation of the Public Sphere", Hacker K. ve Dijk J. (Ed.). **Digital Democracy: Issues of Theory and Practice** içinde. London: Sage Publications, 2000, ss. 70-89.
- Kejanlıoğlu, Beybin. "Medya Çalışmalarında Kamusal Alan Kavramı", Meral Özbek (Ed). **Kamusal Alan** içinde. İstanbul: Hil Yayınları, 2004, ss. 689-713.
- Kejanlıoğlu, D. Beybin. "Kamusal alan, Televizyon ve Siyaset Meydanı". **Birikim**. Aralık 1994-Ocak 1995, Sayı 68-69, ss. 39-64.
- Kepel, Gilles. **The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World**. State College: Pennsylvania State University Press, 1994.
- Keskin, Ferda. "Kamusal Alan ve Yalın Yaşam", **Doğu Batı Düşünce Dergisi**. Yıl 2, Sayı 5, 1998-9, ss. 97-101.
- Keskin, Yahya Mustafa. **Değişim Sürecinde Kırsal Kesim Aleviliği, Elazığ Sünköy Örneği**. Ankara: İlâhiyât, 2004.
- Keyder, Çağlar. "Globalleşme ve Devlet". **Küreselleşme ve Ulus-Devlet** içinde. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Stratejik Araştırmalar Merkezi Yayını, 2001, ss. 133-149.
- Keyman, E. Fuat. "Türkiye’de Çokkültürlü Anayasal Vatandaşlık ve Demokratikleşme", Ayşe Kadioğlu (haz.), Can Cemgil (çev.). **Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara** içinde. İstanbul: Metis Yayınları, 2008, ss. 218-244.
- Keyman, E. Fuat. "Kamusal Alan ve ‘Cumhuriyetçi Liberalizm’: Türkiye’de Demokrasi Sorunu". **Doğu Batı Düşünce Dergisi**. Yıl 2, Sayı 5, 1998-9, ss. 57-73.
- Knippenberg, H. "The Political Geography of Religion: Historical State-Church Relations in Europe and Recent Changes". **GeoJournal: An International Journal on Human Geography**, Vol. 67, No.4, 2006, ss. 253-265.
- Koçan, Gürcan. "Models of Public Sphere in Political Philosophy", **Eurosphere Working Paper Series**, Online Working Paper No. 02, February 2008, ss. 1-30. <http://eurosphere.uib.no/knowledgebase/workingpapers.htm>
- Koçdemir, Kadir. "Jürgen Habermas ve Toplum Teorisi". **Türkiye Günlüğü**. s. 54, 1999, ss. 93-108.
- Kohn, Hans. **The Age of Nationalism**. New York: Harper and Row, 1968.
- Kohn, Hans. "The Origins of the English Nationalism". **Journal of the History of Ideas**. S. 1, 1940, ss. 69-94,

- Köker, Levent. “Demokratik Meşruluk, Kamusal Alan ve Çokkültürlülük Sorunu”, Meral Özbek (Ed.). **Kamusal Alan** içinde. İstanbul: Hil Yayınları, 2004, ss. 309-320.
- Köker, Levent. “Radikal Demokrasi”, **Diyalog**. S. 1, 1996, ss. 101-108.
- Köse, Ali. “Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye’de Din ve Modernleşme”, Ali Köse (haz.). **Laik ama Kutsal** içinde. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006, ss. 11-19.
- Ku, Agnes, S. “Revisiting the Notion of ‘Public’ in Habermas’s Theory-Toward a Theory of Politics of Public Credibility”. **Sociological Theory**. Vol. 18, No. 2, Jul. 2000, ss. 216-240.
- Kymlicka, Will. **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**. Ebru Kılıç (çev.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.
- Kymlicka, Will. **Contemporary Political Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Kymlicka, Will. **Çokkültürlü Yurttaşlık, Azınlık Haklarının Liberal Teorisi**. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.
- Landes, Joan B. **Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999.
- Landes, Joan B. “The Performance of Citizenship: Democracy, Gender and Difference in the French Revolution”, Seyla Benhabib (Ed.), **Democracy and Difference, Contesting the Boundaries of the Political** içinde. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996, ss. 259-313.
- Layder, Derek. **Sosyal Teoriye Giriş**. Ümit Tatlıcan (çev.), İstanbul: Küre Yayınları, 2006.
- Leca, Jean. “Bireycilik ve Yurttaşlık”, Turhan Ilgaz (çev.), Turhan Ilgaz (haz.), **Dersimiz: Yurttaşlık**, Etienne Balibar, Dominique Borne, Jacques Bouineau, Etienne Copeaux, Jean Leca, Dominique Schnapper içinde. İstanbul: Kesit Yayıncılık, 1996, ss. 13-81.
- Leca, Jean. “Yurttaşlık Üzerine Sorular”, **Birikim**. Sayı 55, Kasım 1993, ss. 57-66.
- Lee, Benjamin. “Textuality, Mediation and Public Discourse”, Craig Calhoun (Ed.). **Habermas and The Public Sphere** içinde. Cambridge, Mass. & London: The MIT Press, 1996, ss. 402-418.
- Lee, Brenda. “Kitzmiller v. Dover Area School District: Teaching Intelligent Design in Public Schools”, **Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review**. Vol. 41, 2006, ss. 581-590.
- Lee, Stephen J. **Avrupa Tarihinden Kesitler 1494-1789**. Ertürk Demirel (çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2002.
- Lefort, Claude. **Democracy and Political Theory**. Cambridge: Polity Press, 1988.

