



**T.C.  
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
KAMU HUKUKU ANA BİLİM DALI  
GENEL KAMU HUKUKU BİLİM DALI**

**ÇOKKÜLTÜRCÜLÜĞÜN  
TOPLUMSAL, DÜŞÜNSEL VE POLİTİK BOYUTLARI:  
MODERN ÇOKKÜLTÜRLÜ TOPLUMLARDA  
KÜLTÜREL ÇIKMAZLARA BİR ÇÖZÜM ARAYIŞI**

**(YÜKSEK LİSANS TEZİ)**

**Selen TUNÇ**

**BURSA, 2016**



**T.C.**  
**ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**KAMU HUKUKU ANA BİLİM DALI**  
**GENEL KAMU HUKUKU BİLİM DALI**

**ÇOKKÜLTÜRCÜLÜĞÜN**  
**TOPLUMSAL, DÜŞÜNSEL VE POLİTİK BOYUTLARI:**  
**MODERN ÇOKKÜLTÜRLÜ TOPLUMLARDA**  
**KÜLTÜREL ÇIKMAZLARA BİR ÇÖZÜM ARAYIŞI**

**(YÜKSEK LİSANS TEZİ)**

**Selen TUNÇ**

**(Danışman)**

**Yrd. Doç. Dr. Ali Emre ZEYBEKOĞLU**

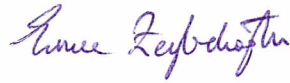
**BURSA, 2016**

T. C. ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Kamu Hukuku Anabilim Dalı, Genel Kamu Hukuku Bilim Dalı'nda 701380012 numaralı Selen Tunç'un hazırladığı "Çokkültürcülüğün Toplumsal, Düşünsel ve Politik Boyutları: Modern Çokkültürlü Toplumlarda Kültürel Çıkmazlara Bir Çözüm Arayışı" konulu Yüksek Lisans Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 13/06/ 2016 günü 13.30 - 15:20... saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin ...BAŞARILI..... (başarılı/başarısız) olduğuna ...OYBİRLİĞİ..... (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

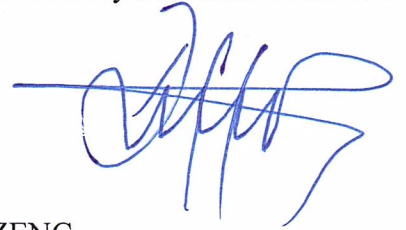
Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Yrd. Doç. Dr. Ali Emre ZEYBEKOĞLU  
Uludağ Üniversitesi Hukuk Fakültesi  
Genel Kamu Hukuku Anabilim Dalı



Üye

Doç. Dr. Derda KÜÇÜKALP  
Uludağ Üniversitesi  
İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi  
Siyaset ve Sosyal Bilimler Anabilim Dalı



Üye

Yrd. Doç. Dr. Berke ÖZENÇ  
Türk-Alman Üniversitesi Hukuk Fakültesi  
Genel Kamu Hukuku Anabilim Dalı



13/06/ 2016

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ YÜKSEK LİSANS  
TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞINA

Tarih: 13/06/2016

Tez Başlığı: Çokkültürcülüğün Toplumsal, Düşünsel ve Politik Boyutları: Modern Çokkültürlü Topumlarda Kültürel Çıkmazlara Bir Çözüm Arayışı

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 280..... sayfalık kısmına ilişkin, 30/05/2016 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 5'tir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

13.06.2016



Adı Soyadı : Selen TUNÇ

Öğrenci No : 701380012

Anabilim Dalı : Kamu Hukuku

Statüsü : Y. Lisans

## YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Çokkültürcülüğün Toplumsal, Düşünsel ve Politik Boyutları: Modern Çokkültürlü Toplumlarda Kültürel Çıkmazlara Bir Çözüm Arayışı” Başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

13.06.2016



Adı Soyadı : Selen TUNÇ

Öğrenci No : 701380012

Anabilim Dalı : Kamu Hukuku

Statüsü : Yüksek Lisans

## ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Selen TUNÇ  
Üniversite : Uludağ Üniversitesi  
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Anabilim Dalı : Kamu Hukuku  
Bilim Dalı : Genel Kamu Hukuku  
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi  
Sayfa Sayısı : VIII + 279  
Mezuniyet Tarihi : .... / .... / 20.....  
Tez Danışman(lar)ı : Yrd. Doç. Dr. Ali Emre ZEYBEKOĞLU

### **ÇOKKÜLTÜRCÜLÜĞÜN TOPLUMSAL, DÜŞÜNSEL VE POLİTİK BOYUTLARI: MODERN ÇOKKÜLTÜRLÜ TOPLUMLARDA KÜLTÜREL ÇIKMAZLARA BİR ÇÖZÜM ARAYIŞI**

Çokkültürcülük, kültürel aidiyetin bireyin kimliği inşa edilirken yararlanılan başlıca anlam kaynağı olduğu gerekçesiyle, çokkültürlü toplumlardaki azınlık kültürlerine toplumsal ve hukuki tanınma talep etmektedir. Çokkültürcülüğün talebi, kültürel topluluklara bireysel hak ve özgürlükler karşısında güç kazandırdığı yönünde eleştirilere konu olmaktadır. Çokkültürcülüğün teorik anlamda eleştirileri haklı çıkaracak bir yönetime sahip olduğunu söylemek zordur. Ancak kültürel politikalara yönelik yaklaşımı bireysel hakları tehlikeye atabilecek yönere sahiptir.

Kültürel çeşitliliğin ve kültürel kimliklerin inkarı ne kadar tehlikeliyse, bireysel hak ve özgürlüklerin grup hakları için ihmal edilebileceği ihtimali de o kadar tehlikelidir. Kültürel çeşitlilikten kaynaklanan sorunların mutlak bir çözümü yoktur. Bireysel haklar ile grup hakları arasında makul bir dengeyi sağlamanın yollarını aramak, tek güvenilir çoğulcu yaklaşımdır. Çokkültürcülüğün, kültürel politikalara yönelik bakış açısı nedeniyle bu çözümü sunamayacağı açıktır.

#### **Anahtar Sözcükler:**

**kültür, çokkültürcülük, kültürel çoğulculuk, değer çoğulculuğu, bireysel haklar, kültürel haklar, grup farkına dayalı haklar, tanınma politikası**

## **ABSTRACT**

Name and Surname : Selen TUNC  
University : Uludag University  
Institution : Social Science Institution  
Field : Public Law  
Branch : General Public Law  
Degree Awarded : Master  
Page Number : VIII + 279  
Degree Date : .... / .... / 20.....  
Supervisor (s) : Asst. Prof. Ali Emre ZEYBEKOGLU

### **SOCIAL, INTELLECTUAL AND POLITIC DIMENSIONS OF MULTICULTURALISM: A SOLUTION SEEKING TO CULTURAL DILEMMAS IN MODERN MULTICULTURAL SOCIETIES**

**Multiculturalism requests social and legal recognition to minority cultures in multicultural societies on the grounds of that cultural belonging is the main source of meaning which is utilized to build the identity of the individual. The request of multiculturalism is subject to criticisms due to concerns about it gives priority to cultural communities to the detriment of individual rights. It is hard to say that multiculturalism has a theoretical orientation which justify criticisms. However its practical approach for cultural policies has aspects that could jeopardize individual rights.**

**Just how dangerous is the denial of cultural diversity and cultural identities, the possibility that individual rights and freedoms can be neglected on behalf of group rights is dangerous as well. There is no absolute solution to problems caused by cultural diversity. Seeking ways to achive a reasonable balance between individual rights and group rights is the sole reliable pluralist approach. It is obvious that multiculturalism can't offer this solution due to its perspective on cultural policies.**

#### **Keywords:**

**culture, multiculturalism, cultural pluralism, value pluralism, individual rights, cultural rights, group rights, politics of recognition**

## İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET .....	iv
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER .....	vi
KISALTMALAR .....	viii
GİRİŞ .....	1

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### ÇOKKÜLTÜRCÜLÜĞÜN TOPLUMSAL BOYUTU: ÇOKKÜLTÜRLÜ TOPLUM YAPISI

I. KÜLTÜR KAVRAMI .....	9
A. Kültür Kavramının Tarihçesi .....	13
1. Kültür kavramının erken dönem kullanımları.....	13
2. Kültür ile uygarlık kavramları arasındaki ilişki .....	16
B. Kültür Kavramının Modern Kullanımları.....	21
1. Yüksek kültür .....	23
2. Evrensel kültür .....	27
3. Yaşam tarzı olarak kültür.....	30
C. Çokkültürcü Düşüncede Kültür Kavramı .....	33
II. KÜLTÜRE YAKLAŞIMLAR .....	39
A. Kültüre Özcü Yaklaşım .....	40
B. Kültüre Süreçsel Yaklaşım .....	45
C. Çokkültürcü Düşüncenin Kültüre Yaklaşımı .....	50
III. ÇOKKÜLTÜRLÜ TOPLUM .....	56
A. Modern Öncesi Çokkültürlü Toplum ile Modern Çokkültürlü Toplum Arasındaki Temel Farklılıklar.....	58
B. Modern Çokkültürlü Toplumlar .....	63

### İKİNCİ BÖLÜM

#### ÇOKKÜLTÜRCÜLÜĞÜN DÜŞÜNSEL BOYUTU: KÜLTÜREL AİDİYETİN ve ÇEŞİTLİLİĞİN DEĞERİ

I. ÇOKKÜLTÜRCÜLÜĞÜN DÜŞÜNSEL ve SİYASİ TEMELLERİ.....	69
A. Düşünsel Temeller .....	70
1. Kültürel Çoğulculuk.....	72
2. Değer Çoğulculuğu .....	87
B. Siyasi Temeller .....	96
1. Marksizmin güç kaybı.....	97
2. Kimlik hareketlerinin yükselişi.....	103
II. ÇOKKÜLTÜRCÜLÜĞÜN TEMEL TEZLERİ .....	111
A. Komünal Bağların Değeri: Kimliğin Diyalojik İnşası.....	113
1. Charles Taylor'da kimliğin diyalojik inşası .....	114
2. Bhikhu Parekh ve Will Kymlicka'da kimliğin diyalojik inşası .....	138



B. Kültürel Çeşitliliğin Değeri .....	147
1. Bhikhu Parekh ve Will Kymlicka'nın kültürel çeşitliliğe bakışı .....	148
2. Charles Taylor'ın kültürel çeşitliliğe bakışı .....	159

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### ÇOKKÜLTÜRCÜLÜĞÜN POLİTİK BOYUTU: KÜLTÜREL KİMLİKLERİN KORUNMASI TALEBİ

I. KÜLTÜREL KİMLİKLERİN KORUNMASI TALEBİNİN SEBEPLERİ .....	168
A. Ulus-Devlet ve Kültürel Tarafsızlık Olasılığı.....	170
1. Devlet ile birey arasındaki bağın rasyonel yönü: aracısız etkileşim .....	176
2. Devlet ile birey arasındaki bağın romantik yönü: ulus olma fikri .....	179
B. Çokkültürlü Topumlarda Eşitliğin Sağlanması .....	189
1. İnsan haysiyetinde eşitlik .....	190
2. Fırsat eşitliği.....	197
3. Çokkültürcülüğün eşitlik anlayışına yönelik eleştiriler .....	211
II. KÜLTÜREL KİMLİKLERİN KORUNMASINA YÖNELİK ARAÇLAR.....	221
A. Bireysel Haklar ve Grup Hakları .....	222
1. Bireysel haklar .....	223
2. Grup hakları .....	231
B. Grup Haklarına İlişkin Endişeler .....	233
1. Devlet menfaatinin yahut liberal kültürün grup haklarına karşı korunması.....	234
2. Bireyin kendi kültürüne karşı korunması.....	243
SONUÇ .....	258
KAYNAKLAR .....	269

## KISALTMALAR

ABD.	: Amerika Birleşik Devletleri
a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
bkz.	: Bakınız
B.	: Baskı
C.	: Cilt
çev.	: Çeviren
ed.	: Editör
et. al.	: Ve diğerleri
LDT	: Liberal Düşünce Topluluğu
MIT	: Massachusetts Institute of Technology
No.	: Sayı
s.	: Sayfalar arası
S.C.R.	: Supreme Court Reports
ss.	: Sayfalar
U.S.	: United States Reports
v.	: Versus
v.d.	: İlk yazardan sonrakiler
Vol.	: Cilt

## GİRİŞ

Günümüz toplumlarının hemen hepsi birden fazla kültürel topluluğu barındırdığından çokkültürlüdür ve yakın gelecekte de öyle kalmaya devam edeceği görülmektedir<sup>1</sup>. Kültürel kimliklere dayalı hak taleplerinin ağırlığını hissettirdiği Batı demokrasilerinde, çokkültürlülük yeni bir anlam ve önem kazanmıştır. Kültürel kimliklerin günümüzdeki kadar önem taşımadığı ve heterojenliği bünyesinde eritebilen ya da eritmeyi arzu eden toplumlarda ortaya çıkan liberal hoşgörü idealinin<sup>2</sup>, kültürel çeşitliliğin yarattığı ihtiyaçları cevaplayabilme yeteneği tartışmaya açılmıştır. Homojenlik ve kültürel bütünlük ideali kültürel çeşitlilik tarafından sınanmakta, liberal hoşgörü ideali toplumsal dinamiklerin etkisiyle yer yer sorgulanmakta ve gözden geçirilmektedir. Toplumsal birliğe, eşit vatandaşlığa ve bireysel haklara zarar vermeden kültürel toplulukların meşru farklılıklarına saygı gösterilmesinin beklenmesi, tarihte benzeri görülmemiş bir sorun yaratmaktadır<sup>3</sup>. Parekh'e göre, hâlihazırda hiçbir çokkültürlü toplum bu zor politik görevin üstesinden tam anlamıyla gelememiştir<sup>4</sup>. Bunun sebebini kültürel çeşitliliği tanıyan bir politika üretme veya bu yönde hukuki düzenlemeler yapma başarısızlığı olarak görmek doğru olmayacaktır. Kültürel çeşitliliğe verilmesi gereken tepkinin niteliğine ilişkin tartışma, doğası itibarıyla cevaplanması zor sorular sormaktadır.

Çokkültürlü toplumları yönetmek zor olsa da, bu toplumların politik bir kâbusa dönüşmelerini engellemek için zor soruların cevaplanması gerekmektedir<sup>5</sup>. Bireyin hak ve özgürlüklerini kültürel topluluklar karşısında korurken, kültürel aidiyetlerin yarattığı ihtiyaçlara cevap verebilmek ikilemiyle ifade edilebilecek tartışmanın taraflarından birini, çokkültürcü kuramcılar oluşturmaktadır. Çokkültürcülük Kuzey Amerika kökenli bir politik hareket ve teorik tartışma konusudur. Kuramsal çalışmalara konu olmadan önce, kültürel çeşitliliğin etkisini toplumsal yaşamda yoğun olarak hissettirdiği göçmen ülkeleri olan Kanada ve Amerika Birleşik Devletleri'nde kültürel aidiyetlerin konumuna ilişkin bir değişim talebi olarak ortaya çıkmıştır.

---

<sup>1</sup> Bhikhu Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek: Kültürel Çeşitlilik ve Siyasi Teori*, (çev. Bilge Tanrıseven), Ankara, Phoenix Yayınevi, 2002, s. 427.

<sup>2</sup> John Gray, *Liberalizmin İki Yüzü*, (çev. Koray Değirmenci), Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2003, s. 8.

<sup>3</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 437.

<sup>4</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 437.

<sup>5</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 437.

Kültürel farklılıkların özel alanla sınırlı tutulmasına ve ulus çatısı altında eritilmesine yönelik ulus-devlet tasarımı, kültürel aidiyetlerin kamusal önemde olduğunun kabul edilmesi ve toplumsal çeşitliliğin öne çıkarılması sonucu sorgulanmaya başlanmıştır<sup>6</sup>. 1970’li yıllarda kültürel kimliklere dayalı farklılıkların toplum yaşantısını zenginleştirici ve birey için yaşamsal öneme sahip unsurlar olarak görülmeye başlanması ile kültürel talepleri karşılayan hukuki düzenlemeler yapılması ve kültürel ihtiyaçlara yönelik muafiyetler tanınması ana gündemlerden biri haline gelmiştir. Yirmi birinci yüzyılın ilk on yılı, kültürel farklılıklarla birlikte yaşamaya ilişkin düzenlenmelerde hızlı ve dikkate değer gelişmelere tanık olmuştur<sup>7</sup>. Çoğulluğun kaçınılmaz bir toplumsal gerçeklik olarak kavranması talebi esas itibarıyla yirminci yüzyılın son otuz yılına tekabül etse de, kültürel çeşitlilik bundan çok önce de sosyal yapının ayrılmaz bir parçasıdır. Kültürel aidiyetlerin özel alanla sınırlandırılmayacağı ve kamusal önemi haiz olduğu düşüncesi ise *yeni bir meydan okuma* olarak değerlendirilebilecektir.

Çokkültürcülük kavramı resmi olarak ilk kez 1971 yılında Kanada’da, Trudeau hükümetinin programında kabul edilen bir siyaset biçimini ifade etmek üzere kullanılmıştır<sup>8</sup>. Kanada çokkültürcülüğü, İngilizler, Fransızlar ve Aborijinlerin federasyonu ile kurulan Kanada’da vatandaşlık algısındaki dönüşüme işaret etmektedir. 1971 yılında Kanada toplumunda var olan kültürlerden hiçbirinin resmi olarak sahiplenilmediği ve öncelikli kılınmadığı ilan edilmiştir. Bir kimsenin İngiliz, Fransız yahut Amerikan yerlisi olmasından ötürü Kanadalı kimliğinin kalbine daha yakın olamayacağı kesin olarak kabul edilmiştir<sup>9</sup>.

Amerika Birleşik Devletleri’nde çokkültürcülük bir eğitim meselesi ve müfredat değişikliği talebi olarak ortaya çıkmıştır<sup>10</sup>. Özellikle sosyal bilimlere esas kabul edilen eserlerin Batı kültürü olarak ifade edilen belirli bir kültürün izlerini taşıması, eleştirilerin hedefi olmuştur. Amerikan toplumu kültürel çeşitliliğin had safhada olduğu bir göçmen

---

<sup>6</sup> Celalettin Yanık, *Dünyada ve Türkiye’de Çokkültürlülük*, Ankara, Sentez Yayıncılık, 2013, s. 11; Kadir Canatan, “Avrupa Toplumlarında Çokkültürlülük: Sosyolojik Bir Yaklaşım”, Sinop, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Vol:2/6, 2009, s.80.

<sup>7</sup> Nasar Meer, Tariq Modood, “How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism?”, Abingdon, *Journal of Intercultural Studies*, 33:2, 2012, s. 176.

<sup>8</sup> Canatan, a.g.m., s. 83.

<sup>9</sup> Charles Taylor, “Interculturalism or Multiculturalism?”, Montreal, 24.06.2013, <http://www.resetdoc.org/story/00000022267>, (25.01.2016).

<sup>10</sup> Meer, Modood, a.g.m., s. 180.

topluluğu olduğundan, eğitimde kültürel merkezci perspektifin terk edilmesi ve Batı kültürü dışında tanımlanan eserlerden bazılarının da temel eserler arasında okutulması gerektiği düşünülmüştür. Amerika Birleşik Devletleri'nde çokkültürcülüğün daha geniş kapsamlı bir politika olarak ele alındığı dönem, Afro-Amerikalı mücadelesindeki dönüşüme tekabül etmektedir. Afro-Amerikalıların etnik ya da kültürel ayrımcılığa karşı mücadelesi, Martin Luther King'in öldürülmesine kadar bir sivil haklar mücadelesi görünümündedir<sup>11</sup>. Ayrımcılık karşıtı fikirler, eşit yurttaşlık söylemi aracılığıyla dile getirilmektedir. King'in ölümünden sonra güç kazanan Siyah Bilinçlenme Hareketi ayrımcılığa karşı mücadelede eşit yurttaşlık ve sivil haklar dilini terk ederek, kültürel kimliğin önemi ve grup hakları söylemini benimsemiştir<sup>12</sup>. Böylelikle kültürel yahut etnik kimliğe ayrımcılıkla mücadele, ayrımcılığın hedefi olan kimliklerin değerini öne çıkaran bir dil üzerine kurulmaya başlamıştır. Amerikan yerlilerinin, Hispaniklerin, Asya kökenlilerin ve dini cemaatlerin kültürel haklarına ilişkin tartışmalarda da çokkültürcülük sıklıkla başvurulan bir kavram haline gelmiştir.

Kuzey Amerika'nın ardından Avrupa'da da çokkültürcülük kavramının kullanılmaya başlandığı görülmektedir. İsveç 1975 yılında çokkültürcülük kavramını resmi olarak benimsemiş, 1980'lerden itibaren Hollanda'da çokkültürcü politikalar detaylı bir şekilde gündeme gelmiştir<sup>13</sup>. Hollanda'da 1983 anayasa değişiklikleri ve 1994 tarihli Eşit Davranış Yasası, çalışma ve eğitim alanlarında göçmenlere yönelik ayrımcılığın engellenmesinde ve kültürel azınlıklara pozitif ayrımcılıkların tanınmasında önemli gelişmeler olarak değerlendirilmektedir<sup>14</sup>. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra artan göçün etkisi ve göçmenlerin kalıcı olduğunun anlaşılmasıyla, diğer Avrupa ülkelerinde de çokkültürcülük kavramı rağbet görmeye başlamıştır<sup>15</sup>. İngiltere'nin özellikle Pakistan ve Hindistan'dan gelen yoğun bir göçmen nüfusa ev sahipliği yapması, pek çok hukuki düzenlemenin kültürel referanslar dikkate alınarak yenilenmesine sebep olmuştur. Dinsel cemaatlere yapılan sosyal ve maddi yardımlar, İngiltere çokkültürcülüğünün bir diğer yönünü oluşturur.

---

<sup>11</sup> Gerd Baumann, *Çokkültürlülük Bilmecesi: Ulusal, Etnik ve Dini Kimlikleri Yeniden Düşünmek*, (çev. Işıl Demirakın), Ankara, Dost Kitabevi, 2006, s. 11.

<sup>12</sup> Baumann, a.g.e., s. 12.

<sup>13</sup> Canatan, a.g.m., s. 83.

<sup>14</sup> Yanık, a.g.e., s. 127.

<sup>15</sup> Canatan, a.g.m., ss. 83-84.

Bunun yanında Fransa, çokkültürcülüğü hiçbir zaman bir devlet politikası olarak benimsemiştir. Fransa, Kuzey Afrika kökenli yoğun bir göçmen nüfusa sahip olsa da, eşitliğin tesisinde kültürel referansları dikkate almamakta ve kültürel gruplara pozitif ayrımcılık fikrine sıcak bakmamaktadır. Fransa için yurttaşlar arasındaki eşitlik, kültürel kimliklerin görmezden gelinmesine dayanmaktadır<sup>16</sup>.

Çokkültürcülük esasen bütünlüklü politik bir öğretiyi ya da felsefi bir kuram değildir<sup>17</sup>. Kültürel politikalarda değişim talebi olarak ortaya çıkan çokkültürcülük, sonrasında Michael Walzer, Iris Marion Young, Joseph Raz, Tariq Modood, Charles Taylor, Will Kymlicka ve Bhikhu Parekh gibi teorisyenler tarafından çokkültürlü toplumlardaki sorunların çözümü için uygun bir bakış açısı olarak öne sürülmüştür. Çokkültürcülüğün en sistematik biçimde Charles Taylor, Bhikhu Parekh ve Will Kymlicka tarafından ele alındığı görülmektedir. En hararetli tartışmalar da, çokkültürcülüğün ana eğilimlerini belirleyen bu üç teorisyenin fikirlerine ilişkindir. Bu sebeple çalışmada çokkültürcülük, Taylor, Parekh ve Kymlicka'nın fikirlerine atfen değerlendirilecek, diğer çokkültürcü teorisyenlerin görüşlerine yeri geldikince değinilecektir.

Çoğulcu dünya görüşü ile etkileşim içinde olan çokkültürcülüğün açık bir ideolojik yahut felsefi bağı bulunmamaktadır. Çokkültürcü olarak anılan kuramcıların, çokkültürcülüğün nasıl ele alınması gerektiğine ilişkin fikir ayrılıkları da bunun işaretidir. Çokkültürcülüğün sınırları kesin olarak belirlenmiş bir politik görüş olmaması, tüm boyutlarını içeren bir tanımın yapılmasını zorlaştırmaktadır. Çokkültürcü addedilen isimlerin her birinin, kendine özgü bir çokkültürcülük yarattığını söylemek yanlış olmayacaktır. Yine de öne çıkan kuramcıların üzerinde kısmen uzlaşmaya vardığı, kendine her bir kuramcının çalışmasında yer bulan temalardan bahsetmek mümkündür. Basite indirgeme riskini göze alarak, Taylor, Parekh ve Kymlicka tarafından ele alındığı biçimiyle çokkültürcülüğün temel söylemlerini, “Birden çok kültürel kimlik vardır; kültürel kimliklerin varlığı değerlidir ve bu sebeple korunmalıdır” cümlesiyle ifade etmek hatalı olmayacaktır. Bu cümle, en basit haliyle çokkültürcülüğün ana temalarını ve temel boyutlarını ortaya koymaktadır.

