

**T.C.
İstanbul Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı**

Yüksek Lisans Tezi

**JOHN RAWLS ve JÜRGEN HABERMAS'IN
TOPLUMSAL KURAMLARINDA DİNİN YERİ ve
ROLÜ**

**Arif İBİŞ
2501050705**

**Tez Danışmanı
Doç.Dr. Hikmet KIRIK**

İstanbul 2010

ÖZ

JOHN RAWLS ve JÜRGEN HABERMAS'IN TOPLUMSAL KURAMLARINDA DİNİN YERİ ve ROLÜ

Arif İBİŞ

On dokuzuncu yüzyıldan itibaren ortaya atılan sekülerleşme kuramları, dinin modernleşme ve rasyonelleşme ile birlikte etkisini kaybedeceğini ve giderek yok olacağını savunmaktaydı. Oysa gelinen nokta, bu tezleri çürütmüş, din, özellikle yirminci yüzyılın son çeyreğinde yeniden bir canlanma göstermiştir. Bu çalışmada, bugünü anlamayı kolaylaştıracağından hareketle, dinin liberalizmle olan ilişkisinin tarihsel seyri irdelenecek, dinin canlanmasına paralel olarak, kuramlarını bu yeni olguyu da kapsayacak şekilde yeniden kurgulayan John Rawls ve Jürgen Habermas'ın, dine kuramlarında ne kadar yer verdikleri ve nasıl bir rol biçtikleri incelenecektir.

ABSTRACT

RELIGION AND ITS ROLE IN THE SOCIETAL THEORIES OF JOHN RAWLS AND JÜRGEN HABERMAS

Arif İBİŞ

Since the nineteenth century, theories of secularization had been claiming that along with the modernization and ratioanalization, religion would decline and then would disappear. However, the present situation has refuted these ideas and religion has shown a resurgence especially in the last quarter of the twentieth century. In this dissertation, with the idea that it would facilitate to understand the present, the historical progress of relation of religion with liberalism will be examined. Thereafter, how John Rawls and Jürgen Habermas included religion to their theories, and what kind of a role they assigned to it will be studied.

ÖNSÖZ

John Rawls, toplumda farklılaşmış birçok doktrin arasında istikrarlı bir uzlaşmayı esas alan siyasal liberalizmi, Habermas ise, iletişimsel eylem ve müzakerenin dönüştürücü ve uzlaştırıcı gücüne vurgu yaptığı kuramı ile dinin demokratik toplumlardaki yeni rolüne ve dolayısıyla demokratik rejimlerin bu yeni konjonktürdeki meşruiyeti sorununa ilişkin çok büyük katkılar sağlamışlardır. Bu çalışma, bugünü anlamayı kolaylaştıracağından hareketle, din-siyaset ilişkisinin tarihsel seyri bir incelemesiyle birlikte, Rawls ve Habermas'ın kuramlarında dini nasıl konumlandıkları ve ona nasıl bir rol biçtiklerinin incelenmesini içermektedir.

Bu çalışma sırasında, yönlendirici bilgileri ile benden yardımlarını esirgemeyen ve bu çalışmanın gerçekleşmesinde büyük emeği ve sabrı bulunan değerli hocam ve danışmanım sayın Doç. Dr. Hikmet KIRIK'a, Demokrasi Teorisi dersi ile demokrasi kuramlarına olan ilgimi keşfetmeme vesile olan ve siyaset bilimine dair terimleri hep kendisinin telaffuzuyla hatırladığım değerli hocam sayın Prof. Dr. Fatmagül BERKTAY'a ve cümlelerimin birçoğunda kendisinin de emeği olan tashihçim ve en büyük destekçim, sevgili eşim Zeynep'e çok teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ.....	v
GİRİŞ.....	1
I. LIBERALİZM VE DİN	5
A) Genel Bir Tanım	5
B) Ortaçağ Avrupa Siyasetinde Kilise Faktörü	7
C) Reform, Din Birliğinin Parçalanması ve Toleransın Tesisi.....	8
D) Tarafsız Liberal Devlet	11
E) Yeni Konjunktür ve Cemaatçi Eleştiriler	13
II. JOHN RAWLS: TARSUSLU SAUL, ŞAM YOLUNDA HAVARİ PAVLUS OLMUŞTUR; KAMUSAL HAYAT AÇISINDAN İKİSİ DE AYNI KİŞİDİR.....	18
A) Bir Adalet Kuramı'ndan Siyasal Liberalizm'e	18
B) Siyasal Liberalizm: Genel Bakış.....	20
1) Kapsamlı Doktrinlerin Makul Çoğulculuğu.....	20
2) Siyasal Liberalizm'in Dine Bakış Açısı.....	25
C) Örtüşen Konsensüs Üzerine.....	31
1) Makuliyet.....	36
2) Hoşgörü.....	39
D) Kamusal Akıl Üzerine.....	42
1) Arka Plan Kültürü ve Kamusal Siyasal Forum.....	48
2) Sözleşme Koşulu (Proviso)	53
III. JÜRGEN HABERMAS: ESKİ ATEİST YENİ AGNOSTİK.....	56
A) İletişimsel Eylem Kuramı ve 1990'ların Sonlarına Kadar Dine Bakış Açısı.....	56
1) Tartışma ve Meşrulaştırma.....	56
2) Ahlaki Tartışma versus Etik Tartışma.....	58
3) İletişimsel Eylem ve Din	59

B) Çok-Kültürlülük ve 1990'ların Sonlarından İtibaren Dine Bakış Açısı...	62
1) Post-Metafizik Felsefe ve Refleksiyon.....	70
C) Kamusal Alanda Din.....	77
1) Kurumsal Eşik ve Tercüme.....	82
SONUÇ.....	88
KAYNAKÇA.....	97

GİRİŞ

Ortaçağ Avrupa'sı, Katolik Kilisesi'nin hem dini hem de siyasal iktidara sahip olduğu, gerek dünyevi gerekse uhrevi işlerde kendisini tek yetkili olarak gördüğü bir Papalık tahakkümü altında bulunuyordu. Tüm Avrupa sathında çok güçlü bir bürokratik örgütlenme kurmuş olan ve Batı Avrupa topraklarının yarıya yakın bir kısmını elinde bulunduran Kilise, düşünce, siyaset ve din alanında tam anlamıyla bir tekel haline gelmişti. Reform ile birlikte bu homojen dini yapı bölünecek, ertesinde patlak veren din savaşları sayesinde hoşgörü* ortamı oluşacak ve böylece liberalizme kaynaklık edecek ortam hazır hale gelecektir. İşte liberalizm, daha çok dini ortadoksinin hakim olduğu bu Ortaçağın eleştirisine dayanıyordu. Genel olarak Ortaçağ Avrupa'sının din merkezli politik yapısına karşı bir tepki hareketini içermekteydi. İlk olarak, liberalizmin kurucularından oldukları kabul edilen Machiavelli ve Hobbes, o güne dek Kilise'nin tesiri altında, din yörüngeli olarak yürütülen siyaset anlayışını yerle bir etmiş, kuramlarında dini, siyasal iktidarın altında araçsal bir konuma indirgemişlerdir. Dinin, Avrupa siyasal hayatındaki bağlayıcılığının bu dönemden itibaren erimekte olduğu genel kanıdır. Dinin siyasal iktidar karşısındaki güç grafiği, bu dönemden sonra sürekli bir düşüşe geçecektir.

XIX. yüzyıldan itibaren ise, dinin tamamen yok olacağına dair sekülerleşme kuramları ortaya atılmıştır. Comte, Spencer, Durkheim, Weber, Marks ve Freud gibi düşünürler, sanayi toplumunun gelişimine paralel olarak, dinin önemini kaybedeceğini ve giderek yok olacağını savunmuşlardır.¹ Weber, modern dünyada insanların duygularına ve geleneklere göre hareket etmeyi terk edip, yaşamlarını rasyonel çerçevede şekillendireceklerini ve böylece rasyonelleşmenin, dinin etkisini zamanla yok edeceğini savunmuştur. Marks'a göre ise, din sınıflı toplumlarda eşitsizliği meşrulaştıran bir kurumdur. Kapitalizmin yerine sınıfsız sosyalizmin geçmesiyle, din ortadan kalkacaktır.² 1960 ve 1970'li yıllarda Peter L. Berger ile

*Hoşgörü ve tolerans kelimeleri bu çalışma kapsamında eşanlamli olarak kullanılacaktır.

¹ Talip Küçükcan, "Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası", **İslam Araştırmaları Dergisi**, Sayı:13, 2005, s. 110.

² Hüsnü Ezber Bodur, "Sekülerleşme Teorileri Çerçevesinde Din ve Sosyal Değişme", **Sekülerleşme ve Dini Canlanma**, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2008, s. 34.

birlikte ‘rasyonalizm ve inanç kaybı’ tezini savunanlardan Brian Wilson’a göre, Aydınlanma, bilimsel bilgiye, evrenin teknolojik kontrolüne ve deneysel kanıtlama ölçülerine dayalı rasyonel bir dünya görüşü ortaya çıkarmıştır. Wilson, rasyonalizmin modern dünyada kilisenin iddialarını boşa çıkardığını ve Batı Avrupa’da hurafeye dayalı dogmaları yıkarak inanç kaybına neden olduğunu savunmuştur. İnanç kaybı ise, dinin çözülmesine, kiliseye üyelik ve devamlılık gibi bireysel pratiklerin erozyona uğramasına sebep olmuştur.³

Modernleşme ve sekülerleşme kuramcıları genel olarak, modern değerler ve kurumların yerleştiği toplumlarda, dinin toplumsal ve siyasal alanlardaki etkinliğinin ortadan kalkacağını, bireysel olarak da, dini pratikler, ibadet ve ritüellere katılımın gerileyeceğini savunuyordu. Ancak, XX. yüzyılın son çeyreğinde, modernizmin gelişmesi ile dinin gerileyeceğini ve toplumsal hayattaki etkisini kaybedeceğini öngören sekülerleşme kuramlarının aksine din, hem sanayileşmiş ve gelişmiş modern ülkelerde hem de geleneksel kültür öğelerinin hakim olduğu ülkelerde şaşırtıcı bir yükselişe geçmiştir.⁴ Casanova’ya göre din, modernleşme ve sekülerleşme kuramları tarafından kendisine biçilen özel alandaki marjinal, sınırlı konumu kabullenmemiş, 1980’lerden itibaren kamusal bir hüviyet kazanmıştır. Bu dönemden itibaren de, sosyal bilimcilerin ve siyasetçilerin gündemine girmiştir.⁵

Peter L. Berger de, 1967’de yazdığı **Sacred Canopy** adlı eserinde savunduğu sekülerleşme kuramının yanlış olduğu itirafında bulunmaktadır. Berger, dünyanın seküler bir hal aldığı varsayımının yanlış olduğunu, dünyanın birtakım istisnalar dışında, eskiden olduğu kadar, hatta bazı bölgelerde, daha önce hiç olmadığı kadar, dindar olduğunu savunmaktadır.⁶ Berger, tüm dünya çapında muhafazakar, ortodoks ve gelenekçi hareketlerin bir yükseliş içerisinde olduğunu eklemektedir.⁷

³ Talip Küçükcan, Modernleşme, s. 111.

⁴ A.e., s. 110.

⁵ Jose Casanova, **Public Religions in the Modern World**, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1994, p. 3.

⁶ Peter L. Berger, “The Desecularization of the World: A Global Overview”, in **The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics**, ed. Peter L. Berger, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, 1999, p. 2.

⁷ A.e., p. 6.

Sekülerleşme kuramlarının doğru çıktığı istisna bölge Avrupa'dır. Berger'e göre, modernleşme süreciyle birlikte Avrupa'da sekülerleşme göstergelerinde bir artış gözlenmiştir. Ancak, din sosyolojisi alanında, Fransa, Britanya ve İskandinav ülkelerinde sekülerleşme üzerine yapılan son dönem araştırmalarında elde edilen veriler, Kilise'den belli bir uzaklaşma olsa da, dinin güçlü bir şekilde var olmaya devam ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla, Berger'e göre, Avrupa'nın durumunu da, sekülerleşmeden ziyade, dinin kurumsal pozisyonunda bir kayma olarak tanımlamak daha doğru olacaktır.⁸ Berger, XXI. yüzyılda dünyanın bugünden daha az dindar olacağını düşünmek için de bir sebep olmadığını savunmaktadır.⁹

XX. yüzyılın sonu, dinin yeniden dönüşüne tanıklık etmiştir.¹⁰ Son zamanlarda din üzerine yapılan yayınlardaki hızlı artış da bu sonucu desteklemektedir.¹¹ Dinin önemli yükselişini fark ederek, kuramlarını bu yönde yeniden düzenleyen iki önemli düşünür de John Rawls ve Jürgen Habermas'tır. Rawls, 1971'de yayınlanan "Bir Adalet Kuramı" adlı önemli eserinde dine hiç yer vermemiştir. 1993'te yayınladığı ve kuramını, yeni çoğulcu toplum konjonktürüne uygun olarak yeniden şekillendirdiği "Siyasal Liberalizm" başlıklı çalışmasında ise, dinin toplum yaşamındaki artan önemine binaen, dini doktrinlere önemli bir yer ayırmıştır. Rawls'un, dinin toplum yaşamındaki önemli rolünü erken bir dönemde fark ederek, gelecek nesiler için büyük bir hizmet yaptığını düşünen Habermas da, 1990'ların sonuna kadar dine mesafeli bir tutum sergilemiştir.¹² İlerleyen bölümlerde ayrıntılı şekilde ele alınacağı gibi, bu dönemden sonra yayınladığı makalelerde, dinin tüm toplum için önemli bir anlam kaynağı olduğunu savunmuştur.

Rawls ve Habermas, hem son yüzyılın en önemli siyaset filozoflarından olmaları, hem de sekülerleşme kuramından etkilendikleri ve daha sonra bu görüşlerini tashih ettikleri iki farklı dönem arz etmeleri ile bu çalışma açısından büyük önem

⁸ A.e., pp. 9-10.

⁹ A.e., p. 12.

¹⁰ Talip Küçükcan, Modernleşme, s. 110.

¹¹ David Smilde, Matthew May, "The Emerging Strong Program in the Sociology of Religion", (Çevrimiçi) <http://www.ssrc.org>, February 09 2010, p. 3.

¹² Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere", **European Journal of Philosophy**, Vol. 14, No: 1, 2006, p. 20.

taşımaktadır. Rawls, toplumda farklılaşmış birçok doktrin arasında istikrarlı bir uzlaşmayı esas alan siyasal liberalizmi, Habermas ise, iletişimsel eylem ve müzakerenin dönüştürücü ve uzlaştırıcı gücüne vurgu yaptığı kuramı ile dinin demokratik toplumlardaki yeni rolüne ve dolayısıyla demokratik rejimlerin bu yeni konjonktürdeki meşruiyeti sorununa ilişkin çok büyük katkılar sağlamışlardır.

Bu çalışmada, Avrupa siyasal hayatında en etkili ideoloji olan liberalizmin dine bakış açısının nasıl bir tarihi arka plana oturduğunu resmetmek ve böylece dinin liberal demokratik rejimlerdeki rolüne ilişkin, bugün yaşanan tartışmaların dünü ve bugünü ile bütüncül ve net bir fotoğrafını ortaya koymak amaçlanmıştır. Birinci bölümde, bu konu ele alınacaktır. İkinci bölümde, Rawls incelenecek, bu sırada Rawls'un kuramının genel bir çerçevesi de çizilmeye çalışılacaktır. Böylece Rawls'un, kuramına dini nasıl dahil ettiğinin daha anlaşılır olacağı düşünülmüştür. Üçüncü bölümde de Habermas, aynı mantık çerçevesinde incelenecek, din olgusunu kuramına nasıl dahil ettiği ve ona nasıl bir rol biçtiği ortaya konmaya çalışılacaktır.

I-LİBERALİZM VE DİN

A) Genel Bir Tanım

Liberalizm kelimesi, XVIII. yüzyıldan beri birçok farklı politik duruşu tanımlamak için kullanılmıştır. Farklı zamanlarda birbirine çok da benzerliği bulunmayan birçok grup kendini liberal olarak tarif etmiştir. Bunda her dönemin kendine özgü önemli tarihi vakaları, belli grupların özel ilgi alanları ya da o dönem hüküm süren politik retoriğin etkisi vardır.¹³ İlk liberaller XVI. yüzyılda dini toleransa vurgu yapmışlardır. XVII. yüzyılda parlamento için, XVIII. yüzyılda ise düşünce ve basın özgürlüğü ya da ekonomik faaliyetlerin kısıtlayıcı düzenlemelerden kurtarılması için mücadele verenler de liberallerdir.¹⁴ Kaynakların farklılığı da liberalizmin farklı görüşleri merkeze almasına ve farklı politik ya da sosyal düzenlemelere girişmesinde etkili olmuştur. Örneğin, liberalizmin en önemli kurucularından Locke'un liberalizmi doğal insan haklarına, Kant eksenli liberalizm insana başlı başına bir amaç olarak saygı duymaya, Bentham ve Mill'in liberalizmi ise hazzı merkeze alan faydacı teoriye dayanmaktadır.¹⁵ Genel bir tanımlama yapmak gerekirse liberalizm, politik, ekonomik, bilimsel ve dini veçheleri olan bir Batı kültürü hareketidir. Tüm bu alanlarda liberalizmin ortak kaygısı özgürlük ve birey ve toplumun kapasitesinin yükseltilmesidir.¹⁶ Ya da değişik bir tanım ile, Aydınlanma geleneği çerçevesinde siyasal iktidarı sınırlandırarak bireysel hak ve özgürlükleri tanımlayıp savunmaya yönelik siyasal ve ekonomik felsefedir.¹⁷

¹³ Ronald Dworkin, "Liberalism", **Public and Private Morality**, Ed. by. Stuart Hampshire, Cambridge University Press, 1978, p. 115

¹⁴ Massimo Salvadori, "European Liberalism: An Introduction", **European Liberalism**, Ed. by. Massimo Salvadori, John Wiley & Sons Inc., 1972, pp. 5-6

¹⁵ H. J. McCloskey, "Liberalism", **Philosophy**, Vol. 49, No:187, January 1974, p. 13.

¹⁶ Edward Scribner Ames, "Liberalism in Religion", **International Journal of Ethics**, Vol. 46, No:4, July 1936, p. 430.

¹⁷ Fatmagül Berktaş, "Liberalizm", **19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler**, der. Birsen Örs, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 50.

Liberalizm, ortaya çıktığı dönem itibariyle, daha çok dini ortodoksinin hakim olduğu ortaçağın eleştirisine dayanıyordu.¹⁸ Aydınlanma'nın mirasçısı ve de sürdürücüsü olarak, ilerlemeden yana olduğu için, var olan düzeni değiştirmenin mücadelesini vermekteydi.¹⁹ Ortaçağ toplumu, bireyin hak ve görevlerinin, içinde yaşadığı geleneksel yapının sıkı hiyerarşik düzeni tarafından belirlendiği soya dayalı bir statü toplumuydu. Bu toplumda, itaat ve düzene boyun eğişe önem verilmekte, bireyin cemaat içerisindeki konumunda soya dayalı statü ve dinsel itaat öne çıkmaktaydı. Bireyin kendi başına bir amaç olarak değerini ve özerkliğini vurgulayan liberalizm, bu iki olguya karşı bir başkaldırıyı içermektedir.²⁰ İnsan doğasının iyiliğine ve rasyonelliğine güveniyor ve insan doğasının irrasyonel ve kötü olduğu şeklindeki geleneksel muhafazakâr görüşü reddediyordu. Bu doğrultuda, eşitlik, özgürlük ve mülkiyetin, bireyin doğal hakları cümlesinden olduğunu savunuyordu.²¹

Liberal felsefe, hiçbir kimse ya da grubun doğru ya da iyi üzerinde tekeli olamayacağını savunmaktadır.²² Pierre Manent'e göre, modern liberalizm, içeriğini büyük ölçüde erken dönem modern Avrupa düşünürlerinin kendilerini Katolik Kilisesi'nin entelektüel ve spiritüel etkisinden özgür kılabilmek için seçtikleri bir politik yaklaşımdan almaktadır. Bugün karşılaşılan politik sorunlar da, Avrupa politikasının atalarının 3-4 yüzyıl öce bu liberal duruşu takındıklarında karşılaştıkları ikilemlerle doğrudan bağlantılıdır.²³ Leo Strauss'a göre de, din ve siyaset arasındaki(**theologico-political**) sorun, Avrupa medeniyetinin dinamizmini sağlayan çözümsüz bir gerilimdir.²⁴ Manent'e göre Kilise, varlığıyla ve icra ettiği misyonu ile Avrupa halkına birçok politik sorunlar yaşatmıştır. Dolayısıyla, Avrupa'nın siyasal

¹⁸ Owen Chadwick, **The Secularization of European Mind in the Nineteenth Century**, Cambridge University Press, 1975, p. 26.

¹⁹ Fatmagül Berktaş, " Liberalizm ", s. 51.

²⁰ **A.e.**, s. 55.

²¹ **A.e.**, s. 51.

²² David Fellman, "What is Liberalism?", **Prairie Schooner**, Vol. 19, No:3, Fall 1945, p. 208

²³ Pierre Manent, **An Intellectual History of Liberalism**, trans. Rebecca Balinski, New Jersey, Princeton University Press, 1994, p. viii.

²⁴ Peter Lassman, "Leo Strauss and the Problem of the Theologico-Political", (book reviewed Leo Strauss: An Intellectual Biography by Daniel Tanguay), **European Political Science**, doi:10.1057/palgrave.eps.2210156, 2007, p. 404.

gelişimi de ancak, Kilise'den kaynaklanan problemlere verilen tepkilerin bir tarihi olarak anlaşılabilir. ²⁵

B) Ortaçağ Avrupa Siyasetinde Kilise Faktörü

Hıristiyanlığın 378'de Roma İmparatorluğu'nda devlet dini ilan edilmesi ile Kilise, bir devlet kurumu haline gelmişti. Bunu takiben Kilise, tüm imparatorluk sathında hızlı bir örgütlenme gerçekleştirmiş, merkezi Roma ve lideri Papa olan, piskoposluk bölgelerinden müteşekkil çok güçlü bir hiyerarşik bürokratik sistem kurmuştur. Bu örgütlenmeye koşut olarak, devlet piskoposlara yönetim ve yargılama ile ilgili bazı görevler de vermiştir. Örneğin piskoposların bazı suçları yargılayan mahkemeleri bulunmaktaydı. ²⁶ Kilise teşkilatı, tabandan, inanan halktan oluşan bir topluluğun kurumsallaşmış temsilcisi olmanın verdiği meşrulukla, hem siyasal iktidardan hem de halktan kabul görmüştür. Bu durum Kilise için, siyasal iktidardan yargı ve toprak mülkiyeti gibi çeşitli alanlarda yetki ve sorumluluklar alma, halk nezdinde ise elde ettiği bu yetkiler hususunda itibar ve itaat görme şeklinde çift yönlü bir meşruiyet ve güç kazanma kuşağına dönüşmüştü. Kilise adeta halkın İmparatorluğa gönüllü olarak vermediği iktidarı üzerine alıyor ve buna meşruluk ya da rıza boyası katıyordu.

Kilisenin haiz olduğu bu meşruiyet, ona sadece siyasal ve hukuki otorite kazandırmakla kalmamış, mülkiyet anlamında da Kilise'yi büyük bir güç haline getirmiştir. Yakalanan bu çıkış, bağış ve sadaka gelirlerinde de büyük bir yükseliş beraberinde getirmişti. Soylular ve krallar fetihlerle ele geçirdikleri topraklardan bir kısmını Kiliseye bağışlamayı adet haline getirmişlerdi. Diğer taraftan çocuk sahibi olamayan Hıristiyanların ölürken topraklarını Kiliseye bağışlamaları da büyük bir gelir kaynağı oluşturuyordu. Zamanla Batı Avrupa topraklarının yarıya yakın bir kısmı Kilise'nin eline geçmişti. ²⁷ Kilisenin, kurduğu hiyerarşik örgütlenme üzerinden

²⁵ Pierre Manent, **An Intellectual**, p. 4.

²⁶ Alaeddin Şenel, "Siyasal Düşünceler Tarihi", **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları**, 1982, s. 287.

²⁷ Önder Güngör, **Gelasius'un Kılıçları**, Sarmal Yayınevi, 2000, s. 105.

hem otorite hem de mülkiyet olarak bu denli güçlenmesi ile yıkılma arifesinde olan Roma İmparatorluğunun siyaseten eriyen iktidarı aynı karede düşünüldüğünde, Kilisenin adeta devletleştiği, siyasal otoriteden yoksun kalan Batı Avrupa'da en güçlü yapılanma olarak ortaya çıktığı görülecektir.

Barbar saldırıları sonrasında siyasi otorite olarak boşluğa düşen Avrupa'da, sivil otoritenin yerine getiremediği sosyal ve politik işlevleri iyiden iyiye Kilise üstlenmişti. Sonuç olarak, seküler ve dini işlerin aynı çatı altında buluşmasını içeren bir yapı ortaya çıkmıştı. Kilise'nin vaat ettiği 'iyi' olan kurtuluş, bu dünyaya ait değildi. Tanrı tarafından insanları kurtuluşa sevk etmekle yetkili tek kurum da Kiliseydi. Dolayısıyla Kilise, bu kurtuluşu tehlikeye atabilecek her şeyi denetleme yetkisini haizdi. İnsanın tüm fiilleri, iyi ile kötü arasında bir seçimi ihtiva ettiğinden, Kilise doğal olarak kendisini tüm insan etkinliklerini denetlemekle görevli sayıyordu. İnsan etkinlikleri arasında en önemlilerini de yöneticiler ifa ettiklerinden, Kilise *plenitudo potestatis*'i sahipleniyordu.²⁸

C) Reform, Din Birliğinin Parçalanması ve Toleransın Tesisi

Klasik düşünürler, insanoğlunun evrende belli bir düzene göre sıralanmış tüm diğer varlıklar gibi, bir iyi ya da mutlu son anlayışına sahip olduğunu ve tüm siyasal yapıların da bu düzene ne kadar uyum sağlayabildiğine göre değerlendirilmesi gerektiğini savunuyorlardı. Bu düşünce sistemi, Hıristiyanları ve özellikle Skolastik düşünürleri etkilemişti. Rönesans'ın klasik düşünce sistemine uzak duruşu da buradan kaynaklanıyordu. Çünkü herhangi bir üst iyinin kabulü Kilise tarafından seküler hayatın dini standartlar zaviyesinden tartılması için bir ehliyet olarak kullanılabilirdi. Bu doğrultuda, ilk olarak Machiavelli ile politika tüm ahlaki tutumların dışlandığı bir alana yerleştirilerek, daha sonra Hobbes'un birbiri üzerinde egemenlik kurmak üzere doğal olarak birlikte yaşayan bireylerden oluşan toplum kurgusu ile klasik düşünce sistemi ve dinin yönlendiriciliğinden ciddi bir kopuş sergilemişti. Böylece, Machiavelli ve Hobbes, politikanın öznesi ve nesnesini, doğa

²⁸ Pierre Manent, *An Intellectual*, pp. 4-5.

devletinin yalın bireyi olarak tanımlayarak ve bu bireyi dar çevresini aşan tüm amaçlardan soyutlayarak, politikanın modern tanımını ortaya koymuşlardı.²⁹ Dolayısıyla, Manent'e göre liberalizmin tarihi, Machiavelli'nin 'şeytanla flörtü' ve *summum bonum*'u inkarı ile başlamaktadır. Böylece, Kilise gibi, bu dünyadan olmayan tüm siyasal otoriteler dışlanmıştı. Avrupa tarihinin belirleyici momenti ise, Hobbes'la, onun liberal bireyciliği mutlakıyetçi devlette kurumsallaştırmasıyla ortaya çıkmıştır.³⁰ Bu politik kurgu, hukuku, bireyi daha geniş çerçevede amaç aşıl原因an tüm pozitif niteliklerden soyutlayan bir insan doğası anlayışından türetiyordu. Aynı zamanda devleti, ahlaki amaçları bakımından güdükleştirilmiş bireylerin var oluşlarını ve devamlarını sağlamanın tek yolu olduğu gerekçesiyle yüceltiyordu.³¹

XVI. yüzyılda ise Reform, ortaçağın din birliğini parçalamış, Kilise'nin gücünde önemli bir düşüşe sebep olmuş ve daha sonraki yüzyıllara uzanan sonuçlarıyla dini çoğulculuğa yol açmıştır.³² Reformla birlikte ortaya çıkan Protestanlığın ana kollarından Lutheriyанизm'de ana düşünce, Papalık başta olmak üzere, dinsel otoriteyi hiçbir aracı kurumun temsil edemeyeceğiydi. Buna göre, en üstün dinsel otorite kutsal kitaptı ve her Hıristiyan onu yorumlama yetkisine sahipti. Kilisenin ise böyle bir yetkisi söz konusu olamazdı. Aynı şekilde, Kalvinizm'de de insanın günahlarından arınmasının iman yoluyla sağlanabileceği ve bunda tek rehberin Kitab-ı Mukaddes olduğu görüşü hakimdi. Bu da, din adamlarının, Kilise'nin aracılığını reddetmekten başka bir şey değildi.³³

Reform, Avrupa'yı dini olarak parçalı bir yapıya sokarken tolerans da bir ihtiyaç olarak gündeme gelmeye başlamıştır. Daha önceleri, dinde farklılaşmaya müsaade edilirse toplumun bir arada tutulamayacağı düşünülüyordu. Katolikler Protestan yöneticilere, Protestanlar da Katolik yöneticilere rıza göstermemekteydi. Farklı din demek, sivil savaş ya da farklı devlet demekti. Zamanla, devletin tolerans

²⁹ A.e., p. viii.

³⁰ Frank Andreas Sposito, "untitled", (book reviewed An Intellectual History of Liberalism by Pierre Manent), **The American Political Science Review**, Vol. 91, No:3, September 1997, p. 728.

³¹ Pierre Manent, **An Intellectual**, p. viii.

³² Ronald Dworkin, "Liberalism", p. 10

³³ Ali Yaşar Sarıbay, **Postmodernite Sivil Toplum ve İslam**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994, s. 72-73

göstermekten ayakta kalamayacağı anlaşıldı. Avrupa genelinde yaşanan din savaşı tecrübeleri, önce devleti sonra toplumu, bireyin istediği dine tabi olma hakkı olduğunu kabul noktasına getirmiştir.³⁴

İlk olarak, liberalizmin en önemli filozoflarından biri kabul edilen John Locke'un ortaya attığı, modern özgürlük kavramı da, dini tolerans üzerine kurulmuştu. Locke, gençlik döneminde tecrübe ettiği çatışma ve toleranssızlık çağından sonra, tolerans üzerine önemle durmuştur. Argümanlarını, tolerans olmazsa toplumu bir arada tutmanın imkansız olacağı gibi politik bir kaygıyla değil, doğal haklar penceresinden ele alıyordu. Kişinin vicdan özgürlüğü doğal bir haktır ve devletin bunu ihlal etmeye hakkı yoktur. Bu özgürlük daha sonra fikir, toplanma ve basın özgürlüğünü de tetikleyecektir. Locke, Avrupa'da süregelen köklü bir politik geleneğe dayanıyor olsa da, söz konusu özgürlükler, onun dile getirmesiyle birlikte XIX. yüzyıl Avrupa'sını etkisi altına almıştır. Tarihte ilk kez özgürlük, birey temelli olarak tasavvur ediliyordu.³⁵ Locke, her insanın dinini ve kilisesini özgürce seçtiğini, dolayısıyla kilisenin de gönüllülük esasına dayalı, iradi bir cemiyet olduğunu düşünmektedir. Kilisenin de devlet karşısındaki özgürlüğünü savunur. Böylece devlet, çeşitli ahlaki anlayışların birlikte var olabildiği yasal bir çatıya dönüşecek, tüm farklı inanç gruplarına karşı tarafsız bir konuma yerleşecektir.³⁶

Locke gibi, önemli liberal filozoflardan olan Montesquieu ve Tocqueville de Kilise-devlet ayrımını savunsalar da, hiçbiri devletin dinin desteği olmadan ayakta kalabileceğine inanmıyordu. XVII. yüzyıla kadar da, Batı demokrasileri için dini korumak ve savunmak doğaldı ve dine karşı agnostik ya da *laissez faire*'ci bir tutum takınmıyorlardı. Locke, dini inanç ve pratiklere karşı toleransı savunmaktaysa da, bugünün çoğu liberal düşünüründen farklı olarak, devletin dine karşı tarafsız olması gerektiği gibi bir düşüncesi yoktur. Dine karşı düşmanca bir tavrı da yoktur. Tam aksine, dinin bireylerin kişisel hayatlarında güçlü bir rolünün olduğunu ve ahlaki yetkinliğe katkıda bulunacağını savunmaktadır. Montesquieu ve Tocqueville de

³⁴ Owen Chadwick, **The Secularization**, p. 23.

³⁵ **A.e.**, p. 25.

³⁶ Suzanne Duvall Jacobitti and Edmund E. Jacobitti, "Can Liberalism and Religion Coexist?", **The Personalist Forum**, Vol. 11, No:2, Religion and Secular America, Fall 1995, p. 76.

tolerans vurgusu yapmış ve dinin liberal devletten ayrılması gerektiğini savunmuşlardır. Ancak her üç filozof da, toplumsal ahlakın desteklenmesi için dine önemli bir rol biçmişler ve aile içinde dini eğitimin sürdürülmesini savunmuşlardır. Hatta Locke, ateistleri ya da sadık vatandaş olmayan dindar grupları dışlama taraftarıydı. Montesquieu'ya göre ise, farklı toplumların farklı dini olması doğaldı. Siyasal iktidarı var olan dinlere karışmama yönünde uyarırken, yeni dinlere izin verilmemesi gerektiğini savunmuştur. Tocqueville de benzer şekilde Amerika'da dinlerin homojenliğini vurgulamıştır.³⁷

D) Tarafsız Liberal Devlet

Daha sonraki süreçte, dini çoğulculuk olgusu, modern bilimin ve felsefenin şüpheciliğini paylaşan yeni bir liberalizmle aynı döneme denk düşmüştür. Bir yandan dini, birçok insan iyisi anlayışından yalnızca biri olarak gören faydacılar, bir yandan John Dewey'in başını çektiği pragmatistler ve bir yandan da insanoğlunun bir iyiyi ya da kutsalı asla bilemeyeceğini savunarak hakkı iyinin önüne koyan neo-Kantçılar bu yeni konjonktürü teşkil etmektedir. ABD'de 1970'lerde yaşanan liberal politik teorinin yeniden canlanması sırasında öne çıkan neo-Kantçılarla birlikte, liberal devletin tüm iyi anlayışlarına ve dinlere karşı tarafsız olması gerektiğini savunan görüş de güç kazanmıştır. Ancak her üç liberal görüşte de din, siyaset teorisi açısından çok önemli görülmemiş, mümkün olduğu kadar marjinalleşmesi gereken arkaik bir sosyal olgu olarak kabul edilmiştir.³⁸

Tarafsız devlet neden gereklidir? Ya da tarafsız olmak liberal devlet için nasıl bir haklılaştırma sağlayabilir? Liberallere göre bu sorunun iki cevabı olabilir. Birincisine göre, iyi hayat anlayışlarının rasyonel temeli yoktur; tamamen kişisel ve sübjektiftir. Dolayısıyla, devletin tarafsız olması en 'keyfi olmayan' yaklaşımdır. İkincisine göre ise, iyi hayat anlayışının bilgisi mümkün olsa bile, devletin bunu vatandaşlarına empoze etmesi bireysel özgürlüğün ihlalidir. En iyi sonuç, kişilerin özgürce iyi olanı

³⁷ A.e., pp. 76-79.

³⁸ A.e., pp. 79-80.

seçmeleridir. Özgürce seçilen bir yanlışlık, zorla dayatılan iyiye tercih edilir. Dolayısıyla, liberaller için tarafsız olmak da devletin, özgürlüğün iyiye olan bu üstünlüğüne pratik cevabı olarak ortaya çıkmaktadır.³⁹

Liberalizmin en önemli filozoflarından olan Kant da, özgürlüğün iyiye olan önceliğine dayanan bir liberal devlet modeli savunmaktadır. Devlet ahlak öğretme ya da dayatma organı değildir. Belli bir iyi anlayışını da destekleyemez. Politikanın temel işi, erdem ya da mutluluk değil, insanların birbirleriyle olan ilişkilerindeki özgürlükleridir. Politikanın en önemli görevi, bireyin özgürlüğünün herkesin özgürlüğüyle uyumlu bir birlikteliği için kısıtlanması anlamında haktır.⁴⁰ Çoğu Kant'tan etkilenmiş olan mevcut liberal teorisyenler de, iyinin bilgisinin elde edilemez olmasından hareketle, devletin tarafsız olmasını savunurken, liberal teorinin temelden bir iyi teorisi gerektirmediğini ve daha dar kapsamlı araçsal bir teoriye ihtiyaç duyduğunu savunmaktadırlar. İyi anlayışlarına karşı bu bilmezci tutum toleransı, tolerans da devletin tarafsızlığını iktiza etmektedir.⁴¹

Michael Walzer'a göre liberalizm, kilise ile devlet arasına bir duvar örmüştür. Bu duvar politikacı ya da bürokratların müdahalesinden uzak bir dini aktivite ve vicdan alanı ihdas etmiştir. İnsanlar her türlü yasal zorlamadan özgür kılınmıştır. Kendi kurtuluş yollarını arayabilir ve bunda başarısız olabilirler. Ya da bir yol bulmayı reddedebilirler. Tüm karar bireye kalmıştır; vicdan özgürlüğü ve din özgürlüğü de buna dahildir.⁴² Liberal kurguya göre, dindar olmama özgürlüğü ile birlikte, devlet ya da toplum, bireyi dindar olmaya zorlayacak tüm kurumlardan ayrıcalıklardan ve geleneklerden arındırılmalıydı. Bu manada liberal devlet, seküler olmak zorundaydı. Devlet, bir dinin lehine diğerine baskı uygulayan, eğitimde ya da sosyal hayatta bir dine daha çok destekte bulunan bir yapı olmaktan çıkıp, tüm dini öğreti ve pratiklerden soyutlanacaktır.⁴³ Ronald Dworkin, Bruce Ackerman ve Robert Nozick

³⁹ William Galston, "Defending Liberalism", **The American Political Science Review**, Vol. 76, No:3, September 1982, p.622.