- Lehmann, David. "The Re-Emergence of Religion in the Public Sphere". ss. 1-8.
- Lewis, Bernard. **İslamın Siyasal Dili**. Fatih Taşar (çev.). Kayseri: Rey Yayıncılık, 1992.
- Lewis, Robert. "Citizen Leagues: Free Spaces of Deliberative Democracy", **National Civic Review**. Vol. 83, No. 4, 1994, ss. 469-479.
- Lichterman, Paul. "Identity Talk in the Public Sphere: Broad Visions and Small Spaces in Sexual Identity Politics", **Theory and Society**. Vol. 28, No. 1, 1999, ss. 101-141.
- Lichterman, Paul ve Nina Eliasoph. "'We Begin with Our Favorite Theory': Reconstructing the Extended Case Method", **Sociological Theory**. Vol. 17, No. 2, 1999, ss. 238-234.
- Lister, Michael ve Emily Pia. **Citizenship in Contemporary Europe**. Edinburg: Edinburg University Press, 2008.
- Llobera, Josep R. **Modernliğin Tanrısı, Batı Avrupa'da Milliyetçiliğin Gelişimi**. Ankara: Phoenix, 2007.
- Lucas, Marieme Helie. "Understanding the French Ban on the Veil", **Economic & Political Weekly**. Vol. XLVI, No. 18, 30 Nisan 2011, ss. 25-27.
- Luckmann, Thomas. **The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society**. New York: Macmillan, 1967.
- Luke, Goode. **Jürgen Habermas, Democracy and the Public Sphere**. London: Pluto Press, 2005.
- Machiavelli, Niccolo. **Hükümdar**. Selahattin Bağdatlı (çev.). İstanbul: Sosyal, 1985.
- MacIntyre, Alasdair. **After Virtue: A Study in Moral Theory**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.
- Maclure, Jocelyn ve Charles Taylor. **Secularism and Freedom of Conscience**. Jane Marie Todd (çev.), Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- Madison, James. "The Federalist No.10", Robert Dahl, Ian Shapiro and Jose Antonio Cheibub (ed.). **The Democracy Sourcebook** içinde. Cambridge: the MIT Press, 2003, ss. 118-122.
- Madison, James. "The Federalist No. 14", Robert Dahl, Ian Shapiro and Jose Antonio Cheibub (ed.). **The Democracy Sourcebook** içinde. Cambridge: the MIT Press, 2003, ss. 123-125.
- Madison, James. "The Federalist No. 48", Robert Dahl, Ian Shapiro and Jose Antonio Cheibub (ed.). **The Democracy Sourcebook** içinde. Cambridge: the MIT Press, 2003, ss. 195-196.

- Madison, James. "The Federalist No. 62", Robert Dahl, Ian Shapiro and Jose Antonio Cheibub (ed.). **The Democracy Sourcebook** içinde. Cambridge: the MIT Press, 2003, ss. 197-198.
- Madison, James, Alexander Hamilton ve John Jay. **The Federalist Papers: A Collection of Essays Written in Support of the Constitution of the United States**. Roy P. Fairfield (Ed.). Garden City: Anchor, 1966.
- Mann, Michael. "Ruling Class Strategies and Citizenship". **Sociology**. Vol. 21, N. 3, 1987, ss. 339-354.
- Mann, Michael. **Sources of Social Power**, Cambridge: Cambridge University Press, C. 1, 1986 ve C. 2, 1993.
- Mann, Nicholas. "Humanisme et Patriotisme en France au XVe siecle", **Cahiers de l'Association Internationale des Etudes Françaises**, S. 23, ss. 51-66.
- Maoz, Asher. "Religious Education in Israel", **International Workshop: Accommodating Religion in the Public Space, Looking Beyond Europe, Workpackage 5: The Public Space**. Sofya: 20 October 2011, ss. 1-15.
- Maoz, Asher. "Religion in the Public Space: The Israeli Pattern", **International Workshop: Accommodating Religion in the Public Space, Looking Beyond Europe, Workpackage 5: The Public Space**, Sofya: 20 October 2011, ss. 1-33.
- Marshall, T. H. "Bölüm 1: Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar", Ayhan Kaya (çev.), T. H. Marshall ve Tom Bottomore. **Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar**. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, ss. 1-56.
- Marshall, T. H. **Class, Citizenship and Social Development**. Westport: Greenwood Press, 1973.
- Marshall, T. H. "Citizenship and Social Class". **Sociology at the Crossroads and Other Essays** içinde. London: Heinemann, 1963, ss. 67-127.
- Marshall, T. H. **Citizenship and Social Class and Other Essays**. Cambridge: Cambridge University Press, 1950.
- Marshall, T. H. "Citizenship and Social Class and Other Essays" Blaug Ricardo and John Schwarzmantel (Ed.), **Democracy Reader** içinde. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000, ss. 211-213.
- Martin, David. **A General Theory of Secularization**. Oxford: Blackwell, 1978.
- Marty, Martin E. "Religion: A Private Affair, in Public Affairs", **Religion and American Culture**. Vol. 3, No. 2, Summer 1993, ss. 115-127.