---

<sup>16</sup> Yanık, a.g.e., s. 153.

<sup>17</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 427.

Bir toplum içinde birden çok kültürel kimliğin bir arada bulunduğunun tespiti, çokkültürcülüğün toplumsal boyutunu oluşturmaktadır. Çokkültürlü toplumlar, düşüncenin toplumsal dinamiğidir. Çokkültürcülük düşüncesinin bir arada yaşamı mümkün kılmayı, aslında bunun da ötesinde kültürel grupları tanımayı ve korumayı arzuladığı toplumlar doğal olarak çokkültürlü toplumlardır. Kültürel kimliklerin çok sayıda olduğunu dile getirmenin, bu düşünceye özgü bir düşünüş biçimini yansıttığını söylemek pek mümkün görünmemektir. Toplumların çokkültürlü niteliği ampirik verilere dayanmaktadır. Kültürel kimliklerin varlığını tespitten ziyade, bu kimlikleri tanımanın çokkültürcülük açısından anlam taşıdığı söylenebilir. Kültürel kimliklerin değeri meselesi, bu yaklaşımın düşünsel boyutunu oluşturmaktadır. Çokkültürcülük, kültürel aidiyeti bireyin kimliğinin merkezine yerleştirmektedir. Kültürel aidiyetin değerli bulunması da, kimliğin kültürel topluluk tarafından sunulan ilişkiler ağıyla kurulduğu varsayımından kaynaklanmaktadır. Kültürel çeşitliliğin toplumsal yaşam için zenginlik olduğu fikri de çokkültürcülük tarafından kabul görmekte, ancak temel bir argüman olarak kullanılmamaktadır. Kültürel çeşitliliğin toplum yaşantısını zenginleştirici etkisi, kültürel aidiyetin değerli olduğu savunusunun bir parçası olmaktan ziyade, çokkültürcü siyasetin olumlu sonuçlarından biri olarak değerlendirilmektedir. Kültürel kimliklerin iyi ve değerli olduğu anlayışı, bu kimlikleri sahiplenen kültürel grupların tanınması ve korunması talebi için zemin hazırlamaktadır. Çokkültürcülük düşünsel bir boyut içerdiği gibi, devlet politikasının şekillendirilmesine yönelik bir niyet de teşkil etmektedir. Söz konusu niyeti açıklayan kültürel kimliklerin korunması talebi, çokkültürcülüğün politik boyutunu oluşturmaktadır. Övülen kültürel kimliklerin varlığı kültürel grupların korunmasına bağlıysa, kuşkusuz bunun için gereken yapılabilmelidir.

Çokkültürcülük gerek güncel politikaya dair bir değişim talebi, gerekse kuramsal çalışmaların konusu olarak ele alındığı günden beri, tartışmalı niteliğini korumuştur. 1970’li yıllardan itibaren kültürel çeşitliliğin olumlu bulunmasını ve kültürel referansların toplumsal, politik ve hukuki düzenlemelerde yer almasını sağlayan çokkültürcü uygulamalar kısa süre zarfında, kültürel çeşitlilikle başa çıkmakta başarısız olduğu yönünde tepkilerle karşılaşmıştır. Özellikle 2005 yılında Londra’da yapılan bombalı saldırının (7/7) sorumluları “Britanya’nın çokkültürlü toplumunun öz evladı” olarak ilan edildikten

sonra, İngiltere ve Hollanda gibi kimi çokkültürcü devletlerde mevcut politikalara ilişkin belirgin bir hoşnutsuzluk hâsıl olmuştur<sup>18</sup>.

Çokkültürcülüğe yönelik memnuniyetsizliğin yansıtıldığı asli belgelerden biri Avrupa Komisyonu'nun 2008 yılında yayınladığı *Kültürlerarası Diyalog Üzerine Resmi Rapor*'dur<sup>19</sup>. Rapor, çokkültürcülüğe yönelik destekte büyük bir kayıp yaşandığını belirtmekte, temel eleştirilerin haklılığını onaylamakta, çokkültürcülüğün kültürel çeşitliliğin yönetimi için eskimiş ve yeterli olmayan bir yaklaşım olduğu sonucuna varmaktadır. Çokkültürcülük iyi niyetli bir girişim olmasına rağmen, toplumsal ayrımcılığı, karşılıklı anlayışsızlığı, kadın hakları başta olmak üzere birey haklarının ihlalini beslemiştir<sup>20</sup>. Avrupa Komisyonu'nun değerlendirmelerine dayanarak, çokkültürcülüğün sadece yetersiz değil, aynı zamanda tehlikeli bulunduğunu söylemek mümkündür.

Günümüzde de çokkültürcülüğün haklılığına ilişkin tartışmalar sonuca bağlanmamıştır. Çokkültürcülük hem bir devlet politikası, hem de bir dünya görüşü olarak eleştirilerin hedefi olmaktadır. Kültürel sınırların sıkıca belirlenmesi ve kültürel toplulukların birbirinden katı biçimde ayrılması sonucu toplumsal birliğin zarar görme ihtimali, çoklu kimlik özelliklerine sahip bireylerin istekleri dışı tek bir kimliğe hapsedilme riski ve bireysel hakların kültürel grup hakları karşısında korunmasının zorluğu eleştirilerin temel sebepleridir. Kültürel toplulukların korunması girişimi bireylerin özerkliğine müdahaleye dönüştüğü an, çokkültürcülük modern çokkültürlü toplumlardaki kültürel çeşitliliği yönetmek için gerekli zemini sunmada yetersiz kalır. Çokkültürcü kuramcılar eleştirilerin hemen hepsine cevap vermektedir; fakat gerek eleştirilerin, gerekse eleştirilere verilen cevapların tatmin ediciliği tartışmaya açıktır. Çalışmada, kültürel çeşitliliğin yönetimi için çokkültürcü kuramcılarının yaptığı öneriler aktarılacak ve bu önerilerin yerindeliği tartışılacaktır. Çokkültürcülüğün mü, yoksa çokkültürcü dünya görüşünün modern çokkültürlü toplumlarda bir arada yaşam için bir kılavuz görevi göremeyeceği yönündeki eleştirilerin mi daha dayanıklı ve tutarlı kabul edilmesi gerektiği değerlendirilecektir.

---

<sup>18</sup> Tariq Modood, *Çokkültürcülük: Bir Yurttaşlık Tasarımı*, (çev. İsmail Yılmaz), Ankara, Phoenix Yayınevi, 2014, s. 27.

<sup>19</sup> Council of Europe Ministers of Foreign Affairs, *White Paper on Intercultural Dialogue: Living Together As Equals in Dignity*, Strasbourg, 7 May 2008, [http://www.coe.int/t/dg4/intercultural/whitepaper\\_interculturaldialogue\\_2\\_EN.asp](http://www.coe.int/t/dg4/intercultural/whitepaper_interculturaldialogue_2_EN.asp), (10.04.2016).

<sup>20</sup> Council of Europe Ministers of Foreign Affairs, *White Paper on Intercultural Dialogue: Living Together As Equals in Dignity*, s. 19.



“Çokkültürcülüğün Toplumsal Boyutu: Çokkültürlü Toplum Yapısı” başlıklı birinci bölümde, çokkültürlü toplumla kast edilenin ne olduğu açıklanacaktır. Kültür kavramının tarihsel gelişimi incelenecek, üç modern kullanım biçimi ele alınacaktır. Çokkültürlü toplumun tanımında kullanılan kültür kavramına ilişkin belirsizliğin giderilebilmesi adına, çokkültürcülerin bakışını yaklaşık olarak yansıtan bir kültür tanımı yapılacaktır. Çokkültürcülerin kullandığı yaşam tarzı olarak kültür kavramına ilişkin bir tanım önerildikten sonra, kültüre yaklaşımda öne çıkan iki temel perspektif sunulacaktır. Özcü yaklaşım ve süreçsel yaklaşım olarak tasnif edilen kültüre bakış açılarından hangisinin çokkültürcülükle bağı olduğu tespit edilecektir. Çokkültürcülüğün özcü kültür yaklaşımını sahiplendiğine ilişkin eleştirilerin haklılığı değerlendirilecek, neticede özcü yaklaşımın ve süreçsel yaklaşımın bir karmasını sahiplendiği öne sürülecektir. Son olarak, çokkültürcülüğün toplumsal dinamiği olan çokkültürlü toplumların ne şekilde oluştuğuna, günümüzde nasıl bir görünüm arz ettiğine ve geleneksel çokkültürlü toplumlardan hangi noktalarda farklılaştığına değinilecektir.

“Çokkültürcülüğün Düşünsel Boyutu: Kültürel Aidiyetin ve Çeşitliliğin Değeri” başlıklı ikinci bölümde çokkültürcülüğün kültürel kimliği değerli bulmasının sebepleri açıklanacaktır. Çokkültürcülüğün düşünsel temellerinin kültürel çoğulculuk ve değer çoğulculuğu olduğu öne sürülecek, çokkültürcülük ile çoğulculuk arasındaki bağı ne şekilde kurulabileceği açıklanacaktır. Çokkültürcülüğün etkili bir dünya görüşü olarak öne sürülmesinin, Marksizmin güç kaybı ve kimlik hareketlerinin yükselişi ile ilişkili olduğu tespit edilecektir. Çokkültürcülüğün düşünsel ve siyasi temelleri incelendikten sonra, kültürel kimliğin değerli bulunmasının nedeni ele alınacaktır. Kimliğin anlamlı ötekiler ile oluştuğu fikrinin ve bu anlamlı ötekilerin bir kültürel bütün tarafından sağlandığı yönündeki kanının, kültürel aidiyetin değerine ilişkin temel tezi teşkil ettiği belirtilecektir. Kimliğin diyalojik inşası olarak adlandırılan bu tezin bireyin kültürüyle çatışma ihtimalini, dolayısıyla bireyin özerkliğini göz ardı ettiğine ilişkin iddialar cevaplanacaktır. Çokkültürcülüğün bireyin birden fazla kültürel gruba dâhil olabileceği, kültürel kimliğin aslında çoklu bir kimlik olduğu ve mutlak özellik arz etmediği gerçeğini ihmal edip etmediğine karar verilecektir. Kültürel çeşitliliğin içkin değerinden, toplumsal yaşama katabileceklerinden ötürü korunması gerektiği tezinin çokkültürcülük açısından geçerliliği tartışılacaktır. Kültürel çeşitliliğin içkin değeri tezinin, kültürel kimliğin tanınması için temel bir tez

olmadığı, daha ziyade çokkültürcülüğe bağlanan olumlu sonuçlardan biri olarak görüldüğü savunulacaktır. Kültürel çeşitliliğin değerli bulunmasının, çeşitliliği oluşturan her bir kültürün değerli bulunmasını gerektirip gerektirmediği değerlendirilecektir.

“Çokkültürcülüğün Politik Boyutu: Kültürel Kimliklerin Korunması Talebi” başlıklı üçüncü bölümde, kültürel kimliğin tanınması ve korunması için talep edilen kültürel politikalar tartışılacaktır. Hâkim siyasi eğilimin çokkültürlü toplumun ihtiyaç duyduğu çoğulculuğu karşılayamadığı iddiası, ulus-devletin kültürel taraflılığı ve bu taraflılığa bağlanan bir sonuç olarak kültürel kimliklerden kaynaklanan eşitsizlikler aracılığıyla açıklanacaktır. Farz edilen eşitsizliklerin giderilmesi için öngörülen iki yol olan bireysel haklar ve grup haklarının etkililiği değerlendirilecektir. Çokkültürcülüğün bu hak anlayışlarından hangisine yakınlık gösterdiği ve bu yakınlığın yol açtığı eleştirilerin yerindeliği örnekler aracılığıyla tespit edilecektir.

## Birinci Bölüm

### ÇOKKÜLTÜRCÜLÜĞÜN TOPLUMSAL BOYUTU:

### ÇOKKÜLTÜRLÜ TOPLUM YAPISI

#### I. KÜLTÜR KAVRAMI

Çokkültürcülüğün toplumsal dinamiğini oluşturan çokkültürlülük, birden fazla kültürün bir arada varlığını sürdürmesi halidir. Diğer bir deyişle çokkültürlü toplum, iki veya daha fazla sayıda kültürel topluluğu bünyesinde barındıran bir toplumdur<sup>21</sup>. Bir çokkültürlü toplumda etnik kimlik ya da dini aidiyet gibi çeşitli kültürel nedenlerle birbirlerinden ayrıldığı düşünülen gruplar yahut bireyler, toplum yaşantısını paylaşmakta ve kamusal alanda sürekli temas halinde bulunmaktadır. Göç alan, çok sayıda ulusu bünyesinde barındıran bir imparatorluğun mirasçısı olan veya birden fazla kültürel grup tarafından uzlaşma ile kurulan modern toplumların çoğu çokkültürlü bir yapıya sahiptir.

Modern toplumun birden fazla kültürü barındırdığını dile getirmek, bu toplumu oluşturduğu varsayılan dinamiklerin niteliğine ilişkin belli bir tavra işaret etmez. Kültürel arka planları farklılaşan bireylerin toplum yaşantısına katılımı gündelik tecrübelerle dahi tespit edilebilecektir. Ne var ki bu tespitin herkes tarafından paylaşılmayabilecek iki öncülü vardır. İlki, toplumdaki bireyleri ve grupları farklılaştıran unsurların tamamının değilse bile bir kısmının kültürel unsurlar olduğudur. Toplumun farklılaşan bireylerden oluştuğunu söylemek bir şey, bu farklılıkların kültürel olduğunu söylemek başka şeydir. Bu öncüle göre, toplumu kesen sosyo-ekonomik farklılıkların, cinsiyet farklılıklarının, yaşa ya da eğitim durumuna bağlı farklılıkların yanında kültürel farklılıklar bir topluma ismini verebilecek ve onun çokkültürlü olarak betimlenmesini sağlayacak kadar önemlidir.

İkinci öncül, toplum yaşantısında herkesçe paylaşılmayan değer ve pratiklerin olduğu imasıdır. Bu ima, yaşam dünyasında ortaklaşan hiçbir unsur veya toplumu birbirine bağlayan ortak hiçbir inanış ya da alışkanlık olmadığı yönünde bir ima değildir. Kültürel farklılıkları vurgulayan bir bakış açısı, ortak insani değerlerin varlığını kabul edebilir ya da bunun karşısında durabilir. Önem arz eden nokta, bireylerin ve grupların birbirinden

---

<sup>21</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 7.

kültür sebebi ile ayrılmış yaşantılarına, toplumun tümü tarafından paylaşılmayanlara yapılan vurgudur. Bu vurgunun nedenini, kültürel farklılıklardan ötürü var olduğu düşünülen sorunlara inkâr yoluyla değil, tanıma yoluyla bir çözüm sunabilme arayışı olarak okumak mümkündür.

Bir toplumun tamamı tarafından insan olmak yolu ile paylaşıldığı varsayılanlar kuşkusuz önemlidir. Ne var ki evrensel ya da ulusal olarak paylaşılan değerler sorun alanı değil, uyum alanıdır. Farklılıklar ise toplum yaşantısında uyumsuzluk ya da çatışma yaratabilen unsurlardır. Çekinilenler, korku duyulanlar, mesafeli yaklaşılacaklar farklı olduklarına inanılanlardır. Kurgusal farklılıklar yaratıp hayatı bu kategorizasyona uydurmaya çalışmak yönündeki çabalar mahkûm edilebilecekken, var olan farklılıkları tespit eden ve bu farklılıkların bir arada varlığını sürdürebilmesi için geliştirilen yaklaşımları dikkate almak gerekmektedir.

Asker Kartarı'nın, Fred E. Jant'tan aktardığı örnekte farklılıkların önemsenme nedeni açıkça anlaşılmaktadır. New York ziyaretinde bulunan Danimarkalı bir anne, uğradığı lokantaya bebeğini sokmamış, onu bebek arabasının içinde lokantanın dışında bırakarak içeri girmiştir. Sonuç, annenin bebeğini tehlikeye atmakla suçlanarak mahkeme önüne çıkarılmak için tutuklanması ve bebeğin bakım evine verilmesi olmuştur. Ne var ki bebeğini lokantanın boğucu havasından korumak isteyen Danimarkalı annenin davranışı Kopenhag'da normal kabul edilmektedir<sup>22</sup>. Görünüşte ortak iki modern şehir olan New York ve Kopenhag arasındaki dikkat çekmeyen ya da ihmal edilen farklılıkların adli bir sürece konu olabilecek sıkıntılar yarattığı örnekte açıkça görülmektedir.

Michel Bourse, farklılıkların yaratabileceği sorunlara örnek verirken konuşma ve suskunluk arasında bir ikiliği dile getirmektedir. Batı kültürlerinde konuşmanın ve sözel alışverişin ilişkilerde önemli işlevleri yerine getiren olgular olduğu, bunun tersine suskunluğun ilgi yokluğu veya iletişim kurma yönündeki isteksizliği işaret ettiği kabul edilmektedir<sup>23</sup>. Bourse'un belirttiği gibi, Doğu kültürlerinde konuşmaya ve suskunluğa verilen anlam bunun tam aksidir. Doğu kültürleri duygu ve düşüncelerin ifadesini teşvik eden bir konumu paylaşmamakta, söylenecek bir şey olmadığında susmanın doğrusu olacağını

---

<sup>22</sup> F. E. Jant, *An Introduction to Intercultural Communication: Identities in a Global Community*, 4. Basım, Thousand Oaks, 2004, s. 75'ten aktaran Asker Kartarı, *Kültür, Farklılık, İletişim: Kültürlerarası İletişimin Kavramsal Dayanakları*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s. 18.

<sup>23</sup> Michel Bourse, *Melezliğe Övgü*, (çev. Işık Ergüden), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2009, s. 27.

öğütlemektedirler<sup>24</sup>. Ne zaman farklı davranış normlarının mümkün olabileceği kabul edilirse, o zaman bireylerin birbirine uyum sağlaması, en kötü ihtimalle farklılıklara saygı göstermesi mümkün hale gelebilecektir<sup>25</sup>.

Her iki örnekte de kültürel farklılıklar, bireylerin birbirini yanlış anlamasına, hareketlerin olduğundan başka yorumlanmasına ve farklı olana ilişkin çarpık bir imaj geliştirilmesine sebebiyet veriyor ise kültürel farklılıkları mantıklı bir çerçeveye yerleştirmek sorunun kaynağına inmek adına önem taşımaktadır. Kültürel nedenlerden kaynaklandığı düşünülen sorunlara bir cevap aramak maksadıyla bu kültürel nedenlerin ortaya konması ve öne çıkarılanın benzerliklerden ziyade farklılıklar olması makuldür.

Belli bir kavramı merkezine alan düşüncelerin, söz konusu kavramla kastettiğinin ne olduğuna ilişkin açıklamada bulunması önem arz etmektedir. Bir toplum içinde birden çok kültürün var olduğunu iddia eden ve kültürel farklılıkları öne çıkaran bir yaklaşımın da kültürel olanla ne kastettiğini söylemesi, en azından buna ilişkin bir imada bulunması beklenmektedir. Çokkültürlülük kavramının tanımlanmasında ve farkların nitelendirilmesinde yararlanılan kültür sözcüğü, tanımı ve içeriği üzerinde uzlaşamayan kavramlar arasında yer almaktadır. Ayrı bir perspektif ya da yaşam tarzının ifadesi olan her bir grubun kültüründen, Batı toplumlarının içinde yaşadığı ortak modern kültüre ya da entelektüel ve sanatsal üretime kadar geniş bir yelpazede farklı kültür tanımları yapılmaktadır<sup>26</sup>. Kültür sözcüğünün kullanıldığı bağlam ve kullanılma amacı farklılaştıkça kelimeye yüklenen anlam da çeşitlenmektedir. Bu durumda çokkültürcülük değerlendirilirken esas alınması gereken bir kültür kavramı inşa etmek ve kültürel farkla ne kastedildiğini açıklamak zorunludur.

Kültür kavramı ne Auguste Comte, ne Karl Marx, ne Max Weber ne de Emile Durkheim tarafından kullanılmış olsa da<sup>27</sup>, günümüz sosyal bilimlerinde kendine geniş yer edinmiştir. Bu terim, toplumlar ve insanlar arası farklılıkları biyolojik nedenlerle ya da sadece doğal çevreyle açıklayan yaklaşımların yerini almıştır. Farklılıkları ırk kavra-

---

<sup>24</sup> Bourse, a.g.e., s. 27.

<sup>25</sup> Bourse, a.g.e., s. 27.

<sup>26</sup> Will Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, (çev. Abdullah Yılmaz), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998, s. 48.

<sup>27</sup> Maurice Duverger, *Siyaset Sosyolojisi: Siyasal Bilimin Öğeleri*, (çev. Şirin Tekeli), 9. B., İstanbul, Varlık Yayınları, 2011, s. 73.

mına dayandırarak açıklayan kuramların giderek gözden düşmesi, kültür kavramına rağbeti arttırmıştır<sup>28</sup>. Kültür kategorisinin sosyal bilimler için, fizikteki yer çekimi, biyolojideki evrim, tıptaki hastalık kategorileri kadar önemli ve temel nitelikte olduğu belirtilmektedir<sup>29</sup>.

Kültür kavramı, ilk olarak 1793 tarihli bir Alman sözlüğünde tanımlanmıştır<sup>30</sup>. Kültürün bu tarihten sonra yapılan 250'den fazla tanımının sayılabilecek olduğu söylenmektedir<sup>31</sup>. Kullanımı bu denli yaygın olan kültür kavramının bugüne kadar üzerinde uzlaşmış bir tanımı ve açıklaması ise bulunmamaktadır. Kavramı farklı disiplinlerin kendi gereklerince ele alması ve açıklaması bunun arkasında yatan sebeplerden biridir. Anlamdaki muğlaklığın sebeplerinden bir diğeri kavramın yerli yersiz ve uygunsuz kullanımınıdır. Kültür kavramının önemi keşfedilip kullanım alanı oldukça genişledikçe, kavrama dair çarpık anlayışların önü açılmıştır.

Kültür teriminin keyfi kullanımına ilk örnek, kolektif olan her şeyi imleyecek şekilde bir tamlamanın parçası haline getirilmesidir. Söz gelimi *futbol kültürü*, *hip-hop kültürü* gibi tamlamalar gündelik dilde sıklıkla kullanılmaktadır<sup>32</sup>. Bir ekonomik kriz sırasında doğmuş olan *şirket kültürü* kavramının kullanımında da benzer bir yön olduğu düşünülmektedir. Kriz ortamının verdiği güvensizliği bertaraf etmek için kültür kelimesinin verdiği meşruluğun arkasına sığınarak şirket politikalarını çalışanlara benimsetmek niyetiyle araçsallaştırılan *şirket kültürü* terimi, kültürün manipülatif kullanımına bir örnektir<sup>33</sup>. Yaygın bir kullanıma sahip *kafe kültürü* ifadesi, kişilerin kafeye gitmelerinin yaşamlarında önemli bir yere sahip olduğunu anlatmaya yardımcı olmaktadır<sup>34</sup>. Söz konusu örnekler kültür kavramının sınırlı ve son derece belirsiz durumları, bilimsellikten uzak bir biçimde tanımlamak için kullanılır hale gelmesine işaret etmektedir.

---

<sup>28</sup> Denys Cuche, *Sosyal Bilimlerde Kültür Kavramı*, (çev. Turgut Arnas), İstanbul, Bağlam Yayıncılık, 2013, s. 9.

<sup>29</sup> A. L. Kroeber, Clyde Kluckhohn, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Papers of The Peabody Museum of American Archeology and Ethnology, Cambridge, Harvard University, Vol: XLVII- No. 1, 1952, s. 3.

<sup>30</sup> Abraham A. Moles, *Kültürün Toplumsal Dinamiği*, (çev. Nuri Bilgin), İzmir, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1983, s. 1.

<sup>31</sup> Moles, a.g.e., s. 7.

<sup>32</sup> Cuche, a.g.e., s. 134.

<sup>33</sup> Cuche, a.g.e., s. 137.

<sup>34</sup> Terry Eagleton, *Kültür Yorumları*, (çev. Özge Çelik), 2. B., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 49.