⁴⁰ **A.e.**

⁴¹ **A.e.**, pp. 624-625.

⁴² Michael Walzer, "Liberalism and the Art of Separation", **Political Theory**, Vol. 12, No:3, August 1984, p. 315.

⁴³ Owen Chadwick, **The Secularization**, p. 27.

gibi liberal filozoflar da devletin farklı iyi hayat anlayışları karşısında tarafsız-dolayısıyla seküler- olması gerektiğini savunmuşlardır.⁴⁴ Rawls ve Audi gibi siyaset felsefecilerinin liberal kurgularının merkezinde ise, adil ve iyi düzenlenmiş bir toplumun tesis edilebilmesi için, anayasal düzenlemelerin ve toplumsal politikaların kamusal akla dayandığı bir siyasal düzen bulunmaktadır. Kamusal akıl, çoğulcu Batı demokrasilerinde, tüm vatandaşların makul olarak uymaları beklenen, tüm inanç ve görüşlere aynı mesafede olan, gerekçeler kümesidir. Söz konusu düzenleme, bireysel vicdan özgürlüğünü ve Kilise-devlet ayrımını da kapsayan, dinin kamusal alandan özel alana transferini içermektedir.⁴⁵

E) Yeni Konjonktür ve Cemaatçi Eleştiriler

1970'lerde siyaset tartışmaları, liberallerin kendi aralarında, haklar ve bu hakların kullanımı üzerinde yoğunlaşmıştı. 1980'lerde gelmeye başlayan cemaatçi eleştirilerle birlikte ise bu tartışmalar, liberallerin kendilerini savunmaya geçtikleri bir hal almıştır.⁴⁶ Eleştirilerin temelinde, bireysel haklara önemle vurgu yapan liberallerin, bireyi sosyal çevresinden soyutlanmış, kendi kendine yeterli bir "monad" olarak görmesi ve toplumu bu "monad"ların basit bir toplamı gibi düşünmeleri ve kişilerin kimlik kazanmasını sağlayan toplumsal ilişkileri göz ardı etmeleri yatmaktadır.⁴⁷ Walzer'e göre de, geçmişten beri bireycilik ve doğal haklar teorisini kendilerine temel olarak almış olan liberaller, sosyal hayatın planlarını çizerken de sınırları, kamusal/özel alan ayrışması temelinde, bireyin varlığını ve hareket özgürlüğünü garanti altına alabilecek şekilde belirlemişlerdir. Sonuç olarak ise, her bir bireyin birbirinden ayrı olduğu radikal bir sosyal hayat planı ortaya çıkmıştır. İdeal liberal toplum, tüm bu tekil bireylerin basitçe bir toplamından ibaret hale gelmiştir.⁴⁸

⁴⁴ William Galston, "Defending Liberalism", p. 621.

⁴⁵ Robert Lawry Clinton, "untitled", (book reviewed Religion and Contemporary Liberalism. Ed. by Paul J. Weithman), **The American Political Science Review**, Vol. 92, No:3, September 1998, p. 697.

⁴⁶ Patrick Neal, "Vulgar Liberalism", **Political Theory**, Vol.21, No:4, November 1993, p. 623.

⁴⁷ Fatmagül Bertay, "Liberalizm ", s. 74.

⁴⁸ Michael Walzer, "Liberalism and the Art of Separation", p. 323.

Öte yandan cemaatçi eleştiriler, ortak amaçlara gönderme yapmadan siyasal düzenlemelerin meşrulaştırılmasının mümkün olmadığını ve kişinin, ortak bir yaşama katılan yurttaşlar olma niteliğinden soyutlanarak tarif edilemeyeceğini savunmaktadır. Bu eleştirilere göre liberal teori, fazlasıyla yalıtılmış bir benlik anlayışına dayanmakta ve modern toplumların dayanışmacı ihtiyaçlarını da göz ardı etmektedir.⁴⁹ Fukuyama'ya göre de, liberalizmin doğasında, tüm dini, topluluksal ya da duygusal bağların kopararak, bunların kişisel çıkarlara dayalı bağlarla ikame edilmesi düşüncesi vardır. Ancak irrasyonel, duygusal ve dini bağlardır ki, toplumun birlik ve dayanışmasını sağlamaktadır.⁵⁰ Liberalizm, geleneksel ahlaki değerleri tehdit etmekte ve dini değerlerin altını oyarak liberal toplumu tehlikeye atmaktadır.⁵¹ Alasdair MacIntyre'a göre ise, liberalizmin ahlaki değer yargılarını dışlamasıyla birlikte, iyi ile kötü arasındaki ayırım kestirilemez olmuştur. Felsefe, dinin yerini açıkça almış olmasına rağmen, ahlakın rasyonel bir karşılığına ulaşabileceği konusunda yanılmıştır. Sekülerizm, insanlığı dini hor görmeye itmiş, ancak dinin yerini de herhangi bir şekilde dolduramamıştır.⁵²

Genel olarak liberalizme yönelik eleştirilerin odaklandığı nokta, liberalizmin toplumsal yaşama dair kamusal bir ahlak bilincini ihmal ettiğiidir. Cumhuriyetçiler, liberalizmi, eşit etik özgürlükleri öznel hakların bencil-bireyselci bir okuması şeklinde daralttıkları için eleştirmektedirler. Bu yanlış okumayla birlikte liberalizmin, toplumu yasal akrabalık bağlarının ötesinde bir arada tutan, toplumsal birliği sağlayıcı duyguları ihmal ettiğini ileri sürerler.⁵³ Hannah Arendt de, liberal Batı demokrasilerinin çıkarları temsil etmeyi başardığını ancak, yurttaşlık ahlakını geliştiremediğini savunmaktadır.⁵⁴ Jürgen Habermas ve Seyla Ben-Habib, Aydınlanma ve modernite geleneğinin en güçlü temsilcisi olması hasebiyle liberalizmin bu krizini, modernitenin yaşadığı krizle koşut olarak

⁴⁹ Fatmagül Berktaş, " Liberalizm ", s. 103.

⁵⁰ Suzanne Duvall Jacobitti and Edmund E. Jacobitti, "Can Liberalism", p. 71.

⁵¹ A.e., p. 80.

⁵² Alasdair MacIntyre, **After Virtue: A Study in Moral Theory**, Notre Dame University Press, 1981, p. 4.

⁵³ Jürgen Habermas, "Equal Treatment of Cultures and the Limits of Postmodern Liberalism", **The Journal of Political Philosophy**, Vol. 13, No. 1, 2005, p. 2.

⁵⁴ Fatmagül Berktaş, " Liberalizm ", s. 103.

değerlendirmişlerdir. Habermas ve Ben-Habib, Amerikan muhafazakarlarının en zekisi olarak gördükleri Daniel Bell'in, Batı'nın gelişmiş, liberal toplumlarının krizlerinin kültür ve gelenek ile toplum arasındaki ayrışmaya dayandığı teziyle aynı istikamette düşünmektedirler. 18. yüzyıl Aydınlanma filozofları tarafından formüle edilen modernite projesi, objektif bilim, evrensel ahlak ve hukuk ile özgür bir sanat geliştirme çabalarından oluşuyordu. Aynı zamanda bu projenin amacı, bu farklı alanların kavramsal potansiyellerini kendi ezoterik formlarından özgürleştirmektir. Aydınlanma filozofları, bu uzmanlaşmış kültür birikimini günlük hayatın zenginleştirilmesi, yani günlük sosyal hayatın rasyonel bir organizasyonu için kullanmayı amaçlamışlardır. Sanat ve bilimin, doğal güçlerin kontrolünü sağlayacağı, dünyayı ve kişiyi daha iyi anlamayı sağlayacağı, ahlaki gelişmeye, kurumların adil hale gelmesine ve hatta insanoğlunun mutluluğuna katkıda bulunacağı gibi fazlasıyla güçlü bir umut taşıyorlardı. Habermas ve Ben-Habib'e göre, 20. yüzyıl bu iyimserliği yok etmiştir.⁵⁵

Bilimin, ahlakın ve sanatın ayrılaşması, uzmanların hakim olmasıyla her bir alanın özerkliğini ve bu alanların günlük hayatın iletişim dünyasından kopmasını sonuç vermiştir. Bu fakültelerin her biri, kendi alanlarında diğer insanlardan daha yetkin olan uzmanların kontrolü altına girmiştir. Sonuç olarak da, uzmanlık kültürleri arasındaki ve doğal olarak toplumun tüm kesimleri arasındaki mesafeler artmıştır. Uzmanlık bilgisi içeren işlemler ve refleksiyonlar sonucu kültüre yansıyanlar ise, günlük hayatın pratiklerinden ayrı düşmeye başlamıştır. Bu tür bir kültürel rasyonalizasyonla, geleneksel özü zaten değersizleştirilmiş olan yaşam dünyasının, daha da fakirleşmesi tehlikesi artmaktadır.⁵⁶ Modernist kültür, günlük hayatın değerlerine nüfuz etmiş, böylece de yaşam dünyası modernizm tarafından zehirlenmiştir(**infected**). Modernizmin sevkiyle, sınırsız bir kendini gerçekleştirme duygusu ve aşırı bir bencillik baskın hale gelmiştir. Bu durum, sosyal hayatın disipliniyle uyumsuz yapıda, hedonist güdülerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Habermas ve Ben-Habib, Bell'in bu konuda, dini canlanmanın tek çözüm olduğunu

⁵⁵ Jürgen Habermas and Seyla Ben-Habib, "Modernity versus Postmodernity", **New German Critique**, No: 22, Special Issue on Modernism, Winter, 1981, p. 9.

⁵⁶ **A.e.**, pp. 8-9.

düşündüğünü aktarır. Geleneğe inançla birlikte, dini inanç, bireylere yeniden var oluşsal bir güven ve berrak kimlikler kazandıracaktır.⁵⁷ Habermas'a göre, içinde insan hayatının geleneksel renklerini, barıştan umuda kadar birçok duygusunu ve kurtuluşu (**salvation**) taşıyan bir düzlem olması itibariyle günlük hayatın tınısına en yakın olan sistem dindir. Felsefe kendi başına bu eksiklerin üstesinden gelmeyi henüz başaramamıştır. Bu hususiyetinden dolayı da dinin, modern sosyal hayata çok katkıda bulunabileceğini savunur.⁵⁸ Habermas'a göre modern hayat formları kendi içlerinde aynı zenginlikte bir motivasyon ve kimlik bilinci oluşturmadıkça dini inançlar, akımlar yaşamaya devam edecektir.⁵⁹

Habermas, liberal devletin, dini ve metafizik tüm geleneklerden bağımsız olarak, rasyonel gerekçeler üzerinden kendisini meşrulaştırabileceğini, ancak bu durumda dahi motivasyon konusunda bir eksiklik yaşayacağını savunmaktadır. Kant'ın yasaların muhataplarının, kendilerini aynı zamanda yasa koyucu olarak görmeleri gerektiği tezi ile paralel olarak, vatandaşa biçilen yasa yapıcı rol göz önünde bulundurulduğunda, ortak iyiye yönelik katılım ve iletişim faaliyetlerinde bulunması gereken vatandaş, salt hukukla sağlanamayacak pahalı bir motivasyona ihtiyaç duyacaktır. Yukarıda belirtildiği gibi, günlük hayatın tınısına en yakın değerler sistemi olması ve hayatın geleneksel renklerini, barıştan umuda kadar birçok duygusunu ve kurtuluş ümidini içinde barındırması itibariyle din, bu konuda Habermas için en önemli olgudur.⁶⁰

Yukarıda belirtilen cemaatçi eleştiriler doğrultusunda ve dini çoğulculuğun olduğu yeni konjonktüre uygun olarak, liberalizmin en önde gelen filozoflarından olan Rawls, kuramında önemli değişikliklere yer vermiş; 1971 yılında yayınlanan Bir Adalet Kuramı(**A Theory of Justice**) adlı eserinde din olgusuna hiç yer vermezken, 1993 yılında yayınladığı Siyasal Liberalizm(**Political Liberalism**) başlıklı eserinde dinlere önemli bir yer vermiştir. Köktendinci olanlar dışındaki tüm dini grupları,

⁵⁷ **A.e.**, p. 6.

⁵⁸ Nicholas Adams, **Habermas and Theology**, Cambridge University Press, 2006, pp. 19-20.

⁵⁹ **A.e.**, p. 11.

⁶⁰ Jürgen Habermas, "Pre-Political Foundations of the Democratic Constitutional State?" **Dialectics of Secularization on Reason and Religion** ed. Florian Schuller, trans. Brian McNeil, Ignatius Press, San Francisco, 2006, pp. 29-30

kapsamlı birer doktrin olarak kabul etmiş; siyasal liberalizmin dayanak noktası olan örtüşen konsensüs üzerine varılan uzlaşıda dini doktrinlere önemli bir paye vermiştir. Kamusal akıl olarak tanımladığı, liberal demokratik toplumun ortak yaşam kültürü çerçevesinin sınırları içerisinde olduğu müddetçe de, dini gerekçelerin kamusal tartışmalarda kullanılabilceğini vurgulamıştır.

Habermas da, 2000'lere kadar din olgusuna mesafeli bir duruş sergilemiştir. Dini, bir dogmalar bütünü olarak görmüş, Aydınlanma ile birlikte dinin önemini yitirdiğini savunmuştur. Hatta modern çağın en önemli özelliğinin, dinin Avrupa siyasal yaşamındaki bağlayıcılığını yitirmesi olduğunu düşünmüştür. Ancak Habermas da, 2000'li yıllardan itibaren dinin yeni konjunktürde önemli bir yer işgal ettiğini kabul noktasına gelmiştir. Dinin toplumsal yaşam için önemini erken bir dönemde fark ederek kuramını bu yönde tashih eden Rawls'u da takdir etmiş, kendisi de 2000'li yıllardan itibaren dini de içine alacak şekilde kuramını tadil etmiştir. Dolayısıyla, son dönemin en önemli filozoflarından olan Rawls ve Habermas'ın, dini kamusal tartışmalara daha fazla dahil etme yönündeki kuramlarına bakıldığında, 1990'lı yıllardan itibaren liberalizmin, dinle olan ilişkisinde yeni bir kırılma yaşadığı tespitini yapmak yanlış olmayacaktır.

II - JOHN RAWLS: TARSUSLU SAUL, ŞAM YOLUNDA HAVARİ PAVLUS OLMUŞTUR; KAMUSAL HAYAT AÇISINDAN İKİSİ DE AYNI KİŞİDİR

A) Bir Adalet Kuramı'ndan Siyasal Liberalizm'e

Rawls, Bir Adalet Kuramı adlı ilk eserinde toplumsal sözleşme geleneğinden yola çıkarak, klasik liberalizmin faydacılık anlayışından daha geniş kapsamlı ve ona üstün bir liberal anlayış ve buna uygun bir adalet kuramı geliştirmeyi amaçlamıştır. Faydacılık anlayışından uzak duruşu ve toplumdaki sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri telafi etmeye yönelik pozitif ayrımcılık yönü Rawls'u liberal gelenekte bir kırılma noktasına yerleştirmiştir. Siyaset felsefesinin birincil referans kaynaklarından biri olarak kabul edilen Bir Adalet Kuramı(1971) adlı önemli eserinde Rawls, Locke, Rousseau ve Kant'ın temsil ettiği toplumsal sözleşme düşüncesinden yola çıkarak bir adalet kuramı geliştirmeyi amaçlamıştır. Çünkü Rawls'a göre bu kuram:

“[A]rtık onu alaşağı edebilecek itirazlara açık olmadığı gibi uzun süredir egemenliğini sürdüren faydacı geleneğe üstün olduğunu da kanıtlamış durumdadır. *Kuramın* amacı, adalet hakkındaki yargularımızla en iyi şekilde örtüşen ve böylelikle demokratik topluma en uygun ahlâki temeli sağlayan bir adalet kuramının yapısal özelliklerini ortaya koymaktır.”⁶¹

Rawls, hakkaniyet olarak adalet prensipleri adını verdiği, temel yapıya uygulanan ve *Bir Adalet Kuramı* çalışmasına rengini veren bu adalet ilkeleri çerçevesinde eşitlik ve özgürlük kavramlarının uyumlu bir birlikteliğini amaçlamıştır.

Burada iki temel ilke üzerinden hareket edilir. İlki, toplumda yaşayan tüm bireylerin, kendileri dışında kalan diğer tüm bireylerin özgürlükleri ile uyumlu, tamamen yeterli, eşit temel özgürlükler düzenine sahip olma yolunda eşit haklara sahip olması gerektiğini vurgulayan temel ilkedir. İkincisi ise birinciyi tamamlayacak olan toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler hakkındadır. Bu ilke de kendi içinde iki koşulu varsayar. Birincisi, “herkese açık olan konum ve makamlar söz konusu

⁶¹ John Rawls, **Siyasal Liberalizm**, çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, s. 22.

olduğunda adil fırsat eşitliği” olmalıdır. Diğeri ise, toplumsal yarar algısı “toplumun en az avantajlı üyelerinin en çok faydasını” gözetecek şekilde kabul edilmelidir.⁶²

Rawls’un amacı, temel özgürlükleri garanti altına almak, toplumda var olan eşitsizlikleri asgariye indirmek ve böylece toplumsal adaleti tesis etmektir. Dolayısıyla, Rawls için hakkaniyet olarak adalet, toplumsal sözleşmenin üzerine kurulacağı temel adalet ilkelerini içermektedir. Bu adalet anlayışı, başlangıç durumu (**original position**) olarak tanımlanan ve adalet hakkında çıkarımlar yapmaya yardımcı olan temsili bir durumda ortaya çıkmaktadır. Kurulacak bir siyasal sistemin kühünü etkileyecek olması itibarıyla, başlangıç durumu ve bu temsili durumun adil şartları olan hakkaniyet olarak adalet ilkeleri son derece önemlidir. Burada varılmak istenilen şey, insanların tam olarak rasyonel ve makul oldukları durumda adalet hakkındaki tasavvurlarının ne olacağıdır.⁶³ Bu kavramlara ek olarak, yapılacak pazarlıklarda tarafların eşitsiz güçte olmasını engellemek ve makul olmalarını sağlamak üzere Rawls, cehalet perdesi(**veil of ignorance**) kavramını ortaya atmıştır. Bu kavram, kişilerin gerçek hayattaki statü ve aidiyetleri bilgisinden mahrumiyeti ifade etmekte ve üzerinde anlaşılacak olan işbirliğinin adil şartlarının, tarafların konum ve arka planlarından etkilenmeden, en eşit bir şekilde belirlenmesini amaçlamaktadır.⁶⁴ Örneğin, vergi konusunda yapılan bir tartışmada zengin ve fakir olan iki taraf, bu konularından bilgisi yokmuş gibi masaya oturacak ve sonuçta tarafların ekonomik durumlarının etkilemediği sosyal refaha yönelik rasyonel bir vergi sistemi kurulacaktır.⁶⁵

Bir Adalet Kuramı, toplumsal ve ekonomik adalete dayalı kapsamlı bir ahlak felsefesidir. Ancak Rawls’un bu eseri yazmasından sonraki yıllarda, dünya siyasetindeki gelişmeler farklı bir seyir takip edecektir. 1980’lerde hakim olan neo-liberal politikalar, siyaset bilimi açısından yeni bir konjonktüre sahne olmuştur. Bu dönem neo-liberal politikalarının genel sonucu, özgür bireylerin içine kapanık(**self-**

⁶² A.e., s. 320-321.

⁶³ Jonathan Quong, “The Rights of Unreasonable Citizens”, **The Journal of Political Philosophy**, Vol. 12, No. 3, 2004, p. 317.

⁶⁴ John Rawls, **Siyasal Liberalizm**, s. 68.

⁶⁵ Donald A. Dombrowski, **Rawls and Religion**, State University of New York Press, 2001, p. 13.

indulged) ve apolitik hale gelmesi, siyaset sistemi ile yurttaşlar arasında salt hukuki olan zayıf bir bağın kalması ve liberal katılımcı demokrasinin cılızlaşması olarak tezahür etmiştir. Farklı kimliklerin tanınma talepleri ve bu kimlikler arasındaki uzlaşma meselesi de siyaset biliminin gündemini işgal eden önemli sorunlar olmuştur.⁶⁶ Tüm bu sorunların, Rawls'ın hak temelli ahlak felsefesinden uzlaşmayı esas alan siyaset felsefesine yönelmeye zorladığı söylenebilir. Rawls'un 1993 yılında yayınladığı Siyasal Liberalizm(**Political Liberalism**), kimilerine göre keskin bir şekilde bu dönüşü işaret etmektedir.⁶⁷

B) Siyasal Liberalizm: Genel Bakış

1) Kapsamlı Doktrinlerin Makul Çoğulculuğu

Rawls, yeni konjonktürdeki siyaset sistemin restorasyonu çerçevesinde, Siyasal Liberalizm'i kurarken yaptığı ilk kabul, toplumdaki çeşitliliğin özgür kurumlar altında insan aklının uzun vadeli doğal sonucu olduğu ve makul* çoğulculuğun insan hayatının talihsiz bir durumu olmadığıdır.⁶⁸ Rawls'un yaptığı bu tespiti konu olan çokseslilik büyük oranda ideolojilerin yaşamaya başladığı güç kaybıyla ilgilidir. 1950'lerden itibaren insanlar, ideolojiler üzerinden düşünmeye ve konuşmaya başlamış, gruplar ve saflar buna bağlı olarak şekillenmişti. Bir elin parmaklarını geçmeyen ideolojiler çerçevesinde gruplaşan ya da gruplaştırılan(kontrol altına alınan) toplumlarda, 80'lerden sonra ideolojilerde görülen çözümlerle birlikte, farklı tarz ve düşüncede olan fraksiyonlar baş göstermişti. İdeoloji hakim dönemde siyaset bilimi için geçerli olan kuram ve ilkeler yeni oluşan bu çoksesliliğe ve bu ortamdaki siyaset uzlaşma sorununa yeter derecede cevap vermeye hazır olmayabilirdi. Siyaset biliminin karşı karşıya kaldığı şaşkınlığa karşı Rawls, adeta teşhisini koymuş, endişeye yer olmadığını ve bu durumun doğal kabul edilmesini salık vermiştir.

* Makuliyet özetle, işbirliğinin diğer özgür ve eşit tarafların da onaylayabileceği hakkaniyetli koşullarını önermeye istekli olmak ve bu koşullara, diğerleri de uyduğu müddetçe çıkara aykırı olsa dahi uymak; ve ikincisi muhakeme zorluklarını tanımaktır. (John Rawls, **Siyasal Liberalizm**, s. 400)

⁶⁶ Aydın Müftüoğlu, "Liberal Kamusal Alan Tanımına Yeni Bir Bakış: Rawls'un Uzlaşmacı Liberal Kültürü", **Sivil Bir Kamusal Alan** içinde, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2005, s. 66.

⁶⁷ John Rawls, **Siyasal Liberalizm**, Arka kapak.

⁶⁸ **A.e.**, s. 181.

Rawls'un koyduğu tanıya yönelik tedavisinin ilk basamağı, çokseslilik içerisindeki demokratik toplumun her bir fraksiyonunu, birer doktrin olarak tanımlamak, toplumu belli parantezler içerisinde ele almak olmuştur. Bu doktrinlerin önemi, bireyin kişilik oluşumunda etkili olması ve hayatına yön veren değer yargılarının genel çerçevesini çizmesidir. Bu meyanda bir ölçüt olarak Rawls, doktrinlere kapsamlılık kriteri koymuştur:

“Ahlâki bir anlayış geniş bir konu çerçevesine evrensel olarak uygulanıyorsa genel sayılır. İnsan hayatında neyin değerli olduğuna dair kanaatler, kişisel karakter idealleri, arkadaşlık, aile ve topluluk ilişkileri idealleri ve benzeri davranışlarımızı belirleyen anlayışlarımızı içerdiğinde ve hayatımızın tümünü kapsadığında kapsamlı sayılır. Bir anlayış eğer bilinen bütün değerleri ve erdemleri son derece iyi kurulmuş bir sistem dahilinde içermekteyse tamamıyla kapsamlı sayılır; benzer şekilde, bir anlayış siyasal olmayan değer ve erdemlerin bir kısmını içeriyorsa ve esnek olarak kurulmuşsa kısmen kapsamlı sayılır. Dinsel ve felsefi doktrinlerin çoğu hem genel hem de kapsamlı olmayı hedefler.”⁶⁹

Rawls'un bu tanımlamasından hareketle, üyesi olan bireyin hayatının bütünü kontrol altına alan, özel hayatında ve toplumsal ilişkilerinde etkili olan, dolayısıyla siyasal sistemle kurduğu ilişkide de yönlendirici olan doktrinlerin kapsamlı olarak nitelendirildiği anlaşılmaktadır.

Rawls'un çokseslilik içerisindeki siyasal alanda sağlanacak bir uzlaşmayı merkez alan Siyasal Liberalizm'inde muhatapları kapsamlı doktrinlerdir. Muhataplar olarak kapsamlı doktrinleri almanın iki farklı işlevi yerine getirdiği düşünülebilir. Birincisi, bu doktrinleri meşru görme ve siyasal sisteme dahil etmedir. Böylelikle, kişinin tüm hayat planlarını ve dolayısıyla siyasal duruşunu etkileme gücüne sahip doktrinler demokratik müzakerelere dahil edilerek sistemin meşruiyeti güçlendirilecektir. İkincisi ise, muhatap olarak kabul edilen bu kapsamlı doktrinlerin, üyeleri üzerindeki motive edici, itici gücünden yararlanılarak, üyelerinin demokratik siyasal sisteme eklemlenmesi sağlanacaktır. Bunun sonucunda, kapsamlı doktrinlerden müteşekkil bir toplumun, topyekun mobilizasyonu sağlanacak ve apolitizasyonun önüne geçilecektir. İlerideki bölümlerde ele alınacak olan dini doktrinler ve seküler devlet

⁶⁹ A.e., s. 59.

ilişkisi bağlamında, dindar insanların kamusal müzakereler içerisine çekilmesi meselesi de bu cümleden olarak okunabilir. Bir Adalet Kuramı'nda dinden neredeyse hiç bahsetmeyen Rawls'un, kuramını yeniden ele alıp siyasal alana uyarlarlarken kurduğu yeni formülasyonuna (Siyasal Liberalizm) dini dahil etmesi ve dini cemaat ve söylemlere demokratik müzakerelerde önemli bir paye biçmesi bu savı destekler niteliktedir; dinin 1980'lerden sonra yeniden neşvünema bulmasıyla doğrudan ilgilidir.⁷⁰ Rawls, dini inancın Amerikan kültürünün önemli bir boyutu, Amerikan siyasal hayatının da bir gerçeği olduğuna vurgu yapmaktadır. Bu meyanda Rawls, anayasal bir demokraside, her türlü dinsel ve seküler doktrinin nasıl bir araya gelip, makul derecede adil ve etkin bir devletin işleyişinde dayanışma içine girebileceğini sorgulamakta ve bu şekilde birlikte çalışmalarını için, bunların ve siyasal alanın niteliği hakkında hangi varsayımlarda bulunulması gerektiği üzerine düşünmektedir.⁷¹

Rawls Siyasal Liberalizm'in, Bir Adalet Kuramı'ndan iki temel noktada farklılaştığını ifade ederken dini doktrinlere önemle vurgu yapmıştır. Rawls, Bir Adalet Kuramı'nın Locke, Rousseau ve Kant tarafından temsil edilen toplum sözleşmesi doktrininden yola çıkarak, faydacı geleneğe üstünlüğünü kanıtlayan ve yıkıcı eleştirilere açık kapı bırakmayan bir adalet kuramı geliştirmeye çalıştığını vurgulamaktadır. Kuram'da, hakkaniyet olarak adalet, iyi düzenlenmiş bir toplumun tüm üyelerinin kabul ettiği kapsamlı bir liberal doktrin olarak verilmiştir. Ancak Rawls'a göre Siyasal Liberalizm, makul çoğulculuk gerçeğiyle ters düştüğünden, artık böyle bir toplumu imkansız saymaktadır. Dolayısıyla der Rawls:

“Siyasal Liberalizm farklı bir soruyu ele alır: Dini ya da dindışı ve özellikle de Kilise ya da İncil gibi dini otoriteye dayalı kapsamlı bir doktrini kabul eden vatandaşların, aynı zamanda, anayasal demokratik bir toplumu destekleyen makul bir siyasal adalet anlayışını onaylamaları nasıl mümkün olabilir? Siyasal anlayışlar, liberaldir ve kendi başına duran bir yapıdadır, ancak kapsamlı değildir. Dini doktrinler ise, kapsamlı olabilir ancak liberal olmayabilir.”⁷²

⁷⁰ Mehmet Fevzi Bilgin, **Political Liberalism, Religion, and Formation of Political Morality**, PhD Thesis, University of Pittsburgh, 2004, p. 6.

⁷¹ John Rawls, **Siyasal Liberalizm**, s. xvi.

⁷² John Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited", **The University of Chicago Law Review**, Vol. 64, No. 3, 1997, pp. 806-807

Rawls, iki kitapta da bir kamusal akıl düşüncesi bulunsa da, bu ikisinin aynı şeye tekabül etmediğini belirtmektedir. Birincisinde kamusal akıl, kapsamlı liberal bir doktrin olarak verilmiştir. İkincisinde ise kamusal akıl, vatandaşların kapsamlı doktrinlerine, demokratik siyasaya uydukları sürece müdahale etmeyen, özgür ve eşit vatandaşlarca paylaşılan siyasal değerler hakkında akıl yürütmenin bir yoludur. Dolayısıyla, Siyasal Liberalizm'in iyi düzenlenmiş demokratik anayasal toplumu, baskın ve kontrolü elinde tutan vatandaşların, uzlaşmaz ama makul kapsamlı doktrinleri destekledikleri ve bunlara uygun hareket ettikleri bir toplumdur. Diğer taraftan tüm bu doktrinler, toplumun temel yapısında, vatandaşların temel hak ve özgürlüklerini düzenleyen, makul siyasal anlayışları da desteklerler.⁷³ Dolayısıyla, siyasal liberalizmde makul çoğulculuğun bir parçası olan dini doktrinler de, liberal olmasalar dahi makul oldukları sürece, müzakerelere girebilecek, anayasal siyasal sistem içerisinde varlıklarını sürdürebileceklerdir.

Rawls'un yukarıda yaptığı karşılaştırmada vurguladığı en önemli konu siyaset kuramının gündemini en çok meşgul eden ve siyasal liberalizmin de çıkış noktası olan çoğulculuk meselesidir.⁷⁴ Özetlemek gerekirse, belli bir adalet konseptinin ya da akıl yürütme tarzının, kapsamlı bir doktrin olarak tüm üyelerince kabul edildiği iyi düzenlenmiş bir toplum düşüncesinin(Bir Adalet Kuramı) makul çoğulculukla uyuşmadığına dikkat çekmektedir. Rawls, adalet anlayışları arasındaki en derin ayrımın da makul çoğulculuğa izin verenlerle, tek bir makul ve rasyonel iyi anlayışını savunan gelenekler arasında olduğunu düşünür. Antik Yunan'dan başlayıp, Augustine ve Aquinumlu Thomas ile temsil edilen Hıristiyan düşüncesi tarafından devam ettirilen ve Bentham, Edgeworth ve Sidgwick'in klasik faydacılığının da dahil olduğu gelenek tek bir makul ve rasyonel iyiyi savunmaktadır. Rawls, siyasal liberalizmi bu gelenekten ayrı tutar:

"Buna karşın, siyasal liberalizmin, kendilerine özgü iyi anlayışlarına sahip, bir siyasal adalet anlayışının kaynaklarının ulaşabildiği ölçüde insanların tam rasyonelliğiyle uyumlu, birbiriyle çatışan birçok makul kapsamlı doktrin varlığını kabul ettiğini gördük. Daha önce bahsedildiği gibi, bu birbiriyle bağdaşmayan doktrinlerin ço-

⁷³ John Rawls, "The Idea", pp. 806-807

⁷⁴ Thomas M. Schmidt, "Religious Pluralism and Democratic Society", **Philosophy & Social Criticism**, Vol. 25, No. 4, 1999, p. 43.

ğulculuğu, pratik aklın özgür kurumlar altında zaman içerisindeki faaliyetlerinin bir sonucu olarak görülmektedir.”⁷⁵

Dolayısıyla Rawls’a göre, egemen geleneğin cevaplamaya çalıştığı sorunun cevabı yoktur. Hiçbir kapsamlı doktrin anayasal rejime uygun bir siyasal anlayış olarak ihdas edilemez.

Siyasal liberalizm, makul çoğulculuk gerçeğini, dinsel ve dindışı doktrinleri içine alan kapsamlı doktrinler çoğulculuğu olarak görmektedir. Rawls’a göre bu çoğulculuk, bir felaket olarak değil, insan aklının süregelen özgür kurumlar altındaki faaliyetinin doğal bir sonucu olarak görülmelidir.⁷⁶ Siyasal liberalizm için çıkış noktası teşkil eden makul çoğulculuk, ötekiyle işbirliği niyetinde olmayan doktrinleri dışlar. Politikayı belli bir ahlaki görüşü diğerlerine dayatmak olarak gören doktrinlerle eklemlenmez. Makul olmama, yalnızca siyasal liberalizmin kaçındığı istikrarsız bir **modus vivendi** doğuracaktır.⁷⁷

Siyasal liberalizm, siyasal kategorisindedir ve buna bağlı olarak felsefi, dini, ahlaki ya da metafizik tüm doktrinlerin varlığını kabul eder ama onlarla birebir ilişki kurmaz. Kendi başına işler ve kendisini tüm bu doktrinlerden bağımsız, kendi başına durur şekilde sunar. ”Siyasal liberalizm kapsamlı doktrinlerin alanı hakkında, bu görüşlerin gayri makul olup demokratik bir rejimin bütün varyasyonlarını reddettiği durumlar dışında, iddialarda bulunmaktan kaçınır. Bu, felsefeyi olduğu gibi bırakmanın bir parçasıdır.”⁷⁸ Rawls, Habermas’ın Siyasal Liberalizm’e yönelik eleştirilerine cevap verdiği makalesinde Habermas’ın doktrininin siyaset felsefesinin ötesinde birçok şeyi kapsayan kapsamlı bir doktrin olduğunu, bunun kendisiyle Habermas arasındaki temel fark olduğunu ortaya koymuştur.⁷⁹ Habermas’a yönelik diğer eleştirisi ise, Rawls’un kendisinin kapsamlı doktrin olarak müzakerelere dahil ettiği dinsel ve metafizik görüşleri Habermas’ın eleştirmesi, onlara karşı detaylı bir şekilde tartışmak için çok da zaman ayırmaya gerek görmemesidir. Hatta Habermas,

⁷⁵ John Rawls, **Siyasal Liberalizm**, s. 172-173.

⁷⁶ **A.e.**, s. 11-12.

⁷⁷ Mehmet Fevzi Bilgin, **Political Liberalizm**, p. 64.

⁷⁸ John Rawls, **Siyasal Liberalizm**, s. 400.

⁷⁹ John Rawls, “Reply to Habermas”, **The Journal of Philosophy**, Vol. 92, No. 3, 1995, p. 132.

çoğu zaman onları bir kenara atmakta, görmezden gelmektedir. Bu görüşlerin kendisinin iletişimsel eylem ve rasyonel tartışma ön varsayımlarının analizi ışığında kullanışsız olduğunu ve bağımsız bir geçerliliğe sahip olmadığını düşünmektedir. Oysa Siyasal Liberalizm makul oldukları sürece onları ne sorgular ne de reddeder. Rawls'a göre, bu temel konuda farklılık göstermesinin sebebi, Habermas'ın kendi kuramının kapsamlı bir doktrin olmasıdır.⁸⁰

2) Siyasal Liberalizm'in Dine Bakış Açısı

Rawls'a göre liberalizmin ve doğal olarak siyasal liberalizmin kökenleri Reform'a ve sonrasında 16. ve 17. yüzyıl boyunca süren uzun hoşgörü tartışmalarına dayanmaktadır. Modern kavramlar olan vicdan hürriyeti ve düşünce özgürlüğü gibi anlayışlar o zamanlar ifade edilmeye başlamıştır.⁸¹ Reform döneminde ortaya çıkan Luthercilik ve Kalvincilik gibi farklı yorumlar içeren Hıristiyan mezhepleri, Avrupa'da o zamana dek tek olan Hıristiyan inanç birliğini parçalamış, dinsel inanışlar içerisinde bir çoğulculuğa sebep olmuşlardı. Bu durum 18. yüzyılın sonlarına doğru kültürün kalıcı bir özelliği haline gelecek olan başka çoğulculukları da kamçulamıştır.⁸²

Modern demokrasilerin temel niteliği olan din ve devlet ayrımı da bu dönemde Locke(1632-1704) tarafından kuvvetle savunulmaya başlamıştır. Ortaya çıkan dinsel çoğulculuk devletin herhangi bir mezhebe dayanmasını zorlaştırmıştı. Daha sonra seküler kesimin de gerek sayıca gerekse politik olarak giderek güçlenmesi ve ortaya çıkan yeni çoğulculuk, din ve devletin kesin çizgilerle ayrılmasına zemin hazırlayacaktır. Siyasal liberalizm de, dini devletten, devleti dinin etkisinden koruma ve devletin uyrukları nezdinde tarafsız konumunu muhafaza edebilmesi adına bu ayrımın doğru olduğunu savunur:

“Kilise ile devletin ayrılmasının nedenleri arasında şunları sayabiliriz: Bu ayrılık dini devletten, devleti dinden korur; vatandaşları kiliselerinden ve birbirlerinden korur.