- Mastropaolo, Alfio. “L’Etat ou L’Ambiguïté: Hypothèse Pour une Recherche”. **Revue Française de Science Politique**. No. 4, Paris, 1986, ss. 477-495.
- Mayer, T. “I Fondamenti Dello Stato Moderno Tedesco Nell’alto Medioevo”. **Lo Stato Moderno**, I: Dal Medioevo all’età moderna, Bologna 1971, ss. 21-50.
- McCarthy, Thomas. “Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü’nün 1989 İngilizce Baskısına Giriş”, Meral Özbek (çev.), Meral Özbek (Ed.). **Kamusal Alan** içinde. İstanbul: Hil Yayınları, 2004, ss. 91-93.
- McGoldrick, Dominic. **Human Rights and Religion: The Islamic Headscarf Debate in Europe**. Oxford & Portland: Hart Publishing, 2006.
- McGuigan, Jim. **Culture and the Public Sphere**. London & New York: Routledge, 1996.
- McKee, Alan. **An Introduction to the Public Sphere**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- McNeill, William. **Polyethnicity and National Unity in World History**. Toronto: Toronto University Press, 1986.
- Mendieta, Eduardo ve Jonathan Vanantwerpen. “Introduction, The Power of Religion in the Public Sphere”, Eduardo Mendieta ve Jonathan Vanantwerpen (Ed.). **The Power of Religion in the Public Sphere** içinde. New York: Columbia University Press, 2011, ss. 1-14.
- Mendieta, Eduardo. “The Linguistification of the Sacred as a Catalyst of Modernity: Jürgen Habermas on Religion”, **Global Fragments: Globalizations, Latinamericanism, and Critical Theory** içinde. Albany: Suny Press, 2007.
- Messner, Francis. “Fransa”, Ali Köse ve Talip Küçükcan (Ed.), **Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet İlişkisi** içinde. İstanbul: İSAM, 2008, ss. 113-134.
- Milot, Micheline. **Laïcité dans le Nouveau Monde**. Le cas du Québec, Turnhout, Brepols, 2002.
- Mitteis, Heinrich. **The State in the Middle Ages**. Amsterdam: North Holland, 1975.
- Modood, Tariq, Anna Triandafyllidou, ve Ricard Zapata-Barrero (Ed.). **Multiculturalism, Muslims and Citizenship: A European Approach**. London: Routledge, 2006.
- Mohsin, Amina. “National Security and the Minorities: The Bangladesh Case”, D. L. Sheth ve Gurpreet Mahajan (Ed.). **Minority Identities and the Nation-State** içinde. New Delhi: Oxford University Press, 1999, ss. 312-332.
- Morin, Edgar. **Avrupa’yı Düşünmek**. Şirin Tekeli (çev.), İstanbul: Afa Yayınları, 1995.
- Morris, Christopher W. **An Essay on the Modern State**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

- Mouffe, Chantal. "Demokratik Yurttaşlık ve Siyasi Topluluk", Koray Çalışkan (çev.). **Birikim**. S. 55, Kasım 1993, ss. 47-56.
- Negt, Oskar ve Alexander Kluge, "*Kamusal Alan ve Tecrübe*'ye Giriş", Meral Özbek (çev.), Meral Özbek (Ed.). **Kamusal Alan** içinde. İstanbul: Hil Yayınları, 2004, ss. 133-139.
- Negt, Oskar ve Alexander Kluge. **Public Sphere and Experince, Toward an Analysis of Bourgeois and Proletarian Public Sphere**. Peter Labanyi ve J. Daniel (çev.), A. Minneapolis: Minnesota Press, 1993 (1972).
- Negt, Oscar ve Alexander Kluge. "Kamusal Alan ve Deneyim", Ahmet Doğukan (çev.), **Defter**. Sayı 16, Nisan-Temmuz 1991, ss. 65-76.
- Negt, Oskar ve A. Kluge. "The Public Sphere and Experience: Selections", Peter Labanyi (çev.), **October**. No. 46, Fall 1988, ss. 60-82.
- Newton, Kenneth ve Jan W. Van Deth. **Foundations of Comparative Politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Nieguth, Tim. "Beyond Dichotomy: Concepts of the Nation and the Distribution of Membership". **Nations and Nationalism**. Cilt 5, No 2, 1999, ss. 155-173.
- Nino, C. **The Constitution of Deliberative Democracy**. New Haven: Yale University Press, 1996.
- Nisbet, Robert A. **Community and Power**. New York: Galaxy Book, 1962.
- Nussbaum, Martha. **Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality**, New York: Basic, 2008.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Osmanlı 'Resmi (Yahut İmparatorluk) İdeolojisi' Meselesi". **Doğu Batı**. Yıl 7, Sayı 29, 2004, ss. 73-81.
- Oldfield, Adrian. "Vatandaşlık: Doğal Olmayan Bir Pratik mi?", Ayşe Kadioğlu (haz.), Can Cemgil (çev.). **Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara** içinde. İstanbul: Metis Yayınları, 2008, ss. 93-106.
- Oldfield, Adrian. "Citizenship: An Unnatural Practice", Bryan Turner ve Peter Hamilton (Ed.). **Citizenship: Critical Concepts** içinde. Cilt 1, London, New York: Routledge, 1994, ss. 279-291.
- Oldfield, Adrian. **Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World**. London, New York: Routledge, 1990.
- Olson, Daniel V. A. "Quantitative Evidence Favoring and Opposing the Religious Economies Model", Detlef Pollack ve Daniel V. A. Olson (Ed.). **The Role of Religion in Modern Societies** içinde. New York & London: Routledge, 2008, ss. 95-113.