Gelişigüzel kullanımın anlam bulanıklığı yaratmanın yanında kültür kavramına negatif çağrışımlar yüklediği daha tehlikeli durumlar da söz konusudur. Papa II. Jean-Paul çocuk düşürmeyi kınamak için yaptığı konuşmalarda, bu uygulamayı *ölüm kültürü* olarak adlandırmakta, şiddet olaylarının lanetlendiği açıklamalarda *nefret kültürü* tabirine sık sık başvurulmaktadır<sup>35</sup>. Söz konusu uygunsuz kullanımlar kültür düşüncesinin içini boşaltıcı bir işleve sahiptir. Bu uygunsuz kullanımların çoğalmasında, kültürün kendi dinamikleriyle ilgili sebeplerden ziyade, aslında kastetmediği anlamların kavrama yüklenmesi etkilidir. Kavramın anlamını netleştirmede var olan dâhili zorlukların yanında bu tip kullanımların artması en kötü ihtimalde, güvenilirliğini kanıtlamak isteyen sosyal bilimlerde kültür kelimesini işlevsiz ve lüzumsuz hale getirecektir<sup>36</sup>.

## A. KÜLTÜR KAVRAMININ TARİHÇESİ

Kültür kavramının anlam muğlaklığının arkasında yatan temel gerekçeler, kavramın iç dinamiklerine ilişkindir. Kelimenin modern kullanımlarının birden fazla anlamı çağrıştırmaya müsait olması bunlardan ilkidir<sup>37</sup>. Raymond Williams'ın kavramı farklı zamanlarda sekiz ayrı şekilde tanımlamış olması kültür düşüncesinin karmaşıklığını gözler önüne sermektedir<sup>38</sup>. Anlam muğlaklığının kaynağını oluşturan ve modern kullanımın bu denli çeşitlenmesine yol açan esas sebep, kelimenin Avrupa dillerindeki tarihinin son derece karışık bir seyir izlemesi, birbirine rakip düşünceler tarafından yer yer farklı, hatta karşıt amaçlarla kullanılmış olmasıdır<sup>39</sup>. O halde kültür kavramının modern kullanımının arkasındaki temel zorlukları kavrayabilmek için kavramın tarihsel gelişimini incelemek zorunludur.

### 1. Kültür Kavramının Erken Dönem Kullanımları

Raymond Williams, kültür kelimesinin Latince *colere* kökünden türeyen *cultura* kelimesinden geldiğini aktarır<sup>40</sup>. *Colere*, tarımda gelişimden ikamet etmeye, tapınmaktan korumaya kadar birden çok anlam taşımaktadır<sup>41</sup>. *Colere* kökündeki anlam çokluğu, her

<sup>35</sup> Cuche, a.g.e., s. 134.

<sup>36</sup> John B. Thompson, *İdeoloji ve Modern Kültür: Kitle İletişimi Çağında Eleştirel Toplum Kuramı*, (çev. İdil Çetin), Ankara, Dipnot Yayınları, 2013, s. 156.

<sup>37</sup> Raymond Williams, "The Analysis of Culture", *Cultural Theory and Popular Culture*, (ed.) John Storey, 2. B., Georgia, The University of Georgia Press, 1998, s. 48.

<sup>38</sup> Eagleton, a.g.e., ss. 48- 49.

<sup>39</sup> Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, 2. B., New York, Oxford University Press, 1985, s. 87.

<sup>40</sup> Williams, *Keywords*, a.g.e., s. 87.

<sup>41</sup> Eagleton, a.g.e., s. 10.

bir anlamı ifade edecek birden çok kelimenin türemesine sebebiyet vermiştir. Bu kelimelerden biri, tarımda gelişim anlamını karşılayan kültür olmuştur. Kültürün özgün anlamının, etimolojik açıdan doğadan türemiş olduğu ve kelimenin doğal gelişmeyi anlatmak için kullanılageldiği görülmektedir<sup>42</sup>.

Kültürün erken kullanımları, maddi bir gelişim sürecine işaret etmektedir. Bu süreci, hayvan ve mahsulatın iyileştirilmesi için verilen insan uğraşı olarak nitelendirmek mümkündür<sup>43</sup>. Özgün kullanımda dikkat çeken husus, sadece doğa tarafından sunulanın değil, aynı zamanda doğaya ait olanın geliştirileceği imasıdır. Terbiye edilecekler insan yaşantısına ait değildir. Doğaya ait olan nesnelere insan eliyle iyileştirilmesi söz konusudur. Kelimenin bu özgün anlamına tarım (*agriculture*) ve bahçıvanlık (*horticulture*) benzeri güncel kelimelerde de rastlanmaktadır<sup>44</sup>.

Kültür kavramının maddi bir süreci anlatan menşei, farklı kullanımların önünü açmıştır. İnsanın doğal gelişmeye katkıda bulunması ya da hayvanların ve ürünlerin iyileştirilmesi yönündeki anlam, on altıncı yüzyılın ortalarından itibaren mecaz yoluyla insani gelişime, zihnin işlenmesine genişlemiştir<sup>45</sup>. Duverger, “düşünüş yeteneklerinin geliştirilmesi” olarak ifade ettiği bu kullanımın miladını on yedinci yüzyıl olarak belirlemektedir<sup>46</sup>. Kavramın tarihsel gelişimindeki ilk dönüşüm, doğayı geliştirmenin ve doğanın verdiklerini ileri taşımanın anlatımından insani gelişim sürecinin anlatımına doğru yaşanmış bu anlam kaymasıdır. Gerek mecazi anlam olan *insani gelişim*, gerek kök anlam olan *ziraatçılık* on dokuzuncu yüzyıl ortalarına kadar kavramın ifade ettikleri arasında kalmıştır<sup>47</sup>.

Kültür kavramının on altıncı yüzyılda kazandığı mecaz anlamda, doğa ile bağlarının tam anlamıyla koparılmamış olduğunu söylemek mümkündür. Esasen insani geli-

---

<sup>42</sup> Eagleton, a.g.e., s. 9.

<sup>43</sup> Williams, *Keywords*, a.g.e., s. 87.

<sup>44</sup> Kroeber, Kluckhohn, a.g.e., s.145.

<sup>45</sup> Thompson, a.g.e., s. 149; Cuche, a.g.e., s. 15.

<sup>46</sup> Duverger, a.g.e., s. 73.

<sup>47</sup> Williams, *Keywords*, a.g.e., s. 87.



şimden kasıt insana doğa tarafından verilen meziyetlerin geliştirilmesi, bir insanın kendisine doğa tarafından sunulmuş potansiyellerini ileriye taşımasıdır<sup>48</sup>. Dolayısıyla ilk mecazi anlam doğaya ait olan nesnelerin gelişim sürecini dışarıda bıraksa da, insana doğa tarafından sunulanlarla ilişkisini kesmemiştir.

Fransızca ve İngilizcede insan potansiyelinin geliştirilmesini ifade etmeye başlayan terim kısmi süreçleri anlatırken kullanılmakta, insana doğa tarafından verilen ve ham halde bulunan çeşitli becerilerin terbiye edilmesine benzer bir anlam taşımaktadır<sup>49</sup>. On sekizinci yüzyıl başlarına kadar devam eden ve kısmi süreçlere gönderme yapan anlayış sonucu, kültür kelimesi daima *kültürlü* olmayı ifade edecek bir tamlamanın parçası olarak kullanılmıştır<sup>50</sup>. Fransız Akademisi Sözlüğü' ne 1718 basımında bu haliyle giren kültür sözcüğü, *sanat kültürü* ve *bilim kültürü* örneklerinde olduğu gibi kültürü yapılacak şeyle birlikte anılmaya uzun müddet devam etmiştir<sup>51</sup>.

Kültürün kısmi manevi gelişim süreçlerini belirtmek için kazandığı mecaz anlamı takip eden kavramsal dönüşüm modern tanımlamaların oluşumunda belirleyici olmuştur. On sekizinci yüzyılın başlarında kültür kavramı, insani gelişimin kısmi yönlerini anlatan, belli bir niteliğin ya da belli bir durumun iyileştirilmesini ima eden anlamından bağımsızlaşarak genel ve soyut bir süreci ya da böylesi bir sürecin ürününü anlatmaya başlamıştır. Zygmunt Bauman, kültür kavramının *ruhun formasyonu* anlamını taşıyan bir eğretilenme olarak kullanımının on yedinci yüzyılın ikinci yarısında başladığını, Kroeber ve Kluckhohn ise bu genel süreci ya da durumu anlatan ifadenin on sekizinci yüzyılda ortaya çıktığını belirtmektedir<sup>52</sup>. On dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar yaygınlık kazanamayacak bu anlamıyla kültür, artık bir tamlamanın parçası olmaktan kurtulmuş bağımsız bir isimdir<sup>53</sup>.

On altıncı yüzyılda ortaya çıkmış mecaz kullanımda, doğa tarafından verilen insani meziyetlerin geliştirilmesi ve iyileştirilmesi anlatılmakta iken, on sekizinci yüzyılda

---

<sup>48</sup> Murray L. Wax, "How Culture Misdirects Multiculturalism?", Hoboken, *Anthropology & Education Quarterly*, Vol:24, No:2, 1993, s. 103.

<sup>49</sup> Eagleton, a.g.e., s. 18.

<sup>50</sup> Williams, *Keywords*, a.g.e., s. 88.

<sup>51</sup> Cuche, a.g.e., s. 16.

<sup>52</sup> Zygmunt Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular: Modernite, Postmodernite ve Entelektüeller Üzerine*, (çev. Kemal Atakay), 2. B., İstanbul, Metis Yayınları, 2003, s. 115-116; Kroeber, Kluckhohn, a.g.e., s. 38.

<sup>53</sup> Williams, *Keywords*, a.g.e., s. 88; Thompson, a.g.e., s. 149; Cuche, a.g.e., s. 15.

bağımsız bir isim olan kültür ile kastedilen zekâyı ya da ruhu eğitmek eylemi değildir. On sekizinci yüzyıla kadar gerek köken anlam gerek mecaz kullanım, doğa tarafından verilenin işlenmesi faaliyetine işaret etmektedir. On sekizinci yüzyılda ise doğa ile bağ koparılmıştır. Bu yüzyıldan itibaren kültür denildiğinde işlenmiş ve doğa halinden kurtulmuş bir insanın durumu anlaşılmaktadır. Cuche bu değişimi “eylem olarak kültürden, durum olarak kültüre geçiş” olarak isimlendirir<sup>54</sup>. Artık söz konusu olan insanın eğitilmesi değildir; eğitilmiş insandır. Böylelikle doğa ile kültür birbirlerinin kavramsal karşılığı haline gelmiş; kültürlü, yani eğitilmiş zihin sahibi olan insanın karşısına kültürsüz, yani doğa halinde kalmış insan yerleştirilmiştir<sup>55</sup>.

Kültür kelimesinin bağımsız bir isim niteliği kazanmasını, Fransızcadan Almancaya aktarılması takip etmiştir. Bu gelişme, büyük tartışmaların önünü açan bir sürecin habercisidir. Kültür sözcüğünün Almancada kullanılmaya başlanmasından itibaren yaşanan kavramsal çekişmelerin adını *uygarlığın ve kültürün savaşı* olarak koymak yerinde olacaktır.

## 2. Kültür ile Uygarlık Kavramları Arasındaki İlişki

On dokuzuncu ve yirminci yüzyıl arasında kültür kavramı üzerine yaşanan Fransız-Alman çekişmesi, *evrensel kültür* ve *özgün kültürler* taraftarları arasındaki tartışmanın kökenidir. Çağdaş sosyal bilimlerde kelimenin tanımlandığı yollar, bu çekişme ile şekillenmiştir<sup>56</sup>. Kültür kelimesinin doğru kullanımına ilişkin günümüzde de sürmekte olan derin uyuşmazlık, kavramın on sekizinci yüzyılda Fransızcadan Almancaya *Cultur* adı ile alınması sonucu başlamıştır.

Kültür kelimesi on sekizinci yüzyıl İngilizce ve Fransızcasında uygarlık kelimesiyle aynı anlamda ve tekil olarak kullanılmaktadır. Kültür ya da uygarlık, insanoğlunun bütünlüklü ve evrensel hikâyesinin anlatımıdır ve tek bir parçadan ibarettir. Kültür ile kastedilen genelde kişilerin bireysel gelişimi, uygarlık ile anlatılmak istenen kolektif bir ilerleyiştir<sup>57</sup>. İki ayrı kavram aynı sürecin biri bireysel, biri kolektif olan iki farklı boyutunu anlatmaktadır.

---

<sup>54</sup> Cuche, a.g.e., s. 15.

<sup>55</sup> Cuche, a.g.e., s. 15.

<sup>56</sup> Cuche, a.g.e., s. 23.

<sup>57</sup> Cuche, a.g.e., s. 17.

Uygarlık kavramı ana hatlarıyla, Batılı toplumların kendinden önce yaşamış olanlardan ya da çağdaşları olan ilkel topluluklardan farklılaşmış özelliklerinin bütünüdür<sup>58</sup>. Uygarlığın işaret ettiği tek bir doğru yaşam biçimi bulunmaktadır. Bu yaşamın standartlarına yeryüzündeki bütün topluluklar henüz ulaşmamıştır. Uygarlığın ya da kültürün geri bir aşamasında olan topluluklar da zamanla gelişimlerini tamamlayacaklar ve uygarlaşacaklardır. Doğa halinde bulunduğu ve kendini idare etmekten yoksun olduğuna inanılan bu toplulukları uygarlığın ileri seviyesine taşımak bir görevdir. Bu imaya uygun olarak İngilizcede uygarlık kavramı, diğerlerini uygarlaştırma görevini beraberinde getirmektedir<sup>59</sup>. Uygarlık hedefine ulaşmak için önünde uzun bir yol bulunanlara yardım edilmeli ve tarihin ilerlemesine katkıda bulunulmalıdır<sup>60</sup>. Uygarlaştırma görevi, John Locke'un İngilizlerin Amerika'yı sömürgeleştirmesinin meşruluğunu savunma araçlarından biridir. Amerikan yerlileri uygar insanların düzeyine tek başlarına çıkamayacaklarından İngiliz sömürgeciliği tarihin ilerlemesi adına faydalı bir hamledir<sup>61</sup>. Çeşitliliğe ilişkin daha incelikli bir kavrayışa sahip olmasına rağmen J. S. Mill de gelişimini tamamlayamamış kültürel toplulukların geleneksel yaklaşımlarının, çağın entelektüel yörüngesine girebilmeleri adına parçalanmasında bir sakınca görmemektedir<sup>62</sup>.

Uygarlığın eşanlamlısı olarak kültür Fransızcada da uhrevi olana değil dünyevi olana rağbet etmeye ve sürekli doğrusal bir şekilde ilerlediği düşünülen insani ve toplumsal gelişim sürecine gönderme yapmaktadır. Kültürün Fransızcadaki çağrışımı, Aydınlanmanın yarattığı ilerlemeci ruhun ayrılmaz bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır<sup>63</sup>.

Kültür kelimesi Fransızcadan Almancaya alındıktan sonra on sekizinci yüzyıl boyunca *Cultur*, on dokuzuncu yüzyılda ise *Kultur* olarak okunmuştur<sup>64</sup>. Kelime Almancaya ilk alındığında Fransızca ve İngilizcedeki anlamı takip eden, hatta birebir aynı özelliklere sahip bir kullanım alanına sahiptir. İnsani ilerlemenin coşkuyla övüldüğü evrensel anlattılar, kelimenin Almancadaki erken anlamını da belirleyecek güçtedir. Kelime Almancada da uygarlığın eşanlamlısı olarak kullanılmaktadır. On sekizinci yüzyıl Almancasında

<sup>58</sup> Norbert Elias, *Uygarlık Süreci*, C. I, (çev. Ender Ateşman), İstanbul, 7. B., İletişim Yayınları, 2013, s. 73.

<sup>59</sup> Kroeber, Kluckhohn, a.g.e., s. 11.

<sup>60</sup> Cuche, a.g.e., s. 18.

<sup>61</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 49.

<sup>62</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 59.

<sup>63</sup> Eagleton, a.g.e., s. 18.

<sup>64</sup> Williams, *Keywords*, a.g.e., s.88.

kültür, İngilizcedeki *civilize* kelimesine benzer bir şekilde politik gelişmeyi gelişmemiş olanlara yaymak anlamını taşımaktadır<sup>65</sup>. *Kultur* konsepti on sekizinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren Fransızca ve İngilizce anlamından uzaklaşarak yeni bir içeriğe bürünecek ve entelektüel dünyada önemli bir rol oynamaya başlayacaktır.

Fransızca on sekizinci yüzyıl Almanya'sında saray soyluları tarafından kullanılan dildir. Fransızca konuşmak statünün ve üst sınıfta yer almanın bir sembolüdür. Aynı çağda Almanca konuşan, Fransa'daki çağdaşlarının aksine sarayın sosyal çevresinden dışlanmış, genelde saray memuriyeti yürütmekte olan küçük bir entelektüeller topluluğu bulunmaktadır<sup>66</sup>. Bu küçük entelektüeller grubu saray çevresine dâhil edilmemiş olmanın verdiği kırgınlığın da etkisiyle, sarayda devam etmekte olan yaşamı kıyasıya eleştirmişlerdir. Davranışlarını Fransızlara benzetmeye çalışan ve Fransızca konuşmanın statülerini sağlamlaştırdığına inanan saray çevresinin alışkanlıkları, bu entelektüellerce alay konusu edilmiştir. Alman devletlerini yöneten prenslerin zamanlarının büyük çoğunluğunu kibarlaşmaya, saray protokollerine ve Fransızlara benzeme çalışmalarına ayırması bir saçmalaktan ibarettir<sup>67</sup>. Alman entelektüelleri zamanını boş işlere ayıran saray soylularını takip etmeyi reddetmiştir. Saray çevresinden dışlanmış oldukları düşünülecek olursa fazlaca alternatiflerinin olmadığı da anlaşılacaktır. Saray soylularıyla yaşanan sosyal ve sınıfsal karşıtlıklar Alman entelektüellerinin diline de yansımıştır. Kültürün uygarlığın zıt anlamı haline gelmesindeki ilk basamak, entelektüel zümrenin saray soylularının davranışlarını bu soyluların fazlasıyla öykündükleri Fransızcanın uygarlık kavramı ile etiketlemeleri, kendi uğraşlarının kültür adı ile anılmasını sağlamalarıdır. Yüzeysel zarafet, ışıltılı fakat içi boş görünüm uygarlıkla, ruhta gerçek bir zenginlik yaratacak entelektüel ve bilimsel çalışma kültürle temsil edilmektedir<sup>68</sup>. Kant sanat ve bilim yoluyla kültürlü olduğunu, çeşitli sosyal nezaketler ve kibarlık yoluyla uygar olduğunu söylerken bu karşıtlığı dile getirmektedir<sup>69</sup>.

On sekizinci yüzyıl sonlarına doğru gerçekleşen Fransız Devrimi'ni takip eden sosyal, siyasi ve entelektüel gelişmeler hâlihazırda uygarlığın zıddı olan kelimenin anla-

---

<sup>65</sup> Kroeber, Kluckhohn, a.g.e., s. 11.

<sup>66</sup> Elias, a.g.e., s. 80.

<sup>67</sup> Cuche, a.g.e., s. 19.

<sup>68</sup> Cuche, a.g.e., s. 19.

<sup>69</sup> Elias, a.g.e., s. 79; Kroeber, Kluckhohn, a.g.e., s. 11.

mında yeni bir dönüşüm yaşanmasına vesile olmuştur. Uygarlık kelimesi Fransızlara özenen Alman soylularını anlatan anlamından sıyrılıp Fransa'yı ve Batılı güçleri, kültür ise Alman halkının özelliklerini anlatmaya yarar hale gelmiştir<sup>70</sup>. On sekizinci yüzyıl ortalarından itibaren Alman entelektüellerini soylu sınıftan ayıran olumlu özellikleri vurgulamak için kullanılan kültür kavramı, on sekizinci yüzyılın sonlarında yaşadığı anlam genişlemesi sonucu halkların, özellikle de Alman halkının sahip olduğu nitelikleri anlatmaktadır.

Almancada kavramın yaşadığı halkçı dönüşüm, kültür kelimesinin tarihinde büyük bir öneme sahiptir. Bu dönüşümün yaşanmasında neyin etkili olabileceğine ilişkin, Alman kültürünün aynı dönemde İngiliz ve Fransız kültürlerinin karşısında daha heterojen bir görünüme sahip olması, ulusal birliğini tamamlayamamış olan Almanya'da birlik için kültür fikrinin öne çıkarılması ya da kültürel bir aşağılık hissedilmesi gibi gerekçeler öne sürülmüştür<sup>71</sup>. Dönüşümün arkasında yatan mekanizma her ne olursa olsun, sonuçları büyük ve etkili olmuştur. Kültür, yaşanan bu değişimden itibaren özgün yaşam tarzlarını işaret eden modern anlamına yaklaşmıştır<sup>72</sup>. Kültür sözcüğü İspanya, İtalya, Rusya ve Amerika da dâhil olmak üzere Batı ülkelerinin çoğuna Almancadaki bu anlamıyla yayılıp başarı kazanmıştır<sup>73</sup>.

Kazandığı yeni anlamıyla kültür her bakımdan uygarlığın karşıtıdır. Uygarlık tek bir evrensel kültürün varlığında direnir ve farklılıkları ihmal eder; kültür her bir halkın ve bir halk içinde çeşitli toplulukların ayrışan kültürlerinden bahseder ve farklılıkları vurgular. Bir başka deyişle, uygarlık evrenseldir; kültür yereldir. Uygarlık maddi, teknik ve ruhsuz bir ilerleme sürecinin adıdır; kültür bu teknik ve maddi ilerleyişin karşısında manevi yetilerle dikilir ve Aydınlanma Çağı'nın araçsal aklının karşısına halkın yaratıcılığını koyar.

J. G. Von Herder kültür kelimesinin yaşadığı halkçı dönüşüm sürecinin taşıyıcılarından ve simge sembollerindendir. Fransız uygarlık kavramı karşısına büyük bir coşkuyla Alman kültür kavramını çıkarmıştır. Herder Aydınlanma fikrine ve bu fikrin evrenselci varsayımlarına, kendini dünyanın geri kalanından üstün gören Avrupa merkezci

---

<sup>70</sup> Elias, a.g.e., s. 105; Cuche, a.g.e., s. 20.

<sup>71</sup> Kroeber, Kluckhohn, a.g.e., s. 35; Cuche, a.g.e., s. 20

<sup>72</sup> Eagleton, a.g.e., s. 21.

<sup>73</sup> Kroeber, Kluckhohn, a.g.e., s. 9.

yüksek kültür fikrine saldırmıştır. Fransızların gurur duydukları uygarlık, Herder için olsa olsa bir utanç kaynağıdır. Raymond Williams, Herder'in kolonyal halklara duyduğu sempatiyi ortaya koyan ve tek bir uygarlık fikrine muhalefet eden seslenişini aktarır:

“Dünyanın her köşesinden çağlardır helak olmuş insanlar, yalnızca dünyayı küllerinizle gübrelemek, böylece neslinizin sonunda Avrupa kültürünü mutlu etmek için yaşamadınız. Üstün bir Avrupa kültürü fikri Doğa'nın haşmetine kaba bir hakarettir”<sup>74</sup>.

Herder kültür terimini çoğul olarak kullanmaktadır. Halkların yaşayış tarzlarının çokluğu karşısında tek bir kültür fikri ve bu evrensel kültürün mutlak geçerliliğe sahip olduğu varsayımı anlaşılmazdır. Eagleton, Herder'in çoğul kültürler fikrini özetleyen şu cümlesine yer vermektedir:

“Bir ulusun düşünce akışının ayrılmaz bir parçası saydığı şey, ikinci ulusun aklının ucundan bile geçmemiş, bir üçüncüsü tarafından zararlı olarak nitelendirilmiştir”<sup>75</sup>.

Bu alıntıda Herder yaşam biçimlerinin ve paylaşılan iyi fikrinin kültürden kültüre değişim gösterebileceğini, bu anlamda evrensel kültür fikrinin gerçeklikten oldukça uzak bir dayatma olduğunu ortaya koymaktadır. Her farklı ulus ve bir ulusun içinde yer alan farklı topluluklar özgün bir kültüre sahip olmaları itibarıyla değerlidir<sup>76</sup>. İnsanlığın gerçek anlatımı bu çoğul kültürlerde gizlidir.

Herder, evrensel insan kurgusunu Tanrı'nın planına bir hakaret olarak addeder:

“Bir bütün olarak insanlık tarihinin felsefesi şöyle dursun, kendi türümüzün *çocukluk*, *yetişkinlik* ve *yaşlılık* zincirini yalnızca birkaç ulus için kullanmayı hiçbir zaman aklım almadı. Şayet insan türünün her bireyi bizim *kültür* adını verdiğimiz- ki buna inceltilmiş zafiyet demek daha uygun bir terim olurdu- şeye göre biçimlenecekse, Tanrı'nın planı ne kadar da dar olmalı!”<sup>77</sup>.