⁸⁰ A.e., p. 135.

⁸¹ John Rawls, **Siyasal Liberalizm**, s. 11.

⁸² A.e., s. 10.

Siyasal liberalizmin bireyci bir siyasal anlayış olduğunu söylemek yanlıştır. Çünkü, siyasal liberalizm, hem bireysel hem de kurumsal, tüm ilgi ve çıkarların özgürlüğünün korunmasını savunur. Ayrıca, kilise ve devletin ayrılmasının başlı başına seküler kültürün korunması için olduğunu düşünmek de büyük hatadır; bunun kültürü koruduğu gerçektir ama ancak bütün dinleri koruduğu kadar. Amerika'da dinin geniş kitleler tarafından kabul edilmesinden çoğu kez sanki Amerikan halkına has bir meziyetin göstergesi gibi söz edilir. Belki böyledir ama bu aynı zamanda bu ülkede çeşitli dinlerin devlet karşısında Birinci Anayasa Değişikliği ile korunmuş olmasından ve bu yüzden hiçbir dinin devlet erkini ele geçirecek öteki dinlere egemen olması ve bastırmasına olanak tanınmamasından ileri gelmiştir.⁸³

Rawls, Tocqueville'in de Amerika'da demokrasinin güçlü olmasının başlıca nedenlerinden birinin kilise ile devletin ayrılığı olduğunu düşündüğünü vurgulamaktadır.⁸⁴

Rawls, devletin seküler yapısının hem devleti dinin etkisinden, hem de dini devletin tahakkümünden koruduğunu belirtmektedir. Buna ek olarak, vatandaşları da herhangi bir dinin baskısından uzak tutacaktır. Din savaşları ve dini doktrinlerin çatışmaları arasında düzeni ve barışı sağlamak için, herhangi bir dini desteklemeyecek ya da dini bir amaç gütmeyecek şekilde konumlandırılan devlet, bu açıdan sekülerdir. Rawls'un savunduğu seküler devlet anlayışı da bu paraleldedir. Fakat bu yapı zamanla kaymalara uğramış, dine karşı bir tutum sergileme noktasına gelmiştir. Bir görüş gelinen bu noktaya, sekülerci duruş adını verir. Seküler ile sekülerci duruş arasındaki fark, birincinin dindışı ve tarafsız iken, ikincisinin din karşıtı ya da en azından dine mesafeli olmasıdır.⁸⁵ Sekülerci duruşa karşı olan Hıristiyan bir bakış açısına göre ise, Reform ve Aydınlanmanın kazanımları doğrultusunda kilise-devlet ayrımı, önemli ölçüde bir Hıristiyan ayrımıdır. Dini düşünceyi yok saymaya varacak çok katı ve kısıtlayıcı ayırım yapmamak açısından bu noktanın göz önünde bulundurulması önemlidir.⁸⁶ Ancak iki görüşten de farklı olarak siyasal liberalizm, seküler ve dini kesime aynı mesafede durmakta ve dini

⁸³ John Rawls, "The Idea", pp. 795-797

⁸⁴ A.e.

⁸⁵ Mehmet Fevzi Bilgin, **Political Liberalizm**, p. 67.

⁸⁶ David Peddle, "The Construction of The Secular In Rawls And Hegel: Religion, Philosophy And Public Reason", (Çevrimiçi), <http://www.swgc.mun.ca/animus>, January 22 2008, p. 12.

argümanlara da seküler olanlar kadar başvurmaktadır.⁸⁷ Sekülerci bir pozisyon kaymasına uğramadan devletin tarafsız yapısına vurgu yapmaktadır. Sekülerci düşünceye dini doktrinler karşısında herhangi bir üstünlük vermeden, iki taraf için de makul olarak kabul edilebilecek bir konsensüs zemini arar.⁸⁸

Siyasal liberalizm, her ne kadar dini doktrinleri de kapsayan bir anlayış ve yapıda olsa da, dini doktrinlerin anayasal bir demokrasiyi destekleyip desteklemeyecekleri de önemli bir sorundur. Bu doktrinlerin, din dışı değerleri referans alan demokratik bir siyasal sisteme yaklaşımları ne olacaktır? Bu soruyu şöyle sorar Rawls:

“Kilise ya da İncil gibi dinsel otoriteye dayanan dinsel bir doktrini benimsemiş olanların aynı zamanda adil bir demokratik düzeni destekleyen makul siyasal bir anlayışa sahip olmaları mümkün olabilir mi? Burada anlatılmak istenen bütün makul kapsamlı doktrinlerin liberal doktrinler olmadığıdır; öyleyse mesele bunların doğru nedenler etrafında liberal bir siyasal anlayış ile uyum içinde olup olmayacağıdır.”⁸⁹

Rawls bu konuda bir sorun görmemekte; din ve demokrasi arasında bir savaş olabileceğini düşünmemektedir. Buna gerek yoktur, çünkü siyasal liberalizm, tarihte Ortodoks Katoliklik ile çatışan Aydınlanma liberalizminden farklıdır ve din ve demokrasi arasında içten bir çatışma durumu varsaymaz.

Rawls’a göre, demokratik bir toplumdaki makul adalet ilkelerinin sınırları içinde, makul dini doktrinler ve demokrasi arasındaki uyumsuzluklar karşılıklı hoşgörülle büyük ölçüde giderilebilecektir.⁹⁰ İnançlı ya da inançsız birinin, kendi doktrinini desteklemeyen ve hatta engelleyen bir anayasal rejimi kabul edip edemeyeceğinin cevabı Rawls’a göre:

“[D]insel ya da din dışı doktrinlerin kendilerine bağlı olanlara, öteki makul, özgür ve eşit vatandaşların eşit özgürlüklerine uyan özgürlükleri adil biçimde sağlamanın, makul anayasal demokrasiyi kabul etmenin dışında, başka bir yolu olmadığını anlayıp kabul etmelerinde yatar. Dinsel bir doktrin anayasal demokratik bir rejimi kabul ederken, Tanrının özgürlüğümüze koyduğu sınırlar böyledir diyebilir; din dışı bir doktrin ise kendini başka biçimde ifade eder. Ancak her iki durumda da bu doktrinler

⁸⁷ John Rawls, "The Idea", p. 780.

⁸⁸ Mehmet Fevzi Bilgin, **Political Liberalizm**, p. 68.

⁸⁹ John Rawls, **Siyasal Liberalizm**, s. 23.

⁹⁰ John Rawls, "The Idea", p. 803.

vicdan özgürlüğünün ve hoşgörü ilkesinin makul demokratik bir toplumdaki bütün vatandaşlara eşit adalet sağlanması ile nasıl bağdaştığını ayrı biçimde izah eder.”⁹¹

Bu yüzden Rawls, hoşgörü ilkeleri ile vicdan özgürlüğünün her anayasal demokratik görüşte çok önemli bir yeri olması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu ilkeler, doktrinler arası rekabeti hakkaniyetli biçimde düzenleyen esaslara temel teşkil edecek ve bütün vatandaşlarca kabul edilecektir.⁹²

Hoşgörü ilkesini iki şekilde anlamlandırır Rawls. Birincisi tamamen siyasal olup, makul bir siyasal adalet anlayışı gereğince din özgürlüğünü koruyan hak ve görevler bağlamında ifadesini bulur. İkincisi ise siyasal olmayıp dinsel ya da din dışı bir doktrin kendi içeriği ile ifade edilmiştir.⁹³ Buradan hareketle, Rawls’un siyasal liberalizmi, siyasal olanla siyasal olmayan ayrımı üzerine kurduğunu vurgulamak açıklayıcı olacaktır. Siyasal olan, devletin dini, ahlaki ya da metafizik tüm doktrinlere karşı tarafsızlığını simgeleyen, ve siyasal alanda işleyen seküler yanına işaret eder. Siyasal olmayan ise Rawls’un arka plan kültürü olarak nitelendirdiği, kapsamlı doktrinlerin kendi içsel mekanizmaları ve değer yargılarına tekabül etmektedir. Vatandaşların da bu ayrıma uygun olarak kapsamlı görüş ve siyasal görüş olmak üzere daima iki görüşe sahip olduğunu savunmaktadır Rawls. Ayrıca, siyasal alandaki değerlerin kapsamlı doktrinlerdeki değerlerle olan ilişkisinin tespiti, vicdan özgürlüğünün bir parçası olarak vatandaşların kendilerine bırakılmıştır.⁹⁴ Bu kabuller ışığında:

“Kuşkusuz vatandaşlar hoşgörü ve anayasal demokratik bir toplumun diğer unsurlarına ait temel gerekçelerin siyasal olmayıp daha ziyade kendi dinsel ya da din dışı doktrinlerinin içinde yer aldığını düşünebilirler. Ve bu gerekçelerin gerçek ve doğru gerekçeler olduğunu söyleyebilirler; siyasal gerekçeleri yüzeysel, temel gerekçeleri ise kökünde bulabilirler.”⁹⁵

⁹¹ A.e., pp. 782-783

⁹² A.e.

⁹³ A.e., p. 804.

⁹⁴ John Rawls, **Siyasal Liberalizm**, s. 177.

⁹⁵ John Rawls, "The Idea", p. 804.

Rawls'a göre burada bir uyumsuzluk yoktur; sadece bir yanda siyasal adalet anlayışı çerçevesinde, öte yanda da kapsamlı doktrinler gereğince varılan uyumlu yargılar söz konusudur.⁹⁶

Siyasal liberalizm, yukarıda anlatılan ayırım çerçevesinde, kişinin siyasal ve siyasal olmayan amaç ve yükümlülüklerle sahip olduğunu teslim eder. Bu iki tür yükümlülük ve bağlılık ahlâki kimliği belirler ve kişinin hayatına, yani kişinin toplumsal dünyada yaptıklarına ve yapmaya çalıştıklarına şekil verir. Bu meyanda vatandaşlar, siyasal alan içerisinde siyasal adaletin değerlerini benimserler. Ayrıca bunları siyasal kurumlar ve toplumsal politikalara içkin olarak görmek isterler. Aynı zamanda, kendi doktrinleri içerisinde bu doktrinlerin siyasal olmayan amaçları için çalışırlar. Rawls'a göre vatandaşlar ahlâki kimliklerin bu iki yanını dengelemeli ve uzlaştırmalıdır. Buna bağlı olarak, siyasal liberalizm açısından vatandaşların nesnel olarak değerlendiremeyecekleri belli sevgi ve sadakat ilişkileri içerisine girmeleri, kendilerini bu ilişkilerden ya da birtakım dini veya ahlaki inançlardan ayıramaz olarak görmelerinde de bir sakınca yoktur.⁹⁷

Dini birliklerin üyeleri, kendilerini, bu dine vicdani olarak teslim olmuş görüp, dinin ya da dini yapının kendilerine verdiği emirleri sorgulayacak kadar özgür kabul etmeyebilirler. Rawls, bu tip bir ilişkiye girmenin ne yasak ne de uygunsuz olduğunu vurgular. Burada göz önünde bulundurulması gereken nokta, özgür ve eşit kişiler olarak vatandaşlar anlayışının kişisel, kurumsal ya da ahlaki bir ideal olmasının gerekmemesidir. Bu anlayış kamusal adaleti yerleştirme amacına matuf siyasal olan ve siyasal alanda geçerli olan bir anlayıştır.⁹⁸ Siyasal alan perspektifinden, kişinin hangi dine tabi olduğunun, ya da bu dine bağlılığının devam edip etmediğinin bir önemi yoktur. “Tarsuslu Saul Şam yolunda Havari Pavlus olmuştur.” Siyasal hayatın amaçları açısından ikisi de aynı kişidir.⁹⁹ Öte yandan, bir bireyin, siyasal alanla kapsamlı doktrinler arasında Rawls'un varsaydığı ölçüde sorunsuz bir geçiş

⁹⁶ A.e.

⁹⁷ John Rawls, *Siyasal Liberalizm*, s. 75.

⁹⁸ A.e., s. 392.

⁹⁹ A.e., s. 75.

yapabileceği konusunda bazı şüpheler vardır. Örneğin Cooke, siyasal olmayan, yani kapsamlı doktrinler içerisindeki dini ya da ahlaki değer yargılarının, kişinin kimlik oluşumundaki etkisinden hareketle, kişinin dini ya da ahlaki bağlılıklarının, siyasal alandaki duruş ve tercihlerini de etkileyeceğini ve dolayısıyla siyasal alanın da kapsamına gireceğini ileri sürer.¹⁰⁰ Kişiyi siyasal ve siyasal olmayan iki farklı kimliğe ayırmak, kişilik parçalanmasına sebep olacaktır. Evet, Tarsuslu Saul, Havari Pavlus'tur, ancak siyasal hayat açısından her iki kişilik durumu da bütüncül olarak göz önünde bulundurulmalıdır.

Siyasal liberalizmin kapsamlı olarak adlandırılabilir klasik liberalizmden ayrıldığı önemli noktalardan biri siyasal olanla siyasal olmayan arasında kurduğu, özellikle de dine dair olan, bu ilişkidir. Kapsamlı liberalizm otonomi ve bireysellik liberalizmin temeli olarak görür ve bu ideallerin gerçekleşmesini iyi düzenlenmiş insan hayatı için ön şart olarak kabul eder. Siyasal düzenlemeler de bu idealler doğrultusunda kişiye kurabileceği en iyi hayatı kurmasına fırsat sağlayacak şekilde yapılmalıdır. Bu yönüyle, kapsamlı liberalizm siyasal liberalizmden farklı olarak, siyasal alandan kişisel alana kadar uzanan ve kararlı bir ahlaki görüşü olan belli bir iyi hayat konseptini içerir. Ancak Bilgin'e göre, birçok dindar insan için kapsamlı liberalizm, bu yapıyla sorun teşkil eder. Örneğin, dini bir cemaatte, bir inancın devamı ve tutarlılığının sağlanması için inananlar arasında hiyerarşik bir yapının varlığının korunması zorunlu olabilir. Siyasal alanın yanında sosyal alan da kapsamlı olarak liberal bir tarzda düzenlenirse, dindar vatandaşlar kendi değer sistemlerini gerçekleştiremeyebilirler. Kapsamlı liberalizmi destekleyen eğitim politikaları ve sosyal politikalar bu tür cemaatlerin sadece tutarlılığını değil, var oluşunu da kökten tehdit edebilir.¹⁰¹

Eğitim politikaları, devlet ve dini doktrinler arasındaki ilişkilerde, hem dini doktrinlerin hayatını sürdürebilmesi ve kültür birikimlerini gelecek nesillere

¹⁰⁰ Maeve Cooke, "Salvaging and Secularizing The Semantic Contents of Religion: The Limitations of Habermas's Postmetaphysical Proposal", *International Journal of Philosophy of Religion*, No. 60, 2006, p. 196

¹⁰¹ Mehmet Fevzi Bilgin, *Political Liberalism*, p. 17.

aktarılabilesine ilişkin olarak, hem de modern devletin üzerine kurulu olduğu siyasal organizasyona hazır vatandaşlar yetiştirebilmesi adına, iki taraf için de en kritik konuların başında gelmektedir. Rawls, dini doktrinlerin çocuklarına kendi kültür yapılarına uygun bir eğitim verilmesi talepleri konusunda, siyasal liberalizmin, kapsamlı liberalizmden daha esnek, uzlaşmsal ve daha az kapsamlı bir politika güttüğünü belirtmektedir:

“Çeşitli dinsel mezhepler modern dünyanın kültürüne karşı çıkmakta ve kendi ortak hayatını bu kültürün istenmeyen etkilerinden uzakta yaşamak istemektedir. Bu durumda, çocukların eğitimi ve devletin bu konuda neyi empoze edebileceği konusunda sorun ortaya çıkar. Kant ve Mill'in liberalizmleri, özerklik ve bireysellik değerlerinin hayatın tümü olmasa da çoğunu yönlendirecek şekilde yerleştirilmesini hedefleyen politikalar gerektirebilir. Siyasal liberalizmin ise farklı bir amacı vardır ve gereklilikleri daha azdır. Çocukların eğitiminin anayasal ve vatandaşlık hakları hakkında bilgiyi içermesini ister, böylece çocuklar toplumda vicdan özgürlüğünün varlığından ve dini terk etmenin yasal bir suç oluşturmadığından haberdar olurlar ve bütün bunlar onların topluma üyeliklerinin yaşları geldiğinde temel haklar konusundaki bilgisizliğe veya suç sayılmayan bazı davranışlardan alacakları ceza korkusuna dayanmasını önler. Ayrıca verilecek eğitim, onları toplumun tam işbirliğine giren üyeleri olmaya hazırlamalı ve kendi kendilerine yeter olmalarını sağlamalıdır; aynı zamanda, siyasal erdemleri teşvik etmelidir ki toplumun geri kalan kısmıyla olan ilişkilerinde toplumsal işbirliğinin hakkaniyetli koşullarına uysunlar.”¹⁰²

Rawls, vatandaşların, kendilerini dinin otoritesine teslim ederken, dini doktrinlerin yapısı dışındaki demokratik ve özgür ortamın bilincinde olmalarını, verilecek eğitimin asgari şartı olarak görmektedir. Buna ek olarak çocuklar, toplumun geri kalan kesimiyle işbirliğine (örtüşen konsensüs) hazır, makul vatandaşlar olarak yetişmelidirler.

C) Örtüşen Konsensüs Üzerine

Rawls, siyasal liberalizme giriş yaparken, başlangıçta verilen tanımların faydalı olmadığından hareketle, iki soru sorar. Bu iki sorunun cevabı siyasal liberalizmi, amacını ve onun neden siyasal olduğunu anlamayı sağlayacaktır. İki soruyu

¹⁰² John Rawls, **Siyasal Liberalizm**, s. 234.

birleştirerek şöyle sorar Rawls: “Makul dini, felsefi ve ahlaki doktrinlerin etkisiyle ciddi biçimde farklılaşmış, özgür ve eşit vatandaşların oluşturduğu bir toplumun, adalet ve istikrar içerisinde uzun süre varlığını sürdürmesi nasıl mümkün olabilir?”¹⁰³ Sorunun içerisinde geçen ve sorunun özünü teşkil eden iki temel kavram, adalet ve istikrardır. Toplumun çoğulcu karakteri, Rawls’u farklı gruplar arasında adaletin tesis edilmesine ve bu gruplar arasında sağlanacak uzlaşuya odaklanmaya sevk etmiştir. Siyasal liberalizmde, hakkaniyet olarak adalet düşüncesi, siyasal adaletin temeli olarak, sorunsalın adalet bölümüne cevap teşkil ederken, örtüşen konsensüs istikrara, farklı doktrinler arasında oluşan geniş kapsamlı, sağlam bir uzlaşuya ilişkin çözümün formülüdür.

Örtüşen konsensüsü, Rawls’un Bir Adalet Kuramı’nın amacı olarak sunduğu geleneksel toplum sözleşmesi doktrinini daha yüksek bir soyutluk aşamasına yükseltme projesinin normatif hali olarak düşünmek mümkündür. Siyasal liberalizmde Rawls, bu işin çerçevesini çizmiş, adımı koymuştur. Siyasal liberalizmin yapısını anlamak adına, örtüşen konsensüsün tam olarak neye karşılık geldiğinin anlaşılması önem arz etmektedir. Rawls, toplum sözleşmesini, adeta bir ruh olarak, örtüşen konsensüs adı altında siyasal yapının bütününe mezcetmeyi düşünmüştür. Böylece sözleşme, tarihsel bir an olmaktan kurtulmakta, bir uzlaş ruhu olarak yaşayıp, siyasal sistemin karşılaşıcağı yeni sorunlar karşısında etkinliğini sürdürmeye devam etmekte, bir dinamizme kavuşmaktadır.

Rawls, örtüşen konsensüsü iki aşamalı bir uzlaş olarak kurgulamıştır. Birinci aşama, kapsamı daha dar, derinliğı daha az olan ve örtüşen konsensüye zemin hazırlayıcı bir rol oynayan anayasal konsensüstür. Bu ön uzlaş, toplumu meydana getiren farklı doktrinlerin, hangi konuları müzakere edecekleri ve hangi konular üzerinde uzlaş arayacaklarına dair vardığı fikir birliğidir. Ayrıca, yapılacak müzakerelerde izlenecek yol, yöntem ve prosedürler de bu fikir birliğinin kapsamına dahildir. Yani genel olarak, siyasal rekabetin ana konu ve kuralları üzerinde oluşan

¹⁰³ A.e., s. 50.

bir mutabakattır. Seçim sistemi, oy verme hakkı, siyasal ifade ve birlik kurma özgürlüğü mutabakatın kapsamına giren konulara verilebilecek başlıca örneklerdir.¹⁰⁴

Anayasal konsensüsün nasıl ortaya çıktığını açıklarken Rawls, temel liberal ilkelerin belli bir zamandaki tarihsel şartların sevkiyle bir **modus vivendi** olarak tanıdığı kabulüyle başlar. Kabul edilen bu liberal ilkeler, siyasal kurumlara yansıtıldığında, temel siyasal hak ve özgürlükler öncelikle tanınmış ve toplumsal çıkar mücadelelerinin dışında tutulmuş olur. Siyasal rekabetin yöntem ve koşulları da böylece şekil almış olacaktır. Rawls'a göre, bu ilk kabuller gerçekleşmediği takdirde, en temel hak ve özgürlükler de çıkar mücadelesi içerisinde yer alacak ve siyasal hayatta çatışma ihtimalini arttırarak, kamusal hayatta güvensizlik ve düşmanlıkların ortaya çıkmasına sebep olacaktır.¹⁰⁵ Böylece daha en baştan, müzakereler sekteye uğrayacak, var olan çatışma durumlarının izale edilebilmesi adına uygun bir zemin teşekkül ettirilemeyecektir. Rawls, Reform sürecini bu konuya örnek olarak verir. Reformla birlikte, bir **modus vivendi** olarak, hoşgörü ilkesinin kabul edilmesinin, bitmek bilmeyen yıkıcı savaşları ve akan kanı durdurmak için tek çözüm olduğu ortaya çıkmıştır.¹⁰⁶ Hoşgörü ilkesi kabul edilmemiş olsaydı, birbirlerini sapkın olarak gören farklı inançtaki insanları, bir uzlaşma amacına yönelik, aynı masaya oturtmak mümkün olmayacaktı.

İlk etapta, bir **modus vivendi** şeklinde olsa da, kabul edilen temel liberal ilkelerin vatandaşların kapsamlı doktrinlerini etkileyip, onların liberal bir anayasanın ilkelerini kabul etmelerini sağlamak gibi bir fonksiyonu da vardır Rawls'a göre. Yani, tarafların üzerinde mutabakata vardığı bu temel liberal ilkeler, siyasal yaşam kültürünü geliştirmekte ve Rawls'un kuramının temel amacı olan uzlaşma yolunda, doktrinleri makul hale getirmektedir. Rawls, bu süreçte vatandaşlar üzerinde ahlak psikolojisinin etkili olduğunu, böylece:

“a) iyi anlayışı kapasitesi haricinde, vatandaşların makul siyasal adalet ilkelerini kabul etme ve bunlara uygun olarak davranma kapasitesine sahip olduğu; b) vatandaşların siyasal kurumlarının ve prosedürlerinin adil olduğuna inandıklarında, diğerlerinin de

¹⁰⁴ A.e., s. 195.

¹⁰⁵ A.e., s. 197.

¹⁰⁶ A.e., s. 195.

aynı şekilde davranması durumunda bu düzenlemelerde üzerine düşeni yapmaya hazır oldukları; c) diğer kişiler apaçık bir niyetle üzerlerine düşeni yaptığında, bunlara karşı güven duygusunun oluştuğunu; d) düzenlemelerin başarısı devam ettiği müddetçe bu güven ve itimadın güçlendiğini ve e) temel çıkarlarımızı güvence altına almak üzere ortaya konan temel kurumların daha güçlü ve istekle tanındığında bu güvenin daha da arttığını”¹⁰⁷

vurgulamaktadır. Taraflarca kabul edilerek siyasal kurumlara tatbik edilen liberal ilkelerin, ahlak psikolojisinin yukarıdaki kabulleri ışığında işletilmesi ile hem bu ilkeler toplumsal yapıya daha köklü biçimde uyum sağlamakta, hem de bu sayede karşılıklı müzakerede bulunma fırsatını yakalayan doktrinler uzlaşma potansiyellerinin farkına vararak, makuliyet kazanmaktadırlar. Böylece toplum basit çoğulculuktan, makul bir çoğulculuğa doğru dönüşmekte, anayasal konsensüse ulaşılmaktadır.

Anayasal konsensüs, zaman içerisinde toplumsal müzakere pratiklerinin şekillendirmesiyle istikrar ve güç kazanacak, genişlik ve derinliği artacaktır. Bu noktadan sonra teşekkül etmeye başlayan şey, örtüşen konsensüstür. İşte örtüşen konsensüs, siyasal liberalizmin bütünü üzerinde etkili olan ve onu düzenleyen siyasal bir adalet anlayışı üzerinde, tüm makul kapsamlı doktrinlerin vardıkları görüş birliğinin adıdır. Ancak önemli bir soru, Rawls’un tüm doktrinlerin desteğini sağlayabilecek çaptaki bir konsensüse, yeterli desteği nasıl sağlayabileceğine dairdir. Rawls’a göre bunu başarmanın yolu:

“[T]oplumda mevcut değişik kapsamlı doktrinlere bakıp bu doktrinlerin ağırlık merkezine yakın bir birincil değerler endeksi ortaya koymaktır; yani, o doktrinleri benimseyenlerin kurumsal iddialar, korumalar ve her duruma uygun amaçlar anlamında ihtiyaç duydukları şeylerin bir ortalamasını bulmaktır. Bunu yapmak, mevcut doktrinlere bağlı iyi anlayışları geliştirmek ve böylelikle bir örtüşen görüşbirliği* sağlamak için gerekli temel unsurların sağlayan bir endeksi elde etmek için en iyi yol sayılabilir.”¹⁰⁸

Böylelikle örtüşen konsensüs, her kapsamlı doktrin kendi içsel anlam diliyle desteklenebilir olacak ve her doktrin, konsensüste kendine ait bir şeyler olduğuna

¹⁰⁷ A.e., s. 199.

* Kaynakta ‘concensus’, görüşbirliği olarak çevrilmiştir. Bu çalışmada ise, konsensüs olarak kullanılmıştır.

¹⁰⁸ A.e., s. 83.

hissedecektir. Sonuç olarak, vatandaşlar nezdinde de aidiyet hissi güçlü olarak ortaya çıkacaktır.¹⁰⁹ Dini ve seküler doktrinler, aynı oranda örtüşen konsensüsü içselleştirebilecektir. Anayasal demokratik bir rejimi, örtüşen konsensüs bağlamında kabul eden dindar bir vatandaş: “Tanrı’nın özgürlüğümüze koyduğu sınırlar böyledir.” diyerek, bu kabulü kendi anlam dünyasına göre gerekçelendirebilecektir. Seküler bir doktrin ise, kendisine farklı bir gerekçe bulacaktır.¹¹⁰ Siyasal değerlerle kendi doktrinleri arasında nasıl bir ilişki olduğunu saptamak, vicdan özgürlüğünün bir gereği olarak vatandaşların kendisine bırakılmıştır.¹¹¹ Örtüşen konsensüs, böylece tüm kapsamlı doktrinlerin desteğiyle, siyasal anlayış üzerinde sağlam bir uzlaşmayı sağlamış olacaktır. Bu desteği sağlamada, Rawls’un toplumda var olması gerektiğini savunduğu en temel erdemler, makuliyet ve buna içkin olarak hoşgörüdür.¹¹² Zaten örtüşen konsensüsü, kaba bir güç dengesine dayalı **modus vivendi**’den ayıran en önemli saik de, örtüşen konsensüste siyasal anlayışın, vatandaşlar tarafından makuliyet ve hoşgörü erdemleri ışığında ahlaki olarak benimsenmesi ve vatandaşların ahlaki bir zeminde bu kabule uygun davranmaya hazır olmalarıdır.¹¹³

Rawls, kilise-devlet ayrışması üzerindeki arabuluculuk rolünde örtüşen konsensüsü, seküler olarak kurgulamıştır; ancak örtüşen konsensüs, seküler olmayan duruşlar tarafından da desteklenebilecek ahlaki bir yapıdadır. Peddle’e göre, bu girişim oldukça belirsizdir. Hegel’in güçlü bir şekilde açıkladığı gibi, ahlakın kendisi özünde soyut bir kavramdır. Buna göre, hiçbir sosyal düzen, ahlaki değerler üzerinden yapılan genelleştirmelerle, vicdani bir uzlaşmaya ulaşamaz. Yani, örtüşen konsensüs, kendisi için dayanak noktası olan farklı ahlaki duruşları kapsamakta yetersiz kalacaktır. Peddle, bu argümanını daha da ilerileterek, Amy Gutmann ve Dennis Thompson gibi liberal düşünürlerin de, siyasal hayatın ahlaki çatışmalardan uzak kalamayacağını vurguladıklarını belirtmektedir. Rawls’un kuramında ileri sürdüğünün tersine Gutmann ve Thompson, ahlaki çatışmanın, siyasal olanın alanına

¹⁰⁹Mehmet Fevzi Bilgin, **Political Liberalizm**, p. 74.

¹¹⁰ John Rawls, "The Idea", pp. 782-783.

¹¹¹David Peddle, "The Construction", p. 12.

¹¹² John Rawls, **Siyasal Liberalizm**, s. 193.

¹¹³ **A.e.**, s. 204.

da nüfuz edeceğini savunurlar. Vicdan, herhangi salt bir konsensüsten her zaman özgür kalacaktır.¹¹⁴

1) Makuliyet

Dini, ahlaki ya da felsefi çok çeşitli kapsamlı doktrinlerle çoğulculuşmuş bir toplumun, konsensüse nasıl ulaşabileceği sorusu, belki de Rawls'un kuramına dair sorulabilecek en temel ve kritik sorulardan biridir. Doğumlarından itibaren üyelerinin kişilik oluşumu ve değer yargıları üzerinde etkili olan ve Rawls'un kapsamlı olarak nitelendirdiği bu doktrinlerin üyeleri olan farklı görüşteki bireyler, yapısı gereği zaman zaman ödün vermeyi de iktiza eden uzlaşma sürecine katılmaya nasıl razı olabilirler? İşte bu kapsamda, Rawls'un, uzlaşmaya hazır olma anlamında kapsamlı doktrinlere ve bireylere atfettiği erdem adı makuliyettir. Rawls'a göre makul bir toplum, uzun bir geçmişten bugüne taşınabilmiş bir toplumsal dayanışma sistemi içerisinde, vatandaşların birbirlerini özgür ve eşit olarak gördükleri, birbirlerine (ilkeler ve idealler çerçevesinde tanımlanan) adil toplumsal dayanışma şartları önermeye ve bu şartlar doğrultusunda belli durumlarda "kendi çıkarları aleyhine de olsa hareket etmek üzere anlaşmaya hazır oldukları" zaman makul sayılırlar.¹¹⁵

Makuliyet, Rawls'un kuramına büyük oranda şekil veren, onu karakterize eden temel bir kavramdır. Makuliyetin kişiye kazandıracağı karakter yapısı tam da bu yüzden önemlidir. Makul kişiler, diğer makul kişilerin kendi görüşlerinden farklı ahlaki fikirleri olabileceğini bilirler. Kendileri de, diğer makul kişilerin üzerinde hemfikir olabileceği adil işbirliği şartları önermeye hazırdırlar.¹¹⁶ Ayrıca makul kişiler, muhakeme zorluklarını bilir ve bunun sonucunda diğer makul kişilerin de farklı doğrulara ulaşabileceğini kabul eder. Rawls, makuliyete dair diğer temel noktaları, şu şekilde sıralar:

- “1) Makûl kişilerin tümü aynı kapsamlı doktrini kabul etmezler. Bunun yargı sorumluluğunun bir sonucu olduğu söylenir. 2) Birçok makul doktrin kabul

¹¹⁴ David Peddle, "The Construction", p. 7.

¹¹⁵ John Rawls, **Siyasal Liberalizm**, s. 27.

¹¹⁶ Mehmet Fevzi Bilgin, **Political Liberalizm**, p. 60.

edilmiştir ama bunların hepsi (kapsamlı bir doktrinin içinde yargıya vurulduğunda) doğru ya da gerçek değildir. 3) Makul kapsamlı doktrinlerin herhangi birini kabul etmek makuliyete aykırı değildir. 4) Bizim makul doktrinlerimizden başkalarını kabul edenlerin de makul olduklarını ve bu yüzden doğal olarak mantıksız olmadıklarını kabul ederiz. 5) Bir doktrinin makul olduğunu kabul etmenin de ötesinde bu doktrine inandığımızı kabul etmekle makuliyetin dışına çıkmış olmayız. 6) Makul kişiler, siyasal erke sahip olduklarında bunu öteki makul ama kendilerinden farklı doktrinleri baskı altında tutmak için kullanmayı makul bulmazlar.”¹¹⁷

Makul bir kişi için, bir doktrini doğru bulmak ya da inanmak arasında fark yoktur Rawls’a göre. Bir doktrine bağlılığın şekli doğru bulmak ya da inanmak da olsa, makuliyet açısından önemli olan diğerlerinin de aynı tür bir bağlılık içerisinde olabileceklerini mümkün görmektir. Makuliyet, siyasal bir erdem olarak, doktrinlerin içeriğine bakmaksızın, yalnızca onların müzakere kabiliyet ya da niyetlerinin bir ölçüsüdür. Rawls, dini doktrinleri de bu kapsamda makul saymış ve örtüşen konsensüsü netice veren uzlaşma müzakerelerine dahil etmiştir. Schmidt’e göre, bu dahil etme demokratik bir rejim için kritiktir; zira dini inançların makuliyeti meselesi, demokratik toplumda belli bir kimlik ile kültürel çoğulcu yapı arasındaki ilişkinin resmini veren merkezi ve sembolik bir önemdedir.¹¹⁸

Rawls’un makul saydığı daire içerisine, dini doktrinler gibi rasyonel olarak izah edilemeyecek bağlılıkları da dahil etmesi, rasyonellik ve makuliyet arasında nasıl bir ilişki kurduğu sorusunu akla getirmektedir. Tek başına makuliyet, çok çeşitli ideallere sahip vatandaşları, Rawls’un toplumda cari olduğunu kabul ettiği adil bir işbirliği sistemi içerisine dahil etmeye yeterli olacak mıdır? Rawls’a göre vatandaşların sadece makul olmaları yeterli değildir; aynı zamanda rasyoneldirler. Makuliyet ve rasyonellik birbirinin tamamlayıcısıdır. Biri olmadan diğeri çok bir anlam ifade etmeyecektir. Rasyonel bireylerde eksik olan ve makuliyetin telafi ettiği tutum, adil bir işbirliğine girme ve bu işbirliğine girerken diğer eşit kişilerin de makul olarak onaylaması beklenen şartlar öne sürme konusundaki ahlaki hassasiyettir. Yukarıda da, örtüşen konsensüsü basit bir **modus vivendi**’den ayıran

¹¹⁷ John Rawls, "The Idea", p. 804(Dipnot).

¹¹⁸Thomas M. Schmidt, "Religious Pluralism", p. 44.