- O'Neill, John. "The Civic Recovery of Nationhood". **Citizenship Studies**. C. 1, S.1, 1997, ss. 19-32.
- Osmanağaoğlu, Cihan. **Tanzimat Dönemi İtibarıyla Osmanlı Tâbiyyetinin (Vatandaşlığının) Gelişimi**. İstanbul: Legal Yayıncılık, 2004.
- Oyan, Oğuz. **Feodalizm ve Osmanlı Tartışmaları**. Ankara: İmaj Yayıncılık, 1998.
- Öğün, Süleyman Seyfi. "Kamusal Hayatın Kültürel Kökleri Üzerine, Sennett, Habermas ve Abdülaziz Efendi", **Doğu Batı Düşünce Dergisi**. Yıl 2, Sayı 5, 1998-9, ss. 49-55.
- Özbek, Meral. "Kamusal Alanın Sınırları", Meral Özbek (Ed.), **Kamusal Alan** içinde. İstanbul: Hil Yayınları, 2004, ss. 19-89.
- Özbek, Meral. "Politik Kamusal Alan ve Kolektif Yaratıcılık", Meral Özbek (Ed.), **Kamusal Alan** içinde. İstanbul: Hil Yayınları, 2004, ss. 181-233.
- Özkazanç, Alev. "Toplumsal Vatandaşlık ve Neo-Liberalizm Sorunu". **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**. C. 64, S.1, ss. 248-274.
- Özkazanç, Alev. "Hannah Arendt ve İnsanlık Durumu", **Mürekkap**. S.1, (Haziran 1994), ss.70-76.
- Palmer, R. R. **The World of The French Revolution**. London: Allen & Unwin, 1985.
- Pateman, Carole. "The Patriarchal Welfare State", Amy Gutmann (Ed.), **Democracy and the Welfare State** içinde. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988, ss. 231-260.
- Pattillo-McCoy, Mary. "Talking Identity in the Public Sphere: Broad Visions and Small Spaces in Sexual Identity Politics", **Theory and Society**. Vol. 28, 1999, ss. 101-141.
- Pattillo-McCoy, Mary. "Church Culture as a Strategy of Action in the Black Community", **American Sociological Review**. No. 63, 1998, ss. 767-784.
- Pettit, Philip. **Cumhuriyetçilik, Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi**. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.
- Pettit, Philip. **Republicanism: A Theory of Freedom and Government**. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- Pierson, Christopher. **Modern Devlet**. Dilek Hattatoğlu (çev.), İstanbul: Çivi Yazıları, 2000.
- Pierson, Christopher. **The Modern State**. London & New York: Routledge, 1996.
- Pocock, John G. A. "The Ideal of Citizenship Since Classical Times", Ronald Beiner (Ed.). **Theorizing Citizenship** içinde. Albany NY: State University of New York Press, 1995, ss. 29-52.

- Pocock, John G. A. **The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975.
- Poggi, Gianfranco. **Modern Devletin Gelişimi: Sosyolojik Bir Yaklaşım**. Şule Kut ve Binnaz Toprak (çev.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2007.
- Poggi, Gianfranco. **Devlet, Doğası, Gelişimi ve Geleceği**. Aysun Babacan (çev.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2007.
- Poggi, Gianfranco. **The Rise of The State**. Stanford: Stanford University Press, 1973.
- Pollack, Detlef ve Gert Pickel. "Religious Individualization or Secularization, An Attempt to Evaluate the Thesis of Religious Individualization in Eastern and Western Germany", Detlef Pollack ve Daniel V. A. Olson (Ed.). **The Role of Religion in Modern Societies** içinde. New York & London: Routledge, 2008, ss. 191-220.
- Poole, Ross. **Ahlak ve Modernlik**, M. Küçük (çev.). İstanbul, Ayrıntı, 1993.
- Poole, Ross. "Public Spheres", Helen Wilson (Ed.). **Australian Communications and the Public Sphere: Essays in Memory of Bill Bonney** içinde. Melbourne: The Macmillan Company of Australia, 1989, ss. 6-26.
- Putnam, Robert. **Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community**. New York: Simon & Schuster, 2000.
- Putnam, Robert D. "Bowling Alone: America's Declining Social Capital", **Journal of Democracy**. Vol. 6, No. 1, 1995, ss. 65-78.
- Rawls, John. **Siyasal Liberalizm**. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.
- Rawls, John. "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması", Gül Evrin (çev.), **Siyasal Liberalizm** içinde. Mehmet Fevzi Bilgin (çev.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, s. 464-514.
- Rawls, John. **Halkların Yasası ve "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması"**. Gül Evrin (çev.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003.
- Rawls, John. **The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.
- Rawls, John. **A Theory of Justice**. Oxford: Clarendon Press, 1972; **Theory of Justice Revisited Edition**, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.
- Rawls, John. "The Idea of Public Reason Revisited", **University of Chicago Law Review**. Vol. 64, No. 3, Summer 1997, ss. 765-807.
- Rawls, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1993.