Herder'in anlayışı *çocuk halklar* düşüncesiyle tam bir karşıtlık içindedir. Tüm halklar, insan türünün gelişim zinciri içinde açıklanacaksa, yetişkindir; sadece kimileri çocukluk ve ergenliğini kayıt altına almamıştır<sup>78</sup>. Kültür kavramına Herder'in getirdiği çoğulcu açılım İngilizce ve Fransızcada kolayca kabul edilmemiştir. Bu durum, İngiltere ya da Fransa'nın farklı yaşam biçimlerinin farkında olmayışı ile açıklanamaz. Her iki

<sup>74</sup> Herder'den aktaran, Williams, *Keywords*, a.g.e., s. 88.

<sup>75</sup> Herder'den aktaran, Eagleton, a.g.e., s. 22.

<sup>76</sup> Williams, *Keywords*, a.g.e., 88; Thompson, a.g.e., s. 151; Cuche, a.g.e., s. 21; Eagleton, a.g.e., s. 22.

<sup>77</sup> Herder'den aktaran, Thompson, a.g.e., s. 151.

<sup>78</sup> Claude Lévi-Strauss, *Irk, Tarih ve Kültür*, (çev. Arzu Oyacıoğlu, Haldun Bayrı, Işık Ergüden, Reha Erdem), 6. B., İstanbul, Metis Yayınları, 2013, s. 34.

ülkenin de kolonilere sahip ve farklı kültürlerle sürekli temas halinde bulunan iki kolonyal güç olduğu hesaba katıldığında, çoğul kültür kullanımının kabul görmeyişinin arkasında bu kültürlere ilişkin bir bilgi eksikliğinin yattığını söylemek zordur. Bu durum evrensel kültür fikri ile bağdaşmayan kültürel çeşitliliğin bilinçli bir inkârı olarak değerlendirilebilir. Neticede uygarlaştırma projesi yaşam tarzlarının çoğulluğuna karşı girişilen bir mücadele olup, farklılıkların karşısında insanın evrensel bir özne olduğu ve insanlığın ortak bir özü paylaştığı fikrini yücelten bir duruşa sahiptir<sup>79</sup>. Farklılıkların reddi sosyolojik ya da antropolojik bir gözlem sonucu edinilmiş kanının ilanı değil, tercihli bir ifadedir. Soyut millet anlayışının temsilcisi Ernest Renan'ın 1882 tarihli *Ulus Nedir?* başlıklı konferansta konuya getirdiği açıklama, farklı kültürlerin farkında olunduğunun; ancak bunun karşıtı olan evrensel kültür imajının bilinçli bir biçimde tercih edildiğinin kanıtı niteliğindedir:

“Bu temel ilkeyi terk etmemeliyiz: İnsan şu veya bu dile hapsedilmeden, şu ya da bu ırka mensup olmadan, şu ya da bu kültürün katılımcısı olmadan önce düşünen ve ahlaki bir varlıktır. Fransız kültürü, Alman kültürü, İtalyan kültüründen önce insanın kültürü vardır”<sup>80</sup>.

Önceleri Alman soyluları ve entelektüelleri arasındaki toplumsal karşıtlığı daha sonra da Fransız-Alman ulusal rekabetini yansıtan uzun soluklu kavramsal tartışma, kültür kelimesinin modern tanımlarının oluşumundan önceki son duraktır. Tartışmaların sonuca bağlanamamış olması bilimsel ve modern tanımlamalar üzerinde yaşanan belirsizliklerin de habercisi olmuştur.

## B. KÜLTÜR KAVRAMININ MODERN KULLANIMLARI

Kültür kavramı modern çağda gerek sosyal bilimlerde ve gündelik dilde, gerekse siyaset sahnesinde kendine büyük bir yer edinmiştir. Terimin, kültürel farklılıkların zaman zaman zenginlik zaman zaman sorun kaynağı olarak görüldüğü Kuzey Amerika ve Avrupa yaşantısının ayrılmaz bir parçası olduğu görülmektedir. Kültür kavramının bu denli öne çıkmasında on dokuzuncu yüzyılda başlayan antropoloji çalışmalarının büyük bir etkisi olmuştur. Toplumsal gerçekliğin uyandırdığı bilimsel ilgi sonucu, farklılıkların varlığına yönelik bir cevap olarak kültürel çalışmalar hızla yaygınlık kazanmıştır. Bu bilim-

<sup>79</sup> Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, a.g.e., s. 113-114; Eagleton, a.g.e., s. 50.

<sup>80</sup> Ernest Renan, “What is a Nation?”, çev. Ethan Rundell, Sorbonne’da 11 Mart 1982 tarihinde sunulan “Ulus Nedir?” isimli konferansın metni, [http://ueparis.fr/files/9313/6549/9943/What\\_is\\_a\\_Nation.pdf](http://ueparis.fr/files/9313/6549/9943/What_is_a_Nation.pdf), (25.07.2015).

sel çalışmalara yön veren, çalışmaların içeriklerini belirleyen büyük oranda kültürün tanımlanma biçimidir. Uzun bir tarihsel geçmişe sahip kültür kavramının daha evvel sahip olduğu değer yüklü anlamlarından kurtarılarak bilimsel bir içeriğe kavuşturulması ihtiyacı ile girişimlerde bulunulmuş, kavramın normatif değil betimsel bir isim olması için çeşitli tanımlar önerilmiştir. Kavramın bu haliyle en çok ilgi çektiği ülke Amerika Birleşik Devletleri olmuştur; ilgi öylesine yoğundur ki Amerikan antropolojisi “kültürel antropoloji” anlamında kullanılmaktadır<sup>81</sup>.

Kültürün sadece betimsel bir içeriğe sahip olması yönündeki çabaların önünde birtakım sorunlar bulunmaktadır. İlk olarak kültür, anlamlandırıcı bir pratik olması sebebi ile bireylerin gündelik hayatında büyük bir öneme sahiptir. Bireylerin kültürü bilimsel bir inceleme konusu değil, hayatlarının ayrılmaz bir parçası olarak görmesi kavramın içeriğine yüklenen anlamları büyük oranda etkilemektedir. Bireylerin davranışlarını açıklamasında kültür, delinmez bir zırh olarak işlev görebilmektedir. Kültür toplum yaşantısı içinde bireylerin uzaktan baktığı ve incelediği bir araştırma nesnesi değil, yaşamı anlamlandırmada başvurulan merkezi temalarındandır. Bu sebeple, kavramın olumlu çağrışımlar yaratacak biçimde kullanılması yaygınlık kazanabilmektedir.

Kültür kavramının politika yapılırken başvurulan bir araç haline gelmesi de ister istemez değerle yüklenmesinin önünü açmaktadır. 1960’lı yıllardan itibaren Batı toplumlarında güçlü bir etki yaratan kimlik politikaları, kültür kavramının da siyaset sahnesine çıkmasına vesile olmuştur. Kültürel kimlikler özel alana ait bir husus olarak değerlendirilmekten çıkmış, kamusal taleplerin konusu haline gelmiştir. Devletten kültürel sebepler gerekçe gösterilerek çeşitli topluluklara kamu fonu tahsis etmesi, eğitim müfredatlarında değişikliğe gitmesi, kültürel hakları tanınması gibi birtakım toplumsal, hukuki ve politik düzenlemeler yapması beklenmektedir. Bunun arkasında yatan sebep kültürün değer-terim olarak ele alınması ve ona olumlu imaların yüklenmesidir. Kültür bir hayat tarzı belirliyor ise, bu hayat tarzında korunmaya değer unsurlar bulunmaktadır.

Kültürün, yüksek kültürü ifade eden anlamıyla kitlelerin eğitilmesi ya da standart kabul edilenle seçkin olanın ayrılabilmesi için bir değerlendirici kavram olarak kullanılması da içeriğin betimsel olma ihtimalini zayıflatmaktadır. Bu noktada kültür salt çeşitli

---

<sup>81</sup> Cuche, a.g.e., s. 42.



toplulukların ya da bireylerin yaşam tarzını değil, ulaşılması gereken bir hedefi ve belki de bir toplumsal projeyi dile getirmektedir.

Raymond Williams'ın tespit ettiği gibi, kültürün tek doğru ya da bilimsel tanımının yapılması oldukça zahmetlidir. Böylesi kesin bir tanım için çaba göstermenin, kavramın bir disiplin çalışmasına esas kabul edilmesi halinde gerekli ve yerinde olduğu söylenebilecekse de, genel bir konsept olarak kültürü kavramaya çalışırken kelimenin modern anlamlarından birini tartışmanın dışında bırakmak, kelimenin zenginliğini yok etme tehlikesi taşır. Kültür kavramına değerini veren hususlardan biri, anlam çeşitliliği barındırması ve çağrıştırdıklarının üst üste binmesidir<sup>82</sup>. Kültür kelimesi yaygınlık kazanmış üç modern kullanım kategorisine sahiptir. Bunlar yüksek kültür, evrensel kültür ve yaşam tarzı olarak kültür şeklinde sıralanabilmektedir<sup>83</sup>.

### 1. Yüksek Kültür

Kültür ilk modern anlamında, kaydedilmiş insan düşüncesi ve deneyimi, entelektüel ve yaratıcı çalışmadır<sup>84</sup>. Kültüre ilişkin günlük dilde en yaygın kabul görmüş anlamın yüksek kültürü karşılayan ve popüler kültürün karşıtını oluşturan bu anlam olduğu söylenebilir. Kültür müzik, edebiyat, resim ve heykel sanatı ya da bu sanat dallarında ortaya konmuş seçkin ürünlerdir<sup>85</sup>. Kültür kelimesinin bu anlamı uygarlık olarak kültür fikriyle ilişkilidir ve temelde uygarlık olarak kültürün bir uygulamasıdır<sup>86</sup>. Bu ilişki sonucu yüksek kültür sadece sanatsal çalışmaları içermekle kalmayıp, genel bir entelektüel faaliyeti ve bu faaliyetin ürünlerini de kapsayabilmektedir<sup>87</sup>. Yüksek kültürün karşısına toplumun geri kalanının paylaştığı kültür olarak popüler kültür yerleştirilir. Popüler kültür, yüksek kültürün aksine günlük hayat içerisinde olağan insanlar tarafından üretilen olağan kültürdür<sup>88</sup>. Kültür kelimesinin İngilizcede ün kazanmasına vesile olan anlam, yüksek kültürü kasteden anlamdır<sup>89</sup>.

---

<sup>82</sup> Williams, *Keywords*, a.g.e., s. 91.

<sup>83</sup> Williams, "Analysis of Culture", a.g.m., s. 48.

<sup>84</sup> Williams, "Analysis of Culture", a.g.m., s. 48.

<sup>85</sup> Williams, *Keywords*, a.g.e., s. 90; Eagleton, a.g.e., s. 32.

<sup>86</sup> Williams, *Keywords*, a.g.e., s. 90.

<sup>87</sup> Eagleton, a.g.e., s. 25.

<sup>88</sup> Cuhe, a.g.e., s. 98.

<sup>89</sup> Kroeber, Kluckhohn, a.g.e., s. 29.

Kültürü artistik veya entelektüel özel bir çaba ya da bu çabanın ürünü olarak gören anlayış, ilk kez Matthew Arnold'un 1867 tarihli *Culture and Anarchy* isimli denemesinde özetlenmiştir<sup>90</sup>. Arnold'un kültür anlayışında kültüre uygarlık olarak bakan tarihsel yaklaşımların etkisi büyüktür ve aradaki bağlar koparılmamıştır. İki yaklaşım arasında farka yol açan temel husus, bir ulustan diğerine uygarlık taşınmasının savunulmasından bir ulus ya da toplum içindeki kültürsüz kesimin yarattığı anarşiye karşı düzeni savunmaya yönelmektir. Arnold, kavrama hâlâ normatif bir anlam yüklemektedir. Kültür bir eğitici, eğitici olmasının da ötesinde mükemmelliğin arayışıdır.

Arnold, *Culture and Anarchy* ile kültürden bahseden kimselerin iki ölü dil olan Antik Yunanca ve Latincenin sınırlı bilgisi hakkında konuştuğunu söyleyen liberal John Bright'a cevap vermektedir. Kültürün değersizliğini ve yapabileceklerinin sınırlı olduğunu iddia eden bu konuşmaya karşı, kültürün oynayabileceği rolün ne denli büyük olabileceğini kanıtlamak denemedeki temel amaçtır<sup>91</sup>. *Culture and Anarchy* denemesinin yazıldığı dönemdeki toplumsal koşullar kitabın içeriğini büyük oranda etkilemiştir.

Arnold'un yapıtı, 1867 Hyde Park İsyanlarının sürmekte olduğu, İrlanda'da ve ülke içinde gerginliklerin had safhaya ulaştığı bir dönemde kaleme alınmıştır<sup>92</sup>. Kültür düşüncesi, endüstrileşmenin etkilerine işçi sınıfı tarafından verilen tepkilerin ve sınıf hareketinin yarattığı politik ve toplumsal gelişmelere bir cevap niteliği taşımaktadır<sup>93</sup>. Arnold tarafından kültür ile anarşi arasında bir karşıtlık yaratılmış, toplumun mahvına sebep olacak anarşinin karşısına olumlu çağrışımlarıyla kültür yerleştirilmiştir. Kültür kentsel varoluşun kaba, ticari ve saldırgan yönünü tamamen ortadan kaldıramasa bile hafifletebilecek, Dante ya da Shakespeare okumak yoluyla toplumu en aydınlık haliyle anlamak için bir imkân sunacaktır<sup>94</sup>.

Arnold'a göre kültür, köklerini mükemmeliyet sevgisinden aldığı kabul edildiğinde doğru tanımlanmış olur. Kültür bir mükemmeliyet çalışmasıdır<sup>95</sup>. Mükemmellik

---

<sup>90</sup> Kevin Avruch, *Culture and Conflict Resolution*, 4. B., Washington DC., United States Institute of Peace Press, 2004, s. 6.

<sup>91</sup> Matthew Arnold, *Culture and Anarchy*, Londra, Cambridge University Press, 1932, s. 41.

<sup>92</sup> Edward W. Said, *Kültür ve Emperyalizm: Kapsamlı Bir Düşünsel ve Siyasal Sorgulama Çabası*, (çev. Necmiye Alpay), 3. B., İstanbul, Hil Yayın, 2010, s. 208.

<sup>93</sup> Raymond Williams, *Culture and Society: 1780-1950*, 2. B., New York, Columbia University Press, 1960, s. 121.

<sup>94</sup> Said, a.g.e., s. 14.

<sup>95</sup> Arnold, a.g.e., ss. 44-45.

idealine ulaşmak için kültürü anahtar ve kurtarıcı güç olarak kabul etmek gerekmektedir. İngiltere’de azametın kaynağının kömürün yarattığı zenginlik olduğu yönündeki yaygın düşünceyi kültürsüzlükle ilişkilendirir. On İngiliz’den bu görüşü paylaşan dokuzunu kültürsüz ve cahil (*Philistines*) olarak tanımlar<sup>96</sup>. Kültürün öngördüğü şekliyle hakiki azamet, sevgi ve hayranlık uyandıran manevi durumdur ve kültürlü olmanın görünen kanıtı sevgi, alaka ve hayranlık uyandırmaktır<sup>97</sup>. Bu sevgi ve hayranlığın kaynağı iyi ıslah edilmiş doğadır. İyi ıslah edilmiş doğa güzellik ve zekânın dâhil olduğu, şeylerin içinde en mükemmel ikisi olan nezaket ve aydınlığın içinde birleştiği mükemmelliğin, dolayısıyla kültürlü olmanın eksiksiz düşüncesini verir<sup>98</sup>. Kültürlü insan toplumun geri kalanından nezaketin ve aydınlığın gerçek kaynağı olması ile ayrılmaktadır. Bu kimseler toplumu ileriye taşımak tutkusuyla doludur ve zamanının en iyi bilgisine ve düşüncesine sahiptir<sup>99</sup>.

Arnold, özgürlüğün tek başına ele alındığında bir değeri olmadığını düşünmektedir. Kendi başına anlam ifade etmeyen özgürlük fikri, toplumsal tehlikelerin de önünü açabilme riskini barındırmaktadır. Çağın liberallerinin büyük bir ısrarla vurguladığı bireysel özgürlük, Arnold için bir anarşi kaynağı olması sebebiyle olumsuzlanır:

“Ülkenin dört bir yanından insanlar, İngiliz’in ne istiyorsa yapma hakkını ileri sürmeye ve bunu uygulamaya başladı; istediği yere yürümesi, istediği yerde buluşması, istediği gibi bağırıp çağırması, istediği yere girmesi, istediği gibi davranması, istediği gibi dövüşmesi... Tüm bunlar anarşiye yol açar”<sup>100</sup>.

Anarşinin yaratacağı felaketlerin önüne geçebilmenin tek çaresi kültür fikrini öne çıkarmaktır. Bunun için kültürü temsil eden ya da kültür taşıyıcılığı yapan bir otoriteye ihtiyaç duyulmaktadır. Arnold’un böylesi bir otorite için işaret ettiği odak devlettir. Devletin, var olduğu haliyle kültür otoritesi olabilme vasfı bulunmamaktadır. İnsanların devlete ilişkin genel yargısı, hangi sınıfın temsilcileri yönetimdeyse o sınıfın çıkarlarının peşinde koşulduğudur. Bunun sebebi devletin yapısal özelliklerinden ileri gelmemektedir. Yönetimde olan kimselerin nitelikleri devletin hükümet etme biçimini de belirlemektedir. İmdada yine kültür aristokrasisi kabul edilen, çağının en iyi bilgi ve düşüncesine sahip kimseler çağırılır.

---

<sup>96</sup> Arnold, a.g.e., s. 52.

<sup>97</sup> Arnold, a.g.e., s. 51.

<sup>98</sup> Arnold, a.g.e., ss. 53-54.

<sup>99</sup> Arnold, a.g.e., s. 70.

<sup>100</sup> Arnold, a.g.e., s. 75.

Toplum üç sınıftan oluşmaktadır: Aristokratlar (*Barbarians*), orta sınıf (*Philistines*) ve işçi sınıfı (*Populace*)<sup>101</sup>. Her üç sınıfta da, sınıf çıkarlarının peşinden koşmayan ve kendini sınıfına yabancı hisseden, sınıf ruhuyla değil insanlık ruhuyla öne çıkan kişiler bulunmaktadır. Bu insanlar kültürün yaratmak istediği mükemmelliğin peşindedir ve mükemmelliğe ulaşabilecek potansiyeli de sadece bunlar taşır<sup>102</sup>. Arnold'un tanımladığı kişiler taşralılıklarını, sınıfsal bağlılıklarını ve cemaatlerini geride bırakması istenen “müstakil entelektüeller”dir<sup>103</sup>. Böylesi insanlardan oluşan devlet yönetimi kutsaldır; çünkü sınıf çıkarlarını gözetmez ve kültürün hizmetindedir. Anarşinin düşmanı olacak bu devlet, bireysel özgürlükler karşısında minimal olmalıdır ve geniş yetkilerle donatılmalıdır. Böylesi bir devlet eğitim aracılığıyla dünyada düşünülmüş ve yazılmış en iyi eserleri öğretecek, uygun nitelikte bir bilgi birikimi ve etkili düşünme yolları yaratacak, şiir aracılığıyla da insan doğasının nasıl mükemmel hale getirilebileceğinin ve güzelliğin standartlarını belirleyecektir<sup>104</sup>.

Kültür, Arnold'un temsil ettiği bakış açısında anarşiyi önleme işlevini yüklenmiş bir değer-terimdir. Anarşiyi önlemek toplumsal bir görevdir; ancak kültürün içeriği toplumsal değil bireyseldir. İnsan düşüncesinin ve bilgisinin en iyi yansıtıldığı eserler, bu eserlerin eğitim aracılığıyla iletimi ve yenilerinin yaratılması toplumsal bir projeye hizmet etmektedir. Ne var ki kültür temelde insanın dâhili koşullarıyla ilişkilendirilmektedir. Bir bireyin kültürlü olmasını sağlayacak belirleyici unsurlar dış koşullarda değil içten gelen etkilerde, temel olarak da nezaket ve aydınlıktadır. Bu da kavramın bireylerin gelişimine ilişkin bir kavrayışla ele alındığını göstermektedir.

Arnold, kültür kavramı ile bir toplumsal hiyerarşi yaratmaktadır. Kültürlü olmak bir statü sembolüdür. Kültür bütün bir toplum tarafından paylaşılan değerler, inançlar, adetler ve gelenekler bütünü değil, bunun tam aksidir. Kültürle ve kültürlü olmakla kastedilen olağan olanın olumlu anlamda dışına çıkmaktır. Kültürlü olan küçük bir kesimin

---

<sup>101</sup> Arnold, a.g.e., s. 105.

<sup>102</sup> Arnold, a.g.e., s. 109.

<sup>103</sup> Cornel West, “Yeni Kültürel Farklılıklar Politikası”, (çev. Özlem İlyas), *Kimlik Politikaları: Özdeşlik, Tanınma, Farklılık*, (ed.) Fırat Mollaer, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2014, s. 187.

<sup>104</sup> Williams, *Culture and Society*, a.g.e., ss. 131-132.

dışında kalan herkes, mükemmelleştirilmiş bir doğaya sahip olamayacaklarından anarşinin potansiyel kaynakları olarak görülmektedir<sup>105</sup>. Arnold'un yarattığı toplumsal hiyerarşinin kaynağı, düşünülen ve yazılanların en iyisi vurgusu ile yaratılan hiyerarşidir. Düşünülen ve yazılanların en iyisi, diğer bir deyişle *geçmişin eserleri* kavramı büyük oranda hayal ürünü bir kavramdır. Zira geçmiş çağlardan günümüze dek ulaşabilmiş eserlerin kendi çağında düşünülen veyahut yazılanların mutlaka en iyisi olduğu fikri, bu eserlerin günümüze ulaşmasının nedeninin dönemin aydın kesiminin tercihi olduğunu gözden kaçırmaktadır<sup>106</sup>.

Düşünölmüş ve yazılmış en iyi geçmiş eserlerin bilgisi, bir nesneye bakış açısı değıştikçe o nesnenin görünümünün de sürekli olarak değıştiğini, aynı durumun dönem aydınlarının beğenileri açısından da geçerli olduğunu hesaba katmayan sabitleyici bir bakış açısına sahiptir<sup>107</sup>. Günlük dilde kültürün sahip olduğu anlam, Arnold'un kültür tanımıyla paralellik arz etmektedir. Kültür sahibi olmak bireysel bir kendini geliştirme, üretilmiş en iyi sanat eserlerinden haberdar olma ve bunları yorumlama bilgisi olarak addedildiğinde kültürün sosyal bilimlerden ziyade estetik ile ilişkilendirilmesi mümkündür<sup>108</sup>.

## 2. Evrensel Kültür

Matthew Arnold'un meşhur *Culture and Anarchy* denemesinden sonra ortaya konmuş ikinci kültür tanımı, 1871 tarihinde Edward Tylor'ın, *Primitive Culture* adlı eserinin ilk sayfasında yaptığı tanımdır. İkinci kültür tanımı ile birlikte kültürün estetik ya da sanatsal bir ifade olarak değil toplumsal içeriğe sahip bir kavram olarak kullanılmaya başlanmaktadır. Günümüzde yüksek kültürü karşılayan, düşünülenlerin ve yazılanların en iyisinin ya da bunlara ilişkin bilginin kültür olarak kabul edildiği ve toplumun sadece dar bir kesiminin kültürlü olabileceğini ima eden ilk tanımlamadan dört yıl sonra yapılmış bu tanım, kültürü değerlerinden, ahlaki ve felsefi boyutundan soyutlayarak ona betimsel ve antropolojik bir içerik kazandırma amacı taşımaktadır. Antropolojinin kurucusu addedilen Tylor'a göre,

“Kültür veya uygarlık, en geniş etnolojik anlamıyla, insanın bir toplum üyesi olarak zamanla kazanmış olduğu bilgi, inanç, sanat, ahlak,

<sup>105</sup> Avruch, a.g.e., s. 6.

<sup>106</sup> Jean Dubuffet, *Boğucu Kültür*, (çev. İsmet Birkan), Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2005, s. 16.

<sup>107</sup> Dubuffet, a.g.e., s. 29.

<sup>108</sup> Avruch, a.g.e., s. 6.

hukuk, gelenek ile diğer alışkanlık ve kapasiteleri içeren karmaşık bir bütündür”<sup>109</sup>.