şeyin, onun ahlaki bir uzlaşısı olduğundan bahsedilmişti. Rawls, vatandaşların rasyonel olmasının, onların hangi amaçlar peşinde olduklarını göstermeyeceğini; yalnızca onların bu amaca ulaşmak için akıllarını kullanacaklarını ifade edeceğini düşünür. Rasyonel öznelere, sadece kendilerine faydası dokunan amaçlar güttüklerinde Rawls'a göre ruh hastası olmaya yakın durumdadırlar. Daha açık ifade etmek gerekirse, özne-birey yalnızca makul olduğu durumda, adil bir işbirliği içerisinde hedefledikleri belli bir amaç ya da hedeften yoksundurlar. Diğer yandan, sadece rasyonel olan özne-bireyler ise adalet hissinden yoksun olup başkalarının iddialarının da bağımsız bir geçerliliği olabileceğini düşünmezler.¹¹⁹

Rawls'un örtüşen konsensüsü bir uzlaşısı ya da anlaşma olarak değil de konsensüs olarak kurgulamasına ve makuliyete dair yaptığı tariflere bakıldığında, kuramını yalnızca makul olan kapsamlı doktrinler üzerine kurduğu açıkça ortaya çıkmaktadır. O zaman Rawls'un çoğulcu her toplumda var olabileceğini kabul ettiği, makul olmayan, köktendinci inanç grupları ya da otokrasi ve diktatörlük gibi seküler doktrinlerin durumu ne olacaktır? Rawls'un bu konudaki cevabı nettir:

“...her ne kadar makuliyet kavramı ve makul vatandaşların rolü üzerine odaklanmış olsak da, anayasal demokratik bir rejimde makul olmayan doktrinlerin ne ölçüde işlerliğe sahip olabileceği ve hoş görülebileceği, yeni ve farklı bir soru değildir. Hoşgörünün makul doktrinler için bir tanımı, makuliyetten uzak doktrinler için de başka bir tanımı yoktur. Her iki dava da uygun siyasal adalet ilkeleri ve bu ilkelerin izin verdiği davranışlarla çözüme ulaştırılır. Makul olmayan doktrinler demokratik kurumlar için bir tehdittir, çünkü bu doktrinler anayasal rejime ancak bir modus vivendi olarak razı olabilirler. Makul olmayan doktrinlerin varlığı, kamusal aklın idealine ve meşru hukuk fikrine sahip makul bir demokratik topluma ulaşma amacına ket vurur. Bu, kamusal akıl kavramının hatası ya da başarısızlığı değildir, ancak kamusal aklın gerçekleştirebileceği şeylerin de bir sınırı olduğunu gösterir.”¹²⁰

Rawls, makul olmayan doktrinlerin anayasal demokratik bir sistemde yeri olmadığını açıkça belirtmektedir. Bu düşünceden çıkarılacak sonuç, siyasal liberalizm tamamen kuşatıcı, her fikre kucak açan bir kuram olmadığı ve kendine göre sınırları olduğudur. Bilgin'e göre, siyasal istikrar ve adaletin ahlaki olarak

¹¹⁹ John Rawls, **Siyasal Liberalizm**, s. 92-96.

¹²⁰ John Rawls, "The Idea", p. 806.

gerçekleştirilebilmesi için belli sınırların olması şarttır. Makuliyet de Rawls'un kuramının sınırlarını belirlemektedir.¹²¹ Makul olmayan doktrinlerin de dahil olduğu bir uzlaşma çabası, ancak bir **modus vivendi**'yi sonuç verecektir. Burada dikkat çeken diğer bir husus, hoşgörünün sınırlarıyla ilgilidir. Siyasal liberalizmde hoşgörünün sınırlarının ne olduğunu açıklığa kavuşmuştur: makul olmayan doktrinler hoş görülemezler.

2) Hoşgörü

Hoşgörü kavramı, siyasal liberalizmde çok üzerinde durulmayıp, sadece makuliyete içkin olarak bahsedilen ancak siyasal liberalizme yönelik eleştirilerde en önemli yeri tutan konulardan biridir. Rawls, hoşgörüyü makuliyetin 'muhakeme zorluklarını tanımak ve sonuçlarına katlanmak' tarafıyla ilişkilendirmiştir. Makul vatandaşlar, kendi doğru doktrinlerini diğer vatandaşların kabul etmemesini ve bunun yanında farklı doğruluk anlayışlarına sahip olmalarını, muhakemedeki zorluklara verip hoş görecektir ve böylece farklı doktrinler barış içinde bir arada bulunup, istikrarlı ve adil bir işbirliği düzeni içerisinde yaşayabilecektir.¹²² Yani hoşgörü, makuliyete içkin olan ve sadece makul olan farklılıkları kapsamına alan bir erdemdir. Makul olmayan doktrinlerin ise, siyasal liberalizmde yeri yoktur ve dolayısıyla da hoşgörü kapsamında değildirler.

Rawls'un yalnızca makul olanı muhatap alan bu hoşgörü anlayışı, siyasal liberalizmde en çok eleştiri alan noktalardan birisi olmuştur. Eleştirilerin odak noktası, bu hoşgörü anlayışının yerine, müzakereci ve daha kapsayıcı bir hoşgörü anlayışının ikamesidir. Müzakereci hoşgörü, makul olmayanlara da, anayasal rejime karşı çıktıkları bir durumda bile gerekçelendirme hakkı vermeyi gerektiren bir anlayıştır. Hoşgörünün hakim olduğu bir demokraside, müzakerenin amacı, görüş ayrılıklarını her seferinde konsensüse çevirmek değil, toplumun iletişim kanallarını açık tutmak ve eşitlikçi sosyal ilişkileri sağlamak olmalıdır.¹²³ Bohman'a göre, Amy

¹²¹ Mehmet Fevzi Bilgin, **Political Liberalism**, p. 61.

¹²² John Rawls, **Siyasal Liberalizm**, s. 102-106.

¹²³ James Bohman, "Deliberative Toleration", **Political Theory**, Vol. 31, No. 6, 2003, p. 762.

Gutmann, sadece saygıyı içeren yalın bir hoşgörüyü, gerçek hoşgörüden ayrı tutmaktadır. Hoşgörü, zarar ve tehdit içermeyen tüm fikirlere açık olmayı gerektirirken, saygı, bu konuda çok daha ayrımcı bir çizgide kalmaktadır. Yalnızca ahlaki bir akıl yürütmeyi içerdiği düşünülen görüşleri kapsamına alır. Ancak farklılıklar içeren demokrasilerde, tam da bu ayrımcılıklar müzakerenin konusunu teşkil eder. Müzakereci bir demokraside katılımcılar, saygıyı hoşgörünün tamamı olarak kabul etmemeli, hoşgörünün kapsamını etkin müzakereye girdikleri tüm farklı görüşleri içine alacak şekilde genişletmelidir. Bohman'a göre, müzakere, etkin bir kaynaşma ve bir arada olma durumunu gerektirdiğinden, yalnızca müdahaleci olmamayı ve saygıyı içeren bir hoşgörü anlayışı, müzakere ve işbirliği açısından yetersiz kalacaktır.¹²⁴

Eğer insanlar vatandaş olarak değerlendiriliyorsa, onların kendi perspektiflerinden değerli olan fikirler ortaya atmaya hakları olduğu da kabul edilmelidir. Vatandaş olarak farklı düşünen taraflar bir müzakerede taraf olacaksa, müzakere prosedürlerinin, farklılıkları dahil eden, onlarla birlikteliği sağlayabilen ve onlarla sosyal alanı paylaşabilen güçlü bir hoşgörü anlayışını haiz olması gereklidir. Bazı vatandaşlar daha az makul olabilir hatta makul olmayabilir. Bohman, Michael Walzer'in hoşgörü anlayışının başarısını, herkesi aynı çizgide görmeyip, makul olmayanları da müzakerelere dahil edebilmesine bağladığını eklemektedir.¹²⁵ Böylece makul olmayanlar da, müzakerelere dahil edilmemenin vereceği ayrımcılık duygusunun olumsuz etkisinden korunmuş olacaklardır. En azından bu durumda, onların da müzakere pratiklerine dahil olageldiklerinde, muhataplarıyla uzlaşma yetisi kazanabilecekleri ve böylece makul olma çizgisine yaklaşabilecekleri beklenebilir. Rawls'un savunduğu şekilde, makul olmayanları haklılaştırma işine dahil etmemek, onları meşrulaştırıcı toplumdan hariç tutmak, dolayısıyla da siyasal eşitlik yolunda demokratik taahhütlere zarar vermek olacaktır.¹²⁶

¹²⁴ A.e., s. 758.

¹²⁵ A.e., s. 758.

¹²⁶ A.e., s. 768.

Hoşgörü, iki ahlaki hükme dayanır: birincisi bir fiile karşı olmak, ikincisi ise, ahlaki gerekçelerle, karşı çıkılan fiili mazur görmektir. Hoşgörünün tatbiki için, ikincinin birinciden ağır basması gerekmektedir.¹²⁷ Dolayısıyla, yanlış olarak görülen bir eylem ya da tutumun mazur görülmesi olan hoşgörü, en az yanlış görülen eylem ya da tutum değerinde bir gerekçelendirmeyi iktiza edecektir. Rawls'un hoşgörü anlayışına yönelik diğer bir eleştiriye göre de, bu kavram siyasal liberalizmde net ve anlaşılır bir şekilde ortaya konulmamıştır. Rawls, hoşgörüyü kamusal akla dayandırmak ve onu toplumsal ahlaki bir erdem olarak ortaya koymak istemektedir; ancak hoşgörünün hayata tatbiki konusunda açıklayıcı değildir. Birçok insan için kapsamlı doktrinindeki değer yargıları, örtüşen konsensüs ya da toplum sözleşmesinin kurallarını önceleyecektir. Dolayısıyla, hoşgörünün konusu hakkaniyet olarak adaletin kapsamı dışında, dini bir fikir ya da eylem ise, en az bu dini fikir ya da eylemin eşdeğerinde bir gerekçe var olmalıdır. Hoşgörünün konusu, dini bir durum olduğunda, eşdeğerinde bir gerekçe Rawls'un siyasal adalet konseptinde bulunmayacaktır. O zaman soru şudur: bir inanç topluluğu içerisindeki bireyler, topluluk dışındakilerin kabul edilemeyecek eylemlerine nasıl hoşgörü gösterebilecektir? Eşdeğerde bir gerekçeyi nasıl sağlayacaklardır?¹²⁸

Kürtajın bireysel özgürlük bağlamında anayasal bir hak olarak tanınması, dini doktrinler ve siyasal yapı arasındaki en çetrefilli konuların başında gelmektedir. Ancak Peddle'e göre Rawls, siyasal liberalizmde kürtajı bir dipnota indirgemiş ve etraflıca ele almamıştır. Oysa kürtaj, kamusal aklın ihtilafli meselelerde nasıl işlediğine iyi örnek olabilecek bir konudur. Rawls, insan hayatına saygı, politik toplumun yeniden üretilmesi ve kadının eşit vatandaş olarak görülmesi gibi politik değerler arasında kurulacak makul bir denge ışığında, hamileliğin ilk trimesterinde(üç ay) kürtajın bir hak olması gerektiğini savunmakla yetinmiştir.¹²⁹ Glenn Gentry, kürtajın bu şekilde, anayasal seviyede garanti altına alınan bir hak olmasıyla dindar bir vatandaşın ikilem yaşayacağını savunur. İçinde yaşadığı ve kendisinin de özgür ve eşit bir vatandaş olmasını sağlayan ve makul adalet ilkelerine

¹²⁷ Glenn Gentry, "Rawls and Religious Community: Ethical Decision Making in the Public Square", **Christian Bioethics**, No. 13, 2007, p. 174.

¹²⁸ **A.e.**, p. 172.

¹²⁹ David Peddle, "The Construction", p. 8.

dayanan siyasal bir toplum sözleşmesi uyarınca, dindar vatandaş kürtaja hoşgörü göstermekle yükümlüdür. Bu sözleşmeye göre, kürtaja karşı çıkması makul olmayacaktır; çünkü kendisi için bağlayıcı olan dini kuralların diğer insanlar için bir şey ifade etmeyeceğini bilir. Ancak dini inancı, yani Tanrı'sıyla olan bağı, onu adaletin gereği olarak düşkünleri korumaya mecbur kılıyorsa ve eğer kürtaj karşısında sessiz kalması Tanrı'ya verdiği sözle tutarlı değilse, sessiz kalması onun için makul olmayacaktır. Bu durumda bir tercihte bulunmak zorundadır. Tanrı'yla olan inanç bağı, toplumla yaptığı bir sözleşmeden ağır basacağından kürtaja karşı çıkmayı seçecektir. Kapsamlı bir doktrin, sözleşmeden ya da örtüşen konsensüsten daha ağır basan(mesela dini) değerler içeriyorsa, bu doktrine olan bağlılık, sözleşmeye olan taahhüdün yerini alacak, böylece bu doktrin makul olmayan bir çizgiye kayacaktır. Gentry'ye göre bu ilişkinin tersini savunan Rawls, makul değildir. Hoşgörünün işleyebilmesi ancak, kürtaji mazur göstermek için eşdeğer bir ahlaki gerekçe gösterebilmeye bağlıdır.¹³⁰ Bu doğrultuda, hoşgörü kavramının dini haklılaştırmaların belli bölümleriyle desteklenmesi, liberal siyasal kurumları meşrulaştıran daha olgun bir konsensüse ulaşma yolunda önemli bir adım olacaktır.¹³¹

D) Kamusal Akıl Üzerine

Birçok farklı makul kapsamlı doktrini benimseyen, önemli ölçüde farklılaşmış, özgür ve eşit vatandaşlardan oluşan çoğulculaşmış bir toplumda adil ve istikrarlı bir işbirliği sağlamanın üç önemli ayağı vardır. Bunlar, a) toplumun temel yapısının siyasal bir adalet anlayışı tarafından düzenlenmesi, b) bu siyasal adalet anlayışının makul kapsamlı doktrinlerin varmış olduğu bir örtüşen konsensüs tarafından desteklenmesi ve c) anayasal esaslar ve temel adalet meseleleri söz konusu olduğunda, kamusal tartışmaların bu siyasal adalet ilkeleri çerçevesinde yapılmasıdır.¹³² Rawls, siyasal liberalizmin genel çerçevesini bu düşüncelerle özetlemektedir. Temel siyasal yapı, vatandaşların vardığı bir örtüşen konsensüsün

¹³⁰ Glenn Gentry, "Rawls and Religious", p. 177.

¹³¹ Micah Schwartzman, "The Relevance of Locke's Religious Arguments For Toleration", **Political Theory**, Vol. 33, No. 5, 2005, p. 697.

¹³² John Rawls, **Siyasal Liberalizm**, s. 87.

kapsamında olan siyasal adalet anlayışının ilkeleri tarafından düzenlenecek ve istikrarlı, adil bir toplumsal işbirliği sistemi kurulmuş olacaktır.

Rawls, örtüşen konsensüs kavramının, iyi düzenlenmiş bir toplum düşüncesini daha gerçekçi kılma ve bu düşüneyi makul çoğulculuk olgusu ışığında, demokratik toplumların tarihi ve sosyal şartlarına uyarlayabilme amacını taşıdığını belirtmektedir. Bu cümleden olarak, iyi düzenlenmiş bir toplumda, tüm vatandaşlarca kabul gören bir siyasal adalet anlayışının, birçok farklı makul kapsamlı doktrine mensup vatandaşların her biri tarafından aynı gerekçelerle kabul edilmesi beklenemez. Vatandaşlar birbiriyle çatışan dini, felsefi ya da ahlaki görüşler taşımaktadırlar. Siyasal adalet anlayışını da, mensup oldukları farklı ve birbiriyle çatışan doktrinleri vasıtasıyla destekleyeceklerdir. Dolayısıyla, gerçekçi bir ‘iyi düzenlenmiş toplum’ kurgusu formüle ederken, modern dünyanın bu gerçeğine uygun olarak, siyasal anlayışın tüm vatandaşların mensup olduğu tek bir kapsamlı doktrin tarafından onaylandığını iddia etmek makul olmayacaktır Rawls’a göre. Makul çoğulculuk gerçeği, siyasal adaletin temel meselelerini düzenlemek üzere, tüm vatandaşların üzerinde anlaşabileceği, bu tip, tek bir doktrin varlığını imkansız kılmaktadır. İşte Rawls, iyi düzenlenmiş çoğulcu bir toplumda, siyasal adalet anlayışının, birçok farklı makul kapsamlı doktrin kendine has, farklı gerekçelerle onayladığı, makul bir örtüşen konsensüs tarafından desteklendiğini ifade etmektedir.¹³³

Rawls, tüm kapsamlı doktrinlerden bağımsız olarak sunulan bu siyasal adalet anlayışına, bu anlayışın nasıl kendi başına durduğunu göstermek adına üç nitelik yükler:

“a- Bu anlayış, ilk aşamada toplumun temel yapısına uygulanır (hakkaniyet olarak adalet durumunda toplumun demokratik olduğu varsayılır). Bu yapı ana siyasal, ekonomik ve toplumsal kurumları ve bunların birleşik bir toplumsal işbirliği sistemi olarak bir araya gelişini içerir.

b- Her türlü kapsamlı dinsel, felsefi veya ahlaki doktrinden bağımsız olarak ortaya konabilir. Bir ya da birden fazla kapsamlı doktrinden çıkarılabileceğini,

¹³³ John Rawls, **Justice as Fairness: A Restatement**, ed. Erin Kelly, The Belknap Press of Harvard University Press, 2003, p. 32.

bunlarca desteklenebileceğini veya bir şekilde bunlarla ilişkili olabileceğini düşünsek bile(doğrusu kapsamlı doktrinlerle bu şekilde ilişkili olmasını umarız) böyle bir görüşü getirecek ya da öngörecektir şekilde sunulmaz.

c-Temel fikirleri-siyasal toplumun adil bir toplumsal işbirliği olduğu, vatandaşların makul, rasyonel, özgür ve eşit olduğu gibi siyasal liberal fikirler-siyasal kategorisine aittir ve demokratik toplumun kamusal siyasal kültüründen, anayasa ve temel yasaları yorumlama geleneklerinden ve önde gelen tarihsel belgeler ve yaygın olan bilinen siyasal yazılardan bilinen fikirlerdir.”¹³⁴

Toplumun temel yapısı, siyasal adalet anlayışı tarafından düzenlendiğinde ve bu siyasal anlayış tüm makul kapsamlı doktrinleri içine alan bir örtüşen konsensüs tarafından desteklendiğinde, yukarıda Rawls’un, siyasal liberalizmin temeli olarak saydığı üç ayaktan ilk ikisi sağlanmış olacaktır.

Geriye, istikrarlı bir yapı kazanan bu siyasal adalet anlayışının, anayasal esaslar ve temel adalet meseleleri söz konusu olduğunda nasıl ya da hangi kurallar çerçevesinde tatbik edileceği, işletileceği konusu kalmaktadır. Yeni bir kanun yaparken ya da anayasal esaslar üzerinde bir düzeltmeye giderken nasıl bir yöntem izlenecektir? Siyasal adalet anlayışı, toplumun sürekli değişen sosyal yapısına kendini nasıl adapte edecektir? Bu noktada Rawls, temel yapıyı düzenleyen liberal siyasal değerleri iki kısma ayırmış ve kamusal akı, bu değerleri uygulamayı mümkün kılan ve kamusal bir nitelik kazandıran değerler bütünü olarak tarif etmiştir. Birinci kısım değerler, temel yapıyı düzenleyen siyasal adalet değerleridir. Bunlar, eşit siyasal ve medeni özgürlük, fırsat eşitliği, toplumsal eşitlik ve ekonomik karşılıklılık ilkeleridir. İkinci kısım siyasal değerler kümesi olan kamusal akıl ise, sorgulamayı özgür ve meşru kılan, kamusal sorgulama ve akıl yürütme kurallarıdır. Kamusal tartışmaları mümkün kılan makuliyet erdemi de bu kurallar cümlesindedir.¹³⁵

Kamusal aklın siyasal değerler kümesinde olması, bu aklın tüm farklı doktrinlerce bilinmesini, tarafsız bir akıl yürütmeyi içermesini ve de örtüşen konsensüsün kapsamında olmasını gerektirecektir. Böylece kamusal akıl konsepti,

¹³⁴John Rawls, **Siyasal Liberalizm**, s. 400-401.

¹³⁵ **A.e.**, s. 258.

tüm doktrinlerin örtüşen bir onayıyla kabul görmüş olacaktır. Herkes için ortak olması düşünülen, vatandaşların ortak aklını ifade eden bu akıl yürütme sisteminin işletilebilmesi de, örtüşen konsensüste olduğu gibi, makuliyet gibi ahlaki bir tutumu gerekli kılacaktır. Rawls'a göre makuliyet, adil işbirliği şartları önermeye hazır olmak ve muhakeme zorluklarını kabul etmek üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Bu iki kısım birlikte ele alındığında, kamusal aklın kabulü zorunlu hale gelecektir. İşbirliğine hazır olduğunda ve bu doğrultuda muhakeme zorluklarından doğan farklılıklar kabul edildiğinde, adil bir sosyal işbirliğinin gerçekleşmesi için tüm makul insanlarca kabul görebilecek şartlar ve gerekçeler öne sürmek gerektiği ortaya çıkacaktır. Yani tüm insanlarca anlaşılabilir, ortak akıl paydası olan kamusal akıl ideali, *ipso facto*, kabul edilmiş olacaktır.¹³⁶

Rawls'un kamusal akıl ideali, kapsamlı doktrinlerin doğruluk iddialarına karşı net bir tarafsızlık taşıyan liberal bir anlayıştır. Kamusal akıl, olması gerektiği şekilde işletildiğinde, siyasal liberalizm, kapsamlı doğruluk iddialarına dayanmaktan korunmuş olacaktır.¹³⁷ Bu aklın tüm vatandaşlar için ortak olması gereken içeriği ise, temel yapıya uygulanan siyasal adalet anlayışı tarafından belirlenecektir. Kamusal akıl idealine göre der Rawls:

“vatandaşlar temel tartışmalarını, her birinin diğerinin makul olarak onaylamasını bekleyeceği değerlere dayanan ve her birinin iyi niyetle savunacağı bir siyasal adalet anlayışı çerçevesinde yürütmelidir. Yani, her birimizin, diğer (özgür ve eşit) vatandaşların bizimle beraber makul olarak onaylayacağını düşündüğümüz ilke ve kurallara ilişkin bir ölçüye sahip olmamız ve bunu açıklamaya hazır olmamız gerekir.”¹³⁸

Kamusal akıl konseptine göre, çatışma durumlarını engellemek için anayasal esaslar, ve temel yapıya yönelik konular, tarafsız bir dil ve gerekçelendirme içinde, yani siyasal adalet anlayışı kapsamında ele alınmalıdır. Kamusal aklın kabulü, kamusal tartışmalarda herkesçe anlaşılabilir ve tüm makul taraflarca kabul edilebilecek gerekçelendirmeler kullanmayı taahhüt etmek anlamına gelmektedir. Rawls'a göre,

¹³⁶ Jonathan Quong, "The Rights", p. 321.

¹³⁷ J. Judd Owen, **Religion and The Demise of Liberal Rationalism**, Ph.D. Thesis, University of Toronto, Canada, 1998, p. 138.

¹³⁸ John Rawls, **Siyasal Liberalizm**, s. 260.

birinin kendi doktrinine has gerekçelere başvurması, bu gerekçeler diğer doktrinlere mensup bireyler için anlaşılmaz olduğundan, makul olmayacaktır.¹³⁹

Ancak, kamusal akıl idealinin içeriğinin tam olarak hangi gerekçeleri kapsadığının ya da kapsamı gerektiğinin belirgin olmaması, bu ideale yönelik eleştirileri beraberinde getirmektedir. Bir görüşe göre, kamusal gerekçeler, ancak genel olarak anlaşılabilir olma ve herkes tarafından kabul edilebilecek şekilde tarafsız olma şartlarını sağladığında meşrulaştırıcı bir güç kazanacaktır. Ancak, hangi iddialar ya da grup perspektiflerinin geçerli gerekçeler olduğu belirgin değildir. Örneğin, Kanada Yüksek Mahkemesi, yerli kabilelerde anlatılagelen hikayelerin, bu kabilelerinin toprak mülkiyetlerine dair kanıt olarak sunulmasını kabul etmiştir. Mahkemenin bu karara varmasının temel gerekçesi, belli bir topluluğun iddialarını Kanada'nın eşit vatandaşlarından bir grubunun görüşleri olarak meşru görmesiydi. Bohman'a göre, bu durum, hangi iddiaların gerekçe ve haklılaştırma olarak sayılıp sayılmayacağına nasıl değişebileceğinin açık göstergesidir. Mahkeme bu kararıyla, meşru gerekçelerin sınırlarını genişletmiş ve eşit muamelenin ne olduğu sorusunun cevabını değiştirmiştir.¹⁴⁰ Esasen bu eleştiri, Rawls'u doğrulamakta, desteklemektedir. Rawls da aynı şeyi ifade etmektedir. Yüksek Mahkeme, kamusal aklın kurumsal temsilcisi gibidir ve bu kurumda geçerli olan tek akıl, kamusal akıldır.¹⁴¹ Toplumsal ve canlı bir ideal olarak kamusal aklın yeni durumlara göre alacağı duruş da Yüksek Mahkeme tarafından saptanacaktır. Bu örnekte de, yeni bir durum ortaya çıkmış ve Mahkeme kamusal aklın hangi yönde işletilmesi gerektiğini karara bağlamıştır.

Kamusal akla yönelik diğer bir eleştiriye göre ise, birçok farklı kapsamlı doktrinden oluşan bugünün çoğulcu toplumunun, ortak bir siyasal adalet anlayışı üzerinde uzlaşması mümkün değildir. Rawls'a göre toplum basitçe, çatışan doktrinlerin çoğulculuğundan oluşmaktadır. Ancak durum bu kadar basite indirgenmemelidir. Her doktrin, diğerlerinden derin ahlaki farklılıklar içeren

¹³⁹ Glenn Gentry, "Rawls and Religious", p. 174.

¹⁴⁰ James Bohman, "Deliberative Toleration", p. 773.

¹⁴¹ John Rawls, **Siyasal Liberalizm**, s. 268.

rasyonalitelere dayanan bir yapıdadır. Dolayısıyla, tüm makul doktrinlerin kabul edebileceği bir kamusal akıldan bahsetme imkanı yoktur.¹⁴² Bu yönde ikinci bir kritik de, kamusal aklın içeriğinin, bu idealin destekçileri tarafından gerçekten bilinip bilinmeyeceği yönündedir. Eğer bu gerekçeler, herkesçe ulaşılabilecek gerekçeler değil ise, bunları dini, felsefi ya da ahlaki doktrinlerin gerekçeleri için bir önkoşul olarak koymak makul olmayacaktır. Kamusal akıl herkesçe bilinmiyorsa, dini ya da diğer kapsamlı doktrinlerden çıkan gerekçeler, kamusal tartışmalarda kullanılabilir tek gerekçeler olacaktır.¹⁴³ Ancak Rawls'un siyasal adalet, kamusal akıl ve makuliyet kavramları arasında kurguladığı ilişki doğru bir şekilde okunduğunda, bu iki eleştirel yaklaşımı haklı bulmak zor görünmektedir.

Rawls'a göre, siyasal adalet anlayışı ile kamusal akıl ideali birbirinin tamamlayıcısıdır. Siyasal adalet anlayışı, toplumun temel yapısını adil bir işbirliği şeklinde düzenlediğinde ve bu sistem vatandaşlar tarafından işletildiğinde, hem kapsamlı doktrinler hem de tek tek bireyler zaman içerisinde belli bir makuliyet çizgisine ve siyasal bilince ulaşacaktır. Makuliyet ve siyasal bilinçlilik ise, vatandaşları, kendileri gibi hür ve eşit olan diğer vatandaşlarla yaptıkları kamusal müzakerelerde herkesçe anlaşılabilir ve kabul edilebilir gerekçeler ileri sürmeye itecek, aynı zamanda bu gerekçelerin neler olabileceğini keşfetmelerini sağlayacaktır. Yani kamusal akıl ideali, bir öğrenme süreci sonucunda yerleşmiş olacaktır. Kamusal aklın vatandaşların eylemlerinde güçlü bir şekilde yer etmesiyle de, siyasal adalet anlayışı daha da güç kazanmış olacaktır.¹⁴⁴ Rawls'a göre kamusal akıl, demokratik bir halkın karakteristik bir özelliğidir ve eşit vatandaşlık statüsünü taşıyan vatandaşların ortak aklıdır.¹⁴⁵ Özetle, toplumsal pratikler içerisinde vatandaşların, siyasal adalet anlayışı tarafından belli bir makuliyet çizgisine ulaşmasıyla, ortak bir kamusal aklın kabulü mümkün hale gelmiş ve bu kavramın içeriği de öğrenilmiş olacaktır.

¹⁴² Gentry, "Rawls and Religious", p. 178.

¹⁴³ James P. Sterba, "Rawls and Religion", in **The Idea of a Political Liberalism: Essays on Rawls**, ed. Victoria Davion and Clark Wolf, Rowman & Littlefield Publishers Inc., USA, 2000, p. 36.

¹⁴⁴ John Rawls, **Siyasal Liberalizm**, s. 284.

¹⁴⁵ **A.e.**, s. 247.

1) Arka Plan Kültürü ve Kamusal Siyasal Forum

Rawls'a göre, tamamen siyasal bir adalet anlayışı içerisinde işleyen ve birlik-bütünlük, iç barış, ortak savunma, genel refah, eşit temel özgürlükler, fırsat eşitliği, gelir dağılımı ve vergilendirme usulleri gibi ortak iyiye dair gerekçeleri konu alan¹⁴⁶ kamusal aklın yanı sıra, kamusal olmayan birçok akıl da mevcuttur. Kamusal olmayan akıllar arasında der Rawls:

“her türlü birliğe ait olanlar yer alır: Kiliselere ve üniversitelere, bilimsel derneklere ve profesyonel gruplara. Daha önce söylediğimiz gibi, bireyler ve tüzel kişiler, makul olarak ve sorumlulukla hareket edebilmek için neyin yapılacağı konusunda bir akıl yürütme yoluna ihtiyaç duyarlar. Bu tür bir akıl yürütme kendi üyeleri açısından kamusaldır ama siyasal toplum ve genel olarak vatandaşlar açısından kamusal değildir. Kamusal olmayan akıllar sivil toplumda bulunan birçok akıldan oluşur ve benim "arka plan kültürü" dediğim alanda ve kamusal siyasal kültürün dışında yer alır. Bu akıllar toplumsaldır ve kesinlikle özel değildir.”¹⁴⁷

Rawls'a göre, bir kilise kurulu teolojik bir doktrini tartışırken, bir üniversite kurulu eğitim siyasetini kararlaştırırken ya da bilimsel bir birlik nükleer bir reaktörün çevreye verebileceği zararı tespit etmeye çalışırken kamusal olmayan akılları işletmiş olurlar.¹⁴⁸ Bu akıl yürütme tarzı, kendi üyeleri açısından kamusal, toplumun geneli için ise kamusal olmayan bir nitelik taşımaktadır. Kamusal olmayan akıllar, sivil toplum içinde birçok akılı uzlaştırırlar.¹⁴⁹ Tüm bu akıl yürütmeler, Rawls'un arka plan kültürü adını verdiği ve kamusal aklın geçerli olmadığı alanda gerçekleşmektedir.

Rawls, siyasal liberalizmin en önemli özelliğinin, vatandaşların hem kapsamlı bir doktrini hem de siyasal bir anlayışı kabul etmeleri olduğunu savunmaktadır.¹⁵⁰ Buna paralel olarak da, siyasal anlayışın ve kamusal aklın geçerli olduğu ve temel yapı olarak nitelendirdiği, kamusal siyasal forum ile kapsamlı doktrinlerin ve bunların kamusal olmayan akıllarının teşkil ettiği arka plan kültürü olmak üzere, iki farklı alan

¹⁴⁶ John Rawls, "The Idea", p. 776.

¹⁴⁷ John Rawls, **Siyasal Liberalizm**, s. 254.

¹⁴⁸ **A.e.**, s. 255.

¹⁴⁹ Aydın Müftüoğlu, "Liberal Kamusal Alan", s. 64.

¹⁵⁰ John Rawls, "The Idea", p. 800.

ayrımına gitmiştir. Özgür kurumlar kültürünün doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan ve makul çoğulculuğu teşkil eden dini, ahlaki ve felsefi doktrinler, Rawls tarafından arka plan kültürü içerisinde kabul edilmiştir. Uzlaşması olanaksız olan, çok sayıda karşıt görüşlü doktrinlerin aralarında bir anlaşmaya varmaları imkansız olduğundan, temel siyasal konular üzerinde tartışılırken bu doktrinler, makul gerekçelerden oluşan ve herkesçe makul olarak kabul edilebilir bir nitelik taşıyan kamusal akla başvuracaklardır. Yalnızca kamusal aklın geçerli olduğu, temel yapıya ait kurumları barındıran ve kapsamlı doktrinlerin kendi aralarındaki olası anlaşmazlıklardan korunan bu alan da, kamusal siyasal forumdur. Bu alan, toplumsal işbirliği düzeninin siyasal, sosyal ve ekonomik kurumlarından oluşmaktadır.¹⁵¹

Pekiyi, kamusal akıl ile kamusal olmayan birçok akıl arasında nasıl bir ilişki vardır? Ya da diğer bir ifadeyle Rawls, kamusal siyasal forum ile arka plan kültürü arasında nasıl bir geçişlilik öngörmüştür? Siyasal liberalizmin, kapsamlı-özellikle de dini- doktrinleri siyasal yapıya ne kadar ve nasıl dahil edebildiğini anlamak adına, bu sorular kritik önemdedir. Rawls, kamusal akıl açısından temel noktanın, dini ya da dindışı doktrinler demokratik rejime ve kamusal akla muhalif bir tavır takınmadıkça, onlara karşı çıkmamak, varlıklarını kabul etmek olduğunu belirtmektedir.¹⁵² Bu durum, toplumun ulaştığı makul çoğulculuk noktasının doğal bir sonucudur. Din ve demokrasi arasında, tarihte yaşanmış olan ve halen de yaşanmakta olan birçok uyuşmazlık, bu çoğulculuk içerisinde dini doktrinlerin en kritik noktada olmasını sonuç vermiştir. Bu noktadan bakılacak olursa, Kilise ya da İncil gibi kutsal bir otoriteye dayanan dini doktrinler, liberal doktrinler değildir. Siyasal liberalizm açısından da, söz konusu uyuşmazlıkların devam etmesi muhtemeldir. Ancak Rawls'a göre böyle bir doktrin de, anayasal demokratik bir sistemi ve onun kamusal aklını kabul edebilir. Dini doktrinler, din ve vicdan özgürlüğü gibi temel anayasal özgürlükleri kabul ettiği sürece siyasal liberalizm tarafından kabul görecektir.¹⁵³

¹⁵¹ John Rawls, **Siyasal Liberalizm**, s. 257.

¹⁵² John Rawls, "The Idea", p. 766.

¹⁵³ **A.e.**, p. 803.

Rawls, arka plan kültüründe dini ya da dindışı tüm makul kapsamlı doktrinler için, genişçe bir özgürlük alanı kurgulamıştır. Temel özgürlüklerin yasalar çerçevesinde garanti alınması haricinde, bu alanda bir devlet etkisi yoktur. Rawls'a göre arka plan kültürü:

“sivil toplumun kültürüdür. Demokratik bir sistemde bu kültür, siyasal ya da dini hiçbir merkezi düşünce ya da prensibe bağımlılık göstermez. Bu kültürün alanındaki birçok farklı birlik ya da kurum, kendilerine has yaşam tarzları da dahil olmak üzere, konuşma ve düşünce özgürlüğü ve serbest örgütlenme hakkı gibi temel hakları garanti altına alan bir hukuk sistemi çatısı altında bulunurlar. Kamusal akıl ideali, içerisinde birçok kamusal olmayan akli barındıran arka plan kültürü ve herhangi bir medya türü için uygulanmaz. Bazen kamusal akıl idealini reddediyor gibi görünenler, aslında arka plan kültüründe tam ve açık bir tartışma ihtiyacını ifade etmektedirler. Siyasal liberalizm de aynı fikirdedir.”¹⁵⁴

Bir görüşe göre, Rawls'un dini ve dindışı doktrinleri devlet etkisinden uzak tutmak ve liberal demokratik sistemi kabullenmelerini sağlamak üzere kurguladığı bu sistem yetersizdir. Dindar insanların liberalizmi onaylaması için, sunulan gerekçelerin mutlaka teolojik bir yönü olmalıdır. Bu yapılmadan dindar vatandaşlar, ne seküler gerekçelerin ne de Rawls'un kamusal akıl idealinin Tanrı'nın verdiği emirlerin önüne geçemeyeceği savına başvuracaklardır. Aynı görüşe göre, bu sorunu aşmaya yönelik bir çözüm yolu ise, dindar topluluklara yarı egemenlik türü bir özerklik sağlanmasıdır.¹⁵⁵

Rawls, makul dindar vatandaşların değerler ölçeği ile siyasal liberalizmin değerler sıralamasının aynı olmayabileceğini kabul etmektedir. Dini bir doktrin, kurtuluş ve ebedi hayat gibi değerleri, anayasal demokratik toplumun değerleri ya da makul siyasal değerler kümesiyle kıyaslandığında, daha üstün bir noktada olabilir. Siyasal değerler bu dünyaya ait olduklarından, öte dünya kurtuluşu ve ebedi bir hayat gibi aşkın değerlerden daha alt bir seviyede olmalarını normal görmektedir Rawls. Ancak bu durum der Rawls:

“daha alt bir düzeyde olan makul değerlerin, dini doktrinlere ait aşkın değerler tarafından bastırılacağı anlamına gelmez. Zaten, makul bir kapsamlı doktrin, bu

¹⁵⁴ A.e., 768.