- Rawls, John. "The Idea of an Overlapping Consensus", **Oxford Journal of Legal Studies**. Vol. 7, No. 1, Spring 1987, ss. 1-25.
- Riesenberg, Peter. **Citizenship in the Western Tradition: Plato to Rousseau**. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1992.
- Robbers, Gerhard. **Church and State in the European Union**. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1996.
- Robbins, Bruce. "Introduction: the Public as Phantom", Bruce Robbins (Ed.). **The Phantom Public Sphere** içinde. Minneapolis & London: University of Minneapolis Press, 1993, ss. vii-xxvi.
- Robert, Jacques. "Religious Liberty and French Secularism", **Brigham Young University Law Review**. No. 2, 2003, ss. 637-660.
- Roberts, John Michael ve Nick Crossley. "Introduction", Nick Crossley ve Michael Roberts (Ed.). **After Habermas New Perspectives on the Public Sphere** içinde. Oxford: Blackwell, 2006, ss. 1-27.
- Roche, Maurice. "Citizenship, Social Theory and Social Change". **Theory and Society**. Vol. 16, N. 1-3, 1986, ss. 363-399.
- Rokkan, Stein. "Dimensions of State Formation and Nation Building: A Possible Paradigm for Research on Variations Within Europe", Charles Tilly (Ed.). **The Formation of Nation States in Western Europe** içinde. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1975, ss. 562-600.
- Rokkan, Stein. "Models and Methods in the Comparative Study of Nation Building", **Acta Sociologica**. V. 12, S. 2, 1969, ss. 53-73.
- Rorty, Richard. **Philosophy and Social Hope**. New York: Penguin Books, 1999.
- Rorty, Richard. "Religion as a Conversation Stopper", **Common Knowledge**. Vol. 3, No. 1, 1994, ss. 1-6.
- Rorty, Richard. "The Priority of Democracy to Philosophy", **Objectivity, Relativism and Truth** içinde. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, ss. 175-196.
- Rousseau, Jean-Jacques. **The Basic Political Writings** (1762). Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 1987.
- Rustow, Dankwart A. "The Military: Turkey", Rustow A. Dankward ve Robert E. Ward (Ed.). **Political Modernization in Japan and Turkey** içinde. Princeton: Princeton University Press, 1964.

- Ryan, Mary P. "Gender and Public Access: Women's Politics in Nineteenth-Century America", Craig Calhoun (Ed.). **Habermas and the Public Sphere** içinde. Cambridge, Mass. & London: The MIT Press, 1996, ss. 259-288.
- Sandel, Michael J. "The Procedural Republic and the Unencumbered Self". **Political Theory**. C. 12, S. 1, 1984, ss. 81-96.
- Sandel, Michael J. **Liberalism and the Limits of Justice**. Cambridge, 1982.
- Sander, Oral. **Siyasi Tarih, İlkçağlardan 1918'e**. Ankara: İmge Kitabevi, 1989.
- Sander, Oral. **Siyasi Tarih 1918-1994**. Ankara: İmge Kitabevi, 1989.
- Sarıbay, Ali Yaşar. "Cumhuriyet, Kamusal Alan ve Politik İslam: Türk Modernleşmesine Yeniden bir Bakış", Bilanço 1923-1998, Uluslar arası İlişkiler, **Bilanço 1923-1998: Türkiye Cumhuriyeti'nin 75 Yılına Toplu Bakış Uluslar arası Kongresi: Siyaset-Kültür-Uluslar arası İlişkiler** içinde, I. Cilt, 10-12 Aralık 1998, ODTÜ Kültür ve Kongre Merkezi, Ankara, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1999, ss. 69-76.
- Schnapper, Dominique. **Yurttaşlar Cemaati, Modern Ulus Devlet Fikrine Dair**. İstanbul: Kesit Yayıncılık, 1995.
- Schwarzmantel, John. **Citizenship and Identity**. London: Routledge, 2003.
- Schuck, P. H. "Liberal Citizenship", E. F. Isin ve Bryan S. Turner (Ed.). **Handbook of Citizenship Studies** içinde. London: Sage, 2002, ss. 131-144.
- Schudson, Michael. "Was There Ever a Public Sphere? If So, When? Reflections on the American Case", Craig Calhoun (Ed.). **Habermas and the Public Sphere** içinde. Cambridge, Mass. & London: The MIT Press, 1996, ss. 142-163.
- Searle, John R. **Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language**. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Selçuk, Engin. **Kamusallığın Gelişimi**. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE, 1998.
- Sencer, Muammer. **Toprak Ağalığının Kökeni**. İstanbul: Tel Yayınları, 1974.
- Sennett, Richard. **Kamusal İnsanın Çöküşü**. Serpil Durak ve Abdullah Yılmaz (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.
- Sennett, Richard. **The Fall of Public Man**, Londra: Faber & Faber, 1986.
- Sennett, Richard. **The Conscience of the Eye**. Londra: Faber & Faber, 1990.
- Shriffrin, H. S. ve J. Choper. **The First Amendment: Cases, Comments, Questions**. St. Paul: West Publishing Co., 1991.

- Sieyes, Emmanuel Joseph. **What is the Third Estate?**. London: Pall Mall, 1963.
- Siim, Birte. "Gender and Diversity in the European Public Spheres", **Eurosphere Working Paper Series**, Online Working Paper No. 17, February 2009, ss. 1-19. <http://eurosphere.uib.no/knowledgebase/workingpapers.htm>
- Simmel, Georg. "Metropol ve Zihinsel Yaşam", Bahar Öcal Düzgören (çev.) **Cogito** Dergisi: Kent ve Kültürü, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, ss. 81-89.
- Skinner, Quentin. "On Justice, the Common Good and the Priority of Liberty", Chantal Mouffe (Ed.). **Dimension of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community** içinde. London: Verso, 1992, ss. 211-224.
- Skinner, Quentin. **The Foundations of Modern Political Thought Vol. I**. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Slattery, Martin. "Laikleşme-Bryan Wilson", Ümit Tatlıcan (çev.), Ümit Tatlıcan ve Gülhan Demiriz (hazl.), **Sosyolojide Temel Fikirler** içinde (302-309). Bursa: Sentez Yayıncılık, 2007.
- Smith, Anthony D. **Milli Kimlik**. Bahadır Sina Şener (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Smith, Rogers M. "Modern Citizenship", Engin F. Isin ve Bryan S. Turner (Ed.). **Handbook of Citizenship Studies** içinde. London: Sage Publications, 2002, 105-115.
- Somçağ, Selim. **Avrupa Feodalizminin Evrimi**. Ankara: Bağlam Yayınları, 1994.
- Stark, Rodney. "Secularization: R. I. P.", William H. Swatos ve Daniel V. Olson. **The Secularization Debate** içinde. New York, Rowman ve Littlefield, 2000, ss. 41-66.
- Stark, Rodney ve William Sims Bainbridge. **The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation**. Berkeley: University of California Press, 1985.
- Steinberger, Peter J. **The Idea of the State**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Stepan, Alfred, Juan J. Linz ve Yogendra Yadav. "Comparative Theory and Political Practice: Do We Need a 'State-Nation' Model as Well as a 'Nation-State' Model?", **Crafting State-Nations, India and Other Multinational Democracies** içinde. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2011, ss.1-38.
- Stepan, Alfred. "The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the 'Twin Tolerations'", **Arguing Comparative Politics** içinde. Oxford: Oxford University Press, 2001, ss. 213-253.
- Stepan, Alfred. "Religion, Democracy, and the 'Twin Tolerations,'" **Journal of Democracy**. Vol. 11, No. 4, October 2000, ss. 37-57.
- Strayer, Joseph Reese. **Western Europe in the Middle Ages**. Glenview: Scott, Foresman, 1982.