Kültür artık sadece ayrıcalıklı bir zümre tarafından paylaşılan entelektüel gelişmişliğin ifadesi değil, insanın bir toplumun üyesi olarak kazandığı özelliklerdir. Dolayısıyla kültür toplum üyelerince toplum yaşantısı içinde edinilmekte ve hepsi tarafından paylaşılmaktadır. Kültür kavramı artık Batı'nın aklını, ruhunu ve yaşam tarzını övmek için doğrudan bir araç değildir. Batı dünyasının dışında kalan halkların geleneklerini, hayata bakışlarını incelemek ve tespit etmekle ilgilidir ve nesnel olma uğraşı içindedir<sup>110</sup>. Tylor kültüre bilimsel bir ilgiyle yaklaşmaktadır. Doğa bilimcisinin hayvan ve bitki türlerini sınıflandırması gibi çeşitli toplumların ve toplulukların yaşantılarını sınıflandırmak araştırmasının hedeflerinden biridir<sup>111</sup>.

Kültür kavramının gelişimine yapılan bilimsel katkılara karşın, Fransız ve İngilizlerin kullandığı biçimiyle uygarlık olarak kültür düşüncesi ile *Primitive Culture* arasında paralellik olduğu göze çarpmaktadır. Tylor'ın bilimsel ilgisi ve kültür kavramını normatif anlamlarından kurtarma yönündeki uğraşı kültürün uygarlık olarak kavranmasının ve bir ilerleme düşüncesini vurgulamasının önüne geçmekte başarısız olmuştur. Tylor'ın tanımında kültür ve uygarlık ifadesinin yan yana ve birbirini karşılayacak şekilde kullanımı dikkat çekicidir. *Primitive Culture*'in hemen başlangıcında uygarlık olarak kültürün etkisi hissedilmektedir. Tylor'ın çalışmasına yön veren iki büyük ilke ilk sayfada kesin olarak belirtilmektedir. Bunlardan ilki uygarlığa atfedilen yeknesaklıktır. Uygarlığın yeknesak bir görünüm sergilemesi aynı sebebin aynı eyleme yol açacağı prensibi ile açıklanır<sup>112</sup>. İkinci ilke, farklı toplumların uygarlığın çeşitli derecelerini oluşturduğu düşüncesi ve bunun kültürel evrimin aşamaları olarak dikkate alınması gerekliliğidir. Her bir kültür, kendinden öncekinin sonucudur ve geleceğin tarihini şekillendirmek üzere kendine düşen rolü yerine getirmektedir<sup>113</sup>. Tylor'ın kültür kuramının iki büyük ilkesi böylelikle ortaya çıkmaktadır. Bunlar uygarlığın yeknesak bir bütün olduğunu belirten *evrenselcilik*, farklı toplumların uygarlığın farklı gelişim aşamalarını temsil ettiğini öne süren *kültürel evrimciliktir*.

<sup>109</sup> Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture: Researches Into Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, 6. B., Londra, Murray, 1920, s. 1.

<sup>110</sup> Duverger, a.g.e., s. 74; Thompson, a.g.e., s. 152.

<sup>111</sup> Tylor, a.g.e., s. 8.

<sup>112</sup> Tylor, a.g.e., s. 1.

<sup>113</sup> Tylor, a.g.e., s. 1.

Evrenselcilik ve kültürel evrimcilik özellikleri kültürün uygarlığı ifade eden normatif anlamının, bilimsel tanımlama çabasına rağmen geçerliliğini sürdürdüğünün ispatıdır. Tylor *Primitive Culture*'da, Aydınlanma filozoflarının paylaştığı evrenselci kültür anlayışını yansıtmaktadır<sup>114</sup>. İnsanoğlunun alışkanlıkları, karakteri ve gelenekleri büyük ölçüde benzer ve tutarlı bir görünüm arz etmektedir. Tylor'ın imdadına bir İtalyan atasözü koşar: "Tüm dünya tek bir ülkedir"<sup>115</sup>. Bu bağlamda, ilkel olanla uygar olan arasındaki ayrım doğalarından kaynaklanmamaktadır. Evrenselcilik ilkesi ilkelin de uygarın da aynı doğayı paylaştığını söylemektedir<sup>116</sup>.

Tylor, ilerleme ve evrensel kültür/uygarlık fikrini evrimci bir anlayışla ele almaktadır. Kültürün ne olması gerektiği artık söylenmemekte ve insan toplumlarının olduğu hali gözlem konusu edilmektedir<sup>117</sup>. Bununla beraber söz konusu gözlem, farklı toplum ve toplulukları ileri geri kategorilerinden birine yerleştirmektedir. Kültürün ne olması gerektiği söylenmemekteyse de, kültürün ileri aşamasının ne olduğu belirtilmektedir. Farklı toplumların kültürleri düz bir tarihsel çizgi boyunca ileri olanlar ve geri olanlar şeklinde sıralanmaktadır. Geri sayılan kültürler, gelişmiş kültürlerin ilkel biçimi olarak görülmektedir. Batı'nın kayıp tarihi vahşilerin incelenmesi aracılığıyla yeniden yapılandırılacak ve hakkında kuşku duyulmayan bir geçmiş tablosu çizilecektir<sup>118</sup>. Avrupa'nın ve Amerika'nın eğitilmiş dünyası çizginin bitiş noktasında kalarak gelişim için bir standart belirlemektedir; yaban kabileler çizginin başındadır ve geri kalan kültürler bu iki çizgi arasında sıralanabilmektedir<sup>119</sup>. Böylelikle uygarlık tarihindeki süreklilik ve devamlılık açıkça ortaya çıkmaktadır. Yabanilikten uygar duruma geçiş insan topluluklarının her zaman için doğru ve geçerli olan kültürel evrim yasasıdır.

Tylor gelişimin kriterleri olarak sanat ve bilgedeki karmaşıklık düzeyine dayanır. Ahlaki ve politik gelişmişlik kriterler arasında değildir. Bunun sebebi basittir; vahşi kültürlerde de en gelişmiş kültürden daha ileri denebilecek ahlaki prensipler bulunabilmektedir. Creek yerlileri örneği bunun en net kanıtıdır. Creek yerlilerine dinleri sorulduğunda "Eğer anlaşma yoksa herkesin kanosunun küreğini dilediği gibi çevirmesine izin vermek

---

<sup>114</sup> Cuhe, a.g.e., s. 26.

<sup>115</sup> Tylor, a.g.e., s. 6.

<sup>116</sup> Tylor, a.g.e., s. 7.

<sup>117</sup> Cuhe, a.g.e., s. 24.

<sup>118</sup> Tylor, a.g.e., s. 15.

<sup>119</sup> Tylor, a.g.e., s. 26.

en iyisidir” cevabı alınmıştır; Tylor modern dünyanın, yabanilerin din hususunda yanılmamış oldukları fikrine yeni yeni kavuşabildiğini belirtir<sup>120</sup>. *Primitive Culture*’da benzer birçok örneğin aktarılmasına rağmen okuyucu bu ahlaki gelişmişlik hakkında dikkatli olması için uyarılmaktadır. Yabanilerin ahlaki ve entelektüel yapıları bir çocuğunki ile kıyaslanabilir gelişmişliktedir<sup>121</sup>. İnsanın biyolojik gelişiminin evreleri böylelikle toplumların sosyal gelişimine uyarlanmakta ve yabani olarak adlandırılan kabilelerin, yetişkinlik aşamasındaki kültürlerin çocukluğunu yansıttığı bir kez daha vurgulanmaktadır.

Tylor’ın öne sürdüğü ve yaygın kabul görmüş betimsel tanımın diğer bir özelliği kültürün unsurlarını tek tek saymasıdır. Kültürün etkilediği toplumsal kurumların ya da davranış biçimlerinin sayma yoluyla tüketilmesi mümkün olmadığı gibi tanımda sayılmamış olan her şeyin kültür kapsamının dışında kaldığı algısını beslemesi muhtemeldir. Tylor bir sınıflandırma değil sıralama yapmıştır. *Kültür tarafından kazanılmış diğer alışkanlık ve yetenekler* ifadesi ile sayılmamış olan kültürel olgular da tanımın kapsamına alınmaya çalışılmışsa da, *diğer* kelimesinin muğlak bir içeriğe sahip olması yeni bir sorunun gündeme gelmesine sebep olmaktadır. Kültür tarafından kazanılmış olanlarla, kültür alanına girmeyen alışkanlık ve kapasitelerin ayrımının yapılabileceği kıstaslar bu tanımla birlikte verilmemektedir. Kültürün bir soyutlama olduğu düşünüldüğünde, ilgili somut olguların sayma yoluyla belirlenmesi kültürün kavranışında karışıklığa sebebiyet verebilmektedir<sup>122</sup>.

### 3. Yaşam Tarzı Olarak Kültür

Erken dönem antropolojinin ileri-geri kategorilerini benimsemesi ve bazı toplumların yaşamlarını diğerlerinden açıkça üstün görmesi zamanla eleştirilere maruz kalmış ve kimileri tarafından reddedilmiştir. Bir kültürün diğerine üstünlüğünü iddia etmek, bir dilin kurallarının diğerinden üstün olduğunu iddia etmek kadar boşuna bir çabadır<sup>123</sup>. Yaşanan bu düşünsel dönüşüm, antropolojide Tylor’dan Boas’a geçişin özetidir.

Yaşam tarzı olarak kültür kavrayışının modern temelleri Amerikalı antropolog Franz Boas’a dayanmaktadır. Yaşam tarzı olarak kültürün yeni bir kavram olduğunu söylemektense, yeniden keşfedilmiş olduğunu belirtmek daha isabetli olacaktır. Kültür bu

---

<sup>120</sup> Tylor, a.g.e., s. 29.

<sup>121</sup> Tylor, a.g.e., s. 31.

<sup>122</sup> Kroeber, Kluckhohn, a.g.e., s. 46.

<sup>123</sup> Egleton, a.g.e., s. 24.



son anlamını Herder'e borçludur<sup>124</sup>. Alman Romantiklerince Aydınlanmanın yarattığı evrensel insan fikrine tepki olarak geliştirilen kültür kategorisi, kültürün özgün bir yaşam biçimi olarak kullanılmasının öncüsüdür. Bu anlamında kültür, belirli bir toplumun ya da topluluğun yaşam tarzını ifade eder biçimde kullanılmaktadır. Evrensel kültür, insanoğlu tarafından paylaşılan bütünlüklü ve tekil bir kültüre gönderme yaparken yaşam tarzı olarak kültür tek bir kültürden değil, her biri kendine özgü gelişim dinamikleri olan çoğul kültürlerden bahseder<sup>125</sup>. Her kültür yapısı bu kültürü paylaşan bireylerin düşünürken ve eyleme geçerken hangi motivasyonla hareket ettiğinin anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Bireye bir kimlik vermektedir. Yaşam tarzı olarak kültür, evrensel uygarlığın yasalarını tespit etme ve genellemelerde bulunma amacı gütmemektedir. Artık tek ve evrensel bir kültür değil, çeşitli kültürler vardır. Temel amaç bu kültürleri inceleyip farklılıkların kaynağına ulaşabilmektir.

Boas'ın kültür tanımı büyük oranda Tylor'ın tanımından etkilenmiştir<sup>126</sup>. Tylor'ın kültür tanımının gücüne rağmen, Boas'ın çalışmasının içeriği ve ilerleyişi Tylor'inkinden oldukça farklıdır. Çalışmasının odağında insan dünyasının tamamı tarafından paylaşıldığı düşünülen evrensel unsurların dökümü yoktur. İlgilendiği hususlar, çeşitli toplumlar ve topluluklar arasındaki farklılaşmanın nedenleri ve bu farklılıkların nasıl geliştiğidir. Tylor, kabileleri incelerken Batı uygarlığının önceki aşamalarının aydınlatılabilmesini hedeflemiştir. Boas için kendi uygarlığının gelişimine dair cevapları aramak tarih disiplininin ilgi konusu olmalıdır. Antropolojide kültürler, araştırmacının uygarlığına yaptığı etkiler dikkate alınarak değil, her bir halkın yaşamının eşit derecede önemli olduğu bilgiyle incelenmelidir<sup>127</sup>.

Boas araştırmasının ilkelerini ortaya koyarken kendinden önce çoğunlukla kabul görmüş evrenselci ve kültürel evrimci teorik perspektifi sorgulamıştır. Kültürel evrimciler, dünyanın çeşitli bölgelerinde yaşayan halkların benzer kültürel özelliklere sahip olduğu yönündeki verilere dayanarak insanın ortak bir doğayı ya da özü paylaştığı sonucuna varmıştır. Bu tespit, kendi içinde bir sonuç olarak bırakılmayıp bir adım öteye taşınmıştır: Paylaşılan ortak kültürel faktörler, uygarlığın evrimi teorisinin şüphe götürmeyen kanıtı kabul edilmiştir. Edward Tylor'ın çalışmasında dayandığı veriler insan topluluklarının

<sup>124</sup> Eagleton, a.g.e., s. 18; Cuche, a.g.e., s. 21.

<sup>125</sup> Williams, "Analysis of Culture", a.g.m., s. 48.

<sup>126</sup> Kroeber, Kluckhohn, a.g.e., s. 45.

<sup>127</sup> Franz Boas, *Anthropology*, New York, The Columbia University Press, 1908, s. 9.

dünyanın her köşesinde benzer yaşantılara ve mitlere sahip olduğuna işaret etmektedir. Boas antropolojik çalışmalarını yürütürken veriler çeşitlenmiş ve benzerliklerin alternatif sebepleri üzerine çeşitli teoriler ortaya konmuştur. Kültürel evrimci görüşlerin dayanağı olan dünyanın farklı bölgelerinde yaşayanlar arasındaki kültürel benzerliklerin ortak doğadan kaynaklandığı tespitinin aksi yönünde tezler öne sürülmüştür.

Bunlardan ilki kültürel unsurların bir topluluktan diğerine aktarımının tarih öncesinde de oldukça gelişkin olduğunun saptanmasıdır<sup>128</sup>. İnsan düşüncesinde ve eyleminde bu kadar ortaklığın olmasının benzer bir doğadan ziyade kültür aktarımı ile açıklanabileceği iddia edilmiştir. Bu yeni keşif ortak doğa tezini tamamen çürütmese de, en azından benzerlikler için yapılabilecek tek makul açıklamanın paylaşılan ortak doğa olmayabileceğini hatırlatmaktadır. Kültürel evrimci teoriye asıl büyük darbeyi indiren keşif, bu teorinin dayandığı temel bir varsayımın çürütülmesidir. Uygarlığın gelişmiş biçimlerinin karmaşık bilgi ve sanatı barındırdığı, ilkel biçimlerini temsil edenlerin ise basit bilgi ve sanatla yaşadığı varsayımı tüm insan topluluklarının ve toplumlarının düz bir çizgi şeklinde sıralanmasına yol açan husustur. Tylor'a göre çizginin en geri noktasında bulunan toplulukların bilgi ve sanata ilişkin kültürel biçimleri oldukça basittir. Çizgi boyunca ilerledikçe söz konusu biçimler karmaşılaşmaya başlamaktadır. En karmaşık biçimlerin bulunduğu toplumlar, diğerleri için uygarlığın gelişmişlik standardını oluşturmaktadır. Boas'ın dayandığı antropolojik çalışmalar bunun tam tersinin de doğru olduğunu ortaya koymuştur. İnsan topluluğu basitten karmaşığa gelişebildiği gibi karmaşıktan basite doğru da gelişebilmektedir. Her kültürel unsurun gelişimi bu anlamda farklılık göstermektedir. Örneğin, endüstriyel gelişme kuşkusuz basit aletlerden karmaşık makinalara doğrudur; muhakemeye dayanmayan kültürel öğelerin gelişimi içinse aynısını söylemek mümkün değildir<sup>129</sup>. Dilin gelişiminde bunu tespit etmek çok kolaydır. İlkel diller gelişmiş toplumların kullandığı dillerden daha karmaşık bir görünüm arz etmektedir. Konuşurken kelimeler arasındaki bekleme süresinin farklılaşması dahi, bir dilbilimsel biçim anlamına gelmektedir<sup>130</sup>. Dil, tarihine karmaşık olanla başlamış ve giderek sadeleşmiştir.

---

<sup>128</sup> Boas, *Anthropology*, a.g.e., s. 21.

<sup>129</sup> Boas, *Anthropology*, a.g.e., s. 22.

<sup>130</sup> Boas, *Anthropology*, a.g.e., s. 22.

Yeni veriler ışığında, basit kültürel biçimlerin uygarlığın geri bir aşamasını yansıttığı fikrinin veri eksikliğinden de kaynaklanan bir hatanın mantıksal sonucu olduğu görülmektedir.

Kültürde evrensel yasalar olduğunu ve kültürel evriminin dünyanın her yerinde aynı temellere dayandığını iddia etmek, bilimsel kesinlik kaygısının dışına çıkmaktadır<sup>131</sup>. Boas'a göre farklı topluluklar ve toplumlar kültürel evrimcilerin düşündüğü gibi bir uygarlığın ayrı aşamaları değildir. Kültürlerin her biri kendi içinde ve farklı dinamiklerin etkisiyle gelişip değişmektedirler. Antropoloji yeni verilerinin ışığında bir imkân sunmaktadır. Her kültürü kendi yaşam dünyası içinde ve kendi değerleri ile birlikte inceleyebilmek, her kültürün anlamlı bir bütün oluşturduğunu ve bir başka kültürel yapının öncülü olmadığını fark edebilmek, Batı uygarlığını önyargılarından kurtarmak için bir olanaktır<sup>132</sup>. Her kültür kendi anlam dünyasına sahiptir. Bir kültürü başka bir kültürün önyargılarıyla ve kültürel merkezci bir eğilimle değil kendi özgün kriterleriyle birlikte değerlendirmek antropolojinin standart bir çalışma yöntemi olmalıdır. Kültürel görecelik adı verilen yöntembilim prensibi böylelikle ilk kez Franz Boas tarafından ortaya konmuş olmaktadır. Yaşamının sonuna doğru bir metodoloji prensibi olan kültürel göreceliği etik prensibe doğru genişletmiştir<sup>133</sup>. Her kültürün saygıya değer olduğu ve korunması gerektiği fikrini içeren bu etik prensip tüm eleştirilere rağmen çağdaş dünyada gücünü hissettirmekte ve kısmi çekincelerle birlikte kültürel korunma taleplerinin dayanaklarından biri olarak gösterilmektedir.

### C. ÇOKKÜLTÜRCÜ DÜŞÜNCEDE KÜLTÜR KAVRAMI

Kültürün modern anlamlarından ilki olan yüksek kültür, dünyada düşünülen ve yaratılanların en iyileri ile ilgilidir. Bir çeşit kültürel seçkinciliğin ürünü olan bu bakış açısına göre toplum yaşantısını paylaşan herkes değil, sadece dar bir kesim kültürlü sıfatını kazanmaya muktedirdir. Kültürlü kesimin paylaşacağı kültür de bütündür; parçalı bir görünüm arz etmez. Birbirinden farklı iyi kültürel diziler olabileceği fikri yüksek kültür taraftarlarınca kabul edilmemiştir. Kültürü temsil eden eserler Batılı zihinlerin ürünleridir ve hakkında fikir sahibi olunması gereken eserler de bunlardır. Böylesi bir yaklaşım çok-

---

<sup>131</sup> Cuhe, a.g.e., s. 30.

<sup>132</sup> Boas, *Anthropology*, a.g.e., s. 26; Wax, a.g.m., s. 104.

<sup>133</sup> Cuhe, a.g.e., s. 33.

kültürcülükle kolayca bağdaştırılmaz. Çokkültürcülük, yüksek kültür taraftarlarının aksine Batı eğitiminin kanonu kabul edilen temel eserlerin yeniden düzenlenmesi talebini öne sürmektedir. Tek bir kültürü merkezine alan ve onu uygunluk standardı olarak kabul eden yaklaşımlarla çekişme halindedir.

Evrensel kültür fikri de çokkültürcülüğün düşünme biçimi ile tam bir zıtlık içindedir. Adlandırmadan da kolaylıkla anlaşılacağı üzere çokkültürcülük monist ideali ve onun tezahürlerini reddetmektedir. Dünyaya bakılan pencere çoğulcudur. Birden fazla kültürün varlığı peşinen kabul edilmekte ve gerek düşünsel gerek siyasi söylem bunun üzerine inşa edilmektedir. Kültürün dünyanın her köşesinde benzer özellikler arz ettiği ve vurgulanması gerekenin bunlar olduğu düşüncesi, farklılıkları evrensel öznenin özel alanına ilişkin bir mesele olarak değerlendirir. Olumsal özellikler, bireye muamele ederken dikkate alınması gereken hususlar değildir. Çokkültürcü düşünce ise farklılıkların kamusal öneme sahip olduğu ve kolayca bireylerin özel yaşamına ait bir husus olarak değerlendirilemeyeceği iddiasını öne çıkarır. Kültürel farklılıklar zorunlu asimilasyona, dışlamaya, hakir görmeye sebebiyet veriyorsa bunları evden çıkarken arkada bırakmak gibi bir seçenek düşünülemez. Yaygın kültüre göre farklılık taşıdığı düşünülenler bunları geride bırakmayı seçse bile, kamusal alanda karşılaştıkları muamele biçimleri nedeniyle kültürel kimlikleri peşlerinden gelmektedir. Kültürler arasında ortak özellikler olması doğal ve olasıdır; ancak ortak özelliklerin farklılıkların üzerini örtmesi ve bunları önemsiz hale getirmesi düşünülemez. Evrensel tek bir kültür fikri farklılıkları özel alana iterek, kimliğin kurucu unsurlarını görmezden gelmektedir. Bu sebeple, çokkültürcülüğün evrensel kültür kavramı üzerine inşa edilmesi mümkün görünmemektedir.

Kültür kelimesinin çokkültürcülük tarafından benimsenmeye aday anlamı, Franz Boas'ın evrensel kültür kavramının sosyal evrimciliğine tepki olarak geliştirdiği son modern anlamdır<sup>134</sup>. Çokkültürcü düşüncede kültür, kelimenin belirli bir yaşam tarzını ima eden anlamı ile kullanılmaktadır. Yaşam tarzı olarak kültür diyebileceğimiz bu yaklaşımın çokkültürcülerin üzerinde düşündüğü toplumsal problem açısından makul ve tutarlı bir tercih olduğu görülmektedir. Çokkültürcülüğün temel söylemi kültürel farklılık vurgusu ile şekillenmektedir. Nitekim öne sürdüğü talepler birden fazla kültürün varlığına

---

<sup>134</sup> Baumann, a.g.e., s. 3; Wax, a.g.m., s. 105.

dayanmakta olup farklı bir yaşam tarzına, düşünce ya da inanç sistemine sahip olanların toplumsal tanınırlığı ve eşitliği ile ifade edilmektedir.

Çokkültürcü düşüncenin yaşam tarzı olarak kültür kategorisi ile ilerlediğini söylemek, kültür kavramını ele alış biçimindeki belirsizlikleri bertaraf etmekte yeterli değildir. Kültür yaşam tarzı olarak ele alınmaktadır. Yaşam tarzlarının tanınması ve korunması için uğraş verilmektedir. Sorun hangi yaşam tarzlarının korunmasının talep edildiği sorusu ile başlamaktadır. Çokkültürcüler hangi yaşam tarzlarının kültür sayıldığı ya da korunmaya değer görüldüğü konusunda açık ve somut bir sıralama yöntemini tercih etmemiştir. Hangi yaşam tarzlarının çokkültürcülük şemsiyesi altında değerlendirileceği belirsizdir.

Bunun sebebi yaşam tarzı olarak kültür kavramının kendisinde bulunan belirsizliklerin, bu kavramı temel alan düşünceye de sirayet etmiş olmasıdır. Kültürü, özgün yaşam tarzlarının ifadesi olarak kullanmak anlam belirsizliğini bertaraf etmekten ziyade yoğunlaştıran bir durumdur. Bir düşüncenin temelini oluşturan kültürü tanımlarken ele alınan kriter yaşam tarzı olduğunda, kültürün kapsamının ne olduğu ya da ne denli geniş tutulacağı sorusu gündeme gelmektedir. Kavramı fazlaca daraltmak, anlamını evrensel den yerele doğru çekmek ve kültürün özgün yaşam tarzlarına eş olduğunu söylemek, aynı zamanda onu fazlaca genelleştirmek ve muğlaklaştırmaktır. Böylelikle içi istendiği şekilde doldurulabilecek denli boş bir kavramla karşı karşıya kalınmaktadır. Yaşam tarzı olarak kültür kategorisinin içine nelerin dâhil edilebileceği de, sahip olunan bakış açısına göre farklılık gösterebilecektir.

Yaşam tarzı olarak kültürün genelliği, kültürel ve toplumsal olanın birbirinden ayrılmasını imkânsız hale getirebilmektedir. Toplumsal yaşantının her unsuru kolayca kültürel olanın içinde eritilebilecek bir içeriğe kavuşur. Böyle bir bakışla, kültürün genlerle aktarılmayan her şey olduğunu düşünmek dahi mümkündür<sup>135</sup>. Örneğin, Edward Sapir'in kültürün sonsuz sayıdaki davranış biçimleri açısından tanımlanacağı yönündeki görüşü kavram kargaşasının önünü açabilecek niteliktedir<sup>136</sup>. Bu görüş takip edilerek, sonsuz sayıdaki davranış biçimleri ve böylesi davranış biçimlerine sebebiyet veren toplumsal

---

<sup>135</sup> Eagleton, a.g.e., s. 46.