¹⁵⁵ Lucas Swaine, “A Liberalism of Conscience”, **The Journal of Political Philosophy**, Vol. 11, No. 4, 2003, p. 387.

değerlerin bastırılmadığı doktrindir. Makul siyasal değerleri bastıran ve aşkın değerlere göre daha alt seviyede konumlandırılanlar, makul olmayan doktrinlerdir. Bu, siyasal liberalizmde oturtulan siyasal makuliyet düşüncesinin bir sonucudur. Dini bir doktrin, anayasal demokratik bir rejimi desteklerken, ‘Tanrı’nın özgürlüğümüze koyduğu sınırlar budur.’ diyebileceğini hatırlayalım.”¹⁵⁶

Rawls, yukarıda geçen eleştirel görüşün ortaya attığı değerler sıralaması farklılığını kabul etmekle birlikte, iki farklı değer alanının farklılığına dikkat çekmekte ve makul olan dindar vatandaşların bu iki farklı değer kümesini birlikte kabul edebileceğini savunmaktadır. Habermas’a göre ise Rawls, ahlaki kişiyi, kamusal kimlikteki vatandaş ile kişisel iyi anlayışı tarafından şekillenen, kamusal olmayan kimlikteki özel birey olarak ikiye bölmüştür. Bu iki kimlik, biri siyasal katılım ve iletişim haklarından oluşan, diğeri ise temel liberal haklar tarafından korunan iki farklı alan için referans noktası olmuştur. Ancak özellikle çoğulcu demokratik modern toplumlarda özel ve kamusal alan arasındaki sınır sürekli bir değişkenlik içerisindedir. Bu yüzden, net ve sabit bir çizgi olarak kabul edilemez. Rawls bu çizginin değişkenliğini göz ardı etmiş, belirgin olmayan, değişken bir ayrımı net ve sabit olarak kabul etmiştir.¹⁵⁷

Dindarların, teolojik yönü olmayan siyasal değerleri kabul etmeyeceğinden hareketle, dindar topluluklara yarı egemenlik türü bir özerklik verilmesini savunan ve yukarıda bahsedilen görüşe benzer şekilde Rawls, kamusal olmayan akıllar gibi, kamusal olmayan iktidarların da arka plan kültüründe var olabileceğini savunmaktadır. Rawls’a göre demokratik bir toplumda:

“kamusal olmayan iktidar, mesela kiliselerin üyeleri üzerindeki iktidarı, özgürce kabul edilir. Kilise iktidarıyla ilgili olarak, dinden çıkmak ve dinsel sapkınlık suç teşkil etmediğinden ötürü, bir kilisenin iktidarını benimsemeyenler, devletin iktidarından kaçmaksızın o kilisenin üyesi olmaktan çıkabilirler. Benimseydiğimiz her türlü dinsel, felsefi ya da ahlâki görüşler de siyasal açıdan özgürce kabul edilir; zira, vicdan ve düşünce özgürlüğünün bir sonucu olarak bu tür doktrinleri benimseriz.”¹⁵⁸

¹⁵⁶ John Rawls, "The Idea", pp. 801-802.

¹⁵⁷ Thomas M. Schmidt, "Religious Pluralism", p. 51.

¹⁵⁸ John Rawls, **Siyasal Liberalizm**, s. 255.

Rawls, insanların vicdan özgürlüğü kapsamında, diledikleri bir hiyerarşik yapıya girebileceklerini, aynı özgürlük kapsamında bu yapıdan çıkma hakları olduğunu belirtmektedir. Siyasal adaletin liberal ilkeleri, dini bir topluluğun kendi içinde demokratik olmasını gerektirmeyecektir Rawls'a göre.¹⁵⁹ Örneğin, piskopos ya da kardinallerin seçimle belirlenmesi beklenemez. Bu durum vicdan hürriyeti ve örgütlenme özgürlüğü ile bağdaşmayacağından, siyasal adalet ilkeleri kilisenin ya da dini bir grubun iç yapılarına uygulanamaz. Ancak Rawls, siyasal değerler kapsamındaki kamusal hukuka göre, dinden çıkma ve sapkınlık gibi suçlar olmadığından, vatandaşlar bu yapılardan ayrılmak istediklerinde, kilise ya da diğer dini iktidarların hoşgörüsüzlük yapamayacaklarını ekler. Siyasal adalet ilkeleri, kiliselerin ya da farklı dini iktidarların iç yapılarına doğrudan uygulanmasa da, bütün birliklerin ve kurumların tabi olduğu sınırlamalar dolayısıyla, üyelerin hak ve özgürlüklerini koruyacaktır.¹⁶⁰

Rawls'un dini birliklere sağladığı bu kısmi özgürlüğü savunan bir görüşe göre, siyasal olanın alanı ile arka plan kültürünün ayrımı, liberal ilkeler ışığında hem kişisel özgürlüğü garanti etmekte, hem de dini ya da seküler kapsamlı doktrinleri korumaktadır. Korumaktadır zira; bu doktrinlerin korunması siyasal liberalizmin makul çoğulculuk olgusu kapsamında gözettiği temel konulardan biridir.¹⁶¹ Kapsamlı liberalizmin prensip ve değerleri, hayatın tüm alanlarına eşitlik ve özgürlük değerlerini uygulamayı içerdiğinden, farklı yapıdaki bu doktrinlere mensup vatandaşlarca karşı çıkılabilecek, dolayısıyla siyasal alanda çatışmalara sebep olabilecek nitelikteydi. Rawls, liberal düşüncenin odağını kapsamlı liberalizmden ayırmış, birçok konuyu siyasal ajandanın dışında bırakan, daha dar kapsamlı bir liberalizm-siyasal liberalizm- konsepti ortaya atmıştır. Bu meyanda Rawls, siyasal alanla arka plan kültürü adını verdiği alanı birbirinden ayırmıştır. Arka plan kültürü, dini ya da dindışı birliklerin özgür olduğu ve içişlerine karışılmadığı alandır. Siyasal yapının ana unsuru olan siyasal adalet, arka plan kültürüne uygulanmaz. Aynı görüşe göre bu ayrım, siyasal olanla sosyal olanın sınırlarını belirgin olarak çizmiş, sivil toplum üzerindeki politik baskıyı izale etmiştir. Bu yapı doğru bir şekilde hayata

¹⁵⁹ Mehmet Fevzi Bilgin, **Political Liberalism**, p. 29.

¹⁶⁰ John Rawls, "The Idea", p. 789.

¹⁶¹ Mehmet Fevzi Bilgin, **Political Liberalism**, p. 58.

geçirildiğinde, dini gruplar ve demokratik sistem arasındaki uyumsuzluklar giderilebilecektir.¹⁶²

2) Sözleşme Koşulu (Proviso)

Rawls'un makul kapsamlı doktrinlere kendi iç yapılarındaki ilişkilerde özgürlük sağlayan ve siyasal olan ve arka plan kültürü olmak üzere iki alandan oluşan kuramında, özellikle dini doktrinler olmak üzere, kapsamlı doktrinlerin kamusal tartışmalara ve kamusal akla nasıl müdahil olacakları sorusu Rawls'un kuramına dair en kritik soruların başında gelmektedir. Rawls, Siyasal Liberalizm'in karton kapak baskısında, dini gerekçelerin siyasal değerlerle uyum gösterebileceğini ve dini gerekçelerin, yalnızca siyasal adalet anlayışını destekledikleri durumlarda, kamusal tartışmalarda kullanılabilmesini savunmuştur. Buna örnek olarak, Amerika'da 1830'larda başlayan kölelik karşıtı hareketler ve 1960'larda baş gösteren ve Martin Luther King'in önderlik ettiği sivil haklar hareketini göstermiştir. Rawls'a göre her iki harekette de, kapsamlı dini görüşler kamusal akli destekler mahiyettedir.¹⁶³ Bu bağlamda der Rawls:

“Lincoln'un Ağustos 1861'de ilan ettiği Milli Oruç Günü ve Ekim 1863 ve 1864'de ilan ettiği iki Şükran Günü'nün kamusal akıl fikrini ihlal edip etmediğini sorabiliriz. Ya, İç Savaş'ın Tanrı tarafından kölelik günahından dolayı Kuzey ve Güney'e eşit olarak verilen bir ceza olduğu yolundaki peygamberane (Eski Ahit) yorumunu içeren İkinci Başkanlık konuşması hakkında ne düşünmeliyiz? Lincoln'un benim anlattığım biçimiyle ve onun zamanına uygulandığı haliyle kamusal akli ihlal etmediğini düşünüyorum -bizim zamanımız için bu durumun geçerli olup olmadığı ayrı bir konudur-çünkü söylediği şeylerin anayasal esaslar ve adaletin temel meseleleri üzerinde bir etkisi yoktur. Veya bir etki olsa dahi bu kesinlikle kamusal aklın değerlerince desteklenebilir türdendir.”¹⁶⁴

Rawls, kamusal akli en geniş biçimde ele aldığı ve bu düşünceye son halini verdiği makalede(**The Idea of Public Reason Revisited**), yukarıdaki şartı tashih etmiş, dini görüşler de dahil olmak üzere, vatandaşların, kamusal akla uygun olacak şekilde tüm

¹⁶² A.e., pp. 73-74.

¹⁶³ James P. Sterba, "Rawls and Religion", p. 35.

¹⁶⁴ John Rawls, **Siyasal Liberalizm**, s. 286.

fikirlerini kamusal tartışmalarda dile getirebileceklerini vurgulamıştır.¹⁶⁵ Kapsamlı doktrinler, savundukları tüm düşünceleri, siyasal kültüre uygun gerekçelerle destekleyebildikleri sürece, kamusal siyasal tartışmalarda ileri sürebileceklerdir.

Rawls, kapsamlı doktrinlere ait bu gerekçelerin siyasal değerlere ve kamusal akla uygun bir tarzda ifade edilmesi kuralını sözleşme koşulu(**proviso**) olarak adlandırmaktadır.¹⁶⁶ Bu şartın kim tarafından, ne zaman ve ne şekilde yerine getirileceği ise tam olarak kestirilemez Rawls'a göre. Bu şartları tam ve kesin kurallara göre yerine getirmek mümkün değildir ve bu şartlar ancak uygulama sırasında geliştirilebilecek yöntemlerle şekillenecektir. Bunun da ötesinde, dini ya da seküler gerekçelerin nasıl ifade edilmeleri gerektiği konusunda da bir sınırlama yoktur. Sunulan gerekçelerin, belli standartlara göre doğru olması, rasyonel değerlendirmeye açık olması ya da kanıtlarla desteklenebilir olması gerekmez. Sunulan gerekçelerin bu kriterlere uygun olup olmadığının tespiti, ifade eden tarafça yapılacaktır. Dini ya da seküler kapsamlı doktrinlere mensup kişiler, savundukları gerekçelerin geniş bir kesim tarafından kabul görmesini sağlamak üzere, bu kriterlere kendileri uymak isteyeceklerdir. Böylece, kamusal akla bağlılığın, herkesin kendi doktrinine dayandığı görülecek ve dini ya da seküler doktrinlere mensup vatandaşların kamusal akıl idealine olan güvenleri doğru nedenlerle güçlenmiş olacaktır.¹⁶⁷

Rawls'un sözleşme koşulu şartının sorunlu olduğunu düşünenler, bu koşulun dindar vatandaşlara uygun olmadığını savunmaktadır. Rawls'un kurgusuna göre makul, dindar bir vatandaş, Tanrı'nın insan hayatına dair emirlerin kesin olduğuna şüphe duymaksızın inanmakla birlikte, bu emirleri siyasal alanda bir kenara bırakıp, makul vatandaşlarca paylaşılan barış, özgürlük ve eşitlik gibi siyasal değerleri öne çıkarabilecektir. Ancak Tanrı'nın emirlerini siyasal alanda bir tarafa bırakmak, siyasal bir tutum değişikliğinden çok öte, kişinin Tanrı inancını kökten değiştirmesi anlamına gelecektir. Böyle bir ödün, ancak bunun, Tanrı'nın emirleriyle uyumlu

¹⁶⁵ James P. Sterba, "Rawls and Religion", p. 35.

¹⁶⁶ James Bohman, "Deliberative Toleration", p. 762.

¹⁶⁷ John Rawls, "The Idea", p. 784.

olduğu düşünülür.¹⁶⁸ Rawls ise, vatandaşların siyasal ve siyasal olmayan amaç ve yükümlülüklerle sahip olduğunu, temel siyasal yapı açısından, kişinin bir dine inanmasının, o dinden ayrılmasının ya da dinini değiştirmesinin bir önemi olmadığını savunmaktadır. Siyasal kişilik ve anlayış, dini inançlardan bağımsızdır Rawls'a göre. "Tarsuslu Saul, Şam yolunda Havari Pavlus olmuştur"; kamusal hayatın amaçları açısından ikisi de aynı kişidir.¹⁶⁹

Ancak, kuramında merkezi bir önem taşıyan kapsamlı doktrinleri açıklarken yapmış olduğu kapsamlılık tanımıyla birlikte düşünülürse, Rawls'un yukarıda bahsedilen iki farklı kişilik anlayışı sorunlu görünmektedir. Rawls'a göre bir doktrin:

"İnsan hayatında neyin değerli olduğuna dair kanaatler, kişisel karakter idealleri, arkadaşlık, aile ve topluluk ilişkileri idealleri ve benzeri davranışlarımızı belirleyen anlayışlarımızı içerdiğinde ve hayatımızın tümünü kapsadığında kapsamlı sayılır. Bir anlayış eğer bütün bilinen değerleri ve erdemleri son derece iyi kurulmuş bir sistem dahilinde içermekteyse tamamıyla kapsamlı sayılır; benzer şekilde, bir anlayış siyasal olmayan değer ve erdemlerin bir kısmını içeriyorsa ve esnek olarak kurulmuşsa kısmen kapsamlı sayılır. Dinsel ve felsefi doktrinlerin çoğu hem genel hem de kapsamlı olmayı hedefler."¹⁷⁰

Rawls'un yapmış olduğu bu kapsamlılık tanımına göre, kapsamlı bir doktrin, kişinin tüm ahlaki ve sosyal kişilik oluşumunu etkilemektedir. Dini bir kapsamlı doktrine mensup bireyler için, Rawls'un yukarıda yapmış olduğu siyasal ve siyasal olmayan kişilik ayrımı tutarlı görünmemektedir. Kişinin tüm erdemleri üzerinde etkili olan dini bir kapsamlı doktrin, kişinin siyasal yapıyla olan ilişkilerinde de etkili olacaktır. Dolayısıyla, dindar bir vatandaşın kamusal siyasal forumda, dini kimliğinden arınmış, yalnızca siyasal bir kişilik olarak bulunmasını beklemek makul olmayacaktır.

¹⁶⁸ J. Judd Owen, "Religion", p. 145.

¹⁶⁹ John Rawls, **Siyasal Liberalizm**, s. 76.

¹⁷⁰ **A.e.**, s. 59.

III - JÜRGEN HABERMAS: ESKİ ATEİST YENİ AGNOSTİK

A) İletişimsel Eylem Kuramı ve 1990'ların Sonlarına Kadar Dine Bakış Açısı

1) Tartışma ve Meşrulaştırma

Habermas, toplumsal birlik ve bütünlük sorunsalı ile meşrulaştırma arasında yakın bir ilişki kurmaktadır. Rawls'la paralel olarak Habermas da, vatandaşların barış içinde bir arada yaşama motivasyonunun, içinde yaşadıkları toplumsal düzeni yöneten siyasal otoriteyi ne kadar meşru gördüklerinden ayrı düşünülmemeyeceğine vurgu yapar. İki filozof için de, eğer vatandaşlar, belli bir hükümet şeklini yalnızca bir **modus vivendi** olarak kabul ediyorsa, bu siyasal düzen kusurludur. Bu tip durumlarda, farklı inanç ve görüşteki vatandaşlar, bir arada yaşamak üzere belli siyasal düzenlemeler üzerinde anlaşmış olsalar da, 'doğru nedenlerle' sağlanmış bir sosyal bütünlük anlayışını içeren bir siyasal düzen kurmuş olmazlar. Salt **modus vivendi** üzerine kurulu olan bir uzlaş, güç dengeleri üzerine kurulu olduğundan, bu dengede meydana gelecek bir değişiklik, sağlanan uzlaşmayı sona erdirebilecektir. Demokrasiyi salt bir **modus vivendi** olarak kabul eden görüşe karşı, Habermas, sosyal bütünlüğü, kanunlar ve siyasal düzenlemelerin rasyonel olarak kabul edilişiyle bağlı görmektedir.¹⁷¹

Habermas'a göre, Rousseau ve Kant geleneğinde olduğu gibi, vatandaşlar ancak, kendilerini muhatabı oldukları yasaların, aynı zamanda yazarları olarak da gördüklerinde, siyasal olarak özgür sayılırlar. Vatandaşlar der Habermas:

“politik haklarını uygun bir şekilde, ancak özgürce muhakeme yapıp, eylemde bulabilecekleri durumda kullanabilirler. Öte taraftan da toplumun üyeleri bu eksilmemiş haklardan eşit oranda ancak politik haklarını yalnızca kendi çıkarları için değil, ortak iyiyi de nazara alan bir tarzda kullandıkları durumda yararlanabilirler.

Rousseau'yla ortaya atılan ve Kant'la evrenselci içerik kazanan, hukukun

¹⁷¹ Maeve Cooke, “A Secular State for a Postsecular Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion”, *Constellations*, Vol. 14, No. 2, 2007, p. 224.

muhataplarının aynı zamanda kendilerini bu kuralların yazarları olarak görmeleri gerektiği savı, demokratik bir toplumda bir arada bulunan vatandaşlara istedikleri kararları alabilme adına açık çek vermez. Yalnızca, herkesçe arzulanabilir olmasıyla meşrulaştırılan kanunları yürürlüğe koymalıdır.”¹⁷²

Habermas, vatandaşların kendilerini yasaların yazarları olarak görmesi-yani kendilerini siyasal olarak özgür hissetmeleri- ve tartışma arasında da önemli bir bağ kurmuştur. Vatandaşlar, yalnızca muhatapı oldukları kanunları rasyonel olarak kabul edilebilir gerekçelere bağlı olarak geçerli gördükleri zaman, kendilerini bu yasaların yazarları olarak görebilirler. Rasyonel kabul edilebilirlik ise, gerekçelerin rasyonel tartışmalarda karşılıklı olarak değişimiyle mümkündür.¹⁷³ Bu konuda refleksiyon ve tefekküre önem veren Kant’tan farklı olarak Habermas, özgürlüklerin tanımlanmasında iletişim ve tartışmanın önemine vurgu yapmaktadır. Habermas’a göre bir norm, etkilenen tüm tarafların katılımını ve rızasını göz önünde bulundurma konusunda yetersiz kaldığında, geçerli olamaz.¹⁷⁴ Habermas, toplumun kendi normlarını oluşturmasına atfettiği önem ile Kantçı, genel irade ve ortak iyi kavramlarını öne çıkarmasıyla da Rousseau’cudur demek yanlış olmayacaktır.¹⁷⁵

1980’lerden itibaren Habermas’ın çalışmalarında önemli bir yer tutan tartışma etiği(**Discourse Ethics**) kuramında, ele aldığı temel soru şudur: Değişik geleneklere mensup üyelerden oluşan bir kamusal alanda, bağlı oldukları geleneklerden bağımsız olarak, bu kamusal alanın tüm üyelerine hitap edebilecek bir ahlaki anlayış, nasıl bir kuramla mümkün olabilir? Habermas’a göre kamusal alan, birçok farklı geleneğin üyelerinden oluştuğundan, ahlak kuramı, temel ahlaki iddiaları savunmak için artık mutlak bilgiye başvuramayacaktır.¹⁷⁶ Tüm tartışmaların gerçekleştiği düzlem olan kamusal alan, inanış ve geleneklerin bütününe açık olması gerektiğinden, bu gelenek veya inançların herhangi birinin alanı olmamalıdır. Yani, kamusal alanın fonksiyonu, tüm gelenek ve dinlerin renklerini yansıtabilmektir; herhangi bir geleneğin

¹⁷² Jürgen Habermas, "Equal Treatment", p. 3.

¹⁷³ Maeve Cooke, "A Secular State", p. 231.

¹⁷⁴ Phil Enns, "Habermas, Reason, and the Problem of Religion: The Role of Religion in the Public Sphere", **HeyJ XLVIII**, 2007, p. 882.

¹⁷⁵ Hikmet Kırık, **Kamusal Alan ve Demokrasi: Örtünme Sorununu Yeniden Düşünmek**, Salyangoz Yayınları, İstanbul, 2005, s. 68.

¹⁷⁶ Nick Adams, "Review Articles:Recent Books in English by Jürgen Habermas", **Studies in Christian Ethics 2003**, 16;72, p.73.

tahakkümü ya da etkisi altında olmamalıdır.¹⁷⁷ Kamusal alanda ortaya atılan ahlaki iddialar da, buna paralel olarak, gelenekleri aşkın normlara dayanmak zorundadır.¹⁷⁸ Habermas'a göre, tüm farklı geleneklerden insanların ahlaki tartışmalarda başvurabileceği, gelenekleri aşkın gerekçelendirmeler ihtiyacı ise, bir evrenselleştirmeyi gerekli kılmaktadır. Bunun manası, geleneklerin bağlamlarına bağlı kalmaksızın herkesin başvurabileceği, üzerinde mutabık kalınacak normlar ya da norm üretecek prosedürlerin oluşturulmasıdır.¹⁷⁹

2) Ahlaki Tartışma versus Etik Tartışma

Kamusal alanda, tüm taraflarca kabul görebilecek, evrensel normların tesis edilmesini savunan Habermas, bu işe etik ve ahlaki tartışmalar arasında net bir ayrım yaparak başlar. Ahlaki olanlar, karşılıklılık ilkesine dayanan, hak ve ödevlerin haklılaştırılmasını ve uygulamasını konu alan tartışmalardır. İlgilerin evrenselleştirilebilirliğine dair genel uzlaşmalar ararlar.¹⁸⁰ Dolayısıyla ahlaki tartışmalar, gerçek bir diyalogu gerekli kılmaktadır. Gerçek bir diyalog kapsamında da, herkesi ilgilendiren normatif iddiaların tesis edilmesi, tüm etkilenenlerin bu sürece katılımını gerektirecektir. Bu iki kabul ışığında Habermas, çoğulculuğun bölücülüğünü aşabilecek ve ahlaki norm ve prosedürler tesis edebilecek normatif iddialara ulaşmanın mümkün olduğunu savunur. Ancak bu normatif iddiaların oluşmasının, din de dahil olmak üzere, tüm etik iddialardan soyutlanmaya bağlı olduğunu düşünür.¹⁸¹

Etik tartışmalar ise, kişisel hayat projelerini konu alan tartışmalardır. Kişiyi ve kişisel olarak neyin hayat için yaşanılabilir olduğunu irdelerler. Bu süreçte göz önünde bulunduranlar, kişisel öncelikler ve temelini kişisel hayat bağlamlarından alan doğrulardır. Habermas'a göre, din özellikle bu alanda etkindir. Etik olandan farklı olarak, ahlaki tartışma ise, birlikte yaşam süren değişik iyi hayat anlayışındaki

¹⁷⁷ Nicholas Adams, **Habermas and Theology**, p. 2.

¹⁷⁸ Nick Adams, "Review Articles", p. 74.

¹⁷⁹ **A.e.**, p. 74

¹⁸⁰ Maeve Cooke, "Salvaging and Secularizing", p. 191

¹⁸¹ Phil Enns, "Habermas, Reason", p. 878

bireyler arasında ortaya çıkan çatışma durumlarında, yani birlik ve bütünlük sarsıldığında, meşru olan davranışsal beklentilerin neler olduğunu açığa çıkarma faaliyetidir.¹⁸² Habermas, adalet ve haklar konusunu, etik iyi anlayışlarından bu şekilde ayrı değerlendirirken, Kant'ı izlemektedir. Ancak ahlak ve adaletin ilkelerine monolog bir tarzda ulaşabileceğini savunan Kant'tan farklı olarak Habermas, bu ilkelerin, bağlantılı olan tüm ilgilerin hesaba katılarak, diyalog içerisinde karara bağlanmasını savunur. Kant'ın ahlaki ilkeleri soyut iken, Habermas'ın iletişimsel etiği, var olan tüm ilgileri içine alan, ortak normlar üzerine kurulu bir uzlaşma arayışındadır. Habermas'ın tartışma etiği ile hukuk ve demokrasi kuramı, normatif olarak özneler arası ilişkiye giren aktörlerin, birlik ve bütünlüğü sağlayabileceği kabulüne dayanmaktadır.¹⁸³

3) İletişimsel Eylem ve Din

Habermas'a göre ahlaki gerekçelendirmenin ikna edici olması için geniş çaplı kamusal bir tartışma zemini elzemdir. Tartışmanın karşılıklı öğrenmeyi sağlayan ve karşılıklı özveriye içeren niteliği çok önemlidir. Tartışma sırasında ortaya konulan iletişimsel akılla bireyler, birbirlerini anlamaya çalışacak ve kendilerini karşıdakinin yerine koyabilmeyi öğrenecektir. Bu süreçte de, kendi bireysel perspektiflerinin ne kadar dar olduğunun idrakine varacaklardır.¹⁸⁴ Habermas'ın tartışma etiği kuramının bu içeriği, Kant'ın evrensel ahlaki sezgisi ile Rousseau'nun cumhuriyetçi idealinin özneler arası, iletişimsel yapısı içinde düşünüldüğünde, tam olarak anlaşılabilir olmaktadır. Buna göre, kamusal akıl tarafından yönlendirilen iletişimsel eylem vasıtasıyla, farklı arka planlardan ve farklı ilgilerdeki sosyal aktörlerin, ilişkilerini düzenleyecek evrensel normatif standartlara ulaşmaları mümkündür. Bugünün çoğulcu toplumlarında, bu iletişimsel eylem, hukukun üstün olduğu bir rejimi netice

¹⁸² A.e., p. 879

¹⁸³ Michel Rosenfeld, "Habermas's Call for Cosmopolitan Constitutional Patriotism in the Age of Global Terror: A Pluralist Appraisal", **Constellations**, Vol. 14, No. 2, 2007, p. 165

¹⁸⁴ Richard Wolin, "Jürgen Habermas and Post-Secular Societies", **The Chronicle of Higher Education**, 2005, Vol. 52, Iss. 5

verecektir. Bu kabule göre, vatandaşlar kendilerini muhatabı oldukları kanunların yazarı olarak görerek, bu kanunları onaylayacak ve meşrulaştıracaklardır.¹⁸⁵

Haklılaştırma sürecinin bir rekabet ve tartışma içermesinden hareketle Habermas, toplumsal alandaki bir eylemin, stratejik ve iletişimsel olmak üzere iki farklı nitelikte olabileceğini savunmaktadır. Stratejik eylemde bir aktör, diğer katılımcıları etkilemek üzere yaptırımlar ya da ödüller kullanır. Burada amaç, eylemin, aktörün kendi arzusu çerçevesinde sürdürülmesidir. İletişimsel eylem ise, yalnızca rasyonel motivasyonları içermektedir. İletişimsel eylemde tarafların birincil amacı, birbirlerini anlamak, böylelikle bireysel hedeflerini gerçekleştirebilmek adına ortak bir zemin bulmaktır. Yani iletişimsel eylemde, uzlaşma esastır.¹⁸⁶ Habermas, iletişimsel eylemde tarafların uzlaşma arayışını, ideal konuşma durumu (**ideal speech situation**) olarak tanımlamıştır. İdeal konuşma durumu, Habermas için, diyaloga girenler arasındaki simetridir. İki taraf diyaloga geçtiği anda, birbirini yönlendirilebilecek birer nesne olarak değil, kendi başına karar verme özgürlüğü olan, eşit birer muhatap olarak görecektir.¹⁸⁷

Michel Rosenfeld'e göre Habermas'ın iletişimsel eylem kanalıyla kanunları, hem vatandaşların kendileri tarafından yazılmış olarak, hem de etkilediği herkes için geçerli olacak şekilde meşrulaştırma yoluna gitmesinin sebebi, Aydınlanma projesinin karşı karşıya olduğu iki tehlide çözüm bulmaya çalışmasıdır. Bu tehditler, aklın araçsallaşması (**instrumentalization**) ve özellikle dini gruplar açısından, Weber'in ifadesiyle dünyanın 'çözülmesidir' (**disenchantment**). Habermas'a göre, eğer evrensel akıl iletişimsel eylem vasıtasıyla rasyonel tartışmaya zerk edilebilirse, Aydınlanma projesi araçsal akılda devam etmek zorunda kalmayacaktır. Benzer şekilde, zayıflayan dini ya da metafizik bağlar, iletişimsel eyleme katılan eşit vatandaşların bütünlüğü ile telafi edilecek ve çözüme aşılabilecektir. Rosenfeld'e

¹⁸⁵ Michel Rosenfeld, "Habermas's Call", p.159

¹⁸⁶ Hikmet Kırık, **Kamusal Alan ve Demokrasi**, p. 69-70

¹⁸⁷ Nicholas Adams, **Habermas and Theology**, p. 27.

göre böylece, hem sosyal aktörler ortak bir amaç etrafında toplanmış olacak, hem de birçok farklı iyi anlayışının, aynı siyasal yapı içerisine dahil olması sağlanacaktır.¹⁸⁸

Habermas'a göre din, akla kapalı olan, yekpare ve değişmez bir dogmalar bütünüdür.¹⁸⁹ Dinlerin bu karakteristiği, dini ya da teolojik doğruluk iddialarının, kamusal alandaki demokratik müzakere süreçleri içerisinde rasyonel olarak tartışılmasını engellemektedir.¹⁹⁰ Ancak, Aydınlanma ile birlikte din, modern toplumlardaki önemini kaybetmektedir.¹⁹¹ Hatta Habermas'a göre, modern çağın en önemli karakteristiği dinin Avrupa politik yapısındaki bağlayıcılık gücünü kaybetmesidir.¹⁹² İletişimsel Eylem Kuramı'ndaki temel düşüncelerinden biri de kutsalın bağlayıcılığını kaybedip, yerini geçerlilik iddialarına bırakmasıdır (**linguistification**).¹⁹³ Bu kabule göre, geleneğe, duygulara ya da dini inançlara başvurudan ziyade, eleştirel akla dayanan bir müzakere, sosyal eylemi mümkün kılan ve ona itici güç sağlayan mekanizmadır. Karşılıklı müzakerenin amacı, eylem için temel teşkil edecek akla dayalı bir konsensüse ulaşmaktır. İletişimsel eylem, hiçbir katılımcının doğru yorum üzerinde tekelinin bulunmadığı, akla dayalı, kooperatif bir müzakere sürecidir.¹⁹⁴ Habermas'a göre:

“İletişimsel olarak varılmış anlaşma, en son haliyle akla dayanmak zorundadır. Bu iletişimsel pratiğe katılanların rasyonalitesi ise, gerekli olduğu takdirde, uygun koşullar altında, ifadelerine gerekçeler sunabilmeleri ile belirlenir.”¹⁹⁵

Dillon, Habermas'ın akla vurgu yapmasıyla, insanların yaşam tecrübelerinin bir parçası olan duygusal bağlılıkları olumsuzladığını ve iletişimin mecazi, retorik ve hikayeleme boyutlarını göz ardı etmekte olduğunu savunmaktadır. Dillon'a göre, salt akla dayalı kuramı göz önünde bulundurulduğunda Habermas'ın, hayatın irrasyonel alanları olarak gördüğü yapılarla ilişkili olan geçerlilik iddialarını kusurlu görmesi ve

¹⁸⁸ Michel Rosenfeld, "Habermas's Call", p.159

¹⁸⁹ Michele Dillon, "The Authority of Holy Revisited: Habermas, Reason, and Emancipatory Possibilities", **Sociological Theory**, Vol. 17, No. 3, 1999, p. 290.

¹⁹⁰ Maeve Cooke, "Salvaging and Secularizing", p. 192.

¹⁹¹ Melissa Yates, "Rawls and Habermas on Religion in the Public Sphere", **Philosophy & Social Criticism**, Vol. 33, No. 7, p. 880.

¹⁹² Nicholas Adams, **Habermas and Theology**, p. 106.

¹⁹³ Richard Wolin, "Jürgen Habermas".

¹⁹⁴ Michele Dillon, "The Authority of Holy", p. 290.

¹⁹⁵ Jürgen Habermas, **The Theory of Communicative Action: Reason and Rationalization of Society**, Volume 1, Beacon Press, p.17.

dışlaması şaşırtıcı değildir. Din de, Habermas için böyle bir alandır. Habermas'ın kurgusuna göre din, rasyonel olarak farklılaşmış modern toplumda etkisini kaybetmekte, kutsal olanın otoritesi, giderek elde edilmiş bir konsensüsün otoritesiyle yer değiştirmektedir.¹⁹⁶

Peki, kazanılmış konsensüste, kutsal bir kaynaktan beslenen motivasyonlar olmadan, nasıl bir bağlayıcı güç bulunacaktır? Hobbes'tan Weber'e bunun cevabı zorlayıcı kanunlardır. Ancak Habermas'ta, zorlayıcı güce rasyonel bir alternatif, konsensüstür. Habermas'ın projesi, kutsalın zorlayıcılık olarak değil, iletişimsel eylem olarak anlamlandırılmasıdır.¹⁹⁷ Habermas'a göre, Tanrı inancı altında ahlaki davranma motivasyonu iki esasa dayanmaktadır: yaratılış düşüncesi ve kurtuluş vaadi. İnsanlar ahlaki davranmaya motive olmaktadır çünkü ilahi yaratılış gerçeğini bilmekte ve bir Bağışlayıcının adaletini ve iyiliğini ummaktadır. Ayrıca, İncilin ahlaki emirlerine koşulsuz olarak uyulmaktadır. Çünkü bu emirler, her şeye kadir bir Tanrı'nın otoritesine dayanmaktadır. Habermas'a göre kutsalın bağlayıcılığını yitirmesiyle birlikte, bu zorunluluğun anlamı da değişmeliydi. Motivasyon üretmek yerine, evrensel bir anlaşma üzerinde yoğunlaşılmalıydı. Adams'a göre, Habermas, iletişimsel eylemin özneler-arası karakterinin, hem farklı geleneklerden bireyleri dahil edebilen yapısıyla hem de gelenekleri aşkın, evrensel normlara ulaşmayı sağlama potansiyeli ile bu motivasyon açığını kapatabileceğini savunmaktadır.¹⁹⁸

B) Çok-Kültürlülük ve 1990'ların Sonlarından İtibaren Dine Bakış Açısı

Habermas, dinin değer kaybetmesiyle birlikte, ahlaki-motivasyonel gedik ve açıklıklar gibi istenmeyen sonuçların ortaya çıktığı fikrini gizlememektedir. Çünkü kişinin ahretteki kurtuluşu gibi bir duygunun din dışında alternatifi yoktur.¹⁹⁹ Ancak Habermas'a göre, artık etkinliğini yitirmiş olan bu duyguların telafisi, iletişimsel

¹⁹⁶ Michele Dillon, "The Authority of Holy", p. 291.

¹⁹⁷ Nicholas Adams, **Habermas and Theology**, p. 79-80.

¹⁹⁸ Nick Adams, "Review Articles", p. 75-6

¹⁹⁹ Nicholas Adams, **Habermas and Theology**, p. 174.

eyleme giren vatandaşların varacağı, kazanılmış bir konsensüs ile mümkündür. Buna paralel olarak, İletişimsel Eylem Kuramı'ndaki temel düşüncelerinden biri kutsalın bağlayıcılığını kaybedip, yerini geçerlilik iddialarına bırakmasıdır (**linguistification**).²⁰⁰ Habermas'ın dine olan bu mesafeli tutumu 1990'ların sonuna kadar devam etmiş, post-metafizik kuramla dini inanç ilişkisine çok nadiren değinmiştir. Hatta, demokratik kuram üzerine yazdığı **Between Facts and Norms** adlı kapsamlı eserinde, dini katkıların demokratik kamusal alandaki yerine ilişkin hiçbir ifade bulunmamaktadır.²⁰¹ Rawls da, kendisinin kapsamlı doktrin olarak müzakerelere dahil ettiği dinsel ve metafizik görüşleri, Habermas'ın eleştirmesini, onlara uzak durmasını ve onları detaylı bir şekilde tartışmak için çok da zaman ayırmaya gerek görmemesini eleştirmiştir. Rawls'a göre Habermas, çoğu zaman onları bir kenara atmakta, görmezden gelmektedir.²⁰²

Ancak 2000'li yıllardan itibaren Habermas, çalışmalarında din konusunu post-metafizik kuram çerçevesinde, ayrıca ele almaktadır.²⁰³ Bu dönemde, Habermas'ın dine olan yaklaşımı önceki döneme göre büyük farklılık göstermektedir. Habermas'ın son dönem makaleleri, dinin modern liberal toplumlardaki rolüne ilişkin yeni bir teşhis ortaya koymaktadır. Bu teşhis, Rawls'un çoğulculuk gerçeği olarak tanımladığı ve toplumda birçok farklı ve uyumsuz iyi anlayışının aynı anda var olabileceğine dayanan çok-kültürlülük olgusuna dayanmaktadır.²⁰⁴ Habermas'a göre çok-kültürlülük gerçeğinde tartışmalı olan konuların temelinde şu sorular yatmaktadır:

“Etnik, kültürel ya da dini grupların üyeleri olarak vatandaşların kimlikleri kamusal bir anlam taşımalı mıdır? Eğer öyleyse, kolektif kimlikler anayasal demokrasinin çatısı altında nasıl bir fark ortaya koyabilir? Kolektif kimlikler ve kültürel üyelikler siyasal yapıyla uyumlu mudur? Eğer uyumluysa, hakların dağılımı ve meşru iddiaların kabul edilmesini nasıl etkileyebilirler?”²⁰⁵

²⁰⁰ Richard Wolin, "Jürgen Habermas".

²⁰¹ Maeve Cooke, "A Secular State", p. 225.

²⁰² John Rawls, "Political Liberalism:Reply to Habermas", **The Journal of Philosophy**, Vol. 92, No. 3, p. 135

²⁰³ Maeve Cooke, "A Secular State", p. 189.

²⁰⁴ Melissa Yates, "Rawls and Habermas", p. 881.

²⁰⁵ Jürgen Habermas, "Multiculturalism and the Liberal State", **Stanford Law Review**, Vol. 47, No. 5, 1995, p. 849.