- Strayer, Joseph Reese. **On the Medieval Origins of the Modern State**. Princeton: Princeton University Press, 1970.
- Suman, Defne. “Feminizm, İslam ve Kamusal Alan”, **İslamın Yeni Kamusal Yüzleri, İslam ve Kamusal Alan Üzerine Bir Atölye Çalışması** içinde. İstanbul: Metis Yayınları, 2000, ss. 68-92.
- Sweezy, Paul M. “Birinci Bölüm: Bir Eleştiri”, **Feodalizmden Kapitalizme Geçiş**. Maurice Dobb, K.H. Takahashi, Paul Sweezy, Christopher Hill, R. Hilton (Ed.), Çetin Yetkin (çev.), Ankara: Aydınlık Yayınları, 1970, ss.19-56.
- Şenel, Alaeddin. **Siyasal Düşünceler Tarihi**. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1996.
- Tahiroğlu, Bülent ve Belgin Erdoğan. **Roma Hukuku Dersleri**. İstanbul: Der Yayınları, 2005.
- Tannenbaum, Donald ve David Schultz. **Siyasi Düşünce Tarihi, Filozoflar ve Fikirleri**. Ankara: Adres Yayınları, 2005.
- Taylor, Charles. “Why We Need a Radical Redefinition of Secularism”, Eduardo Mendieta ve Jonathan Vanantwerpen (Ed.). **The Power of Religion in the Public Sphere** içinde. New York: Columbia University Press, 2011, ss. 34-59.
- Taylor, Charles. **A Secular Age**. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- Taylor, Charles. **Modern Toplumsal Tahayyüller**. Hamide Koyukan (çev.), İstanbul: Metis Yayınları, 2006.
- Taylor, Charles. “Modes of Secularism”, Rajeev Bhargava (Ed.). **Secularism and Its Crisis** içinde. New Delhi: Oxford University Press, 1998, ss. 31-53.
- Thomassen, Lasse. **Habermas: A Guide for the Perplexed**. London ve New York: Continuum Books, 2010.
- Thompson, John. “Kamusal Alanın Dönüşümü”, çev. S. Alankuş-Kural (çev.), **AÜİLEF Yıllık’94**. Ankara: A.Ü. İletişim Fak. Yayınları, ss. 241-262.
- Tietze, Nikola. “Religiosity Among Young Muslims in the French and German Public Spheres”, Nilüfer Göle ve Ludwig Ammann (Ed.). **Islam in Public** içinde. İstanbul: İstanbul Bilgi University Press, 2006, ss. 335-367.
- Tilly, Charles. **Zor, Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu**. Kudret Emiroğlu (çev.), Ankara: İmge Kitabevi, 2001.
- Tilly, Charles. **Coercion, Capital and European States, AD 990-1990**. Cambridge: Blackwell, 1990.

- Tilly, Charles. **Avrupa'da Devrimler 1492-1992**. Özden Arkan (çev.), İstanbul: Afa Yayıncılık, 1995.
- Tilly, Charles. "Reflections on the History of European State-Making", Charles Tilly (Ed.). **The Formation of Nation States in Western Europe** içinde, Princeton: Princeton University Press, 1975, ss. 3-83.
- Tilly, Charles. **The Formation of National States in Western Europe**. Princeton: Princeton University Press, 1975.
- Tilly, Charles. "Western State-Making and Theories of Political Transformation", Charles Tilly (Ed.). **The Formation of Nation States in Western Europe** içinde. Princeton: Princeton University Press, 1975, ss. 601-638.
- Timur, Taner. **Habermas'ı Okumak**. İstanbul: Yordam Kitap, 2008.
- Tocqueville, Alexis de. **Democracy in America**. H. Reeve (çev.). Londra: Oxford University Press, 1946. (New York: Vintage Books, 1990)
- Touraine, Alain. **Demokrasi Nedir?** Olcay Kunal (çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- Toynbee, Arnold. **Medeniyet Yargılanıyor**. Ufuk Uyan (çev.), İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1991.
- Trigg, Roger. **Religion in Public Life, Must Faith Be Privatized?** Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Turner, Bryan S. "Bir Vatandaşlık Kuramının Anahatları", Ayşe Kadioğlu (haz.), Can Cemgil (çev.). **Vatandaşlığın Dönüşümü Üyelikten Haklara** içinde. İstanbul: Metis Yayınları, 2008, ss. 107-139.
- Turner, Bryan S. "Cosmopolitan Virtue: On Religion in a Global Age," **European Journal of Social Theory**. Vol. 4, No. 2, 2001, ss. 131-52.
- Turner, Bryan S. "The Erosion of Citizenship". **British Journal of Sociology**. Vol. 52, No. 2, 2001, ss. 189-209.
- Turner, Bryan S. "Citizenship Studies: A General Theory", **Citizenship Studies**. Vol. 1, No. 1, February, 1997. ss. 5-18.
- Turner, Bryan S. **Citizenship and Capitalism: the Debate Over Reformism**. London: Allen & Unwin, s. 1986.
- Turner, Bryan S. "Outline of a Theory of Citizenship". **Sociology**. Vol. 24, No. 2, ss. 189-214.
- Uzun, Turgay. "Ulus, Milliyetçilik ve Kimlik Üzerine Bir Değerlendirme". **Doğu Batı**. Yıl 6, Sayı 23, ss. 131-154.