<sup>136</sup> Eagleton, a.g.e., s. 44.

kalıplar bir çeşit kültür olarak nitelendirilebilir. Böylesi nitelendirmelerle yaşam tarzı olarak kültürün keyfi bir şekilde dar anlamları ifade etmeye başlaması ve somutlaştırılması kültür düşüncesini anlamından saptırmaya adaydır. Çeşitli meslek mensuplarının yaşam tarzını ifade eder şekilde *öğretmen kültürü*, *hekim kültürü*, *mühendis kültürü* gibi yakıştırmaların yapılması oldukça yaygındır. Ya da çeşitli suç tiplerinin faillerinin yaşam tarzını veya bu suç tiplerinin geleneklerini ifade edecek şekilde *cinsel psikopat kültürü*, *Maşya kültürü*, *işkence kültürü* gibi örneklerin kültürel biçimler olarak kabulü kavramın sınırlarını zorlamak olacaktır<sup>137</sup>. Çokkültürcülüğün tanınma ve korunma talebi, böylesi yaşam biçimlerine yönelik değildir.

Kroeber ve Kluckhohn'un ifade ettiği üzere, kültürü doğaya adaptasyon olarak kabul eden tanımlamalarda da benzer bir sıkıntı söz konusudur. Bu yönetime göre kültür öyle bir yaşam tarzıdır ki, insanların biyolojik ihtiyaçlarına ve doğanın yarattığı sorunlara verdiği cevaplardan oluşur. Kültürü salt bir doğaya uyum aracı olarak gören bakış açısı, kültürel farklılıkların varlığını ve neden birden fazla yaşam tarzı olduğunu açıklamada yetersizdir. Temel biyolojik ihtiyaçların benzer nitelikleri göz önüne alındığında bunlara verilen cevaplarda da bir ortaklaşma olması gerekirken, her insan topluluğu ihtiyaçları gidermede kendine özgü yöntemler geliştirmiştir<sup>138</sup>. Bu sebeple sadece doğal ihtiyaçlara cevap vermenin bir sonucu olarak kültür yaratıldığı söylenemez. Kültür, doğaya muhakkak kendi yorumunu getirmektedir<sup>139</sup>. O halde, biyolojik ihtiyaçlardan kaynaklanan her insan davranışının değil, bu ihtiyaçların giderilme biçiminin kültürel olduğu söylenecek olursa kavram bir miktar daraltılmış olacaktır. Bir kültürden diğerine yeme alışkanlıkları, uyuma, oturma ve yürüme biçimleri dahi farklılık arz edebilmektedir. İnsanın temel biyolojik ihtiyaçlarından olan yeme davranışı bunun güzel bir örneğidir. Her insan varlığının devamı için belli oranlarda beslenmek zorundadır. Açıktır ki bu insan davranışının, kültürel bir gösterge olduğunu ya da özgün bir duruşu yansıttığını söylemek mümkün değildir. Beslenmek yaşamak için zorunludur; yiyecek seçimi ise kültürel etkilere açıktır. Müslümanların domuz eti yememesi, Arktiklerin çevresel faktörler sonucu et yemek zo-

---

<sup>137</sup> Eagleton, a.g.e., s. 25.

<sup>138</sup> Kroeber, Kluckhohn, a.g.e., s. 88; Cuche, a.g.e., s. 10.

<sup>139</sup> Cuche, a.g.e., s. 58.

runda oluşu ya da Hinduların tercihen sadece sebze tüketmeleri biyolojik ihtiyaçlara verilen cevapların kültürler tarafından şekillendirildiğini gösterir<sup>140</sup>. Kaldı ki kültürün kendisi de doğadan kaynaklanmayan birtakım ihtiyaçlar yaratabilmektedir. Bir kültür aslında zararsız olan bir yaratıktan uzak durulması gerektiğini belirler ya da hayaletlerin varlığından ötürü gece dışarı çıkmanın tehlikeli olduğunu söylerse bireylerin hareketlerini belirleyen sadece doğal gerçekler ve zorunluluklar olduğunu söylemek zorlaşacaktır<sup>141</sup>.

Özetle, biyolojik ihtiyaçların tek başına kültürel yaşam tarzı yarattığını söylemek yerinde değildir. Tam aksine kültürel yaşam tarzı, biyolojik ihtiyaçların giderilme biçimini belirlemekte ve insan biyolojisinden ya da doğal çevreden kaynaklanmayan ihtiyaçlar doğrultusunda yeni alışkanlıklar kazandırmaktadır. Çokkültürcü düşünce de yaşam tarzını, insanın ya da insan topluluklarının doğaya verdiği cevaplar bütünü olarak görmektedir.

Çokkültürcülüğün yaşam tarzından kastı, bireysel seçimlere ya da yönelimlere dayalı yaşam tercihleri de değildir. Çokkültürcülüğün çoğulculuk ruhu, bir miktar belirsizlik taşısa da alabildiğine geniş kapsamlı değildir. Toplumsal çeşitliliğin kültürden değil bireyin kişisel seçimlerinden, yaşından, eğitim durumundan, cinsiyet kimliğinden, cinsel tercih ya da yönelimlerinden kaynaklanan görünüşleri de bulunmaktaysa da çokkültürcülüğün doğrudan bunlara ilişkin açık bir söylemi yoktur. Ne var ki kültürel çeşitlilik dışında kaldığı varsayılan bu çeşitlilik kaynaklarının çokkültürcülüğe yakıştırıldığı durumlar bulunmaktadır. Will Kymlicka çeşitli sosyal grupların, hayat tarzı kümelerinin ve gönüllü birlikteliklerin zaman zaman çokkültürlülük potasında değerlendirildiklerini ifade etmektedir<sup>142</sup>. Örneğin eşcinsellerin, kadınların, sakatların toplumdan ayrı, egemen kültürün dışladığı birer kültürleri bulunmaktadır. Söz konusu grupların da bir tür kültürel topluluk oluşturduğu düşüncesiyle çokkültürlülük içinde değerlendirilebilecekleri yönünde bir eğilim söz konusudur. Sayılanların da temel talebi kolektif kimliklerinin tanınmasına yönelik olduğundan, çokkültürcülükle akraba talepleri hareket ettikleri kuşkusuzdur<sup>143</sup>. Nitekim Appiah, Charles Taylor'ın tanınmasını tartıştığı kolektif toplumsal

---

<sup>140</sup> Franz Boas, *Anthropology and Modern Life*, New York, The Norton Library, 1962, s. 138.

<sup>141</sup> Kroeber, Kluckhohn, a.g.e., s. 57.

<sup>142</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 48.

<sup>143</sup> Jürgen Habermas, "Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Savaşımı", (çev. Mehmet H. Doğan), *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, (ed.) Amy Gutmann, 4. B., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2014, s. 134.

kimliklerin genellikle din, cinsiyet, etnik köken, ırk ve cinselliğe ilişkin olduklarını belirler<sup>144</sup>. Karşı bir eğilim toplumun tümünü kesen ve her bir kültürel grup içinde bulunması muhtemel olan farklılıkların kültürel nitelikte olmadığını ve bir çeşit tanınma politikasına konu olsalar dahi çokkültürcü tanınma politikasının konusunu teşkil etmediklerini dile getirmektedir<sup>145</sup>.

Karşı eğilimi ifade eden ikinci görüş, çokkültürcülüğün ilgi alanını yansıtmakta daha başarılıdır. Çokkültürcülük, toplumdaki çeşitliliğin geneline ilişkin değildir. Çalışma alanını kültürel çeşitlilik oluşturur<sup>146</sup>. Bu durum, çokkültürcülüğü bireyden ziyade topluluklara bağlayan bir çizgiyi işaret eder. Zira kültürel farklılıklar bireyin tek başına değil bir topluluğun parçası olarak ürettiği ve bir grup insanın yaşamını düzenleyen kurallar ve inançlara ilişkindir. Çokkültürcülükle talep edilen tanınma ve korunma şemsiyesinin altına hangi yaşam tarzlarının sığdırıldığı sorusu, bu perspektifle bir kez daha sorulduğunda başka bir biçim almaktadır. Bu kez soru hangi yaşam tarzlarının değil, hangi kültürel toplulukların korunacağıdır; fakat belirsizlik sona ermiş değildir. Çokkültürcülükte kültürel grup olarak kabul edilen topluluklar sınırlı sayıda sayılmamış ya da bu toplulukları belirlemede fayda sağlayacak net bir tanım verilmemiştir. Kültürel topluluğu Parekh'in tanımladığı şekliyle "ortak bir kültürün birleştirdiği bir grup insan"<sup>147</sup> olarak kabul etmek bir topluluğu kültürel kılan nedir sorusunun cevabı değil, belirsiz kavramı bir başka bilinmeyenle açıklamaktır. Bu hususta verilen en net yanıt Kymlicka'dan gelmektedir.

Kymlicka, kültür kavramının tüm gruplaşma tarzlarını ifade eder biçimde kullanılmasına karşı olduğunu belirtip toplumsallık kültürleri olarak adlandırdığı kültürel toplulukların çokkültürcü düşüncenin merkezini teşkil etmesi gerektiğini söyler. Kymlicka, kelimenin geniş anlamıyla ifade edilen gruplaşmaları kültür konseptinin dışında bıraktığı gibi göçmen toplulukların da bahsettiği anlamda bir toplumsallık kültürü teşkil etmedi-

---

<sup>144</sup> K. Anthony Appiah, "Kimlik, Sahicilik, Hayatta Kalma: Çokkültürlü Topluluklar ve Toplumsal Yeniden Üretim", (çev. Nazlı Ökten), *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, (ed.) Amy Gutmann, 4. B., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2014, s. 164.

<sup>145</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 3; Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 50.

<sup>146</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 3.

<sup>147</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 198.



ğini belirtir. Toplumsallık kültürü, hem kamusal hem de özel alandaki tüm insan etkinliklerinde anlamlı hayat sağlayan bir kültürdür<sup>148</sup>. Bir kültürün toplumsallık kültürü olarak anılabilmesi için sadece ortak anılar ya da değerler yeterli değildir; ortak kurumlar ve pratikler de elzemdir. Belli bir toprak parçasında yaşayan ve ortak bir dil kullanan toplumsallık kültürleri, sosyal hayat içinde eğitim kurumlarını, medyayı, ekonomiyi ve yönetimde somutlaşmış kurumları kullanmaktadır<sup>149</sup>. Kymlicka ulusal azınlıkların kültürünü, toplumsallık kültürüne örnek olarak gösterir<sup>150</sup>.

Tanınması talep edilen kültürel toplulukların, dolayısıyla kültürel kastedilenin ne olduğunun her bir çokkültürlü toplumun kendi dinamikleriyle yeniden ele alınabileceğini söylemek, bu alandaki belirsizliği özetleyecektir. Çokkültürcü düşünce açısından kültürün kabaca, “bir topluluğun kendine özgü bir dizi gelenek ve uygulamalarından oluşan tarihsel kimliği”<sup>151</sup> olarak kabul edildiği söylenebilir. Topluluk kimliğinin kültür olarak değerlendirilebilmesi için diğer topluluklardan gelenekler, yaşam biçimleri, din, dil, etnik köken gibi sebeplerle ayrılmış olması gerekmektedir<sup>152</sup>. Kültür kavramı çokkültürcülüğün kabule meyilli olduğu bu şekliyle, insanların yaşamlarını *iyi* biçimde sürdürebilecekleri birden fazla yol olduğuna gönderme yapmaktadır<sup>153</sup>.

## II. KÜLTÜRE YAKLAŞIMLAR

Kültürün ve kültürel toplulukların tanımı üzerine yaşanan anlaşmazlıklar çokkültürcülük açısından güncelliğini korumaktadır. Bu anlaşmazlıklar, kültürü dayanak göstererek çeşitli düşüncelerin dile getirilmesine ya da arzu edilen dönüşümlerin ifade edilmesine engel teşkil etmemektedir. Kültürün net bir tanımı verilemese de bu soyut kategorinin çağrıştırdıkları, kavramın tartışmaların merkezi konusu haline getirilmesine vesile olmaktadır. Merkez bir konsept olarak kültüre başvurunun yoğunluğu başka bir tartışmanın üzerinde durmayı gerektirmektedir.

<sup>148</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 130.

<sup>149</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 130.

<sup>150</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 134.

<sup>151</sup> Susan Wolf, “Yorum”, (çev. Rita Urgan), *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, (ed.) Amy Gutmann, 4. B., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2014, s. 94.

<sup>152</sup> Habermas, “Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Savaşımı”, a.g.m., s. 138.

<sup>153</sup> Gray, a.g.e., s. 32.

Tartışmayı başlatan soru, kültürün nasıl tanımlandığından ziyade kültürden ne anlaşıldığıdır. Soruya verilecek cevap kültürün tanımını yapmaktan öte kültür olarak adlandırılan her ne ise onun, değişime ne kadar açık olduğu ile ilgilidir. Değişime açık olmayı belirleyen ayırım, kültürün kişinin hareket tarzlarını tümüyle belirleyen ve kültür taşıyıcı bireyin dışında bulunan bir şey olarak ya da bireylerin değişiminde ve gelişiminde aktif rol oynadığı bir süreç olarak görülmesiyle ifade edilmektedir. Kültüre yaklaşımlar olarak adlandırılabilen bu tartışma gerek liberallerin gerek cemaatçilerin, kültürel topluluğun varlığını sürdürmesi adına bireyin özerkliğine müdahale edilmesine yönelik görüşlerini büyük oranda belirler.

Kültüre dair iki ana yaklaşım, özcü yaklaşım ve süreçsel yaklaşım olarak tasnif edilebilir. Bunlardan ilki kültürel olduğu varsayılan özelliklerin dondurulup bir gruba atfedilmesi sonucunu beraberinde getirirken, ikincisi bu özelliklerin öznesi birey olan bir süreçle değiştirilip dönüştürülebileceğini kabul eder.

#### A. KÜLTÜRE ÖZCÜ YAKLAŞIM

Özcü yaklaşımda kültür kişinin sahip ve üyesi olduğu somut bir bütün, bir sosyal mirastır<sup>154</sup>. Kültür tamamlanmış ve kültüre mensup bireylerin üzerinde tüm davranışlarını ve hayata bakışlarını belirleyecek güce ulaşmış bir nesnedir. Bu haliyle kültür adeta bireylerin hayatını bütünüyle düzenleyen bir iç tüzüktür<sup>155</sup>. Bu iç tüzük, topluluğun davranış kurallarını ve eyleme geçme ilkelerini belirler. Kurallar, bir kez belirlendikten sonra bireyin müdahalesine açık değildir.

Özcü yaklaşım kültüre ilişkin iki temel özelliği vurgular. İlki, kültürel topluluğun kendi içinde neredeyse doğal addedilen homojen bir yapı göstermesi ve diğer topluluklarla arasındaki farklılıkların katı bir kültürel merkezilikle yorumlanmasıdır. Bu yapı, kültürün doğal bir organizma olarak ele alınması yoluyla da salt bir sosyal mirasa indirgenmesiyle de yaratılabilir. Gerd Baumann, kültürün böylesi bir kavranışını *fotokopi makinesi* kültür olarak görmektedir<sup>156</sup>. Bireylerin oturup kalkmasından iletişim kurallarına, ne yiyip içeceklerinden ne düşüneceklerine kadar bütünlüklü bir anlatım ve yol haritası sunan kültür, mensupları üzerinde sınırsız bir etkiye sahiptir. Her kültürel grup mutlak

<sup>154</sup> Baumann, a.g.e., s. 85.

<sup>155</sup> Ludwig Wittgenstein, *Kesinlik Üstüne, Kültür ve Değer*, (çev. Doğan Şahiner), İstanbul, Metis Yayınları, 2009, s. 218.

<sup>156</sup> Baumann, a.g.e., s. 32.

farklılıklarıyla temsil edilmektedir. Grup içi benzerliklerin azami seviyede algılanması ve dayanışmanın artırılması diğer gruplarla olan farklılıkların aşırı vurgulanmasına sebebiyet vermektedir. Kültür, mensup birey tarafından put haline getirilebilecek kendi anlam dünyasını yaratır ve gündelik dünya ile bağlarını koparıp dünyayı aşan bir konuma yükseltilir<sup>157</sup>. Her kültürün kendi anlam dünyası olduğu doğrudur da kültürel sınırların fetiş haline getirilmesi, kültürel topluluğu içine girilmesi ya da dışına çıkılması mümkün olmayan bir kapalı kutu haline getirmektedir. Zygmunt Bauman, kapalı kutu haline getirilen aidiyet merkezlerinin hâkim olduğu toplumsal yapıyı anlatmak için “yeni kabilecilik” yakıştırmalarını kullanır<sup>158</sup>. Özcü yaklaşım, özellikle göçmen ailelerinin kolektif bir belleğin parçası olabilmek yönündeki psikolojik ihtiyacını giderici bir fonksiyona sahiptir<sup>159</sup>. Birey, yabancı olduğu bir toplum içinde kendinden daha büyük bir yapının, diyelim ki bir kabilenin parçası olarak hissetmeye ihtiyaç duyabilmektedir. Böylelikle sahip olunan olumsuzluklar kimlik kurucu bir rol üstlenmektedir. Bireye ziyaret edilsin ya da edilmesin bir aile, gidilsin ya da gidilmesin bir vatan, konuşulsun ya da konuşulmasın bir dil ve benzeri bağlantı noktaları vererek köksüzlük hissini bir ölçüde gidermektedir. Kültürel kalıp, mensubu bireyler için hem güvenlik hem de hakkında kuşku duyulmayan ve kişiye oldukça insani gelen yaşama amaçları sunmaktadır<sup>160</sup>. Birey böylelikle kendini modern dünyanın belirsizlikleri karşısında mutlak bir koruma altında hissetmektedir.

Özcü yaklaşımda kültürün ikinci özelliği, dışa karşı sağlandığına inanılan mutlak korumanın kültürel grubun içinde mutlak sınırlamaya sebebiyet verebilecek olması ve kültür mensubu bireylerin kültür üzerinde herhangi bir etkisinin bulunmadığının düşünülmesidir. Özcü yaklaşıma yöneltilecek eleştirilerin sebebi de kültürün bireyin hayatında esaslı da olsa bir seçenek olarak değil, mutlaka itaat edilmesi gereken bir put olarak algılandığı iddiasına sebebiyet veren bu özelliktir. Kültür bireylere rağmen ve onların iradesinin tamamen dışında varlığını sürdürür. Kültürel topluluklar ya da bu topluluklara mensup bireyler rollerini icra eden oyuncular, kültür bu rolleri yazan yönetmendir<sup>161</sup>. Bireyin kültür üretebilme kapasitesi tamamen ihmal edilmiştir. Rollerini oynayanların, icraları sırasında kültürü belli oranlarda değiştirdikleri ve yeni senaryolar yazdıkları fikri özcü

---

<sup>157</sup> Said, a.g.e., s. 14.

<sup>158</sup> Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, (çev. İsmail Türkmen), 2. B., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 337.

<sup>159</sup> Cuhe, a.g.e., s. 149.

<sup>160</sup> Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, a.g.e., s. 111; Cuhe, a.g.e., s. 94.

<sup>161</sup> Duverger, a.g.e., s. 75.

yaklaşımında bulunmamaktadır. Oysaki kültür uygulayıcısı bireyin davranışları özgünlük taşımaktadır; önceden yazılmış kesin bir rolün taklidinden ibaret değildir<sup>162</sup>. Tabiri caizse birey kültürel ilkelere ve pratiklere bir tutam kendinden katmaktadır. Her birey içinde bulunduğu gerçeklikten ve toplumsal konumundan yola çıkarak kültüre farklı bir yorum getirir. Özcü yaklaşım içinse kültür, nereden doğduğu ve hangi yöne akacağı belirli bir nehir gibidir. Nehirdeki bireylere düşen, onun akıntısında sürüklenmektir.

Kültürü bireylerin etkisine tamamen kapalı metafizik bir öz haline getirmenin toplumsal sonucu, “kültür polisliği” kurumunun devreye girmesi ve kültürel uygunluk dene-timinin önünün açılmasıdır<sup>163</sup>. Kültürel kabullerin dışında düşünen ve yaşayan bireyler ya kültürlerine uygun davranmaya davet edilmekte ya da dışlama mekanizması harekete geçirilmektedir. Soyut kültür kavramını öz haline getiren cemaat liderlerinin kültürlerinin ne olduğu hakkındaki fikri, bireylerin ne şekilde yaşaması gerektiğini belirleyen bir kılavuza dönüşmektedir. Kültür düşüncesi, bir grubun mülkü halinde somutlaştırıldığında, topluluk içi uyumun tesisi adına baskıcı taleplerin meşruluk kazanmasının önü açılmaktadır<sup>164</sup>.

Özcü yaklaşımın tüm olumsuzluklarına rağmen benimsenmesinin arkasında yatan ve onu avantajlı kılan birtakım gerekçeler bulunmaktadır. Kültürün ortak yaşam standardı dayatan mutlak bir öz ya da doğa olarak kavranmasında rol oynayan ilk etken, bu kabulün tahmin edilebilir davranışlar bağlamı yaratıyor oluşudur<sup>165</sup>. Bir kimliğin tam olarak ne ifade ettiğini bilmek, o kimliğin sahibi olduğu düşünülenlere ilişkin bir stereotip yaratır; onlarla iletişime geçerken rahatlıkla hareket edilmesini sağlar. Yaratılan stereotiple gerçekte var olan özgün kimlik farklılık göstereceğinden, bireyin yerleştirildiği bu bağlamın zemini çok da sağlam değildir. Özcü yaklaşımın benimsenmesindeki ikinci temel neden, ayrımcılık gören bir kültürel topluluğun topluluk hakları için verdiği mücadelede yarattığı dayanışma duygusu ve oynadığı stratejik roldür<sup>166</sup>. Kimin ya da hangi topluluğun adına hak talep edildiğini somutlaştırabilmek büyük önem taşımaktadır. Böylece hakkın öznesi

---

<sup>162</sup> Zygmunt Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, (çev. İsmail Türkmen), 2. B., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013, s. 202; Cuche, a.g.e., s. 55.

<sup>163</sup> Baumann, a.g.e., s. 106.

<sup>164</sup> Terence Turner, “Anthropology and Multiculturalism: What Is Anthropology That Multiculturalists Should Be Mindful of It?”, Houston, *Cultural Anthropology*, Vol:8, No:4, 1993, s. 412.

<sup>165</sup> Baumann, a.g.e., s. 88.

<sup>166</sup> Baumann, a.g.e., s. 88; Cuche, a.g.e., s. 125.

açıkça belirlenebilecektir. Topluluk kimliğine öz atfedilmediği takdirde, somut bir öz olmadığından korunmaya değer bir varlık olmadığı sonucuna varılmasının önüne geçilmektedir.

Özcü yaklaşımın tanıma ve iletişime geçme kolaylığı sunması, kişiyi kimliklendirme ve güven duyduğu bir topluluğa bağlama fonksiyonunu yerine getirmesi ya da topluluk hakları için mücadele zemini yaratması gibi avantajlarına rağmen, bireyi tekil bir kimliğe hapsetmesi de ihtimal dâhilindedir. Böylesi bir kültür yaklaşımı, bireyi tek tip bir kültürel kimlik dayatması ile karşı karşıya bırakabilmektedir. Kültüre içeriden muhalefetin önüne geçmek için bir araç olarak kullanılacak kültürel bütünlük fikri, topluluk hakları taleplerinin meşruiyetini de zayıflatacaktır. Bireyin seçme hakkına sahip bulunmadığı mutlak, yalıtık ve hapishaneyi andıran bir kültürel kimlik tasavvuru bireysel özerkliği ihlal etme riski taşımaktadır.

Özcü yaklaşımın etkisini en yoğun hissettirdiği alan din ve etnisitenin kavranışında kendini gösterir. Kültürel birlik fikri üzerine inşa edilen etnik politikaların bir kısmı, aynı etnisitenin mensupları arasındaki farklılıkları dikkate almaz<sup>167</sup>. Özcü kabule göre etnik kimlik mutlak ve doğaldır. Etnik kimlik, kişinin biyolojik kökeni ile ilgili ve doğuştan gelen bir özellik olarak kabul edilip, neredeyse ırkın oynadığı role benzer bir rol oynamaya soyunur. Etnik kimliğinin hakkını vermediğine inanılan kimselerin etiketlenip grup yaşantısının dışına itilmesi mümkündür. Beklenildiği şekilde davranmayan Afro-Amerikalılara dışı siyah içi beyaz *hindistan cevizi*, geniş topluma uyum sağlamak isteyen Asyalılara dışı sarı içi beyaz *muz* gibi ırkçı yakıştırmalar yapılmasında dışlama mekanizmasının işlerliği açıkça görülmektedir.