Habermas, kültürlerin ya da kolektif kimliklerin korunması ve anayasal rejimdeki konumları konusunda, liberal ve cemaatçi yaklaşımlardan farklı düşündüğünü, ikisi arasında bir yerde durduğunu belirtmektedir. Liberalizm, kişiye kendi hayat planını gerçekleştirme için eşit hakları garanti etmekte, kişilik türleri ya da ilişkili oldukları kolektif kimliklerden bağımsız olarak, herkesin kişilik gelişimi için eşit hakları olmasını içermektedir. Bu yorumda, çeşitli kültürel gruplara üyelik, bireysel haklar temelinde ele alınmaktadır. Cemaatçilik de, bireysel hakları savunsa da, gerektiğinde devletin kimlik oluşumu ve korunması süreçlerine müdahale edebilmesi gerektiğini savunmaktadır. Ulusal, etnik, kültürel ya da dini, herhangi bir azınlığın devamı ya da gelişimi tehdit altında olduğunda, bu müdahale gerekli olarak görülmektedir.²⁰⁶

Habermas, liberallerden farklı olarak, verili seçeneklerden, kültürel tercihlerine göre bir seçim yapan araçsal akla sahip birey anlayışının, bireysel hayat için kültürlerin önemini gözden kaçırdığını savunmaktadır. Habermas'a göre insan, dünyaya toy olarak gelir ve uzun dönem başkalarının bakımına muhtaç olarak yaşar. Kültürel toplulukların üyesi olarak, bir birey haline gelebilir. Yalnızca özneler-arası paylaşılan pratikler ve anlamlar evreninden oluşan bir sosyalleşme üzerinden şahıslar, müstakil bireylere dönüşürler. İnsan aklının bu kültürel arka planı, bireylerin insanlar-arası ilişkilere ve iletişime, karşılıklı birbirini tanımaya dayalı ilişki ağlarına ve geleneklere olan sürekli ihtiyacını açıklamaktadır. Bireylerin kişisel anlayışlarını kazanıp geliştirdikleri, kimliklerini ve hayatlarının iskeletini oluşturdukları tek düzlem işte bu yapılardır.²⁰⁷

Her ne kadar kültürlerin, bireylerin kimlik oluşumu üzerindeki etkisini kabul etse de, cemaatçilerden farklı olarak Habermas, kültürlerin devamının devlet tarafından garanti altına alınmasına da karşı çıkmaktadır. Öznel haklara dayalı bireyselci bir düzenle uyumlu olsalar da, kolektif hakları, devlet tarafından desteklenen, kültürlerin yaşatılması gibi projelere dahil etmek bir şey ifade etmeyecektir. Nesli tükenmekte olan türlerin korunmasına benzer şekilde, kültürlerin korunması gibi bir uygulama olamayacağını savunur Habermas. Kültür ve geleneklerin devamı yasalarla mümkün

²⁰⁶ A.e., p. 849-850.

²⁰⁷ Jürgen Habermas, "Equal Treatment", p. 17.

hale getirilebilir, ancak garanti edilemez. Devamlılık, doğal üyelerin, gelenekleri bilinçli bir şekilde onaylamasını ve uygulamasını gerektirir. Bu da ancak, üyelerin, geleneklerin değerleriyle ikna olmasına bağlıdır. Öncelikle üyelerin, geleneklerin devam etmeye, yaşatılmaya değer olduğuna ikna olmaları gereklidir. Bu şartların sağlanması da ancak, yeni nesillerin evet ya da hayır diyebilmeleri ya da bu hakka sahip olmalarıyla mümkündür. Genç insanlar, içerisinde ergenliğe ulaştıkları geleneğin çatısı altında zengin ve anlamlı bir hayat sürdürebileceklerine ikna olmalıdırlar. Geleneklerin korunmasını amaçlayan yasal garantiler ise, bu üyeleri, geleneklerinden ayrılma özgürlüğünden mahrum bırakacaktır. Sonuç olarak da, kültürel formların devamını sağlayan **hermeneutik** onayın alanı ihmal edilmiş olacaktır.²⁰⁸

Habermas, cemaatçilerin özneler-arası yaklaşımını doğru bulduğundan, tam manada bir liberal olmadığını ifade eder. Habermas'a göre bireysel haklar ve onların taşıyıcısı olan kamusal kişilikler, özneler-arası bir konseptte düşünülmelidir. Liberalizmden farklı olarak, vatandaşların belli bir geçmiş tarafından şekillenen siyasal kültürü paylaştıklarını ve herhangi bir topluluğun yasal düzeninin, etik değerlerle yüklü olduğunu savunur. Diğer taraftan, cemaatçilere karşı olarak ise Habermas, ortak siyasal kültürün, alt kültürlerden ve kolektif kimliklerden ayrı tutulması gerektiğini savunur. Meşru ulusal düzen, her ne kadar tüm vatandaşlarca eşit olarak paylaşılan bir siyasal kültür bağlamında, etik değerlerle yüklü ise de, siyasal olmayan yaşam formları ve geleneklere karşı tarafsız bir duruş sergilemeli, bu kültürlerin idamesi gibi konulara müdahil olmamalıdır.²⁰⁹

Habermas, toplumun çoğulcu yapısı gereği, siyasal yapının, tüm farklı kültürlerle eşit mesafede ve tarafsız olması gerektiğini belirtmektedir. Bunun yanı sıra, her kültürün siyasal yapıyı benimseyebilmesi ve bu yapıda kendinden bir şeyler bulabilmesi adına siyasal yapı, farklı kültürlerin etik değerleriyle yüklü olmalıdır. Bu sayede anayasal sistemi benimseyen vatandaşlar, diğer farklı kültür ve geleneklerden vatandaşların da aynı şekilde bu ortak yapıyı destekleyebileceklerini düşünecek ve

²⁰⁸ Jürgen Habermas, "Multiculturalism", p. 850

²⁰⁹ A.e., pp. 850-851

bu ortak çatı altında birlikte yaşama yönünde pozitif bir motivasyon kazanacaklardır.

Demokratik anayasal devletin der Habermas:

“[V]arlığı üzerine kurulan varsayımlarda vatandaşa biçilen yasa yapıcı rolü göz önünde bulundurduğumuzda, vatandaştan ya da halktan beklenen rolün, sadece yasaya itaat etmesi beklenen bir halktan beklenenin çok üzerinde olduğunu görürüz. İkinci durumda vatandaştan istenen, yalnızca özgürlüklerini yaşarken yasanın sınırlarını aşmamalarıdır. İnsan özgürlüklerini ilgilendiren zorlayıcı yasalara itaat başka bir konu, demokratik yasama işlevinde ortak olarak görülen vatandaştan beklenen motivasyon ve tavır başka bir konudur. Bu tip vatandaşlardan beklenen sadece kendi ilgileriyle alakalı değil, ortak iyiye yönelik de katılım ve iletişim faaliyetlerinde bulunmalarıdır. Bu ise, yalnızca hukukla sağlanamayacak olan daha pahalı bir motivasyon ve sorumluluğu gerekli kılmaktadır.”²¹⁰

Habermas’a göre, çoğulcu bir toplumda, müzakereci bir demokrasi üzerine kurulu anayasal devlet, sadece vatandaşlarının negatif özgürlüklerini garanti altına almakla kalmamalı, aynı zamanda onları herkesi ilgilendiren konular üzerinde yapılan kamusal tartışmalara dahil olmaya teşvik etmelidir.²¹¹ Çok kültürlü, çoğulcu bir yapıda, bu motivasyonun da ancak, yasal düzenin, verili kültürdeki etik değerlere derin bir şekilde nüfuz etmesiyle sağlanabileceğini düşünmektedir.²¹²

Habermas, tüm kültürlerde dini inanç ve pratiklerin, inananların etik anlayışları üzerinde önemli bir etki yaptığını kabul etmektedir.²¹³ Farklı kültürlerden vatandaşların bir arada yaşama motivasyonlarının sağlanmasına yönelik, etik değerlerin siyasal yapıya daha çok nüfuz etmesi gerektiğini kabul eden Habermas için, birçok farklı kültür üzerinde önemli etkileri bulunan dinler, *ipso facto* önemli birer muhatap haline gelecektir. Habermas, bu konuda kendisinden çok önce adım atmış olan meslektaşının başarısını takdir etmektedir:

“Rawls ‘çoğulculuk gerçeğinin’ ölçülemez önemine binaen ‘Adalet Kuramı’nı ‘Siyasal Liberalizm’ olarak geliştirmiştir. Ve dinin politik önemi üzerine erken bir dönemde düşünerek gelecek nesiller için büyük bir hizmet yapmıştır.”²¹⁴

²¹⁰ Jürgen Habermas, "Pre-Political", pp. 29-30.

²¹¹ A.e., p. 32

²¹² A.e., p. 34

²¹³ Jürgen Habermas, “Religious Toleration- The Pacemaker for Cultural Rights”, **Philosophy** 79, 2004, p. 16.

²¹⁴ Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere", p. 20.

Habermas'ın dine olan mesafeli, hatta karşıt tutumu, bu noktada değişikliğe uğramaktadır. Daha önce yekpare, değişmez birer dogma olarak gördüğü dinler, artık Habermas için, demokratik rejimin beslendiği birer anlam kaynağı haline gelecektir.

Habermas'a göre, her din, kendi bütünlüğü içerisinde bir hayat formu inşa etme iddiası olduğundan, birer dünya görüşü ya da kapsamlı doktrindir. Her bir bireyin der Habermas:

“[S]ahip olduğu değerler sistemine kaynaklık eden inançların, toplumun liberal normları çerçevesinde harmoniye dahil olması, kavramsal türde bir yükür. ... Her din, bir dünya görüşü ya da John Rawls'un adlandırdığı gibi, kendi değerler bütünselliği içerisinde otoriteye alternatif hayat formları vaketmesiyle 'kapsamlı doktrin'dir.”²¹⁵

Ancak, meşru bir siyasal yapının tüm etik anlayışlar ve gelenekler karşısında tarafsız olması gerektiğini vurgulayan Habermas'a göre, toplumun sekülerleştiği, dünya görüşlerinin çoğulculaşığı mevcut koşullar altında dinler, bütünsel bir hayat inşa etme ve evrensel geçerlilik iddialarından vazgeçmelidirler. Çünkü Habermas'a göre, bir bireyin, belli bir topluluk ya da cemaatin üyesi rolü ile toplumun bir üyesi-vatandaş- rolü ayrımlaşmıştır. Tüm farklı gelenek ya da doktrinler, herkes için meşru ve herkese karşı tarafsız olması gereken siyasal yapı üzerinde bir tekelleri olamayacağına bilincine varmalıdır. Ancak diğer taraftan, Habermas'a göre, liberal devlet, vatandaşların basit bir **modus vivendi**'den öte bir entegrasyonuna dayandığından, bahsedilen ayrımlaşma, dini düşüncenin, seküler siyasal yapı tarafından uygulamaya konulan kanunlardan feragat etme, uzak durma şeklindeki bir uyumundan da ibaret olmamalıdır. Çünkü, bir topluluğun dini hayat tarzının, seküler süreçlerle olan koordinasyonu ancak, iki taraftaki değerlerin birbirinden ayrımlaşığı değil, birbirinin uyumlu bir devamı olduğu durumda mümkündür. Habermas, Rawls'un bu karşılıklı adaptasyonu 'modül' imgesiyle tasvir ettiğini belirtmektedir.²¹⁶ Liberal devletin, normatif iskeleti, tarafsız ve seküler anlayışlar üzerine kurulu olduğundan, çeşitli ortodoks doğruluk iddialarına uyum gösterebilen

²¹⁵ Jürgen Habermas, "Religious Toleration", p. 11.

²¹⁶ Jürgen Habermas, "Equal Treatment", p. 26.

bir 'modül'dür.²¹⁷ Siyasal olanın eşitlikçi evrenselliği, tarafsızlık düşüncesi üzerine kurulmuş olsa da, tüm etik anlayışlara, din ve geleneklere uyum gösterebilmelidir.

Bu doğrultuda Habermas, toplumun eşitlikçi ahlakıyla, toplulukların etik değerlerinin kavramsal ayrımının, devletin dini cemaatlerle yüzleştiği basit bir normatif kurgu olmadığını vurgulamaktadır. Aksine bu sistem, dini cemaatlerin modern toplumda kendilerini ifade edebilmelerini sağlamak ve bütün bir toplum üzerinde etkilerini hissettirebilmelerinin önünü açmaktadır. Ayrıca etik ve ahlaki konular üzerine yapılan ulusal tartışmalara katılmak suretiyle dini topluluklar, tüm toplumda post-seküler bir anlayışı da tetikleyeceklerdir. Bu sayede de devamlı olarak sekülerleşen bir çevrede, dinin güçlü bir şekilde hayatiyetini devam ettirdiği de, diğerlerince hesaba katılacaktır.²¹⁸ Habermas'a göre, Avrupa'da seküler bilincin modernizasyonu, aydınlanma geleneğini ve dini doktrinleri, karşılıklı olarak, kendi limitleri üzerinde refleksiyona zorlamak suretiyle gerçekleşen ve dini ve seküler mantaliteri karşılıklı etkileyen, değiştiren bir öğrenme süreci olarak gerçekleşmektedir.²¹⁹

Maeve Cooke'a göre Habermas, etik anlayışlar ve dini inançlar arasında önemli bir fark görmektedir. Belli bir birey ya da belli bir grubun üyeleri açısından doğru olanı ifade eden, etik iyi anlayışlarından farklı biçimde, dini inançların potansiyel olarak herkesle ilişkili olabilecek kavramsal bir içeriği vardır. Dolayısıyla, post-metafizik felsefe ve post-metafizik düşüncedeki vatandaşlar, dini inançlardan bir şeyler öğrenmeye ve onların içerikleriyle bağlantı kurmaya hazır olmalıdırlar. Habermas bu ilişkiyi, dini inançların değerli içeriklerinin özgürleştirilmesi ve herkesçe anlaşılabilir olan gerekçelere tercümesi olarak tanımlamaktadır.²²⁰ Dolayısıyla, Habermas'ın dini dili kamusal müzakerelere dahil etmekteki amacı, bu dili kullanan vatandaşları dışlamanın adil olmayacağı gibi prosedürel bir yaklaşımın ötesindedir. Habermas'a göre din, kamusal tartışmaya olumlu katkılar yapabilecek

²¹⁷ Jürgen Habermas, "Religious Toleration", p. 12.

²¹⁸ Jürgen Habermas, "Equal Treatment", p. 26.

²¹⁹ *A.e.*, p. 28.

²²⁰ Maeve Cooke, "A Secular State", p. 225.

niteliktedir. Chambers'a göre de Habermas, dinin kamusal iletişimde, felsefenin yapamadığı güçlü bir retorik fonksiyon icra edebileceğini düşünmektedir.²²¹

Habermas'a göre rasyonel felsefenin ifade gücünü aşan, estetik duygular olduğu gibi, din içerisinde de felsefenin açıklayamayacağı, yorumlayamayacağı belli sezgiler vardır. Chambers'a göre, Habermas'ın 'felsefe için anlaşılabilir(**opaque to philosophy**)' dediği bu duygular, ahlaki ihlallere karşı duyulan sezgisel tepkileri de içermektedir. Bu duygular çok önemlidir, ancak şimdiye kadar yalnızca din onları net bir şekilde ifade edebilmiştir.²²² Habermas'a göre, geçmişte haksızlığa uğramış olanlara karşı duyulan sorumluluklar da bu cümleden olarak okunabilir. Tanrı hakkında der Habermas: "konuşuyor olmamızın arkasındaki belki de en etkili saik, adaletsizce muamele görmüş olanların kurutulmuş düşüncesidir."²²³ Chambers, Habermas'ın dinin felsefeye olan retorik üstünlüğü konusunda verdiği diğer bir örneğin insan klonlanması tartışmaları olduğunu aktarmaktadır. İnsan klonlanması tartışmalarında, çoğu insanın içinde, bu işin çok yanlış olduğuna dair duygular olsa da, bunu tam olarak ifade edebilecek ve savunabilecek post-metafizik felsefe argümanlarını içeren bir dil bulunmamaktadır. Ancak İncil'in Tanrı tarafından yaratılış konseptinde düşünüldüğünde, kişisel tercihlere göre hayatlar yaratmak, Tanrı'ya eş koşmak olacaktır. Bu ifade çok net ve güçlüdür. Habermas'a göre insanı yaratan Tanrı hikayesi, insanlar arasında bulunmayan, ama yaratan ile yaratılan arasında var olması gereken büyük uzaklığı ortaya koymaktadır.²²⁴

Chambers, Habermas'ın, İbni Rüşd gibi, dinin felsefeye retorik bir üstünlüğü olduğunu teslim ettiğini belirtmektedir. Din, belli gerçeklikleri felsefeden daha iyi bir şekilde korumakta ve dillendirmektedir. Din, sadece dindarlar için değil, tüm farklı düşünce ve inançtaki vatandaşlar için, araçsallaşmış ve önemsizleştirilmiş bir kamusal alanda, tükenme noktasına gelmiş anlamlara yeni bir zenginlik

²²¹ Simone Chambers, "How Religion Speaks to the Agnostic: Habermas on the Persistent Value of Religion", *Constellations*, Vol. 14, No. 2, 2007, p. 211.

²²² *A.e.*, p. 217.

²²³ Jürgen Habermas, "Israel and Athens, or to Whom Does Anamnestic Reason Belong?", in *The Frankfurt School on Religion*, ed. Eduardo Mendieta, Routledge, New York, 2005, p. 297.

²²⁴ Simone Chambers, "How Religion", p. 218.

sağlayabilecektir.²²⁵ Ayrıca, Chambers'a göre Habermas, dini, seküler felsefe için bir yenilenme ve ilham kaynağı olarak görmektedir. Seküler ahlak ve siyaset felsefesinin içeriklerinin önemli bir kısmının da, Yahudi-Hıristiyan geleneğinden damıtılmış yorumlar olduğunu düşünmektedir. Seküler felsefe, kendi içeriğinin bir kısmının kaynakları olan bu orijinal anlamlar ve dil ile bağlantıya geçerek yeniden canlanabilecektir. Post-metafizik felsefe, Müslüman olanlar da dahil olmak üzere, dini geleneklerle karşı karşıya geldiğinde, rasyonel tartışma vasıtasıyla, onların dogmatik özlerinden kavramsal içerikleri özgürleştirerek, yaratıcı bir motivasyon kazanacaktır.²²⁶

1) Post-Metafizik Felsefe ve Refleksiyon

Habermas, şimdiye kadar Rawls'un kamusal akıl konsepti merkezli yapılmakta olan, kamusal alanda din tartışmalarına yeni bir yaklaşım getirmiştir. Habermas, bilinçliliğin modernizasyonunun karşılıklı bir öğrenme süreci olarak gerçekleştiği, daha kapsayıcı ve açık uçlu bir kamusal müzakere süreci kurgulamıştır.²²⁷ Çünkü Habermas'a göre, post-seküler toplumda seküler bilinçliliğin, hem dini hem de seküler mantalitelerin karşılıklı dönüşümünü içermesi gerektiği yolunda, giderek artan bir konsensüs vardır. İki taraf da, toplumun sekülerizasyonunu karşılıklı, tamamlayıcı bir öğrenme süreci olarak görme ve ihtilafli konular üzerindeki kamusal tartışmalarda, birbirlerinin karşılıklı katkılarına ciddi olarak ele alma hususunda hemfikirdir.²²⁸ Dolayısıyla hem dindarlar hem sekülerler, birbirlerinden öğrenebilecekleri değişik anlam ve ifadeler olduğunun bilincindedir.

Cooke'a göre, Habermas'ta post-seküler toplum konsepti, normatif bir anlamda kullanılmıştır. Bu konsept sadece, dini dünya görüşlerinin birçok üyesinin kimliklerini yaşatmaya devam ettiği sekülerize olmuş bir toplumu tanımlamaz. Dini argümanların, siyasal tartışmalardan dışlanmadığı müzakereci bir demokrasi

²²⁵ A.e., p. 219.

²²⁶ A.e., p.216.

²²⁷ Melissa Yates, "Rawls and Habermas", p. 889.

²²⁸ Jürgen Habermas, "Pre-Political", p. 47.

modelini içerir.²²⁹ Genetik mühendisliği gibi varoluşla ilgili bir konu siyaset gündemine geldiğinde der Habermas:

“[İ]nanan ve inanmayan vatandaşlar, yerleşik inançlarıyla karşı karşıya gelirler ve bu sayede ideolojik çoğulculuk gerçeğiyle yüzleşmiş olurlar. Kendilerinin yanlış yapabilme ihtimallerinin farkında olarak, bir gerçeği şiddet olmaksızın nasıl tartışacaklarını öğrendikleri zaman, post-seküler bir toplum anayasasında açıklanan, seküler düşünce temelli karar alma süreçlerini tanımış olurlar. Bilginin ve inancın iddiaları arasındaki tartışmada, ideolojik olarak tarafsız duran devlet, herhangi bir tarafın lehine, taraflı olarak karar alamaz. Vatandaşların çoğulculuşmuş aklı, güçlü geleneklere ve ideolojik doktrinlere eşit mesafede durabildiği ölçüde, dinamik bir sekülerleşme takip ediyor demektir. Tarafsızlığını elden bırakmadan, hem bilim, hem de dine karşı açık olarak, öğrenmeye hazırdır.”²³⁰

Bu sekülerleşme süreci içerisinde de, post-seküler toplum için birleştirici akıl post-metafizik olmalıdır.²³¹ Habermas’a göre, post-metafizik düşüncedeki seküler vatandaşlar, dini geleneklerden öğrenmeye hazır olmalıdırlar. Habermas, gerekli gördüğü bu durumu iki özel toplumsal değişimle ilişkilendirmektedir. Birincisi, özellikle genetik mühendisliğinde olmak üzere, biyoteknolojide görülen son gelişmelerdir. Habermas’a göre, özellikle klonlama gibi gelişmeler, bireyin kendisini insan türünün bir üyesi olarak gördüğü etik anlayışı temelinden tehlikeye düşürmekte ve insan doğasını araçsallaştırma tehdidiyle karşı karşıya bırakmaktadır. İkinci gelişme ise, 11 Eylül 2001’den itibaren küresel çapta meydana gelen terörist saldırılara ilişkindir. Habermas’a göre bu saldırılar, Batı modeli toplumsal modernizasyondan geniş çaplı bir uzaklaşmanın, kopuşun göstergesidir. Cooke, Habermas’ın, insan doğasını tehdit eden araçsallaşmanın ve yönü olmayan bir modernleşme sürecinin semantik dini kaynaklar olmadan karşılanıp karşılanamayacağını sorguladığını kaydeder. Bu tip gelişmeler, Habermas’ı, post-metafizik felsefenin, dini dilin dünyayı açıklama gücüne olan ihtiyacını vurgulamaya sevk etmiştir. Habermas’a göre, felsefi ya da siyasal post-metafizik bir ifade, dini ilham kaynaklarıyla olan bağlantısını kaybettiği durumda güçsüzleşecektir.²³²

²²⁹ Maeve Cooke, "A Secular State", p. 227.

²³⁰ Jürgen Habermas, "Faith and Knowledge", (Çevrimiçi), <http://homepage.newschool.edu/~Wilhelm/Spring 2007/Faith%20and%20Knowledge.pdf>, trans. Hans-Jacob Wilhelm, July 13 2010.

²³¹ Nicholas Adams, **Habermas and Theology**, p. 9.

²³² Maeve Cooke, "A Secular State", p. 225.

Habermas'a göre, post-metafizik felsefe, kökenleri aksiyal döneme dayanan dünya dinleri ve Hıristiyanlıktan birçok kazanımlar sağlamıştır. Geçen süre içerisinde bu kazanımlar asimile olarak post-metafizik felsefeyi zenginleştirmiştir. Felsefe der Habermas:

“İznic Konsülü’nden itibaren ‘Hıristiyanlığın Helenizasyonu’ süreci içerisinde kurtuluş konsepti ve ebedi saadet gibi birçok dini motifi bünyesine alarak asimile etti. Yunan orijinli otonomi ve bireysellik ya da Roma kökenli özgürleştirme ve birlik-bütünlük gibi kavramlar hep Musevi-Hıristiyan kaynaklı anlamlarla desteklenmiş, içleri doldurulmuştur.”²³³

Burada ilginç olan nokta, Habermas’ın bu cümleleri kaleme almasından yalnızca yedi yıl önce, Michele Dillon’un, aynı gerekçelerle Habermas’a eleştiri yöneltmiş olmasıdır. Dillon, Habermas’ı, dini yekpare ve değişmez bir fenomen olarak görmesinden ötürü eleştirmekte ve Habermas’ın, Yunan felsefesi ve Musevi-Hıristiyan geleneği arasındaki karşılıklı beslemeyi ve İslam felsefesinin Aquinumlu Thomas gibi Hıristiyan teologlar üzerindeki etkisini göz ardı ettiğini savunmaktadır.²³⁴ Bu karşılaştırma, Habermas’ın, az zamanda ne kadar mesafe kat ettiğinin açık bir göstergesidir.

Habermas’a göre post-metafizik düşünce, inancın kesin doğruları ile, kamusal olarak eleştirilebilir geçerlilik iddialarını ayrı tutmaktadır. Deneysel kanıtlara ve doğal yasalara dayanmayan her türlü bilgi kategorisini(din ve ahlak da dahil olmak üzere) reddeden natüralist düşünceye de mesafelidir.²³⁵ Diğer taraftan, dinin hangi yanının rasyonel, hangi yanının irrasyonel olduğuna karar verebileceğini savunan rasyonalist iddiadan da kaçınır. Habermas, dini dil ve imgelemin gerçekliği taşıyabileceğini ve bunlar üzerinden iletişim kurabileceğini düşünmekte ve insanın Tanrı suretinde yaratılması gibi bir dini imgelem içinde saklı bulunan sezgiler ve ahlaki güdülere özel olarak ilgi duymaktadır. Chambers’a göre Habermas, Tanrı tarafından yaratılma düşüncesini sorgulamaz. Tanrı tarafından yaratılma düşüncesinin dini bağlamından çıkarılıp, profan felsefeye tercüme edilip

²³³ Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere", p. 17.

²³⁴ Michele Dillon, "The Authority of Holy", p. 291.

²³⁵ Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere", p. 16.

edilemeyeceği üzerine kafa yorar.²³⁶ Ayrıca Habermas, dini geleneklerin, toplumsal yaşama dair ahlaki sezgileri ortaya çıkarabilme gücüne vurgu yapar.²³⁷ Bu gibi sezgilerin kavramsal ahlaki içeriklerini bir şekilde ortaya çıkarmanın(**salvaging**) ve bu içerikleri kamusal kritiğe tabi tutarak rasyonel bir temele oturabilmenin mümkün olup olmadığını sorgular.²³⁸ Çünkü Habermas'a göre, semantik içerikler ancak belli bir topluluğun sınırları dışında da ikna edici olan kamusal gerekçelere çevrilebildikleri durumda kavramsal sayılırlar. Cooke'a göre, Habermas'ın bu ve benzeri açıklamaları incelendiğinde, öngördüğü dinin içeriğiyle kritik eklemlenmenin, salt seküler kelimelere sahip olan post-metafizik düşünceyi zenginleştirecek imgeler ve sezgiler üretmeye yönelik olduğu görülecektir. Habermas'ın, dini doğruluk iddialarının geçerliliği üzerine bir ışık yakma gibi bir niyeti yoktur.²³⁹ Habermas'a göre, post-metafizik felsefe, sıkı bir agnostik olarak kalmakla birlikte dinden dinlemeye, bir şeyler öğrenmeye hazırdır.²⁴⁰

Post-metafizik felsefenin önemli özelliği, belli iyi anlayışlarının geçerliliği üzerine hüküm vermekten kaçınmasıdır. Kanunlar ve siyaset söz konusu olduğunda post-metafizik kuram, bu kanunları ve siyasal kararları, özel etik anlayışlarına bağlı kalmaksızın, herkesin kabul edebileceği gerekçelere dayandıran seküler bir devlet tasavvurunda bulunur.²⁴¹ Etik iyi anlayışları söz konusu iken olduğu gibi, dini inançların gerçeklikleri üzerine de hüküm vermekten kaçınacaktır. Post-metafizik felsefenin bu duruşunun adı agnostisizmdir. Buna paralel olarak, post-metafizik düşünceyle uyumlu olan demokratik bir devlet, kanunlarını ve siyasal kararlarını, dini ya da dindışı etik inançlardan bağımsız olarak, herkesin kabul edebileceği gerekçeler üzerine bina etmelidir. Bu doğrultuda, dini inançların rasyonel tartışması da, dini inançların değerli içeriklerinin özgürleştirilmesi ve bunların, herkesçe anlaşılabilir olması yönüyle kamusal olan gerekçelere tercümesi olarak tanımlanır Habermas tarafından.²⁴²

²³⁶ Simone Chambers, "How Religion", p. 212.

²³⁷ Richard Wolin, Jürgen Habermas.

²³⁸ Simone Chambers, "How Religion", p. 212.

²³⁹ Maeve Cooke, "Salvaging and Secularizing", p. 195.

²⁴⁰ Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere", p. 17.

²⁴¹ Maeve Cooke, "A Secular State", p. 224.

²⁴² A.e., p. 225

Cooke, Habermas'ın, dini geleneklerin semantik içeriklerinin, kendi dini yapılarından özgürleştirildiklerinde de aynı motive edici ve yönlendirici gücünü koruyacağını düşündüğünü belirtmektedir. Ancak Cooke'a göre dinin semantik içeriklerinin post-metafizik bir yapıya geçişliliği, Habermas'ın öngördüğü kadar basit değildir. Bunun nedeni, dini figür, imge ve hikayelerin güçlerinin, metafizik varsayımlara bağlı olmasıdır. Semantik güçlerini koruyabilmeleri için, post-metafizik düşüncenin de bu varsayımların eşitlerini geliştirmesi gerekir. Habermas bu komplikasyonu göz önünde bulundurmamaktadır.²⁴³ Dolayısıyla Cooke'a göre, Kant'taki rasyonel inanç benzeri bir kavram olmadan, Habermas'ın dini geleneklerden özgürleştirmeye çalıştığı, yönlendirme ve motivasyon gücüne sahip sezgilerin ya da imge ve hikayelerin bir anlamı olmayacaktır.²⁴⁴

Habermas, post-seküler bir bilinçlilik kapsamında, dinlerden anlam özgürleştirme işini, dini ve seküler mantalitelere karşılıklı dönüşümüne bağlı görmüştür. Bu kapsamda, iki tarafın da, birbirinden öğrenebilecekleri anlamların olduğunu kabul etme noktasına gelmesi için, belli bir ön refleksiyon safhasını geçirmiş olmaları elzemdir. Refleksiyon ise, kişinin bilinçsiz yapı geldiği, inana geldiği bir eylem ya da kavram üzerine muhakemede bulunması ve bu konuda belli bir bilinç seviyesine ulaşması olarak tanımlanabilir.²⁴⁵ Geleneği gelenek olarak görmeye başlamak, geleneğe yönelik eleştirel bir perspektife sahip olmaktır.²⁴⁶

Habermas, çoğulculuk prensibi içerisinde, liberal devletin uygulamalarına muhatap olan ve seküler toplumla ilişkilere giren dini doktrinlerin, zamanla kendi değer sistemleri üzerinde refleksiyona başlayacağını savunmaktadır.²⁴⁷ Habermas'a göre, bu refleksiyon üç epistemik duruşu içerisinde barındırmaktadır. İlk olarak dindar vatandaşlar, tartışmalarda karşı karşıya geldikleri diğer mezhep ve dinlere karşı epistemik bir tutum sergilemelidir. Kendi inançlarının gerçekliğe dair olan

²⁴³ Maeve Cooke, "Salvaging and Secularizing", p. 202.

²⁴⁴ **A.e.**, p. 205

²⁴⁵ Nicholas Adams, **Habermas and Theology**, p. 51.

²⁴⁶ **A.e.**, p. 62.

²⁴⁷ Jürgen Habermas, "Religious Toleration", p. 12.

iddialarından ödün vermeksizin, diğer dinlerin gerçeklik iddialarıyla kavramsal bir ilişki kurabilmelidirler. İkincisi, seküler olanın kutsal bilgiden bağımsız olmasına ve bilimsel uzmanlıkların dünya bilgisi üzerindeki kurumsallaşmış tekeline karşı epistemik bir tutum sergilemelidirler. Son olarak da, seküler bilginin siyasal alandaki önceliğine karşı epistemik bir tutum takınmalıdırlar.²⁴⁸

Kurguladığı liberal yapı içerisinde Habermas'ı asıl ilgilendiren, ortaya attığı bu revize vatandaşlık konseptinin dindar insanlara ve dini topluluklara asimetrik bir yük getirip getirmediğidir. Çünkü seküler ortama uyum sağlamak için dindar vatandaşların epistemik tutumları kabul etmeyi öğrenmek zorunda oluşu, seküler vatandaşlar için söz konusu değildir. Ancak Habermas'a göre, seküler vatandaşlar açısından, dini muadilleriyle, karşılıklı öğrenmeyi içeren, söz konusu kooperatif eylemi gerçekleştirebilmek için seküler bir duruş da tek başına yeterli değildir. Bu kavramsal adaptasyon eylemi, sadece toleransı içeren politik erdemden ayrı tutulmalıdır. Dinin diğer insanlar için var oluşsal bir önemi olduğuna saygı duymaktan ibaret değildir kastedilen. Buna ek olarak, seküler vatandaşlardan beklenen, refleksif bir şekilde yapılacak, aşkın bir seküler modernite yorumudur.²⁴⁹ Cooke'a göre Habermas, etik geçerlilik iddialarının aksine, dini geçerlilik iddialarının kamusal tartışmasını, yalnızca içeriklerinin düz bir çevirisi olarak sınırlamak istememektedir. Etik inançların kavramsal içeriklerine kamusal bir eklemlenme ihtiyacı görmez Habermas. Etik dünya görüşlerine tabi bir vatandaş ya da vatandaşlar grubu etik inançlarını herkesçe kabul edilebilir bir dile çevirmenin yolunu kendileri bulacaktır. Etik inançların semantik potansiyellerini açığa çıkarmak için kooperatif bir çalışmaya da ihtiyaç yoktur. Ancak dini inançlar için durum farklıdır. Dini inançlar inanan ve inanmayan tüm vatandaşlar için semantik bir kaynak olduğundan, dini inançlar söz konusu olduğunda kooperatif bir çaba gereklidir. Bu doğrultuda da, seküler vatandaşlar ve post-metafizik felsefe dini inançların içeriklerini ciddi olarak ele almalıdır.²⁵⁰

²⁴⁸ Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere", p. 14.

²⁴⁹ A.e., p. 14-15.

²⁵⁰ Maeve Cooke, "Salvaging and Secularizing", p. 194-195

Habermas'a göre, seküler vatandaşlar dini gelenek ve toplulukları modern öncesi dönemin günümüzde yaşamaya devam eden arkaik kalıntıları olarak gördükleri sürece, din özgürlüğünü, soyu tükenmekte olan türlerin korunması işleminin kültürel bir versiyonu olarak algılayacaklardır. Bu perspektiften, din artık içsel bir haklılaştırmaya sahip değildir. Devlet-Kilise ayrımı ise sadece laikçi bir anlayışla, dine karşı kayıtsızlığı içerir onlar için. Habermas, dine karşı böyle bir duruş sergileyen vatandaşların, ihtilafı politik konularda dini katkıları ciddiye almalarının ya da bunları seküler bir dilde ifade edilme ve haklılaştırılma potansiyelleri açısından değerlendirmelerinin beklenemeyeceğini savunur. Çünkü Habermas'a göre, anayasal devletin normatif şartları altında, dini ifadelerin siyasal kamusal alanda kabulü ancak, tüm vatandaşların daha baştan olası katkıların muhtemel kavramsal içeriğini ya da kapasitesini reddetmemeleriyle mümkün hale gelecektir.²⁵¹ Cristina Lafont, Habermas'ın kuramında, seküler vatandaşların, dine karşı 'dinin hiçbir kavramsal içeriğinin' olmadığını içeren epistemik bir duruş sergilemelerine izin verilmediğini savunmaktadır. Dindar vatandaşların yararlandıkları bir hakkın aksine, seküler vatandaşlar, dinin muhtemel doğrularına karşı samimi seküler inançlarını kamusal alanda savunamayacaklardır.²⁵² Lafont'a göre, dini inançlar, karşılıklı öğrenme adına müzakerelere dahil edilirken, yalnızca seküler görüşlerin bu müzakerelerden dışlanması keyfi görünmektedir.²⁵³

Habermas, seküler vatandaşların, dini toplulukların varlıklarının devamına epistemik olarak uyum sağlamış post-seküler bir toplumda yaşadıklarını içselleştirebilmelerinin, dini bilincin seküler bir çevreye uyum sağlamasından daha kolay olmayan bir mantalite değişimini gerektirdiğini savunmaktadır. Değişen bu konjonktürde, seküler vatandaşlar, dini düşüncelerle yaşadıkları çatışmaları muhtemel makul anlaşmazlıklar olarak görmelidirler. Habermas'a göre, bu kavramsal ön şartın yokluğunda, kamusal aklın işlemesi mümkün olmayacaktır. En azından seküler vatandaşlar, dini katkıların içeriğine ilişkin tartışmalara, ahlaki olarak ikna edici sezgileri ve gerekçeleri herkesçe anlaşılabilir bir dile çevirme

²⁵¹ Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere", p. 15.

²⁵² Cristina Lafont, "Religion in the Public Sphere: Remarks on Habermas's Conception of Public Deliberation in Postsecular Societies", *Constellations*, Vol. 14, No. 2, 2007, p.247.