- Ünür, Kerem. “Osmanlı’da Bir Kamusal Mekan: Kahvehaneler”, **Doğu Batı Düşünce Dergisi**. Yıl 2, Sayı 5, 1998-9, ss. 193-203.
- Üstel, Füsün. “**Makbul Vatandaş**”ın Peşinde, **II. Meşrutiyet’ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi**. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Üstel, Füsün. “Bir Aidiyet Biçimi Olarak Yurttaşlık ya da Yurttaşlığın İki (Buçuk) Yorumu”, Füsün Üstel (Ed.). **Yurttaşlık ve Demokrasi** içinde. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1999, ss. 50-76.
- Üstel, Füsün. “Devlet-Sivil Toplum-Kamusal Alan ve Yurttaşlık”, **Birikim**. Ocak/Şubat 1997, S. 93-94, ss. 127-135.
- Üstel, Füsün. “Ulusal Devlet ve Etnik Azınlıklar”, **Birikim**. Sayı 73, 1995, ss. 12-19.
- “Declaration of the Rights of Man and of the Citizen”, **French National Assembly**, Paris 1789.
- Üşür, İşaya. “Kamuculuk mu Devletçilik mi?”. **Toplum ve Hekim Dergisi**. C. 16, S. 5, 2001, ss.
- Üşür, İşaya. ““Kapitalizmin Gelişmesi Üzerine İncelemeler’ ve Geçiş Tartışmaları: Bir Takdim”, **Kapitalizmin Gelişimi Üzerine İncelemeler** içinde. Maurice Dobb, F. Akar (çev.), İstanbul: Belge Yayınları, 1992, ss. 356-452.
- Voas, David. “The Continuing Secular Transition”, Detlef Pollack ve Daniel V. A. Olson (Ed.). **The Role of Religion in Modern Societies** içinde. New York & London: Routledge, 2008, ss. 25-48.
- Voas, David ve A. Crockett. “Religion in Britain: Neither Believing Nor Belonging”, **Sociology**. Vol. 39, No. 1, ss. 11-27.
- Wallerstein, Immanuel. **Bildiğimiz Dünyanın Sonu**. Tuncay Birkan (çev.), İstanbul: Metis Yayınları, 2003.
- Wallerstein, Immanuel. **Liberalizmden Sonra**. Erol Öz (çev.), İstanbul: Metis Yayınları, 1998.
- Walzer, Michael. **Spheres of Justice, A Defense of Pluralism and Equality**. New York: Basic Books, 1983.
- Weber, Max. **Sosyoloji Yazıları**. Taha Parla (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Weber, Max. **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**. Zeynep Aruoba (çev.), İstanbul: Hil Yayınları, 1997.
- Weber, Max. **Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology**. Berkeley: University of California Press, 1978.

- Weintraub, Jeff. "The Theory and Politics of Public/Private Distinction", Jeff Weintraub ve Krishan Kumar (Ed.), **Public and Private in Thought and Practice** içinde. Chicago: University of Chicago Press, 1997, ss. 1-42.
- Weithman, Paul. **Religion and the Obligations of Citizenship**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- West, Cornel. "Prophetic Religion and The Future of Capitalist Civilization", Eduardo Mendieta ve Jonathan Vanantwerpen (Ed.). **The Power of Religion in the Public Sphere** içinde. New York: Columbia University Press, 2011, ss. 92-100.
- Westerlund, David. **Questioning the Secular State**. London: Hurst, 1996.
- White, Stephen K. **The Recent Work of Jürgen Habermas: Reason, Justice and Modernity**. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1989.
- Wilson, Bryan. **Religion in Sociological Perspective**. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- Wilson, Bryan. **Contemporary Transformations of Religion**. Oxford: Oxford University Press, 1976.
- Wohlrab-Sahr, Monika. "Religion and Science or Religion versus Science? About the Social Construction of the Science-Religion-Antagonism in the German Democratic Republic and Its Lasting Consequences", Detlef Pollack ve Daniel V. A. Olson (Ed.). **The Role of Religion in Modern Societies** içinde. New York & London: Routledge, 2008, ss. 223-247.
- Woodhead, Linda. "Conclusion: Accommodating Religion in Public Space: Looking Beyond Existing Models", **International Workshop: Accommodating Religion in the Public Space, Looking Beyond Europe, Workpackage 5: The Public Space**. Sofya: 20 October 2011, ss. 1-13.
- Woy, Jean L. **Western Civilization, The Continuing Experiment, Volume II: Since 1560**. Boston: Houghton Mifflin Company, 1999.
- Yılmaz, Hakan. "Kamu, Kamu Otoritesi ve Devlet: Habermas'ın Işığında Türkiye'yi Düşünmek", **Cogito**. Sayı 15, 1998, ss. 159-169.
- Young, Iris Marion. "The Deliberative Model", Colin Farrelly (Ed.), **Introduction to Contemporary Political Theory** içinde. London: Sage Publications, 2004, ss. 227-231.
- Young, Iris Marion. **Inclusion and Democracy**. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Young, Iris Marion. "Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy", Seyla Benhabib (Ed.). **Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political** içinde. Princeton: Princeton University Press, 1996, ss. 120-135.