Özcü yaklaşım, etnik kimlik kurgusuna benzer şekilde dini de değişmezler arasında kabul eder. Tüm dinlerin değişmez bir özü ya da çekirdeği olsa dahi bu özün ifade ettiği anlamın farklı kişiler ve toplumlar tarafından farklı şekilde karşılanabileceği düşünülemez. Müslüman göçmenlerin Avrupa deneyiminde yaşadıkları sıkıntılar dine özcü bir bakışla yaklaşılmasından kaynaklanmıştır. Gerek Müslümanlığa saldırıda bulunanlar gerekse Müslüman sözcüler arasında, tüm farklılıklarına rağmen paylaşılan ortak bir

---

<sup>167</sup> Baumann, a.g.e., s. 69.

nokta bulunmaktadır; karşıtlar ya da Müslüman sözcüler, bütünlüklü bir Müslüman cemaatin varlığı konusunda hiçbir şüpheye sahip değildir<sup>168</sup>. Müslüman cemaatin düşünce ve hareketlerinde mutlak ortaklıklar vardır ve bu ortaklıklar öyle ileri derecededir ki, Müslümanları birbirinden ayırmak mümkün görünmemektedir. Şeytan Ayetleri olayları, duruma iyi bir örnek teşkil eder. 1989 yılında, *Şeytan Ayetleri* isimli kitabın Müslümanlığa ağır hakaretlerde bulunduğu gerekçesi ile Ayetullah Humeyni, yazar Salman Rüşdi'nin katli için fetva vermiştir. Bu fetvaya yönelik tepkilerde bütünlüklü ve homojen bir cemaat varsayılmaktadır. Batı medyası, olayları yorumlarken Müslümanların bütün halinde ifade özgürlüğüne karşı olduğu, ifade özgürlüğüne karşı olmayanlarınsa Müslüman olmadığı şeklinde bir ikilik yaratmıştır<sup>169</sup>.

Benzer bir stereotip İslam'ın kadın temsiline ilişkin olarak da yaratılmaktadır. Bilinçli ya da bilinçsiz şekilde yaratılan Müslüman kadın imajı, kadını tek bir kültürel boyuta indirgeme örneğidir<sup>170</sup>. Gerçekte, ne kadar Müslüman toplum sayısı varsa o kadar Müslüman kadın tipi de bulunmaktadır<sup>171</sup>. Bireyin kimliğini birden fazla kültürel ve sosyo-ekonomik faktörün belirlediği göz önüne alındığında bu tespiti bir adım öteye götürerek Müslüman toplum sayısından daha fazla Müslüman kadın tipi olduğunu söylemek de mümkündür. Buna rağmen, Müslüman kadının oynaması gereken rolleri ona hatırlatmak bireyi mensup olduğu tek bir kültürel kimlikle arzusu dışında ilişkilendirmektir.

Kadına şiddet vakalarının medya temsilinde de özcü bir kültür kavrayışının rol oynadığını söylemek mümkündür. Meksika'da yaşanan kadına şiddet vakalarını Meksika kültürünün doğal bir yansıması olarak aktarmak böylesi bir tutuma işaret eder<sup>172</sup>. Bu tutum, kadına yönelik baskının ve ataerkinin evrensel yaygınlığını gizlemektedir. Her kültürel, sosyal ve coğrafi bağlamda kendi koşullarını yaratan bu baskıda evrensel bir yön vardır. Söz konusu örnekteyse cinsiyetçi şiddet eylemleri sosyal bağlarından koparılıp sadece kültürel özelliklerle ilişkilendirilmiştir. Şiddet kültürün patolojik yanıdır ya da şid-

---

<sup>168</sup> Baumann, a.g.e., s. 73.

<sup>169</sup> Baumann, a.g.e., ss. 73-74.

<sup>170</sup> Asma Lamrabet, "Özcülüğün Reddi ile Müslüman Düşüncenin Radikal Reformu Arasında", (çev. Öykü Elitez), *İslami Feminizmler*, (ed.) Zahra Ali, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s. 52.

<sup>171</sup> Lamrabet, a.g.m., s. 52.

<sup>172</sup> Lamrabet, a.g.m., s. 53.

det üreten kültürün kendisi patolojiktir. Kadına şiddetin salt kültürel faktörlerle açıklandığı, kültürün de sabit bir kategori olarak kabul edildiği özcü yaklaşımla kadına şiddette doğru mücadele enstrümanlarından yoksun kalınır.

Özcü kültür yaklaşımı kültürün değişebilirliği ve insan müdahalesinin olanaklılığı sorularını olumsuz yanıtlamaktadır. Kültürü bireyin dışında gelişmiş ve şekillenmiş doğal bir organizma olarak görmek, ona bir hayat atfetmektir. Kültür doğar, büyür ve ölür. Ölmesi istenmiyorsa bireylere rağmen korunabilmelidir. Yaşayan bir varlık olarak kültür, mümkün olduğunca ayakta tutulabilmelidir. Kültürü salt bir sosyal miras olarak kabul etmek de benzer sonuçlara götürecektir. Bu kabul, insanı *kültürel geleneğin pasif taşıyıcısı* konumuna indirger<sup>173</sup>. Kültürlerin bireylerin düşünce ve pratiklerini anlamlandırıcı ve belli oranlarda koşullandırıcı olduğu inkâr edilemezse de, kültürün de insanlar tarafından belirlendiğini kabul etmek gerekmektedir. Aksi halde, bir topluluğun özgünlüğünü ya da farklılaştığı hususları kendisine teslim etmek için bireyin kendini tanımlama yolları baskılanmış ve kısıtlanmış olacaktır.

## B. KÜLTÜRE SÜREÇSEL YAKLAŞIM

Kültüre süreçsel yaklaşım, topluluk kimliğine ilişkin modern toplumun gerçekliğini özcü yaklaşımdan oldukça farklı ve hatta zıt bir şekilde kavrar. Dayandığı temel argüman, bir toplumda yaşayan bireylerin sahip olduğu çok boyutlu kimliktir. Birey, modern yaşamda birden fazla topluluğa aidiyet duyabilmekte ve kendini farklı yollarla tanımlayabilmektedir. Çok sayıda grubun üyesi olan bireyin, her bir kolektif bütünlüğün verdiği potansiyel kimliği aynı anda taşıdığı sıradan bir kabuldür<sup>174</sup>. Bireyin sahip olduğu her olumsal, yönelime dayalı ya da tercihe bağlı özellik, birden fazla bileşenin rol oynadığı karma bir kimlik yaratmaktadır. Birey kendini kültürel cemaatinin yanında mesleği, cinsiyeti, yaşı, coğrafi kökeni ya da yaşamakta bulunduğu bölge gibi aslen kültürel olmayan, daha ziyade sosyal ve ekonomik anlamları bulunan özelliklerinin bir kesişimi ya da birleşimi olarak görmektedir<sup>175</sup>.

<sup>173</sup> Kroeber, Kluckhohn, a.g.e., s. 49.

<sup>174</sup> Amartya Sen, *Kimlik ve Şiddet: Kader Yanılsaması*, (çev. Ahmet Kardam), İstanbul, Optimist Yayınları, 2010, s. 66.

<sup>175</sup> Milena Doytcheva, *Çokkültürlülük*, (çev. Tuba Akıncılar Onmuş), 2. B., İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s. 120.

Kültürlerin farklı toplumsal koşullarda ve farklı bağlamlarda kazandığı içeriğin ve görünümün farklılaşması süreçsel yaklaşımı besleyen ikinci argümandır. Bireyin çok boyutlu kimliğinin yanında kültürler de çok boyutludur. Kültür, bireylerin dışında bulunup onlara rota belirleme işlevi gören ve mutlak kuralların tam icrasına dayanan bir yapı değildir. Kültürel nedenlerin eylemleri belirlediğini kesin olarak söylemek mümkün olmadığı gibi böylesi kültürel nedenler üreten bir kültürel yapının sistematik bir bütün olarak var olduğunu söylemek de mümkün değildir<sup>176</sup>. Kültür daha ziyade, bireylerin gerek topluluk içi gerek topluluk dışı ilişkileri ve temasları ile yeni anlamlar kazanan iletişimsel bir sürecin adıdır.

Kültür, kuramsal topluluklar aracılığı ile değil bireysel etkileşimlerden oluşan bir ağ ile varlık kazanır<sup>177</sup>. Kültürlerin söz konusu etkileşimle ortaya çıktığına etkili örneklerden biri bir etkileşimler zinciri olan Batı kültürüdür. Sayı sistemi Hindistan'dan, alfabe Orta Doğu'dan, yiyeceklerdeki seçenek bolluğu Amerikan yerlilerinden armağandır<sup>178</sup>. Portekizlilerin *azujelo* çinilerinin yapım tekniği Arap kökenlidir ve çinilerin mavi rengi Perslerden Çinlilere geçmiş buradan da Portekiz çinilerine ulaşmıştır<sup>179</sup>. Akdeniz mutfağının simgesi domates İspanyollar tarafından Amerika'dan getirilmiş ve Akdeniz'e tanıtılmıştır<sup>180</sup>. Bu karma kültürlerin Batı kültürü, Portekiz kültürü ya da Akdeniz kültürü olarak adlandırılması ve onun var olan bir gerçeklik olarak addedilmesi, iletişimsel özelliklerine hanel getirmemektedir. Hiçbir kültür, salt kapalı grup içinde üretilmiş ari unsurlar bütünü değildir. Tüm kültürler, mensubu olan bireylerin birbiriyle etkileşimleri sonucu tekil ve katıksız halde değil, heterojen halde bulunmaktadır<sup>181</sup>. İletişimsel süreçle birlikte kültüre yeni alışkanlıklar eklenebilir ya da bazı alışkanlıklar terk edilebilir. Fransızların değişen yeme alışkanlıkları, Katolikler arasında doğum kontrolü hakkında çeşitlenen ve değişen görüşler gibi konular üzerine yapılan araştırmalar bu tespiti doğrulamaktadır<sup>182</sup>.

---

<sup>176</sup> Jean-François Bayart, *Kimlik Yanılsaması*, (çev. Mehmet Moralı), İstanbul, Metis Yayınları, 1999, s. 24.

<sup>177</sup> Duverger, a.g.e., s. 74.

<sup>178</sup> Wax, a.g.m., s. 109.

<sup>179</sup> Bayart, a.g.e., s. 70.

<sup>180</sup> Bayart, a.g.e., s. 70.

<sup>181</sup> Said, a.g.e., s. 31.

<sup>182</sup> Baumann, a.g.e., s. 33.



Öyleyse kültür çok kimlikli bireylerin iletişimine dayanır. Durgun bir yapı değil süreçsel bir dönüşüm ve soyut bir kavramdır. Bireylerin davranışları gözlemlenirken kültürün tam bir bilgisine ulaşmak ve kültürün hangi davranış biçimlerinden ibaret olduğunu söylemek mümkün değildir. Her bir birey kültürü kendi durduğu noktadan görür ve toplumsal gerçekleri bağlamında ele alıp yorumlar. Bir kadın veya erkeğin, bir gencin ya da yetişkinin kültürlerine ilişkin farklı izlenimleri vardır<sup>183</sup>. Her biri kültür uygulamasını bir doğaçlama olarak yerine getirir ve ortaya bu doğaçlamaların ürünü olan bir konser performansı çıkar<sup>184</sup>. Dolayısıyla kültürü bir öz olarak somutlaştırabilecek ve onun basmakalıp davranış biçimlerinin dökümünü yapabilecek bir mekanizma mevcut değildir. Böyle bir belirleme, aslında somut olarak var olmayan kültür fikrinin ete kemiğe büründürülmesi girişimidir.

Özcü kültür yaklaşımının etnisite ve din konusundaki doğalcı söylemine zıtlık, süreçsel söylemde en uç noktasına varır. Bu bakış açısına göre etnik kimlik, gerçekliği bireylerin zihninde inşa edilen bir üründen ibarettir. Sabitmiş izlenimini veren etnik kategoriler bireylerin müdahalesi ile yaratıldıkları gibi, yine bireylerin müdahalesi ile değişebilmektedirler. Pakistan’da, Sudan’da ve Güneydoğu Asya’da yapılan bazı araştırmalar, etnik etiketlerin bireylerin üzerinden atılabildiğini ve aslında farklı bir etnik kökene ait olduğu düşünülen kimselerin yeni bir kimlik kazanabildiğini ortaya koymaktadır<sup>185</sup>.

Etnik kimlik, bu kimliğe mensup olanların dışında kalanlar tarafından da oluşturulabilmektedir. On dokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başında Latin Amerika’ya göçen çoğu Suriye, Lübnan ve Filistin kökenli olan kimseler Türk yönetimi altından geldikleri için yapılan bir genelleme ile *Turcos* olarak etiketlenmiştir. Oysaki *Turcos* olarak etnik etiket yapılandırılanların sahip olduklarını düşündükleri etnik köken bu değildir<sup>186</sup>. Yetmişli yıllarda Fransa’ya Laos’tan gelen Hmong sığınmacılar örneğinde de benzer bir durum vardır. Geldikleri Laos’ta Lao etnik grubu, Hmonglara *geri kalmış* anlamına gelen *Meo* adını takmışken; Fransa’ya geldikten sonra Hmonglar, kendilerine *insan* anlamına gelen *Hmong* adını seçerek bir etnik tercihte bulunmuşlardır<sup>187</sup>. Etnisite bir soyutlama ve adlandırma meselesi olarak görüldüğünde, Hmong isimli yeni bir etnik grubun

---

<sup>183</sup> Cuche, a.g.e., s. 57.

<sup>184</sup> Baumann, a.g.e., s. 33.

<sup>185</sup> Baumann, a.g.e., s. 61.

<sup>186</sup> Cuche, a.g.e., s. 120.

<sup>187</sup> Cuche, a.g.e., s. 120.

bu yolla doğmuş olduğu söylenebilir. Zira süreçsel yaklaşıma göre var olan kimlikler değil, kimlik teşhis etme işlevleridir<sup>188</sup>.

Gerd Baumann, etnisitenin doğal değil, doğal unsurları olan yapay bir kategori olduğunu açıklamak ve bu belirlemeyi somutlaştırmak için şarap metaforundan yararlanır. Şarap etnisitenin ilişkilendirildiği soy ve köken gibi üzümün yararlanılarak yapılır. Doğanın kendisi şarap yaratmaz ve şarap ham maddesi olan üzüm demek değildir. Etnisite de benzer biçimde doğanın kendisi tarafından sunulmaz; bir soy kendi başına etnisite üretmeye yetmez. Etnik kimliğin bulunduğu hale gelebilmesi için bir bağlama yerleşmesi gerekir. Şarabın farklı sıcaklık derecelerinde sunduğu tadın değişmesi gibi etnisite de farklı toplumsal durumlarda farklı anlamlar ihtiva eder<sup>189</sup>.

Dinsel kimlik de süreçsel yaklaşımla ele alındığında bambaşka bir görünüme kavuşmaktadır. Din, etnisiteye nazaran bir öze sahiptir. Ne var ki bu öz, yeni koşullar altında görünüm değiştirebilmekte ve farklı yorumlara sebebiyet verebilmektedir<sup>190</sup>. Ritüeller ya da paylaşılan inançlar zamanla yeniden düzenlenebilmekte, aynı zaman diliminde yaşayan ve dinin farklı yorumlarından yola çıkan birden fazla cemaatin varlığı söz konusu olabilmektedir. Amina McCloud'un 1995 yılında yaptığı kapsamlı bir araştırma sonucu, Amerika Birleşik Devletleri'nde yaşayan Afrikalı Müslümanların sahip olduğu nüfusun 1,5 ila 4,5 milyon olduğu tespit edilmiştir<sup>191</sup>. Hata payının bu denli yüksek olması araştırmanın ciddiyetsizliğinden değil, Müslüman Afro-Amerikalıların arasında gerçek İslam olduğunu belirten on yedi cemaatin var olmasından kaynaklanmaktadır<sup>192</sup>.

Süreçsel yaklaşım çoklu kimliklerin farkında olması, kültür üzerinde bireylerin belirleyici rol oynayabileceğini ifade etmesi ile büyük bir öneme sahiptir. Birey kimliğinin konumlandırıldığı kültürel koşulları tespit etmekte özcü yaklaşımın içine düştüğü tektipçiliği reddetmesi, toplumsal gerçekliğe ilişkin daha yerinde bir tablo yaratır. Ne var ki mutlak bir süreçsel kabul, kültürün algılanışına dair çok kaygan bir zemin sunmaktadır. Özcülük karşıtlığının en ileri boyutu, kültür kavramının kendisine yönelik bir saldırıya dönüşebilir. Kültürel kimlikler tamamen kurgusal ve bireysel seçimlere bağlı değildir<sup>193</sup>.

---

<sup>188</sup> Bayart, a.g.e., s. 89.

<sup>189</sup> Baumann, a.g.e., s. 65.

<sup>190</sup> Baumann, a.g.e., s. 72.

<sup>191</sup> Baumann, a.g.e., s. 76.

<sup>192</sup> Baumann, a.g.e., s. 76.

<sup>193</sup> Cuche, a.g.e., s. 118.

Kültürün mutlak olmasa da, nispi belirleyici işlevi olduğunun kabul edilmesi elzemdir. Kültür, süreçsel söylemin varsaydığı gibi, tamamen bireylerin zihninde yarattığı bir kurgu olsa dahi, yaratıldığı andan itibaren toplumsal bir karşılığa ve gerçekliğe kavuşmuştur. Kültür insanların yaşamında etkilerini hissettiren bir soyutlamadır. Gerek özcü gerek süreçsel yaklaşım, kültürü birbirinden zıt iki kutba sürükleyerek tipleştirilmektedir. İlki kültürü insana bahşedilmiş bir doğa olarak algılayıp kültürel sınırları mutlaklaştırmakta, ikincisi kültürel özelliklerin değişkenliğini keyfiyete bağlı bir durummuşçasına yansıtmaktadır. Özcü tez ve süreçsel antitezin sentezine ulaşabilmek kültürü bağlamına oturacaktır.

Kültürü hem özcü hem de süreçsel yaklaşımı kullanarak açıklayabilmek kavramın zenginliğinin bir yansıması olacaktır<sup>194</sup>. Özcü yaklaşımın söylemlerinde haklı olduğu noktalar bulunmaktadır. Kültürün kişiye içinde hareket edebileceği bağlamlar sunabileceği ve yaşam tarzlarını belirlemede etkin bir rol oynayabileceği doğrudur. Kültür kimlik sunabildiği, bireye bir yaşama amacı verebildiği ve güvenilir bir ilişkiler bağlamı sağlayabildiği, topluluk haklarının kazanılmasında güçlü bir dayanak olabildiği oranda özcü yaklaşımın somutlaştırıcı söylemi tercih edilebilmelidir. Aynı kültürün bireyler tarafından ilişkisel bir süreçle şekillendirilebileceği, katı bir kap değil yumuşak bir hamur olarak algılanması gerektiği, bireylerin dilediği takdirde kültürel kalıpların dışında hareket etme serbestisine sahip olduğu vurgulandığı oranda süreçsel yaklaşımın söylemleri de kabul görebilmelidir.

Özcü ve süreçsel yaklaşımlar arasındaki mutabakat, bireyin toplulukla kurduğu bağın sağlıklı bir ifadesi olacaktır<sup>195</sup>. Kültür hem bir sosyal mirasın, biriktirilmiş düşünce ve deneyimlerin adı, hem de bireylerin yaratıcılığına ve üretimine açık bir süreçtir. Kültür pratiğinde *statik* ile *dinamik* yan yana durur<sup>196</sup>. Kültürün farklı bağlamlarda farklı yaklaşımlarla ele alındığı, her iki yaklaşımdan bir senteze varıldığı noktada, bir toplum içindeki kültürel çeşitliliği kabul ederken kültürel topluluk içi baskının ve uygunluk denetiminin önüne geçilebilecek bir perspektif kazanılabilir<sup>197</sup>.

---

<sup>194</sup> Baumann, a.g.e., s. 96.

<sup>195</sup> Cuche, a.g.e., s. 54.

<sup>196</sup> Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, a.g.e., s. 202.

<sup>197</sup> Baumann, a.g.e., s. 133; Cuche, a.g.e., s. 118.

### C. ÇOKKÜLTÜRCÜ DÜŞÜNCENİN KÜLTÜRE YAKLAŞIMI

Çokkültürcülüğün maruz kaldığı en büyük eleştiriler kültüre yaklaşımı hususunda. Çokkültürcülüğün kültürün özcü bir tasavvuruna sahip olması sebebiyle despotik bir karakter taşıdığı ve azınlıklarca grup içi baskının aracı olarak kullanıldığı, aslında soyut olan kültür fikrini somutlaştırarak kültürel grupları yapay bir şekilde ayakta tutmaya çalıştığı söylenegelmektedir<sup>198</sup>. Eleştirilerin en sert biçimi, çokkültürcülüğün kültürü temel alan bir tür yeni ırkçılık düşüncesini teşvik ettiği yönündedir. Çokkültürcülükle birlikte azınlıkların gettoya kapatılması için Nazilerin Yahudiler üzerinde uyguladığı şiddete benzer yöntemler kullanmaya gerek kalmamıştır; zira azınlıklar, bizzat kendi iradeleriyle böylesi bir gettolaşmanın önünü açmaktadır<sup>199</sup>. Bu itirazlarda atlanan nokta, çokkültürcülüğün bütünlüklü bir kuram teşkil etmemesi ve farklı kuramcılar tarafından farklı şekilde ele alınıp temellendirilen bir fikir olmasıdır.

Charles Taylor çokkültürcülüğünü bireysel sahicilik ideali ve kimliğin diyalojik inşasının önemi sebebiyle, Will Kymlicka bireysel özerkliği temel kabul eden liberal teori içinde kültürlerin bireye seçme bağlamı sunduğu gerekçesiyle, Bhikhu Parekh kültürler arası demokratik diyalogun olmazsa olmaz koşulu olarak temellendirmektedir. Çokkültürcülük için epistemolojik temele ihtiyaç duymayan Tariq Modood gibi kimi çokkültürcü akademisyenler de bulunmaktadır. Aynı şekilde, her bir çokkültürcü düşünür kültüre bakışında özcü ya da süreçsel bir yaklaşıma sahip olabilmekte ya da her ikisinden de izler taşıyabilmektedir. Hatta Anne Phillips, belirli bir kültür düşüncesine sahip olmasının çokkültürcülüğe bir yararı olmadığını savunmakta ve *kültürsüz bir çokkültürcülüğün* mümkün olduğunu düşünmektedir<sup>200</sup>. Çokkültürcülüğün özcü bir yaklaşıma sahip olduğunu peşinen söylemek, bu kez çokkültürcülüğe öz atfetmek olacaktır.

Çokkültürcülük kuramsal çalışmaların konusu olmadan evvel bir değişim hareketi olarak ortaya çıkmıştır<sup>201</sup>. Bu değişim hareketi temel olarak egemen kültürden dışlanmış olanların kendine bakış tarzlarında köklü bir dönüşümün sonucudur. Farklılığın dışlamayı ve zorunlu asimilasyonu öngören olumsuz anlamı, azınlıkların kimliklerini sahiplenmesi

<sup>198</sup> Jack David Eller, "Anti-anti-multiculturalism", Arlington, *American Anthropologist*, New Series, Vol: 99, No:2, 1997, s. 250; Cuche, a.g.e., s. 144; Turner, a.g.m., s. 412; Wax, a.g.m., s. 105; Baumann, a.g.e., s. 31; Doytcheva, a.g.e., s. 120.

<sup>199</sup> Nazım İrem, "Yanlış Giden Ne? Postmodernizm, Çokkültürcülük ve Avrupa'da Yeni İrkçilik", Ankara, *Sivil Toplum*, Yıl:2, Sayı:5, 2004, s. 27.

<sup>200</sup> Anne Phillips, *Multiculturalism without Culture*, Princeton, Princeton University Press, 2007, s. 52.

<sup>201</sup> Turner, a.g.m., s. 412.

sonucu olumlu farklılıklar düşüncesine yönelmiştir. Egemen kültür, ortaya çıkmış ya da yeniden keşfedilmiş olan kültürel toplulukları kabul edecek esnekliğe sahip değilse yapılması gereken toplulukların ilgisi değil, egemen kültüre hâkim eski ve alışılmış fikirlerin değiştirilmesidir<sup>202</sup>. Şehir alanında gettolaşmaya karşı yeni şehir planlamaları yapmak, etnik azınlıkların medyada temsili için bu azınlıklara görsel ve işitsel yayın saatleri ayırmak, halk kütüphanelerinde azınlık dillerindeki eser sayısı ile ilgili hedefler koymak türünden tedbirlerle tek-kültürlü yurttaşlık anlayışında dönüşüm hedeflenmektedir<sup>203</sup>. Çokkültürcü kuramcılarının konuya eğilirken takındıkları tutum da bu değişim hareketi lehinedir. Hangi epistemolojik temeli benimsediklerinden bağımsız olarak, ortaklaştıkları nokta çokkültürcülüğün yarattığı teorik ve siyasi imkânlardır. Çokkültürcülerin kültürü bir topluluğun yaşam tarzı olarak yorumlamalarında olduğu gibi kültüre yaklaşımlarında temel önem arz eden nokta da, söz konusu teorik ve siyasi imkânların layıkıyla değerlendirilebilmesidir.