²⁵³ *A.e.*, p. 248.

niyetiyle girmeye istekli olmalıdır.²⁵⁴ Habermas'a göre liberal siyasal kültür, seküler vatandaşların, dini katkıları herkesçe anlaşılabilir bir dile tercüme edilmesi faaliyetlerine katkıda bulunmalarını bekleyebilir. Maureen Junker-Kenny'ye göre, Habermas'ın dini inançları kamusal alanla uyumlu hale getirmeye çalışmasının amacı, eşit bir yük dağılımı yaparak, hakkaniyeti sağlamaktır. Buna ek olarak, tüm anlam kaynaklarını ulaşılabilir kılmak ve öğrenmeye açık olmak sayılabilir.²⁵⁵ Böylece, hem dini hem de seküler tarafın simetrik yüklerle, tamamlayıcı bir öğrenme sürecine dahil olmalarıyla, karşılıklı olarak mantalitelerin dönüşümü mümkün hale gelecek ve dinlerden anlam özgürleştirme için uygun zemin sağlanmış olacaktır.

C) Kamusal Alanda Din

Cooke'a göre, dini doğruluk iddialarının felsefe nazarındaki değeri konusunda Habermas fikrini değiştirmemiştir: eski yazılarında savunduğu gibi, din ve felsefe farklı geçerlilik düzlemleridir. Felsefe ve din arasındaki ilişkiye dair Habermas'ın geçmişteki ile şimdiki duruşu arasındaki temel fark, dini figürlerin, imgelerin ve hikayelerin semantik güçlerine biraz daha fazla değer atfetmesidir. Eski yazılarında kullandığı 'metodolojik ateizm' terimi yerine 'agnostisizm' terimini koyması Habermas'ın nazarındaki bu değer farklılaşmasının ifadesidir. Bütüncül dünya tasavvurları içeren geçerlilik iddialarının, doğruluk içeriklerinin kamusal tartışılmasına yönelik fikri de değişmemiştir Habermas'ın. Bu tip geçerlilik iddialarının kamusal tartışmasının ancak gerçekliğin değil, anlamın konu alındığı demokratik müzakere süreçleri içerisinde mümkün olduğu farz edilmiştir. Bu noktada Habermas'ın eski duruşuyla yeni duruşu arasındaki ana fark, dini katkılardan yalnızca belli bir kısım için değil, inanan ve inanmayan tüm vatandaşlar için geçerli anlamlar çıkarılabileceğini düşünmesidir. Cooke, sonuç olarak Habermas'ın, siyaset felsefesinin post-metafizik düşünceye bağlılığını korumasını sağlamaya çalıştığını ifade etmektedir. Ancak, dini katkıların kamusal olabilecek içerikleriyle eklemlenme

²⁵⁴Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere", p. 15.

²⁵⁵Maureen Junker Kenny, "Valuing the Priceless: Christian Convictions in Public Debate as a Critical Resource and a 'Delaying Veto' (J. Habermas)", **Studies in Christian Ethics**, 2005, 18;43, p. 52.

ameliyesiyle, bu içeriklerin geçerlilik iddialarının eleştirel değerlendirilmesi arasında ayırım yapmaktadır. Semantik yenilenme sorununa ilişkin olarak da, politik olanla dini kimliğin karşılıklı bağıllığını kabul eden bir kamusal akıl konsepti ortaya atmıştır.²⁵⁶

Prosedürel olarak Habermas, dini dünya görüşüne sahip vatandaşların eşit tartışma özgürlüğüne sahip olmasını savunur. Habermas, katılımcı bir bakış açısından, siyasal alanda sekülerizmin, birçok perspektiften yalnızca biri olduğunu kabul eder. Seküler ve dini düşüncedeki insanlar, vatandaşlar olarak birbirlerine katlanma ve karşılıklı bir şeyler öğrenme duygusu içerisinde yaklaşmalıdırlar. Dini bilinçlilik refleksif olmak, seküler bilinçlilik ise kendi sınırlarını aşmak zorundadır. Dini dünya görüşleri, diğer dinler ya da dünya görüşleriyle karşılaştıklarında ortaya çıkması muhtemel olan kavramsal uyuşmazlıklara hazır olacak şekilde bir bilinçlilik geliştirmelidirler. İkinci olarak, seküler bilginin toplumsal tekeli elinde bulunduran bilimlerin otoritesine uyum sağlamalıdırlar. Son olarak da, profan ahlak üzerine kurulu anayasal devletin ilkeleriyle uyuşabilmelidirler. Seküler taraf ise, dini dile karşı bir açıklık sergilemeli ve dini düşüncede kavramsal değerlere dair hiçbir şey bulunamayacağı gibi katı tutumu bırakmalıdırlar. Chambers'a göre Habermas, ancak bu şartlar sağlandığında, dinlerin kamusal alandaki müzakerelerden adaletsizce dışlanmamış olacağını savunur.²⁵⁷

Son yıllarda akademik çevrelerde, dinin kamusal alandaki rolü üzerine yapılan tartışmaların gittikçe artan bir seyir izlemektedir. Lafont'a göre, bu tartışmalar daha çok, John Rawls ve Robert Audi gibi liberal gelenekten olan filozofların vatandaşlık etiği anlayışları çerçevesinde yoğunlaşmıştır. Liberal gelenek açısından dini çatışmaların tarihi önemi göz önünde bulundurulduğunda, bu durum şaşırtıcı değildir. Ancak yazara göre, bundan çok daha şaşırtıcı olan, daha önceki çalışmalarında dine nadiren değinen, hatta dine karşı mesafeli bir tutumu olan Habermas'ın, bu tartışmalara dahil olmasıdır. Ancak bu tartışmaların kamusal alan bağlamında yürütüldüğü düşünülürse, tartışmanın Habermas perspektifinden ele

²⁵⁶ Maeve Cooke, "Salvaging and Secularizing", p. 195-196.

²⁵⁷ Simone Chambers, "How Religion", p. 213.

alınmasının önemi açığa çıkmaktadır. Kariyerinin en başından itibaren Habermas, müzakereci demokrasi açısından kamusal alanın önemine vurgu yapmaktadır. Liberal gelenekteki filozoflar ise, bundan farklı olarak, dinin demokratik toplumlardaki siyasal rolünü bireysel vatandaşlık etiği açısından ele almışlar ve kamusal alanın yapısı üzerine nispeten daha az düşünmüşlerdir. Bu yüzden, Lafont'a göre, Habermas'ın müzakereci demokrasi yaklaşımı, dinin rolü üzerine sürmekte olan bu tartışmalar açısından çok değerlidir.²⁵⁸

Kamusal alanda, farklı dünya görüşleri ve gelenekler arasında yapılan tartışmaya ilişkin, Habermas, seküler dünya görüşlerinin, dini olanlar da dahil olmak üzere, rekabet halindeki dünya görüşleri üzerinde **prima facie** bir önceliğinin bulunmadığını belirtir. Habermas'a göre eşit etik özgürlükler, devletin sekülerleşmesini gerekli kılacaktır. Fakat bu durum, sekülerci dünya görüşünün siyasal olarak tüm sisteme genelleştirilmesi anlamına gelmemelidir. Seküler bilgi, dini inançlara epistemik bir statü vermelidir.²⁵⁹ Habermas, Weithmann'ın görüşlerini paylaşmakta, azımsanmayacak sayıdaki inanan insanın, temel adalet konuları üzerindeki kararlarını dini inançları üzerinden vermek zorunda hissetmekte olduğunu savunmaktadır. Bunu yapmak ve yapmamak arasında bir seçim olarak görmezler. Onların hayatlarındaki bütünselliği sağlayan, hayatlarına bir anlam katan şey inançlarıdır. Varlıklarını- sosyal ve politik varlıkları da dahil olmak üzere- şekillendirebilmeleri için, Tanrı'nın adını anmaya, İsa'yı örnek almaya başvurmak zorundadırlar. Dolayısıyla, Weithmann'a göre politik olarak neyin doğru neyin yanlış olduğunu, onlara bu din temelli adalet anlayışları anlatmaktadır. Bu da dindar vatandaşların, seküler gerekçelerden alıntılar yapmalarının mümkün olmadığı anlamına gelmektedir. Habermas'a göre bu güçlü bir itirazdır. Dolayısıyla, dini hayat formlarını, temel haklar cümlesinden olarak koruyan liberal devlet, tüm vatandaşların politik düşüncelerini kendi dini inançlarından ya da dünya görüşlerinden bağımsız olarak haklılaştırmalarını bekleyemez.²⁶⁰ Vatandaşların politik düşünceleri ile dini inançları arasında uyumlu bir birliktelik var olmalıdır.

²⁵⁸ Cristina Lafont, "Religion in the Public Sphere", p. 239

²⁵⁹ Maureen Junker Kenny, "Valuing the Priceless", p. 51

²⁶⁰ Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere", p. 8-9.

Dini aidiyetle, seküler vatandaşlığın bireyde uyumlu bir şekilde var olabilmesi ancak, bu iki kurallar bütünü ayrı olsalar bile, birbirinden çıkarımsanabiliyor olmaları ile mümkündür. Habermas'a göre, liberal devlet, vatandaşlarının basit bir **modus vivendi**'den çok öte olan bir siyasal birlikteliğine dayalı olduğundan, dini değerler sistemi ile seküler toplum tarafından koyulan kanunların basit bir uzlaşısından çok daha fazla şey ifade etmelidir.²⁶¹ Dini değerlerin, seküler toplumda cari olan kanunlarla uyum içinde olduğunu ispata çalışan anlamsız çabalarla da sınırlı kalmamalıdır. Bunun ötesinde, dini gelenek ya da toplulukların kendi içlerinden bir bakış açısıyla, seküler düzenin normatif kurallarını geliştirmeleri beklenir. Habermas, Rawls'un, liberal devleti, normatif iskeleti, tarafsız ve seküler anlayışlar üzerine kurulu olan ve çeşitli ortodoks doğruluk iddialarına uyum gösterebilen bir 'modül' olarak tanımladığını aktarır. Habermas'a göre, bu modül kurgusunun avantajlı olan yanı, içinde barındırdığı birbirine zıt inanç sistemlerinin 'gerçeğe' dair kesinlik taşıyan iddialara sahip olabileceklerini inkar etmemesidir.²⁶²

Melissa Yates'e göre, Habermas, Rawls'un siyasal liberalizmine çok yakın bir siyasal anlayış savunmakta, kanunlar ve kamusal politikaların, çatışan dünya görüşlerine mensup vatandaşlar tarafından kabul edilebilecek gerekçeler temelinde, tarafsız olarak haklılaştırılması gerektiğini ifade etmektedir.²⁶³ Rawls gibi Habermas da, devlet kurumlarının katı bir tarafsızlığını, dolayısıyla da kilise-devlet ayrılığını savunmaktadır.²⁶⁴ Habermas'ın kuramının Rawls'tan ayrıldığı temel nokta, Habermas'ın Rawls'taki gibi müstakil bir kamusal akıldan ziyade, prosedürel bir kamusal akıl düşüncesi savunuyor olmasıdır. Yates'e göre, Habermas, kamusal tartışmaları düzenleyen adil prosedürlere dayanan, ancak vatandaşların katılımını sınırlamayan bir kamusal akıl konsepti ortaya koymuştur. Rawls, vatandaşların siyasal müzakerelerde, kamusal gerekçeler, haklılaştırmalar sunmaları gerektiğini savunurken, Habermas, informal kamusal alanda sunulabilecek gerekçeler

²⁶¹ Jürgen Habermas, "Pre-Political", p. 49.

²⁶² Jürgen Habermas, "Religious Toleration", p. 12.

²⁶³ Melissa Yates, "Rawls and Habermas", p. 881.

²⁶⁴ Cristina Lafont, "Religion in the Public Sphere", p. 243.

konusunda bir sınırlama getirmemiştir.²⁶⁵ Ancak Yates, bu konuda yanılmakta, Habermas'ın informal kamusal alanı ile Rawls'un, içinde kamusal aklın işlemediğini ve tüm tartışmaların bir kısıtlama olmaksızın yapılabileceğini belirttiği alan olan, arka plan kültürünün birbirinin karşılığı olduğunu görmemektedir. Rawls, kendisinin arka plan kültürü ile Habermas'ın kamusal alanının birbirine tekabül ettiğini net olarak vurgulamıştır.²⁶⁶

Rawls'un siyasal liberalizm modelinde vatandaşlar, kamusal alandaki tartışma ve karar alma süreçlerine müdahil olduklarında dini dünya görüşlerini arkada bırakmalıdır. Seküler bir devlette ancak tüm vatandaşlarca genel bir kabul görebilecek gerekçeler meşru ya da geçerli sayılabilir. Bu düşünce Siyasal Liberalizm'in merkezindedir. Ancak, Cooke'a göre, 'Kamusal Aklın Yeniden Ele Alınması' makalesinde Rawls, bu düşünceyi tashih etmiştir. Bu makalede, politikacılar ve resmi görevliler arasında gerçekleşen, kanunları formüle etmeye ve haklılaştırmaya yönelik tartışmalarla, kamusal alandaki tartışmalar arasında bir ayrım gitmiştir. Birinci durum için yukarıdaki prensip aynen geçerli iken, ikinci durum için bu prensip dini katkılara belli oranda izin verme adına esnetilmiştir.²⁶⁷ Rawls'un savında bulunan, dindar vatandaşların kimliklerini kamusal ve kamusal olmayan gibi bir ayrım ile parçalamalarını içeren psikolojik yükten kurtulma iddiasıyla Habermas, dini ve dini olmayan seslerin eşit bir şekilde duyulabileceği demokratik bir kamusal alanı savunmaktadır. Ancak Habermas'taki kapsayıcılık ya da açıklık da yasama, yürütme ve yargı gibi organları bünyesinde barındıran formal kamusal alana kadardır. Habermas'ın kuramına göre, demokratik yasama ve karar alma süreçlerinde yalnızca seküler dil geçerlidir.²⁶⁸ Dolayısıyla, Rawls'taki kısıtlayıcılık, aynı derecede Habermas'ta da devam etmektedir.

²⁶⁵ Melissa Yates, "Rawls and Habermas", p. 881.

²⁶⁶ John Rawls, "The Idea", p. 775.

²⁶⁷ Maeve Cooke, "Salvaging and Secularizing", p. 189-190.

²⁶⁸ A.e., p. 190.

1) Kurumsal Eşik ve Tercüme

Habermas'a göre, Rawls'un kamusal akıl konsepti, liberal demokratik düzenlerin üyelerine kabul edilemez, psikolojik bir yük bindirmiştir. Bu anlayış, aynı insanlar aynı konuları tartışıyor olsalar da, tartışılan zemin değiştiğinde, siyasal tartışmaların radikal bir dönüşümünü gerektirmektedir. Katılımcılar, vatandaş olarak, siyasal alanda siyasal bir tartışmaya girdiklerinde, karakterlerini şekillendiren ve kamusal olmayan hayatlarında referans alabildikleri geleneklerini, bir kenara bırakmak zorunda kalmaktadır. Sonuç olarak, kamusal ve kamusal olmayan olarak kişilik parçalanması kaçınılmaz olmaktadır. Habermas, dinin inanan insanların hayatı üzerindeki yaşamsal önemini görmezden geldiğinden ötürü, Rawls'u eleştirmekte, dinin seküler toplum için de büyük önemi haiz olduğunu düşünmektedir. Habermas'a göre, inanan insanlar için din, sadece belli içeriği olan bir doktrin değil, tüm hayatlarını etkisi altına alan bir enerji kaynağıdır. Rawls'un kuramındaki psikolojik yükten kısmen de olsa sakınmak için Habermas, dini katkıların da kabul edilebilir olduğu, demokratik bir kamusal alan vurgusu yapmaktadır.²⁶⁹ Bunun da ötesinde Habermas'a göre:

“Liberal devlet dindar vatandaşları ya da toplulukları kendilerini politik olarak dini bir dilde ifade etmelerinden soğutmamalıdır. Çünkü aksi takdirde, seküler toplum kendisini anlam ve kimlik yaratmadaki anahtar kaynaklardan mahrum etmeyeceğinden emin olamaz. Seküler olan ya da farklı dinlere mensup vatandaşlar, belli şartlar altında, dini katkılardan yeni şeyler öğrenebilirler.”²⁷⁰

Dolayısıyla, dini argümanların kamusal alandan dışlanması adaletsiz olduğu kadar, seküler toplumu önemli anlam kaynaklarından yoksun bırakmak anlamına da gelecektir. Habermas'a göre, dini katkılar, tüm vatandaşların faydalanabileceği anlam ve kimlik oluşum kaynakları olarak tanımlanabilir.²⁷¹

Habermas, kamusal alanı ikili bir yapıdan müteşekkil görmüş, zayıf kamusalıklar(**weak publics**) olarak tabir ettiği informal kamusal alanı, resmi olarak organize olmuş, demokratik yasama ve karar alma süreçlerine ev sahipliği yapan ve

²⁶⁹ Maeve Cooke, "A Secular State", p. 232.

²⁷⁰ Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere", p. 10.

²⁷¹ Simone Chambers, "How Religion", p. 214.

parlamento ve yargı gibi kurumlardan oluşan formal kamusal alandan ayrı tutmuştur. Zayıf kamusal alanlar, anayasal haklarla garanti edilmiş bir çerçevede içerisinde, anlık ve düzensiz gelişen kamuoyu oluşum süreçlerini içermektedir. Anarşik yapısı nedeniyle bu alan, eşitsiz sosyal güçlerin baskıcı ve dışlayıcı etkilerine ve yapısal şiddete, kurumsallaşmış parlamenter yapıyı içeren formal kamusal alandan daha fazla maruzdur. Ancak Habermas, bu alanın sınırsız bir iletişim ortamına sahip olma gibi bir avantajının olduğunu belirtmektedir. Bu alanda, yeni problemlerin daha hassas ve detaylıca tartışılması ve kolektif kimliklerin kendilerini ve ihtiyaçlarını daha az kısıtlama ile ifade edebilmeleri mümkündür. İrade yapıcı yasama ve karar alma(yürütme) organlarını içeren formal kamusal alan ise, daha fazla prosedür ve düzenlemeye tabi oluşuyla, kamusal müzakerelerin farklı alanları olarak tanımlanmıştır. Habermas, bu iki farklı alan arasındaki karşılıklı geri beslemenin de önemini vurgulamaktadır.²⁷²

Habermas, dini, yukarıdaki normatif kurgu kapsamında, informal kamusal alan ve yasama faaliyetleri arasında keskin bir çizgi çeken prosedürel bir tarzda ele almaktadır. Dini dilin ve tartışmanın, kamusal alana dahil olmasını savunsa da, kamusal alanda neyin söylenebileceği ve devlet işleyişi açısından neyin akıl olarak kabul edilebileceği arasında güçlü bir ayrım koymaktadır.²⁷³ Habermas, siyasi müzakerelerde, dini katkıları yalnızca informal kamusal alanın zayıf kamusal alanlarında kabul edilebilir görür. Tartışimsal karakterine zarar vereceği savıyla, demokratik yasama ve karar alma süreçlerinde, dini argümanların dahil olmasına karşı çıkar. Habermas'a göre, dini argümanların formal kamusal alandaki müzakerelere dahil edilmesi, devlet kurumları bünyesinde alınan tüm siyasi kararların, tüm vatandaşların anlayacağı bir dilde ve seküler gerekçeler temelinde olması gerektiğini içeren, tarafsızlık ilkesiyle ters düşecektir.²⁷⁴ Liberal devlet der Habermas:

²⁷² Jürgen Habermas, **Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy**(*Studies in Contemporary German Social Thought*), trans. William Rehg, The MIT Press, p. 307-308.

²⁷³ Simone Chambers, "How Religion", p. 213-214.

²⁷⁴ Maeve Cooke, "A Secular State", p. 232.

“[D]in ve politikanın kamusal ayrımını, inançlı vatandaşlar için ruhsal ve psikolojik bir yük haline getirmemelidir. Yalnızca, siyasi otoritenin tüm rakip dünya görüşlerine karşı tarafsız işletildiğini kabul etmelerini bekleyebilir. Her vatandaş, informal kamusal alanı parlamentolardan, mahkemelerden, bakanlıklardan ve çeşitli idare birimlerinden ayıran kurumsal bir eşik ya da sınırın bulunduğunu ve bu eşikten ötede yalnız seküler aklın geçerli olduğunu bilmeli ve kabul etmelidir. Burada tek gerekli olan, bireyin kendi inancını refleksif olarak dışarıdan bir bakışla değerlendirmesi ve onu seküler görüşlerle ilişkilendirmesini içeren epistemik bir kabiliyettir.”²⁷⁵

Habermas’a göre, kurumsal bir eşiği gereksiz görüp, dini düşüncenin resmi kurum ve işleyişlerde de dini bir dille ifadesine kapı açan bir görüş, devletin rekabet eden tüm dünya görüşlerine aynı mesafede, tarafsız kalma prensibini ihlal etmiş olacaktır. Aynı zamanda bu görüş, politikaların ya da yasal süreçlerin, iktidardaki dini çoğunluğun kendi dini inançları temelinde yürütülmesini de dışlamamaktadır.²⁷⁶

Dindar vatandaşlar, informal kamusal alandaki siyasal tartışmalarda, kendi dinlerine dayanan gerekçeler öne sürebileceklerdir. Ancak, kurumsal eşiğin diğer tarafında, formal kamusal alan söz konusu olduğunda, bu gerekçelerden yalnızca seküler bir dile tercümesi yapılabilenlerin, haklılaştırmada kullanılabileceğini bilmeleri gerekir. Habermas’a göre yasama faaliyetlerinin yapıldığı ve siyasal kararların alındığı formal kamusal alan, dini gerekçeleri içermemelidir. Aslında Rawls’a yönelik kimlik parçalanması eleştirilerinin odağında olan nokta, tam da bu ayrımlaştırmadır. Kişinin kimliğini, bir yasamacı kimliği ve dindar bir vatandaş kimliği olarak bölmek, farklı kuramsal bir düzeyde olsa da, Rawls’un kuramında var olan, kamusal ve kamusal olmayan kimlik ayrışmasını çağrıştırmaktadır. Habermas’ın, informal kamusal alanı dini görüşlere açması, kimlik parçalanması eleştirilerini tam olarak karşılamamaktadır.²⁷⁷ Habermas, Rawls’ta olmayan, politik ve dini kimliklerin birlikteliğini, bir aradalığını sağlamaya çalışmaktadır. Ancak demokratik yasama ve karar alma süreçlerini kapsayan resmi(formal) kamusal alan için, Habermas’ta da bir kimlik parçalanması söz konusudur.²⁷⁸ Ayrıca, Habermas, bir taraftan Rawls’u, dindar vatandaşların kimlik parçalanmasına sebep olmakla

²⁷⁵ Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere", p. 9-10.

²⁷⁶ **A.e.**, p. 11.

²⁷⁷ Melissa Yates, "Rawls and Habermas", p. 885.

²⁷⁸ Maeve Cooke, "Salvaging and Secularizing", p. 196.

suçlarken, diğer taraftan kendisi dini katkıların sadece informal kamusal alanda boy gösterebileceğini savunmakta, Rawls'un arka plan kültürü olarak adlandırdığı ve dini dahil ettiği alanla, kendisinin informal kamusal alanının aynı şeye karşılık geldiğini görmezden gelmektedir. Rawls, arka plan kültürüyle Habermas'ın kamusal alanının aynı şeye tekabül ettiğini vurgulamaktadır.²⁷⁹

İnformal(politik) kamusal alanla, siyasal kurumlar bünyesindeki resmi işleyişler arasında var olan kurumsal eşik, yalnızca seküler iddiaların geçmesine izin veren bir filtre mekanizmasıdır Habermas'ta. Bu iki alan arasındaki etkileşimler(informal kamusal alandan formal kamusal alana doğru olan katkılar), kurumsal eşikle filtreye tabidir. Dini katkıların dahil olabileceği tek alan informal kamusal alandır. Seküler gerekçeler, herkesçe ulaşılabilir ya da kamusal bir tartışma sonucunda herkes tarafından kabul edilebilir olması hasebiyle, yasama ve yürütme organlarında geçerli olan tek gerekçelerdir. Bu durum ise, iki alan arasındaki iletişimin sağlanabilmesi adına, bir çeviri ihtiyacını ortaya çıkarmaktadır. İnformal kamusal alanda yapılan ve dini gerekçelerin de dahil olduğu tartışmaların sonuçlarını, resmi olanın alanına iletmek üzere, herkesçe anlaşılabilir, seküler bir dile çevirmek için, seküler ve dindar vatandaşlar birlikte çalışmalıdır.²⁸⁰ Habermas'a göre, dindar vatandaşlar, kamusal tartışmalara, kimliklerini kamusal ve özel gibi bir parçalanmaya tabi tutmadan katılabilmelerini içerecek bir 'kurumsal tercüme şartını' rahatlıkla benimseyeceklerdir.²⁸¹ Bu şartlar der Habermas:

“[K]endilerini tek bir dilde ifade edebilen vatandaşları siyasal sürece yabancılaştırmayacaktır. Çünkü dini gerekçeler taşıyor olsalar bile, politik güdülerle, bir tutum içine girebileceklerdir. Konuşabildikleri tek dil, dini bir dil, politik tartışmalarda ortaya koyabildikleri ya da koymak istedikleri fikirler yalnızca dinsel olarak haklılaştırılmış fikirler olsa da, kendilerini toplumsal arenanın üyeleri olarak hissedecekler ve bu da onların muhatabı oldukları kanunların aynı zamanda sahipleri ya da yazarları olduklarını hissetmelerini sağlayacaktır. Kendilerini yalnızca dini bir dilde ifade edebiliyor olsalar da, kurumsal tercüme ön şartını kabul ettikleri durumda, kurumsal eşikten sonra yalnızca seküler gerekçeler geçerli olsa da, diğer

²⁷⁹ John Rawls, "The Idea", p. 775.

²⁸⁰ Maeve Cooke, "Salvaging and Secularizing", p. 193-194.

²⁸¹ Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere", p. 10.

vatandaşların tercüme işine ortak olacaklarına güvenerek kendilerini yasal sürecin katılımcıları olarak görebileceklerdir.”²⁸²

Habermas’a göre, bu tercüme gerekliliği şartı, dindar vatandaşları asimetrik bir yüklememek için, dindar olmayan vatandaşların da katılması gerekli olan kooperatif bir eylem olarak düşünülmelidir. Seküler taraf da, dini dilin açık telaffuz gücüne inancını korumalıdır. Yalnızca bu durumda, dini gerekçelerin genel bir kabulü için tercüme edilmesi şartı, dini kamusal alandan dışlamak ya da seküler toplumu önemli anlam kaynaklarından mahrum etmek anlamına gelmeyecektir.²⁸³ Dindar vatandaşlar, çeviriye tabi tutulacağı kaydıyla, kendi dini dillerinde kamusal katkılar yapabilmelidir. Seküler vatandaşlar da bu sunumların muhtemel doğruluk içeriklerine dikkatlerini yönlendirmeli ve dini gerekçelerin herkesçe ortak argümanlara dönüşebileceği diyaloglara girmelidir.²⁸⁴

Cooke’a göre, tercüme koşulu, Habermas’ın müzakerenin dönüştürücü gücü üzerine yaptığı vurgu ile uyuşmayan bir tartışma modelini içermektedir. Habermas, genel olarak kamusal müzakereyi, tek bir doğru sonuca ulaşmaya çabaladıkları, ucu açık, hakkaniyetli ve kapsayıcı tartışmalar olarak yorumlamıştır. Bu müzakere düşüncesi, dönüştürücü bir karaktere sahiptir. Katılımcılar, tartışmaya tek bir doğruya ulaşmak üzere girdiklerinden, fikir, yorum ya da değerlendirmelerini, belli bir noktadan sonra tutarsız olarak gördüklerinde, tashih etmeye ya da bırakmaya hazır olmalıdırlar. Kavramsal bir değişikliğe hazır olunmadığında, tartışmaya katılımın bir anlamı olmayacaktır. Ancak Cooke, müzakereyi bu şekilde ifade etmesine rağmen, Habermas’ın dinin kamusal alandaki yerine ilişkin yazdığı son yazılarında, kamusal müzakerenin dinamik ve dönüştürücü etkisini inkar ediyor görüntüsü verdiğini belirtmektedir. Habermas, informal kamusal alanda yaptıkları tartışmanın sonuçlarını herkesçe ulaşılabilecek bir dile çevirmek üzere, vatandaşların işbirliği yapması gerektiğini savunmaktadır. Bu şart ise, yukarıda anlatıldığı şekliyle, tartışmacı demokrasiyi baltalamaktadır. Müzakerede esas olan, fikir, yorum ve değerlendirmelerin değişime uğramasıyla, tek bir doğru üzerinde mutabık kalmaktır.

²⁸² A.e., p. 10.

²⁸³ Jürgen Habermas, "Faith and Knowledge"

²⁸⁴ Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere", p. 11.

Ancak daha tartışmanın en başında, argümanlar herkesçe anlaşılabilir bir tonda ise, bu müzakere sürecini uzatmanın bir anlamı yoktur. Dinamik bir tartışma modelinde, herkesçe anlaşılabilir şartı, müzakereden önce yerine getirilmesi zorunlu olan bir koşul olarak öne sürülemez. Aksi takdirde bu koşul, doğru sonucu arama çabasını anlamsız kılacaktır.²⁸⁵

Yates'e göre, Habermas'ın dindar vatandaşların demokratik müzakerelerdeki rolüne ilişkin düşünceleri, Rawls'un siyasal liberalizmde karşılaştığı sorunları karşılamaktan uzaktır.²⁸⁶ Tarafsızlık ilkesi uyarınca Habermas'ın, yasaların ve siyasal kararların haklılaştırılmasında yalnızca seküler gerekçeleri geçerli görmesi, tüm vatandaşlar için tarafsız bir duruş anlamına gelmemektedir. Aksine Habermas'ın kuramı, birçok dindar vatandaş aleyhine, siyasal özgürlüğün koşullarını taraflı hale getirmektedir. Sonuç olarak Habermas'ın kuramı, siyasal sisteme bir eşitsizlik getirmekte ve vatandaşlar arasındaki sosyal bütünlük bağlarını ve demokratik bir düzende diğerleriyle barış içinde yaşama motivasyonlarını zayıflatmaktadır.²⁸⁷ Sonuç olarak, Habermas'ın seküler dile tercüme koşulunun faturası, vatandaşların siyasal özgürlüklerine eşit saygıyı içeren anlayışın zarar görmesi ve bundan kaynaklanan sosyal ve siyasal hoşnutsuzluktur.²⁸⁸

²⁸⁵ Maeve Cooke, "Salvaging and Secularizing", p. 228-229.

²⁸⁶ Melissa Yates, "Rawls and Habermas", p. 888.

²⁸⁷ Maeve Cooke, "Salvaging and Secularizing", p. 232-233.

²⁸⁸ **A.e.**, p. 230.

SONUÇ

Liberalizm, Reform sonrasında ortaya çıkan dini çoğulculuk ve tolerans ortamından neşet etmişti. Reformun Katolik Kilise'sinin din üzerindeki tahakkümünü kırması ile dini birlik bozulmuş, farklı mezhepler ortaya çıkmıştı. Yeni ortaya çıkan bu mezhepler arasında patlak veren din savaşlarının Avrupa sathında hasıl ettiği bitkinlik, toleransın ve farklı dinlerin bir arada varolabileceğinin tüm Avrupalılarca kabulünü sonuç vermişti. Bu konjonktür, fikir ve vicdan özgürlüğünün yanısıra, birçok özgürlüğün de doğmasına zemin teşkil etmiştir. Locke'un ortaya attığı, modern özgürlük kavramı da, dini tolerans üzerine kurulmuştu. Locke, her insanın dinini ve kilisesini özgürce seçtiğini, dolayısıyla kilisenin de gönüllülük esasına dayalı, iradi bir cemiyet olduğunu vurgulamıştır. Kilisenin de devlet karşısındaki özgürlüğünü savunmuştur. Montesquieu ve Tocqueville de tolerans vurgusu yapmış ve dinin liberal devletten ayrılması gerektiğini savunmuşlardır. Ancak üç filozofun da, devletin dine karşı tarafsız olması gerektiği gibi bir düşüncesi yoktur. Toplumun ahlaki yapısının desteklenmesi için dinin canlı tutulması gerektiğini savunuyorlardı.

1970'lerden itibaren liberallerin dine bakış açısı yukarıda bahsedilen çizgiden farklılık gösterecektir. Birçok farklı din ya da mezhebin yanısıra, çok sayıda ateistin de bulunduğu, önemli ölçüde farklılaşmış bu çoğulcu toplum yapısına yönelik, yeni liberallerin atalarından farklı olarak savundukları şey, devletin tüm farklı inanç gruplarına aynı mesafede olacak şekilde tarafsız kılınması, dinden arındırılmasıydı. Böylece devlet, çeşitli ahlaki anlayışların birlikte var olabildiği yasal bir çatıya dönüşecek, tüm farklı inanç gruplarına karşı tarafsız bir konuma yerleşecektir. Dini, birçok insan iyisi anlayışından yalnızca biri olarak gören faydacılar, John Dewey'in başını çektiği pragmatistler ve insanoğlunun bir iyiyi ya da kutsalı asla bilemeyeceğini savunarak hakkı iyinin önüne koyan neo-Kantçılar da, devletin tarafsızlığını savunmaktadırlar. Her üç liberal görüşte de din, siyaset teorisi açısından çok önemli görülmemiş, mümkün olduğu kadar marjinalleşmesi gereken arkaik bir sosyal olgu olarak kabul edilmiştir. Ancak 1980'lerden sonra başlayan cemaatçi eleştiriler ve moderniteye dair duyulmaya başlayan kuşkular üzerine liberallerin dine

karşı mesafeli duruşlarında bir kırılma yaşanmaya başlamış, dini kısmen de olsa demokratik müzakerelere dahil etmeye matuf kuramlar geliştirilmeye başlanmıştır. Rawls, 1990'lerden itibaren, dini doktrinleri kuramına dahil etme kapsamında, Bir Adalet Kuramı adlı önemli eserini tashih ederek Siyasal Liberalizm adlı eserini yayınlamıştır. Rawls, daha önce hiç değinmediği bir konu olan din olgusuna, Siyasal Liberalizm'de önemli bir yer ayırmıştır. Habermas, nispeten geç bir vakitte, 2000'li yılların başında, Rawls'un erken teşhisini kabul ile, dini gerekçelerin, önemli anlam kaynakları olarak demokratik müzakerelere dahil edilmesi adına makaleler yayınlamaya başlamıştır.

Rawls, Locke geleneğinde olduğu gibi din ve devlet ayrılığını savunmaktadır. Dini devletten, devleti dinin etkisinden koruma ve devletin uyrukları nezdinde tarafsız konumunu muhafaza edebilmesi adına bu ayrımın var olması gerektiğini düşünmektedir. Ancak Rawls, yukarıda bahsedildiği gibi, özellikle 1980'lerde hakim olan neo-liberal politikalar sonucu bireylerin giderek içine kapanık ve apolitik hale geldiği ve liberal katılımcı demokrasinin zayıflamaya başladığı ve dini bir canlanmanın yaşandığı bir dönem için, salt bir din-devlet ayrımından ziyade, dini doktrinler de dahil olmak üzere tüm farklı dünya görüşlerinin kendi anlam dilleriyle siyasal yapıyı meşru görebileceği, uzlaşma odaklı bir kuram ortaya atmıştır. Böylelikle, toplumun her kesimini, üyesi oldukları doktrinler üzerinden mobilize etme ve demokratik sistemi canlandırma amacı gütmüştür. Siyasal liberalizm üzerinde oluşacak bir örtüşen konsensüse tüm makul kapsamlı doktrinleri ortak etmiş, bu doktrinlerin sisteme dahil olmasını sağlayarak siyasal meşruiyeti güçlendirmeye çalışmıştır. Ancak Rawls, örtüşen konsensüse dahil olacak doktrinler için makuliyet kriteri koymuş, demokratik sisteme karşı olan kökten dincilik ve ırkçılık gibi makul olmayan, uzlaşma niyeti taşımayan doktrinleri dışarıda tutmuştur.

Rawls, devletin tarafsız karakterini muhafaza etme saikiyle siyasal liberalizmi, siyasal olan ve siyasal olmayan ayrımı üzerine kurgulamıştır. Siyasal olan, devletin dini, ahlaki ya da metafizik tüm doktrinlere karşı tarafsızlığını simgeleyen ve siyasal alanda işleyen seküler yanına işaret etmektedir. Siyasal olmayan ise Rawls'un arka plan kültürü olarak nitelendirdiği, kapsamlı doktrinlerin kendi içsel mekanizmaları

ve değer yargılarına tekabül etmektedir. Vatandaşların da bu ayrıma uygun olarak kapsamlı görüş ve siyasal görüş olmak üzere daima iki görüşe sahip olduğunu savunmaktadır Rawls. Hatta siyasal liberalizmin en önemli özelliğinin, vatandaşların hem kapsamlı bir doktrini hem de siyasal bir anlayışı kabul etmeleri olduğunu vurgulamaktadır. Buna paralel olarak da, siyasal anlayışın ve kamusal aklın geçerli olduğu ve temel yapı olarak nitelendirdiği, kamusal siyasal forum ile kapsamlı doktrinlerin ve bunların kamusal olmayan akıllarının teşkil ettiği arka plan kültürü olmak üzere, iki farklı alan ayrımına gitmiştir. Çizdiği bu keskin sınırlara binaen Rawls, kamusal olmayan akıllar ve kamusal olmayan iktidarları da arka plan kültürüne yerleştirmiştir. Kilise'nin üyeleri üzerindeki iktidarı, devletin iktidarı ile uyumlu olduğu müddetçe Rawls'un siyasal liberalizm anlayışı açısından doğal kabul edilmektedir. Çünkü dinden çıkmak ve dinsel sapkınlık suç teşkil etmediğinden, bir kilisenin iktidarını benimsemeyenler, devletin iktidarından kaçımsızın o kilisenin üyesi olmaktan çıkabilecektir. Rawls'a göre, siyasal anlayış, düzenlediği toplumun süregelen unsurları olan makul kapsamlı doktrinlere uygun ve bunlar tarafından desteklenebilen bir modüldür, bir asli kurucu parçadır. Siyasal anlayış, tüm makul kapsamlı doktrinlerden destek bulabilecek bir yapıda olsa ve hepsinden belli değerleri içerse de, ait olduğu veya desteğini bulduğu doktrinlerin hangileri olduğu söylenmeden ya da farz edilmeden, ortaya konabilecek bir anlayıştır.