Young, Iris Marion. **Justice and the Politics of Difference**. Princeton: Princeton University Press, 1990.

Young, Iris Marion. "Polity and Group Difference", **Feminist Review**. S. 57, 1989, ss. 4-27.

Zunz, Olivier ve Alan Kahan (Ed.). **The Tocqueville Reader: A Life in Letters and Politics**. Oxford: Blackwell, 2002. 1-30.

İnternet siteleri

Türk Dil Kurumu;

<http://tdk.gov.tr/TR/Genel/SozBul.aspx?F6E10F8892433CFFAAAF6AA849816B2EF4376734BED947CDE&Kelime=kamu>

"Lemon v. Kurtzman, Earley v. DiCenso ve Robinson v. DiCenso"

http://religiousfreedom.lib.virginia.edu/court/lemo_v_kurt.html (10 Haziran 2010)

"Lemon v. Kurtzman (1971)"

<http://atheism.about.com/od/churchstatedecisions/a/LemonKurtzman.htm> (10 Haziran 2010).

"Lemon v. Kurtzman", 1971.

http://www.law.cornell.edu/supct/html/historics/USSC_CR_0403_0602_ZS.html (10 Haziran 2010)

"Intelligent Design" Not Accepted by Most Scientists", 12 ağustos 2002.
<http://ncse.com/creationism/general/intelligent-design-not-accepted-by-most-scientists>
(14 Haziran 2010).

"Definition of Intelligent Design" and "Is Intelligent Design the Same as Creationism?".
<http://www.intelligentdesign.org/whatisid.php> (14 Haziran 2010)

"Locke v. Davey Davası", 2004. <http://www.law.cornell.edu/supct/html/02-1315.ZS.html> (13 Haziran 2010)

"Locke v. Davey: A State is not Required to Include Study Toward a Religious, Devotional Degree in a State Postsecondary School Scholarship Program".
<http://www.law.duke.edu/publiclaw/supremecourtonline/commentary/locvdav> (13 Haziran 2010)

“Locke v. Davey (2004)”

http://atheism.about.com/library/decisions/fund/bldec_LockeDavey.htm (13 Haziran 2010)

“Leyla Şahin – Türkiye Davası”

<http://www.inhak-bb.adalet.gov.tr/aihm/karar/leylesahin.doc> (20 Haziran 2011)

“Schoolgirl Wins Muslim Gown Case”

http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/england/beds/bucks/herts/4310545.stm (20 Haziran 2011)

“Shabina Begüm”

<http://www.islamdenizi.net/tesettur/bsrt18.htm> (20 Haziran 2011)

“High Courts rules for Muslim Schoolgirl”

<http://www.smh.com.au/news/World/High-Court-rules-for-Muslim-schoolgirl/2005/03/03/1109700580017.html> (20 Haziran 2011)

“Intelligent Design”

<http://ebruliked.com/tag/intelligent-design/> (17 Mayıs 2011)

“Kitzmiller v. dover Area School District: The ‘Intelligent Design Case’”

<http://www.pepperlaw.com/pracarea/doverID/doverID.aspx> (17 Mayıs 2011)

“Church of the Flying Spaghetti Monster”

<http://www.venganza.org/about/> (18 Mayıs 2011)

“Van Orden v. Peery”

<http://www.law.cornell.edu/supct/html/03-1500.ZS.html> (10 Haziran 2010)

<http://caselaw.findlaw.com/us-5th-circuit/1170824.html> (10 Haziran 2010)

“McCreary County v. ACLU of Kentucky”

<http://caselaw.lp.findlaw.com/scripts/getcase.pl?court=us&vol=000&invol=03-1693> (11 Haziran 2010)

“Michael Newdow: An Atheist with a Cause”

<http://www.michigandaily.com/content/after-they-walk-michael-newdow> (25 Mayıs 2011)

“Pledge of Allegiance’s God Reference Now Upheld by Court”

<http://articles.latimes.com/2010/mar/12/local/la-me-pledge12-2010mar12> (10 Mayıs 2011)

“ABD’de Okul Andına Mahkeme Engeli”

<http://arsiv.ntvmsnbc.com/news/160540.asp> (25 Mayıs 2011)

“Ateistin Yemindeki Tanrı’ya İtirazı Kabul Edilmedi”

<http://www.habervitrini.com/haber.asp?id=134198> (25 Mayıs 2011)

“The endorsement Test”

<http://candst.tripod.com/tnppage/eclause3.htm> (26 Mayıs 2011)

“John Rawls: Birlikte Yaşayabilmenin Filozofu”

<http://interhominesse.wordpress.com/tag/jurgen-habermas/> 20 Eylül 2011.

“Employment Division, Department of Human Resources of Oregon v. Smith”

<http://law2.umkc.edu/faculty/projects/ftrials/conlaw/empdiv.html>

http://www.law.cornell.edu/supct/html/historics/USSC_CR_0494_0872_ZO.html (2 Temmuz 2010)

“Employment Division v. Smith”

http://www.ache.org/pubs/hap_companion/wing/employmentdivisionsmith.pdf (2 Temmuz 2011)