Siyasal olanın alanı ile arka plan kültürünün ayrımı çerçevesinde, Rawls'un dini birliklere sağladığı bu kısmi özgürlüğün, liberal ilkeler ışığında hem kişisel özgürlüğü garanti etmekte, hem de dini ya da seküler kapsamlı doktrinleri korumakta olduğu düşünülebilir. Kapsamlı liberalizmin prensip ve değerleri, hayatın tüm alanlarına eşitlik ve özgürlük değerlerini uygulamayı içerdiğinden, farklı yapıdaki bu doktrinlere mensup vatandaşlarca karşı çıkılabilecek, dolayısıyla siyasal alanda çatışmalara sebep olabilecek nitelikteydi. Rawls, liberal düşüncenin odağını kapsamlı liberalizmden ayırmış, birçok konuyu siyasal ajandanın dışında bırakan, daha dar kapsamlı bir liberalizm-siyasal liberalizm-konsepti ortaya atmıştır. Arka plan kültürü, dini ya da dindışı birliklerin özgür olduğu ve içişlerine karışılmadığı alandır. Siyasal yapının ana unsuru olan siyasal adalet, arka plan kültürüne uygulanmamaktadır.

Ancak Rawls'un kurguladığı siyasal ve siyasal olmayan ayrımı, vatandaşların biri siyasal, biri kapsamlı görüş olmak üzere iki farklı görüşe sahip olabileceği gibi bir basitleştirmeye dayanmaktadır. Hatta Rawls'a göre, siyasal alan perspektifinden, kişinin hangi dine tabi olduğunun, ya da bu dine bağlılığının devam edip etmediğinin bile bir önemi yoktur. "Tarsuslu Saul Şam yolunda Havari Pavlus olmuştur." Rawls, siyasal görüş olarak, Tarsuslu Saul ile Hıristiyan olmuş hali Pavlus arasında bir fark bulunmadığını savunmaktadır. Habermas'a göre, Rawls'un bu kurgusu, liberal demokratik düzenlerin üyelerine kabul edilemez, psikolojik bir yük bindirmiştir. Bu anlayış, aynı insanlar aynı konuları tartışıyor olsalar da, tartışılan zemin değiştiğinde, siyasal tartışmaların radikal bir dönüşümünü gerektirmektedir. Katılımcılar, vatandaş olarak, siyasal alanda siyasal bir tartışmaya girdiklerinde, karakterlerini şekillendiren ve kamusal olmayan hayatlarında referans alabildikleri geleneklerini, bir kenara bırakmak zorunda kalmaktadır. Sonuç olarak, kamusal ve kamusal olmayan olarak kişilik parçalanması kaçınılmaz olmaktadır. Habermas, Rawls'un, dinin inanan insanların hayatı ve kişilik oluşumu üzerindeki yaşamsal önemini de görmezden geldiğini düşünmektedir.

Rawls, Siyasal Liberalizm'in ilk baskısında, dini gerekçelerin siyasal değerlerle uyum gösterebileceğini ve dini gerekçelerin, yalnızca siyasal adalet anlayışını destekledikleri durumlarda, kamusal tartışmalarda kullanılabileceğini savunmuştur. Daha sonra bu şartı tashih etmiş, dini görüşler de dahil olmak üzere, vatandaşların, kamusal akla uygun olacak şekilde, tüm fikirlerini kamusal tartışmalarda dile getirebileceklerini vurgulamıştır. Kapsamlı doktrinler, savundukları tüm düşünceleri, siyasal kültüre uygun gerekçelerle destekleyebildikleri sürece, kamusal siyasal tartışmalarda ileri sürebileceklerdir. Rawls, bu gerekçelerin siyasal değerlere ve kamusal akla uygun bir tarzda ifade edilmesi kuralını sözleşme koşulu(**proviso**) olarak adlandırmaktadır. Dini ya da seküler kapsamlı doktrinlere mensup kişiler, savundukları gerekçelerin geniş bir kesim tarafından kabul görmesini sağlamak üzere, bu kriterlere kendileri uymak isteyeceklerdir. Böylece, kamusal akla bağlılığın, herkesin kendi doktrinine dayandığını görülecek ve dini ya da seküler doktrinlere mensup vatandaşların kamusal akıl idealine olan güvenleri güçlenmiş olacaktır.

Sözleşme koşulunu, dindar vatandaşlar için uygulanabilir olmadığı gerekçesiyle eleştirenler vardır. Rawls'un kurgusuna göre makul, dindar bir vatandaş, Tanrı'nın insan hayatına dair emirlerin kesin olduğuna şüphe duymaksızın inanmakla birlikte, bu emirleri siyasal alanda bir kenara bırakıp, makul vatandaşlarca paylaşılan barış, özgürlük ve eşitlik gibi siyasal değerleri öne çıkarabilecektir. Ancak Tanrı'nın emirlerini siyasal alanda bir tarafa bırakmak, siyasal bir tutum değişikliğinden çok öte, kişinin Tanrı inancını kökten değiştirmesi anlamına gelecektir. Böyle bir ödün ancak, sözkonusu siyasal değerlerin, Tanrı'nın emirleriyle uyumlu olduğu düşünüldüğünde mümkündür. Rawls ise, vatandaşların siyasal ve siyasal olmayan amaç ve yükümlülüklerle sahip olduğunu, temel siyasal yapı açısından, kişinin bir dine inanmasının, o dinden ayrılmasının ya da dinini değiştirmesinin bir önemi olmadığını savunmaktadır. Rawls'a göre siyasal kişilik ve anlayış, dini inançlardan bağımsızdır. Ancak, Rawls'un kuramında merkezi bir önem taşıyan kapsamlı doktrinleri açıklarken yapmış olduğu kapsamlılık tanımıyla birlikte düşünüldüğünde, yukarıda bahsedilen iki farklı kişilik anlayışı çelişkili görünmektedir. Rawls'a göre bir doktrin, insan hayatında neyin değerli olduğuna dair kanaatler, kişisel karakter idealleri, arkadaşlık, aile ve topluluk ilişkileri idealleri ve benzeri davranışları belirleyen anlayışları içerdiğinde ve bireyin hayatının tümünü kapsadığında kapsamlı sayılır. Rawls'un yapmış olduğu bu kapsamlılık tanımına göre, kapsamlı bir doktrin, kişinin tüm ahlaki ve sosyal kişilik oluşumunu etkilemektedir. Bu tanım ışığında, dini bir kapsamlı doktrine mensup bireyler için, Rawls'un siyasal ve siyasal olmayan kişilik ayrımı, tutarlı görünmemektedir. Kişinin tüm erdemleri üzerinde etkili olan dini bir kapsamlı doktrin, kişinin siyasal yapıyla olan ilişkilerinde de etkili olacaktır. Dolayısıyla, dindar bir vatandaşın kamusal siyasal forumda, dini kimliğinden arınmış, yalnızca siyasal bir kişilik olarak bulunmasını beklemek makul olmayacaktır.

Rawls'un kuramındaki bu psikolojik yükten sakınmak adına Habermas, dini katkıların da kabul edilebilir olduğu, demokratik bir kamusal alan vurgusu yapmaktadır. Habermas'a göre, dini argümanların kamusal alandan dışlanması adaletsiz olduğu kadar, seküler toplumu önemli anlam kaynaklarından yoksun

bırakmak anlamına da gelecektir. Ancak Habermas, dini dilin ve tartışmanın, kamusal alana dahil olmasını savunsa da, kamusal alanda neyin söylenebileceği ve devlet işleyişi açısından neyin akıl olarak kabul edilebileceği arasında güçlü bir ayırım koymaktadır. Siyasal müzakerelerde, dini katkıları yalnızca informal kamusal alanın zayıf kamusalılıklarında kabul edilebilir görmektedir. Tartışmacı karakterine zarar vereceği savıyla, demokratik yasa yapma ve karar alma süreçlerinde, dini argümanların dahil olmasına karşı çıkmaktadır. Habermas'a göre, dini argümanların formal kamusal alandaki müzakerelere dahil edilmesi, devlet kurumları bünyesinde alınan tüm siyasal kararların, tüm vatandaşların anlayacağı bir dilde ve seküler gerekçeler temelinde olması gerektiğini içeren, tarafsızlık ilkesiyle ters düşecektir.

Dindar vatandaşlar, informal kamusal alandaki siyasal tartışmalarda, kendi dinlerine dayanan gerekçeler öne sürebileceklerdir. Ancak, kurumsal eşiğin diğer tarafında, formal kamusal alan söz konusu olduğunda, bu gerekçelerden yalnızca seküler bir dile tercümesi yapılabilenlerin, haklılaştırmada kullanılabileceğini bilmeleri gerekir. Habermas'a göre yasama faaliyetlerinin yapıldığı ve siyasal kararların alındığı formal kamusal alan, dini gerekçeleri içermemelidir. Ancak, Rawls'a yönelik kimlik parçalanması eleştirilerinin odağında olan nokta, tam da bu ayırma işlemidir. Kişinin kimliğini, bir yasa yapıcı kimliği ve dindar bir vatandaş kimliği olarak bölmek, kuramsal olarak farklı bir düzeyde olsa da, Rawls'un kuramında var olan, kamusal ve kamusal olmayan kimlik ayrışmasını çağrıştırmaktadır. Dolayısıyla, Habermas'ın informal kamusal alanı dini görüşlere açması, kimlik parçalanması eleştirilerini tam olarak karşılamamaktadır. Rawls'ta olmayan, politik ve dini kimliklerin birlikteliğini, bir aradalığını sağlamaya çalışsa da, demokratik yasa yapma ve karar alma süreçlerini kapsayan resmi(formal) kamusal alan için, Habermas'ta da bir kimlik parçalanması söz konusudur. Ayrıca Habermas, bir taraftan Rawls'u, dindar vatandaşların kimlik parçalanmasına sebep olmakla suçlarken, diğer taraftan kendisi, dini katkıların sadece informal kamusal alanda boy gösterebileceğini savunmakta, Rawls'un arka plan kültürü olarak adlandırdığı ve dini dahil ettiği alanla, kendisinin informal kamusal alanının aynı şeye karşılık geldiğini görmezden gelmektedir. Rawls bu gerçeğin farkındadır ve

kendi kuramındaki arka plan kültürüyle Habermas'ın kamusal alanının aynı şeye tekabül ettiğini vurgulamaktadır.

İnformal kamusal alandan, formal kamusal alana yapılacak katkılar için Habermas'ta, Rawls'un sözleşme koşuluna paralel sayılabilecek, kurumsal eşik mekanizması bulunmaktadır. Bu iki alan arasındaki etkileşimler, kurumsal eşikle filtreye tabidir. Habermas'a göre, informal kamusal alanda yapılan ve dini gerekçelerin de dahil olduğu tartışmaların sonuçlarını, resmi olanın alanına iletmek, herkesçe anlaşılabilir, seküler bir dile tercüme etmek üzere, seküler ve dindar vatandaşlar birlikte çalışmalıdır. Habermas, dindar vatandaşların, kamusal tartışmalara, kimliklerini kamusal ve özel gibi bir parçalanmaya tabi tutmadan katılabilmelerini içeren bir 'kurumsal tercüme şartını' rahatlıkla benimseyeceklerini savunmaktadır. Bu tercüme şartı, dindar vatandaşlara asimetrik bir yük yüklememek için, dindar olmayan vatandaşların da katılması gerekli olan ve karşılıklı işbirliğini içeren bir eylemdir. Ancak tercüme koşulu, Habermas'ın müzakerenin dönüştürücü gücü üzerine yaptığı vurgu ile uyuşmayan bir tartışma modelini içermektedir. Müzakerede esas olan, fikir, yorum ve değerlendirmelerin değişime uğramasıyla, bir doğruya ulaşılması, üzerinde mutabık kalınmasıdır. Ancak daha tartışmanın en başında, tartışmanın sonucunda ulaşılabilecek görüşlerin, herkesçe anlaşılabilir bir çerçeve içerisinde olması gerektiği gibi bir şart koşturmak, müzakerenin amacıyla çelişmektedir. Dinamik bir tartışma modelinde, herkesçe anlaşılabilir şartı, müzakereden önce yerine getirilmesi zorunlu olan bir koşul olarak öne sürülemez. Aksi takdirde bu koşul, doğru sonucu arama çabasını anlamsız kılacaktır.

Habermas, Rawls'un siyasal liberalizmine çok yakın bir siyasal anlayış savunmaktadır. Rawls gibi Habermas da, devlet kurumlarının katı bir tarafsızlığını, dolayısıyla da kilise-devlet ayrılığını savunmaktadır. Hatta, dinin demokratik müzakerelere dahil edilmesi konusunda, Habermas Rawls'çudur denebilir. Bu çerçevede, Habermas'ın kullandığı kavramlar bile Rawls'un kavramlarıyla büyük benzerlikler taşımaktadır. Habermas, siyasal yapının dini ya da seküler tüm farklı dünya görüşlerine uyum gösterebilen bir 'modül' olması gerektiği hususunda Rawls'u desteklediğini zaten belirtmektedir. Bunun yanında, Rawls'un arka plan

kültürü ile Habermas'ın informal kamusal alanı, dini görüşlerin kabul edildiği tek alanlar olmaları itibariyle benzerdirler. Zaten Rawls da, bu iki alanın birbirine tekabül ettiğini belirtmektedir. Ayrıca, Rawls'un kamusal siyasal forum için koyduğu sözleşme koşulu(**proviso**) ile Habermas'ın formal kamusal alan için koyduğu kurumsal eşik birbirinden farklı şeyler değildirler.

Habermas'ın kuramının, Rawls'tan ayrıldığı temel nokta, Habermas'ın, Rawls'taki gibi müstakil bir kamusal akıldan ziyade, süreçsel bir kamusal akıl düşüncesi savunuyor olmasıdır. Habermas, şimdiye kadar Rawls'un kamusal akıl konsepti merkezli yapılmakta olan, kamusal alanda din tartışmalarına yeni bir yaklaşım getirmiştir. Bilinçliliğin modernizasyonunun karşılıklı bir öğrenme süreci olarak gerçekleştiği, daha kapsayıcı ve açık uçlu bir kamusal müzakere süreci kurgulamıştır. Çünkü Habermas'a göre, post-seküler toplumda seküler bilinçliliğin, hem dini hem de seküler mantalitelere karşılıklı dönüşümünü içermesi gerektiği yolunda, giderek artan bir konsensüs vardır. İki taraf da, toplumun sekülerizasyonunu karşılıklı, tamamlayıcı bir öğrenme süreci olarak görme ve ihtilafli konular üzerindeki kamusal tartışmalarda, birbirlerinin karşılıklı katkılarına ciddi olarak ele alma hususunda hemfikirdir. Dolayısıyla, seküler ve dini düşüncedeki insanlar, vatandaşlar olarak, birbirlerine katlanma ve karşılıklı bir şeyler öğrenme duygusu içerisinde yaklaşmalıdırlar. Dini bilinçlilik refleksif olmak, seküler bilinçlilik ise kendi sınırlarını aşmak zorundadır.

Habermas, dini dil ve imgelemin gerçekliği taşıyabileceğini ve bunlar üzerinden iletişim kurabileceğini düşünmekte ve insanın Tanrı suretinde yaratılması gibi bir dini imgelem içinde saklı bulunan sezgiler ve ahlaki güdülere özel bir ilgi duymaktadır. Ayrıca Habermas, dini geleneklerin, toplumsal yaşama dair ahlaki sezgileri ortaya çıkarabilme gücüne vurgu yapmaktadır. Post-metafizik felsefe kapsamında, bu gibi sezgilerin kavramsal ahlaki içeriklerini bir şekilde ortaya çıkarmanın(**salvaging**) ve bu içerikleri kamusal kritiğe tabi tutarak rasyonel bir temele oturabilmenin mümkün olup olmadığını sorgulamaktadır. Habermas, dini geleneklerin semantik içeriklerinin, kendi dini yapılarından özgürleştirildiklerinde de aynı motive edici ve yönlendirici gücünü koruyacağını düşünmektedir. Ancak, dinin semantik içeriklerinin post-

metafizik bir yapıya geçişliliği, Habermas'ın öngördüğü kadar kolay durmamaktadır. Bunun nedeni, dini figür, imge ve hikayelerin güçlerinin, metafizik varsayımlara bağlı olmasıdır. Post-metafizik felsefe, sözkonusu metafizik varsayımları içermediği müddetçe de, Habermas'ın dinlerin içeriklerinden anlam ve sezgiler özgürleştirme düşüncesi tartışmalı görünmektedir.

Genel bir çerçeve çizmek gerekirse, Rawls da Habermas da, din-devlet ayrımının gerekliliğine vurgu yapmakta ve siyasal yapının, tüm dünya görüşlerine karşı tarafsızlığını muhafaza edebilmesi adına, seküler karakterini koruması gerektiğini savunmaktadırlar. Habermas, Rawls'a kimlik parçalanması eleştirisini getirmekte ve dini katkıların da dahil olduğu, daha demokratik bir kamusal alan kurgulamaya çalışmaktadır. Ancak Habermas da, dini informal kamusal alana sınırlayarak Rawls'u tekrarlamıştır. Habermas'ı Rawls'tan ayıran nokta, seküler ve dini tarafların karşılıklı bir işbirliği ve öğrenme sürecine dahil olmasıdır. Böylece Habermas, Rawls'un kuramında yalnızca dindar vatandaşlar üzerinde bulunan adaptasyon yükünü, seküler tarafa da paylaştırarak eşit bir yük dağılımı sağladığını savunmaktadır. Habermas'ın farklı olduğu diğer bir konu da, dini söylemleri kamusal müzakerelere dahil etmenin, demokratik sisteme sağlayacağı kavramsal katkılar üzerinde hassasiyetle durmuş olmasıdır.

Cristina Lafont, son yıllarda akademik çevrelerde, dinin kamusal alandaki rolü üzerine yapılan tartışmaların gittikçe artan bir seyir izlediğini tespit eder. Bu tartışmalar daha çok, John Rawls başta olmak üzere, liberal gelenekten olan filozofların vatandaşlık etiği anlayışları çerçevesinde yoğunlaşmıştır. Ancak yazara göre, tartışmalar kamusal alan bağlamında yürütüldüğünden, Habermas'ın, bu tartışmalara dahil olması çok daha önemlidir. Kariyerinin en başından itibaren Habermas, müzakereci demokrasi açısından kamusal alanın önemine vurgu yapmaktadır. Liberal gelenekteki filozoflar ise, bundan farklı olarak, dinin demokratik toplumlardaki siyasal rolünü bireysel vatandaşlık etiği açısından ele almışlar ve kamusal alanın yapısı üzerine nispeten daha az düşünmüşlerdir. Bu yüzden, Lafont'a göre, Habermas'ın müzakereci demokrasi yaklaşımı, dinin rolü üzerine sürmekte olan bu tartışmalar açısından çok değerlidir.

KAYNAKÇA

- Adams, Nicholas: **Habermas and Theology**, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- Adams, Nick: "Review Articles:Recent Books in English by Jürgen Habermas", **Studies in Christian Ethics** 2003, 16;72, pp. 72-79.
- Ağaoğulları, M.A. ve Köker, L.: **Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, İmge Kitabevi, Ankara, 2004
- Ağaoğulları, M.A. ve Köker, L.: **Tanrı Devletinden Kral-Devlete**, İmge Kitabevi, Ankara, 2004
- Ağaoğulları, M.A. ve Köker, L.: **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, İmge Kitabevi, Ankara, 2004
- Ağaoğulları, M.A.: **Kent Devletinden İmparatorluğa**, İmge Kitabevi, Ankara, 2004
- Ames, Edward Scribner:"Liberalism in Religion", **International Journal of Ethics**, Vol. 46, No:4, July 1936, pp. 429-443.
- Andre Berten, Pablo de Silveira, Herve Pourtois: **Liberaller ve Cemaatçiler**, ed. Zeynep Özlem Üskül Engin, Dost Yayınları, Ankara, 2006.
- Arendt, Hannah v.d.:**Kamu vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik**, çev. Yakup Coşar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.
- Asad, Talal: **Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity**, Standford University Press, Standford, 2003.
- Audi, Robert: **Religious Commitment and Secular Reason**, Cambridge University Press, 2000.
- Barbier, Maurice: **Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset**, çev. Özkan Gözel, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999.
- Bauberot, Jean: **Dünyada Laiklik**, çev. Ertuğrul Cenk Gürcan, Dergah Yayınları, İstanbul, 2008.
- Baynes, Kenneth: "Freedom and Recognition in Hegel and Habermas", **Philosophy&Social Criticism**, Vol. 28, No. 1, 2002, pp. 1-17.
- Berger, Peter L.: "The Desecularization of the World: A Global Overview", in **The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics**, ed. Peter L. Berger, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, 1999.

Berg-Sorensen, Anders: "Politicising Religions", **Political Theory**, Vol. 34, No. 6, 2006, pp. 800-806.

Berktaş, Fatmagül: "Heidegger ve Arendt'te Özgürlük: Bir Kesişme Noktası", **Liberalizm, Devlet, Hegemonya**, der. Fuat Keyman, Everest Yayınları, 2002.

Berktaş, Fatmagül: "Liberalizm", **19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler**, der. Birsen Örs, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007

Bilgin, Mehmet Fevzi: **Political Liberalism, Religion, and Formation of Political Morality**, PhD Thesis, University of Pittsburgh, 2004.

Bodur, Hüsnü Ezber: "Sekülerleşme Teorileri Çerçevesinde Din ve Sosyal Değişme", **Sekülerleşme ve Dini Canlanma**, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2008.

Bohman, James: "Deliberative Toleration", **Political Theory**, Vol. 31, No. 6, 2003, pp. 757-779.

Casanova, Jose: **Public Religions in the Modern World**, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1994.

Chadwick, Owen: **The Secularization of European Mind in the Nineteenth Century**, Cambridge University Press, 1975.

Chambers, Simone: "Behind Closed Doors: Publicity, Secrecy and the Quality of Deliberation", **The Journal of Political Philosophy**, Vol. 12, No. 4, 2004, pp. 389-410.

Chambers, Simone: "How Religion Speaks to the Agnostic: Habermas on the Persistent Value of Religion", **Constellations**, Vol. 14, No. 2, 2007, pp. 210-223.

Cooke, Maeve: "A Secular State for a Postsecular Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion", **Constellations**, Vol. 14, No. 2, 2007, pp. 224 -238.

Cooke, Maeve: "A Space of One's Own: Autonomy, Privacy, Liberty", **Philosophy & Social Criticism**, Vol. 25, No. 1, 1999, pp. 23-53.

Cooke, Maeve: "Salvaging and Secularizing The Semantic Contents of Religion: The Limitations of Habermas's Postmetaphysical Proposal", **International Journal of Philosophy of Religion**, No. 60, 2006, pp. 187-207.

Cooke, Maeve: "Selfhood and Solidarity", **Constellations**, Vol. 1, No. 3, 1995, pp. 337-357.

Çaha, Ömer: **Bitmeyen Beraberlik: Modern Dünyada Din ve Devlet**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2008.

Çiğdem, Ahmet: **Akıl ve Toplumun Özgürleşimi: Jürgen Habermas Üzerine Bir Çalışma**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

Çiğdem, Ahmet: **Bir İmkan Olarak Modernite: Weber ve Habermas**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

Dallmayr, Fred: "Habermas and Rationality", **Political Theory**, Vol 16, No. 4, 1988, pp. 553-579.

David Smilde, Matthew May: **The Emerging Strong Program in the Sociology of Religion**, (Çevrimiçi) <http://www.ssrc.org>, February 09 2010.

Davie, Grace: **Modern Avrupa'da Din**, çev. Akif Demirci, Küre Yayınları, İstanbul, 2005.

Delanty, Gerard: "Habermas and Occidental Rationalism: The Politics of Identity, Social Learning and the Cultural Limits of Moral Universalism", **Sociological Theory**, Vol. 15, No. 1, 1997, pp. 30-59.

Deleuze, Gilles: **Kant Üzerine Dört Ders**, çev. Ulus Baker, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007.

Derrida, Jacques: **Bağışlama ve Kosmopolitizm**, çev. Ali Utku, Mukadder Erkan, Birey Yayınları, İstanbul, 2005.

Deverell, Garry J.: "The Desire of God", **HeyJ XLVIII(2007)**, 2007, pp. 343-370.

Dillon, Michele: "The Authority of Holy Revisited: Habermas, Reason, and Emancipatory Possibilities", **Sociological Theory**, Vol. 17, No. 3, 1999, pp. 290-306.

Dombrowski, Donald A.: **Rawls and Religion**, State University of New York Press, 2001.

Dworkin, Ronald: "Liberalism", **Public and Private Morality**, Ed. by. Stuart Hampshire, Cambridge University Press, 1978

Enns, Phil: "Habermas, Reason, and the Problem of Religion: The Role of Religion in the Public Sphere", **HeyJ XLVIII**, 2007, pp. 878-894.

Erol, Abdullah v.d.: **Sivil Bir Kamusal Alan**, ed. Lütfi Sunar, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2005.

Farrow, Douglas: **Recognizing Religion in a Secular Society: Essays in Pluralism, Religion and Public Policy**, ed. Douglas Farrow, McGill-Queen's University Press, 2005.

Fellman, David: "What is Liberalism?", **Prairie Schooner**, Vol. 19, No:3, Fall 1945, pp. 204-218.

Galston, William: "Defending Liberalism", **The American Political Science Review**, Vol. 76, No:3, September 1982, pp. 621-629.

Gentry, Glenn: "Rawls and Religious Community: Ethical Decision Making in the Public Square", **Christian Bioethics**, No. 13, 2007, pp.171-181.

Geoghegan, Vincent: "Utopia, Religion and Memory", **Journal of Political Ideologies**, Vol. 12, No.3, 2007, pp. 255-267.

Greenwood, Susan F.: "Emile Durkheim and C.G. Jung: Structuring a Transpersonal Sociology of Religion", **Journal of Scientific Study of Religion**, 1990, 29(4), pp. 482-495.

Güngör, Önder: **Gelasius'un Kılıçları**, Sarmal Yayınevi, 2000.

Habermas, Jürgen: **Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy (Studies in Contemporary German Social Thought)**, trans. William Rehg, The MIT Press, Cambridge, 1998.

Habermas, Jürgen: **Bölünmüş Batı**, çev. Dilman Muradoğlu, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007.

Habermas, Jürgen: "Equal Treatment of Cultures and the Limits of Postmodern Liberalism", **The Journal of Political Philosophy**, Vol. 13, No. 1, 2005, pp. 1-28.

Habermas, "Jürgen: Faith and Knowledge", (Çevrimiçi),
<http://homepage.newschool.edu/~Wilhelm/Spring2007/Faith%20and%20Knowledge.pdf>, trans. Hans-Jacob Wilhelm, July 13 2010.

Habermas, Jürgen: "Intolerance and Discrimination", **Oxford University Press and New York University School of Law 2003**, Vol. 1, No. 1, 2003, pp. 2-12.

Habermas, Jürgen: "Israel and Athens, or to Whom Does Anamnestic Reason Belong?", in **The Frankfurt School on Religion**, ed. Eduardo Mendieta, Routledge, New York, 2005.

Habermas, Jürgen: **İletişimsel Eylem Kuramı**, çev. Mustafa Tüzel, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2001.

Habermas, Jürgen: **Kamusalığın Yapısal Dönüşümü**, çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.

Habermas, Jürgen: “Multiculturalism and the Liberal State”, **Stanford Law Review**, Vol. 47, No. 5, 1995, pp. 849-853.

Habermas, Jürgen: **Öteki Olmak Ötekiyle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları**, çev. İlknur Aka, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002.

Habermas, Jürgen: “Pre-Political Foundations of the Democratic Constitutional State?” **Dialectics of Secularization on Reason and Religion** ed. Florian Schuller, trans. Brian McNeil, Ignatius Press, San Francisco, 2006.

Habermas, Jürgen: “Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on Rawls’s Political Liberalism”, **The Journal of Philosophy**, Vol. 92, No. 3, 1995, pp. 109-131.

Habermas, Jürgen: **Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity**, ed. Eduardo Mendieta, The MIT Press, Cambridge, 2002.

Habermas, Jürgen: “Religion in the Public Sphere”, **European Journal of Philosophy**, Vol. 14, No. 1, 2006, pp.1-25.

Habermas, Jürgen: “Religious Tolerance- The Pacemaker for Cultural Rights”, **Philosophy** 79, 2004, pp. 5-18.

Habermas, Jürgen: “Three Normative Models of Democracy”, **Constellations**, Vol. 1, No. 1, 1994, pp. 1-10.

Habermas Jürgen, Ben-Habib Seyla: “Modernity versus Postmodernity”, **New German Critique**, Winter 1981, pp. 3-14.

Habermas Jürgen, Rehg William: “Constitutional Democracy: A Paradoxical Union of Contradictory Principles?”, **Political Theory**, Vol. 29, No. 6, 2001, pp. 799-781.

Hampsher-Monk, Iain: **Modern Siyasal Düşünce Tarihi: Hobbes’tan Marx’a Büyük Siyasal Düşünürler**, ed. Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul, 2004.

Heelas, Paul: **Religion Modernity and Postmodernity**, Blackwell Publishing, Oxford, 1999.

Hobsbawm, Eric: **Kısa 20. Yüzyıl**, çev. Yavuz Alogan, Sarmal Yayınları, İstanbul, 2003.

Ingram, David: “Between Political Liberalism and Postnational Cosmopolitanism: Towards an Alternative Theory of Human Rights”, **Political Theory**, Vol. 31, No. 3, 2003, pp. 359-391.

Jacobitti, Suzanne Duvall and Jacobitti, Edmund E.: "Can Liberalism and Religion Coexist?", **The Personalist Forum**, Vol. 11, No:2, Religion and Secular America, Fall 1995, pp. 67-93.

Juergensmeyer, Mark: **Yeni Soğuk Savaş: Dini Milliyetçilikler Seküler Devleti Tehdit Ediyor**, çev. Adem Yalçın, Pınar Yayınları, 2001.

Junker-Kenny, Maureen: "Valuing the Priceless: Christian Convictions in Public as a Critical Resource and as a 'Delaying Veto'(J. Habermas)", **Studies in Christian Ethics** 2005, 18;43, 2005, pp. 43-56.

Kırık, Hikmet: **Kamusal Alan ve Demokrasi: Örtünme Sorununu Yeniden Düşünmek**, Salyangoz Yayınları, İstanbul, 2005.

Krause, Sharon: "Desiring Justice: Motivation and Justification in Rawls and Habermas", **Contemporary Political Theory**, 2004, 4, pp. 363-385.

Küçükcan, Talip: "Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası", **İslam Araştırmaları Dergisi**, Sayı 13, 2005.

Lafont, Cristina: "Religion in the Public Sphere: Remarks on Habermas's Conception of Public Deliberation in Postsecular Societies", **Constellations**, Vol. 14, No. 2, 2007, pp. 239-259.

Lassman, Peter: "Leo Strauss and the Problem of the Theologico-Political", (book reviewed Leo Strauss: An Intellectual Biography by Daniel Tanguay), **European Political Science**, doi:10.1057/palgrave.eps.2210156, 2007, pp. 402-407.

Levey, Geoffrey Brahm: "Equality, Autonomy and Cultural Rights", **Political Theory**, Vol. 25, No. 2, 1997, pp. 215-248.

MacIntyre, Alasdair: **After Virtue: A Study in Moral Theory**, Notre Dame University Press, 1981.

Manent, Pierre: **An Intellectual History of Liberalism**, trans. Rebecca Balinski, New Jersey, Princeton University Press, 1994.

Matustik, Martin Beck: "Habermas's Turn?", **Philosophy & Social Criticism**, Vol. 32, No. 1, 2006, pp. 21-36.

Matustik, Martin J.: "Derrida and Habermas on the Aporia of Politics of Identity and Difference: Towards Radical Democratic Multiculturalism", **Constellations**, Vol. 1, No. 3, 1995, pp. 383-399

McCloskey, H. J.: "Liberalism", **Philosophy**, Vol. 49, No:187, January 1974, pp. 13-32

Meehan, Johanna: "Autonomy, Recognition and Respect: Habermas, Benjamin and Honneth", **Constellations**, Vol. 1, No. 2, 1994, pp. 270-285.

Neal, Patrick: "Vulgar Liberalism", **Political Theory**, Vol.21, No:4, November 1993, pp. 623-642.

Owen, J. Judd: **Religion and The Demise of Liberal Rationalism**, Ph.D. Thesis, University of Toronto, Canada, 1998.

Özbek, Meral: **Kamusal Alan**, ed. Meral Özbek, Hil Yayınları, İstanbul, 2004.

Pecora, Vincent P.: "Secularization and Cultural Criticism: Religion, Nation, Rationality", The University of Chicago Press, Chicago, 2006.

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

Pirene, Henri: **Ortaçağ Kentleri**, çev. Şaban Karadeniz, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.

Quong, Jonathan: "The Rights of Unreasonable Citizens", **The Journal of Political Philosophy**, Vol. 12, No. 3, 2004, pp. 314-335.

Rawls, John: **A Theory of Justice**, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2005.

Rawls, John: **Justice as Fairness: A Restatement**, ed. Erin Kelly, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2003.

Rawls, John: "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", **Philosophy and Public Affairs**, Vol.14, No. 3, 1985, pp. 223-251.

Rawls, John: **Political Liberalism**, Columbia University Press, New York, 1996.

Rawls, John: "Political Liberalism:Reply to Habermas", **The Journal of Philosophy**, Vol. 92, No. 3, 1995, pp. 132-180.

Rawls, John: **Siyasal Liberalizm**, çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007.

Rawls, John: "The Idea of Public Reason Revisited", **The University of Chicago Law Review**, Vol. 64, No. 3, 1997, pp. 765-807.

Rosenfeld, Michel: "Habermas's Call for Cosmopolitan Constitutional Patriotism in an Age of Global Terror: A Pluralist Appraisal", **Constellations**, Vol. 14, No. 2, 2007, pp. 159-181.

Salvadori, Massimo: "European Liberalism: An Introduction", **European Liberalism**, Ed. by Massimo Salvadori, John Wiley & Sons Inc., 1972

Sarıbay, Ali Yaşar: **Postmodernite Sivil Toplum ve İslam**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994.

Schmidt, Thomas M.: "Religious Pluralism and Democratic Society", **Philosophy & Social Criticism**, Vol. 25, No. 4, 1999, pp. 43-56.

Schwartzman, Micah: "The Relevance of Locke's Religious Arguments For Toleration", **Political Theory**, Vol. 33, No. 5, 2005, pp. 678-705.

Shaw, Brian J.: "Habermas and Religious Inclusion: Lessons from Kant's Moral Theology", **Political Theory**, Vol. 27, No. 5, 1999, pp. 634-666.

Sterba, James P.: "Rawls and Religion", **The Idea of a Political Liberalism: Essays on Rawls**, ed. Victoria Davion and Clark Wolf, Rowman & Littlefield Publishers Inc., USA, 2000.

Swaine, Lucas: "A Liberalism of Conscience", **The Journal of Political Philosophy**, Vol. 11, No. 4, 2003, pp. 369-391.

Şenel, Alaeddin: **Siyasal Düşünceler Tarihi**, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1982.

Taylor, Charles: **A Secular Age**, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2007.

Thomassen, Lasse: "The Inclusion of the other: Habermas and the Paradox of Tolerance", **Political Theory**, Vol. 34, No. 4, 2006, pp. 439-464.

Türköne, Mümtaz'er: **Siyaset**, Lotus Yayınevi, 2003.

Ünaltay, Altay: **Doğuda ve Batıda Din Devlet İlişkisi**, Endülüs Yayınları, 1990.

Vergin, Nur: **Sempozyumlar Dizisi**, İstanbul Mülkiyeliler Vakfı Yayınları, 1994.

Vitale, Denise: "Between Deliberative and Participatory Democracy: A Contribution on Habermas", **Philosophy & Social Criticism**, Vol. 32, No. 6, 2006, pp. 739-766.

Walzer, Michael: "Liberalism and the Art of Separation", **Political Theory**, Vol. 12, No:3, August 1984, pp. 315-330.

Walzer, Michael: "Passion and Politics", **Philosophy&Social Criticism**, Vol. 28, No. 6, pp. 617-633.

Westerlund, David: **Questioning the Secular State: The Worldwide Resurgence of Religion in Politics**, Hurst&Company, London, 1995.

Wilson, Bryan: **Religion in Secular Society**, C.A. WATTS&CO. LTD., Boston, 1966.

Yates, Melissa: "Rawls and Habermas on Religion in the Public Sphere", **Philosophy&Social Criticism**, Vol. 33, No. 7, pp. 880-891.