Bu sebeple çokkültürcü düşüncede kültür konsepti, bir kültür kuramı yaratma çabası ile ya da antropolojik bir ilgiyle incelenmez. Kültür kendi içinde ilgi nesnesi ya da bir amaç değildir<sup>204</sup>. Bir amaca yönelik olarak ileri sürülen bir argümandır. Bu da kültürün çokkültürcü düşüncede, kolektif kimliklerin tanınması savaşında kullanılan bir araç olarak yer bulmasına sebebiyet vermektedir. Kültürün tüm yönleri ile ortaya konması ve bütün anlamlarının layıkıyla kendine teslim edilmesi gibi bir gaye güdüldüğünden, kültür ve topluluğa ilişkin tespitler fazla incelikli değildir<sup>205</sup>. Ne var ki bu durum, çokkültürcülüğün illa ki yanlış bir kültür yaklaşımı sergilediği ya da topluluk imajının zorunlu olarak özcü olacağı sonucuna götürmez.

Terence Turner, benzer kaygılarla çokkültürcülüğü fark çokkültürcülüğü ve eleştirel çokkültürcülük olarak adlandırdığı iki tip altına yerleştirir<sup>206</sup>. Eleştirel çokkültürcülük kültüre ilişkin süreçsel bir yaklaşıma sahiptir. Kültürel grupları mutlak bir kültürel görecelikle birbirinden soyutlayan ve sınırlarına çeken söylemi reddetmektedir. Bireyin

---

<sup>202</sup> Said, a.g.e., s. 32.

<sup>203</sup> Tony Bennett, "Kültür ve Farklılık: Meydan Okuyan Çokkültürcülük", (çev. Işık Ergüden), *Ulusal Kültürlerin Sonu mu?: Çeşitlilik Sınavında Kültür Politikaları*, (ed.) Lluís Bonet, Emmanuel Négrier, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015, s. 15.

<sup>204</sup> Turner, a.g.m., 412; Eller, a.g.m., s. 251.

<sup>205</sup> Appiah, a.g.m., s. 168.

<sup>206</sup> Turner, a.g.m., s. 413.

kimliğini dinamik ve çok boyutlu, kültürü de tarihsel olarak konumlandırılmamış ve heterojen olarak kavramaktadır<sup>207</sup>. Kültürü bir öz olarak ele alıp somutlaştırmamaktadır. Avrupa merkeziliğin diğer kültürler karşısındaki hegemonik konumuna ve bu hegemonyayı sürdürme araçlarına yönelik kültürel meydan okumaları daha demokratik bir ortak kültür ve kültürler arası sağlıklı diyalog için fırsat olarak görür<sup>208</sup>. Eleştirel çokkültürcülük kimliğinin oluşumuna ve kültürün temel dinamiklerine ilişkin hatalı bir kurguya dayanmaz. Amacı, azınlık kültürlerinin yok sayıldığı ve tek bir kültürün kendini doğru ve gerçek kültürmüşçesine diğerlerine dayattığı konjonktürü göreceleştirip, kültürler arası sağlıklı iletişimin önünü açmaktır.

Fark çokkültürcülüğü ise eleştirel çokkültürcülüğün tam aksidir. Fark çokkültürcülüğü, kültürel fenomenleri kendi içinde bir son olarak görmektedir. Kültürlerin sosyal, politik ve ekonomik bağlantılarını görmekten imtina etmektedir<sup>209</sup>. Fark çokkültürcülüğünde vurgu demokratik ve kültürel merkezi göreceleştirmiş ve böylelikle merkezsizleştirilmiş bir diyalog inşasında değil, öz olarak kabul edilmiş ve somutlaştırılmış *hayali* kültürel toplulukların ayakta tutulmasındadır. Kültürel topluluk, mensubu olan bireylerden öndedir. Fark çokkültürcülüğü kültürel hegemonyayı göreceleştirmekten ziyade eleştirdiği Avrupa merkeziliğini yeniden üretmektedir. Örneğin, Batı kültürünün yüksek kültür olarak kabul edildiği ve azınlık kültürlerinin temsil edilmediği eğitim müfredatı kıyasıya eleştirilmekte; ancak bunun karşılığı olarak her kültür grubunun kendi kültürel değerlerine yönelik bir eğitim alması savunulmaktadır<sup>210</sup>. Bu yöntemle yaratılabilecek tek dönüşümün, tek bir kültürün hegemonyası kırılrsa dahi birden çok kültür otoritesi odak ortaya çıkarmak olduğu düşünülmektedir. Müfredatın kültürel merkeziliği göreceleştirilmemekte, kültürel merkezler çoğaltılmaktadır. Yalıtık, birbirine değmeyen kültürler serpilip gelişecek ve diyaloga ortak bir demokratik zemin tesis edilemeyecektir.

Turner'da eleştirel çokkültürcülük kavramı, moda çokkültürcülük olarak görülen fark çokkültürcülüğüne yönelik bir itiraz ve yeniden yapılandırma olarak ileri sürülmüştür. Gerd Baumann da Turner'a katılır ve gerek çokkültürcü devlet ajandalarını, gerek çokkültürcü entelektüel girişimlerin büyük bir kısmını fark çokkültürcülüğü altına yerleş-

---

<sup>207</sup> Turner, a.g.m., s. 418.

<sup>208</sup> Turner, a.g.m., s. 414; Eller, a.g.m., s. 250.

<sup>209</sup> Turner, a.g.m., s. 415; Baumann, a.g.e., ss. 89-90.

<sup>210</sup> Turner, a.g.m., 416.

tirir. Bu bakış açısında fark çokkültürcülüğü mevcut ve güncel olan tür, eleştirel çokkültürcülük ise arzulanandır<sup>211</sup>. Bu durumda çokkültürcülüğün bir kül halinde özcü yaklaşımı benimsediği noktasına geri dönülmektedir. Bu algıyı yaratan, çokkültürcülük düşüncesinin eksenine alışıldık özne olan bireyin değil, bireyin içinde bulunduğu kültürel topluluğun yerleştirilmesidir. Ancak her kültürel topluluğun aynı zamanda bir bireyler topluluğu olması çokkültürcülerin kültür yaklaşımlarını da etkileyebilecek bir gerçekliktir<sup>212</sup>. Kaldı ki çokkültürcü düşünürlerin kolaylıkla özcü ya da süreçsel tipin altına sokulması mümkün görünmemektedir. Çokkültürcülerin genellikle hem eleştirel çokkültürcülük hem de fark çokkültürcülüğü için bir imkân taşıdığını ve tartışmalarının farklı noktalarında farklı eğilimler gösterdiklerini söylemek mümkündür.

Charles Taylor, *Tanınma Politikası* isimli denemesinde kültüre yaklaşımı konusunda açık bir tartışma yapmamıştır. Taylor'ın yaklaşımını çokkültürcülüğün teorik ve pratik boyutuna ilişkin değerlendirmelerinden çıkarmak gerekmektedir. Taylor, çokkültürcülüğün bir tanınma siyaseti olduğunu düşünmektedir. Bu siyasetin düşünsel temellerini ortaya koyarken üzerinde durduğu noktalardan biri kimliğin, benlik için önemli ötekilerle inşa edildiğidir. Kimlik, kimi zaman bu anlamlı ötekilerle çatışarak kimi zaman da onlarla uzlaşarak kurulur<sup>213</sup>. Bireyin anlamlı ötekiler ile diyalogu ömrünün sonuna kadar sürer. Anlamlı ötekileri sunan ve bu sebeple kimliğin oluşumunda vazgeçilemez öneme sahip olan kültürlerin tanınması kimliğin diyalojik inşası için büyük bir öneme sahiptir. Taylor'ın diyalojik kimlik inşası kavrayışı, süreçsel kültür yaklaşımının vurguladığı ilişimsel yanın açık bir kabulü ve felsefi temellendirmesidir. Taylor teorik düzeyde çokkültürcülük için yaptığı savunma ile bireyin mutlak bir kültürel yapının hâkimiyetinde olduğu gibi bir çıkarımı olumlu bulmaz. Aksine bireyin anlamlı ötekilerle çatışabileceği vurgusu satır arasında kalmış olsa dahi, sunduğu teorik imkân nedeni ile önemlidir.

Taylor, çokkültürcülüğün pratiğine ilişkin temel sorunları yansıttığını düşündüğü Québec örneğini aktarırken yaptığı açıklamalarında bu kavrayışın tam tersi yönünde bir yaklaşım geliştirir. Québec kültürü, Taylor için muhakkak korunması gereken bir öz olarak belirir. Taylor, Québec hükümetinin Fransızca eğitimi İngiliz kökenliler dışında her-

---

<sup>211</sup> Turner, a.g.m., s. 415.

<sup>212</sup> Modood, a.g.e., s. 34.

<sup>213</sup> Charles Taylor, "Tanınma Politikası", (çev. Yurdanur Salman), *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, (ed.) Amy Gutmann, 4. B., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2014, s. 53.

kes için zorunlu kıldığı hukuki düzenlemeleri desteklemektedir. Ataların kültürünün yaşatılması için, bir nevi kapris olarak gördüğü bireysel tercihlerin sınırlanmasını meşru bulmaktadır<sup>214</sup>. Taylor'ın teorik düzeyde süreçsel bir yaklaşım içinde bulunduğunu, ancak teorisini pratiğe uygularken özcü yaklaşıma doğru bir kayma yaşadığını söylemek mümkündür. Baumann bu kaymanın kaynağını, Taylor'ın çokkültürcülüğü bir tanınma politikasına eş tutmasında bulur, zira hedef tanınma olunca, soru *neyin tanınması* olmaktadır<sup>215</sup>. Denemenin 1992 baskısında Taylor çokkültürcülüğü ve tanınma politikasını birbirinden ayırıp incelerken, 1994 baskısında bu ikilik yok edilmiş ve çokkültürcülük tanınma politikasına indirgenmiştir. Baumann'ın eleştirisi bir noktaya kadar haklı olmakla birlikte çokkültürcülüğün tanınma politikasına eş değer tutulmasının doğrudan özcülükle sonuçlanması mecburi değildir. Talep tanınma olunca sorulabilecek tek soru Baumann'ın iddiasının aksine neyin tanınacağı değildir. Neyin, nasıl tanınacağı sorulduğu takdirde tanınmanın niteliği kültüre yaklaşımı değiştirebilecektir. Kültürel toplulukların nasıl tanınacağı hususu Taylor'ın Québec örneğinden yola çıkarak değerlendirilecek olursa süreçsel yaklaşım savunucuları açısından karamsar bir tablo ortaya çıkmaktadır. Québec kültürünün korunması adına, diyelim ki Hindistan'dan göçen ve dili İngilizce olan bir ailenin çocuğunun Fransızca eğitime zorlanacak olması süreçsel yaklaşımın kabul edeceği bir sonuç olarak görünmemektedir.

Bhiku Parekh, Vico, Montesquieu ve Herder'in kültüre ilişkin hatalı bulduğu fikirlerini dile getirirken özcü yaklaşıma yöneltilen eleştirileri tekrar etmektedir. Eleştirilerini kültürün iç çeşitliliğinin ve çatışmalarının göz ardı edilmesi, kültürün kendi kendine yeterli birimler oluşturduğunun düşünülmesi, kültürün durağan kabul edilmesi, politik ve ekonomik yapıyla bağlarının koparılması ve edilgen üye tasviriyle çok kısıtlı bir özgürlük alanı yaratılması başlıklarında toplar<sup>216</sup>. Parekh'e göre kültür değişime açıktır ve tutarlı bir bütün olmaktan uzaktır; ancak bu kültürün bir kimliğe sahip olmadığı anlamına gelmez<sup>217</sup>. Uzun bir incelemenin ardından Parekh'in aldığı tutum, özcü ve süreçsel yaklaşımın dengeli bir karmasını seçmek olmuştur. İki aşırı görüş de reddedilmelidir. İnsanlar salt kültürleri tarafından belirlenmezler; ancak onların kültürden hiç etkilenmeyen, kültürel topluluklarının dışında varlıklar olduğu sonucuna çıkaracak bir görüşü benimsemek

<sup>214</sup> Taylor, "Tanınma Politikası", a.g.m., s. 78.

<sup>215</sup> Baumann, a.g.e., s. 117.

<sup>216</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 100.

<sup>217</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 191.



de yerinde değildir<sup>218</sup>. Parekh'in çokkültürcü bakış açısının vardığı sonuç da kültüre ilişkin yaklaşımı ile tutarlıdır. Çokkültürcülüğün siyasi, toplumsal ve teorik imkânı kültürler arası demokratik diyalogun önünü açmaktır<sup>219</sup>.

Will Kymlicka, Taylor'ın aksine kültüre yaklaşımı hususunda bizzat açıklamada bulunmuştur. *Çokkültürlü Yurttaşlık*'da kültüre süreçsel ve özcü yaklaşımları değerlendirmiş, sonuç olarak her iki yaklaşımdan yararlanan bir sentezi benimsemeyi seçmiştir. Ne var ki ağırlığın özcü yaklaşımdan yana olduğu göze çarpmaktadır. Süreçsel görüşün öne sürdüğü kültür yaklaşımını değerlendiren Kymlicka, kültürlerin karşılıklı etkileşim içinde birbirlerinden öğrendikleri hususuna katılmaktadır. Bu, Kymlicka'nın savunduğu liberal değerler için de değerli bir durumdur; kültürlerin karşılaşma ve etkileşimde bulunma süreci bir zenginleşme fırsatı olarak görülmelidir. Buna karşın kültürlerin birbirini etkilemesi ve karşılıklı bir gelişim süreci göstermeleri vurgusunun mantıksal sonucuna katılmamaktadır. İnsanların anlamlı buldukları kültürel malzemenin sınırları vardır<sup>220</sup>. Toplumsallık kültürü olarak değerlendirdiği kültürlerin sınırları olan kültürel malzemelelerini koruma isteği, yalıtılma ve geniş topluma katılmanın önünde bir engel değildir ve arzu edilenin bu olması da şart değildir. Azınlık kültürlerinin ısrarcı olduğu husus arılık değil, kültürlerinin değişimine ilişkin kararların kendileri tarafından verilmesidir<sup>221</sup>. Kültür değişmez bir öz değildir; ancak kültürü değiştirecek dinamikler dışarıdan bir müdahale ile dayatılmamalı, değişim kültür mensubu bireylerin kendi seçimi olmalıdır.

Tariq Modood özcülük ve süreçselcilik tartışmasına, çokkültürcülüğe yönelik özcülük suçlamalarına cevap vererek katılır. Kültür siyasetinin ve topluluk tanımlarının kültür öz haline getirilmeden yapılabileceğini öne sürer. Kültür süreçsel yaklaşımın kavradığı şekilde insan ürünüdür, değişimler aracılığıyla kurulur ve değişime uğramayan bir öz elbette bulunmamaktadır<sup>222</sup>. Ne var ki Modood'a göre, bu yerinde tespit özgün hiçbir kültürün var olmadığı sonucuna çıkmamaktadır. Urduca örneğinden yararlanan Modood, Urduca'nın insan ürünü olmasından, melez ve değişime tabi niteliğinden hareketle onun

---

<sup>218</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 203.

<sup>219</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 433.

<sup>220</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 167.

<sup>221</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 168.

<sup>222</sup> Modood, a.g.e., s. 132.

ayrı ve özgün bir dil oluşturmadığı sonucuna varılamayacağını belirtmektedir<sup>223</sup>. Bir kültürün tutarlı olduğunu öne sürmek için herhangi bir öz fikrine ihtiyaç duyulmamaktadır<sup>224</sup>. Bir grubun tutarlı bir düşünce yapısına ve eylem tarzına sahip oluşu bir kurgudan ya da mitten ibaret olmadığı gibi, bu tutarlılığı dile getirmek de illa ki özcülük değildir. Kültürel farklılıklar ve bu farklılıkların tanınmasına ilişkin talepler, çokkültürcü düşünce öyle arzu etti diye var olmamıştır. Çokkültürcüler de hâlihazırda var olan bu kültürel toplulukların yapısına ya da gelişimlerine ilişkin ayrı bir kuram geliştirmekle mükellef değildirler<sup>225</sup>. Böylesi bir kuram olmadan da farklılıklar üzerine konuşulabilmektedir. Kültür değişmez ve daima ayakta tutulması gereken bir öze sahip olduğundan ötürü önemli değildir. Modood'a göre kültür, kültürel kimliği taşıyanların gözünde önemli olduğu için saygıyı hak etmektedir<sup>226</sup>.

Sonuç olarak, çokkültürcü düşüncenin teorik anlamda özcü yaklaşımdan ziyade süreçsel yaklaşıma eğilimi olduğunu söylemek mümkündür. Zira çokkültürcüler teorik düzeyde bireyin kimliğinin tek boyutlu bir görünüm arz ettiği ya da kültürün sınırları ve sonu belli bir yapı olduğu yönünde özcü bir görüş beyan etmemişlerdir. Ne var ki süreçsel kavrayışın sınırları bulunmaktadır ve zaman zaman özcü yaklaşımın etkileri hissedilmektedir. Özcü olmadan da bir topluluğun kültürünün tanınması ve korunması için söylem inşa etmek mümkündür; ancak çokkültürcü pratiğe yönelik yorumlar özcü olmadan böyle bir söylem inşa etmek noktasında sıkıntılar yaşamakta ve teorik imkânlarını sonuna kadar kullanmamaktadır.

### III. ÇOKKÜLTÜRLÜ TOPLUM

Toplumunun çokkültürlü olduğunu 1970'li yıllarda kabul eden ilk ülkeler karakteristik göçmen ülkeleri olan Amerika Birleşik Devletleri, Kanada ve Avustralya olup izleyen yıllarda Britanya, Hollanda ve İsveç'in başını çektiği bir dalgayla Batı Avrupa ülkeleri de genellikle toplumlarının çokkültürlü yapısını ilan etmişlerdir<sup>227</sup>. Batı devletlerinin çokkültürlü oldukları yönündeki resmi ilanlar her ne kadar yirminci yüzyılın sonlarına doğru yapılsa da çokkültürlü toplum, modern Avrupa devletlerinin kuruluşlarından önce dahi var olmuştur. Yahudi, Hristiyan ve Müslüman cemaatlerden oluşan ve Yahudi,

<sup>223</sup> Modood, a.g.e., s. 133.

<sup>224</sup> Modood, a.g.e., s. 135.

<sup>225</sup> Modood, a.g.e., s. 136.

<sup>226</sup> Modood, a.g.e., s. 96.

<sup>227</sup> Modood, a.g.e., ss. 15-16.

Yunan Ortodoks ve Ermeni Ortodoks cemaatlerin iç işlerini düzenlemede özerk olduğu ümmet sistemini uygulayan Osmanlı İmparatorluğu çokkültürlü toplumun en bilinen örneklerindedir<sup>228</sup>. Modern öncesi Avrupa toplumlarında da bir tür çokkültürlü yaşamın mevcut olduğu tespit edilebilmektedir.

Modern Avrupa devletlerinin homojen bir ulusal kültüre kuruluşları esnasında dahi sahip olduklarını söylemek zordur. Bu devletlerin kuruluş aşaması için söylenebilecek olan, tek bir ulusal kültürün varlığından ziyade ulus kültürü inşa etme yönündeki niyet ve girişimlerdir. Bir arada yaşam biçiminin cemaat olduğu Orta Çağ Avrupa'sının yerini, bir dizi gelişmeyle birlikte bir arada yaşam için yeni bir biçim olan ulus-devletler almıştır. Romantik milliyetçiliğin kültürel ve siyasi birlik söylemlerinin aracılığı ile şekillenen ulus-devlet inşası sürecinde dini ve etnik olumsuzluklar paranteze alınmıştır<sup>229</sup>. Farklı etnik kökenden gelen topluluklar tek bir ulus çatısı altında homojenleştirilmeye çalışılmıştır. Bir başka deyişle, modern çağ, içinde yaşanılan yerel ve sınırlı dünyanın kapılarını ardına kadar açmış ve bunların yerine başka bir temel kültür koymuştur<sup>230</sup>.

Ulusal kültürlerin dayandığı temel kültür, olumsuzluklarından sıyrılmış özerk bireyin kültürü olmuştur. Ulus-devletlerin inşa etmeye çalıştığı ulusal kültürlerin yakın gelecekte tamamen yok olacakları gibi bir iddia yersiz olacaksa da, ulusal kültür fikrinin eski ağırlığının olmadığı ve meşruiyet krizi yaşadığı dile getirilmektedir<sup>231</sup>. Eleştirmenlere göre bir ulus inşası fikri bireyleri geleneksel bağlarından koparmış, onları kronik bir krize doğru sürüklemiş, tecrit ve kaygıya sebebiyet vermiştir<sup>232</sup>. Ulus kültürünün gerçekliğine ya da olabilirliğine ilişkin sorgu, özerk birey kültürünün kendisini de sorgulamaya açmıştır. Özerk birey kültürüne yapılan, bireyi toplumsal bağlamından koparıp tarih dışı bir kategori olarak ele aldığı, gerçekte olmayan kurgusal bir evrensel özne yaratmaya çalıştığı yönündeki eleştiriler ile birlikte Bauman'ın tabiriyle cemaatler modern dünyanın yolladığı sürgünden geri dönmüştür<sup>233</sup>. Artık egemen yaşam biçimi olarak kabul gören bireyin özerkliğine dayalı liberal kültürün yanında öne çıkan ve egemen kültürün reddini talep eden birçok kültür bulunmaktadır.

<sup>228</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 240; Modood, a.g.e., ss. 18-19.

<sup>229</sup> Eagleton, a.g.e., s. 50.

<sup>230</sup> Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, (çev. Hülya Uğur Tanrıöver), 9. B., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2014, s. 123.

<sup>231</sup> Gray, a.g.e., ss.115-116.

<sup>232</sup> Eagleton, a.g.e., s 78.

<sup>233</sup> Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, a.g.e., s. 50.

Bauman, cemaatlerin yollandıkları sürgünden geri döndüğünü söylerken *yeni kabilecilik* adını verdiği toplumsal yapıya gönderme yapmaktadır. Eagleton da, çokkültürlülüğü “aynı tarihin gelecek zamandaki ironik bir tekerrürü” olarak görmektedir<sup>234</sup>. Modernliğin yarattığı belirsizliklere cevaben dayanışma kültürleri ortaya çıkmış ya da tekil bir türdeşlik türü geliştirmeye çalışan ulus-devletlerin yarattıkları kolonyal öznelere torunları göçmen olarak söz konusu ulus-devletlere yerleşmiştir<sup>235</sup>. Bauman’ın ve Eagleton’ın modern çokkültürlülüğe ilişkin yorumunu, toplumsal durumun tespitinden ziyade kültürel siyaset yapan teorilere yönelik bir eleştiri olarak çözümlenmek yerinde olacaktır. Zira modern çağın çokkültürlü toplumlarının modern öncesi atalarının birebir kopyası olmadığını belirtmek gerekmektedir. Geçmişin çokkültürlü toplumlarının günümüzde yeniden yaratılması mümkün görünmemektedir<sup>236</sup>.

#### A. MODERN ÖNCESİ ÇOKKÜLTÜRLÜ TOPLUM İLE MODERN ÇOKKÜLTÜRLÜ TOPLUM ARASINDAKİ TEMEL FARKLILIKLAR

Modernliğin etkileri, yeni çokkültürlü toplumların niteliğini de büyük oranda belirlemektedir. Modern öncesi toplumların günümüz çokkültürlü toplumlarının doğrudan atası, bugünün çokkültürlü toplumlarını da geçmişin birebir kopyası olarak değerlendirmeye vesile olabilecek güçlü kanıtlar bulunmamaktadır. Tam aksine çokkültürlü toplumların önceki benzerlerinden niteliksel olarak farklılaştığını ispata yeter deliller mevcuttur. Bu delilleri özetleyen Parekh, modern çokkültürlü toplumların atalarından dört temel noktada farklılık arz ettiğini öne sürer.

Bunlardan ilki, modern dünyada çokkültürlü toplumların, istisnaları saklı kalmak kaydıyla, modern öncesi benzerlerinden farklı olarak birbirinden kopuk ve birbirine değmeyen cemaatlerden oluşmamasıdır<sup>237</sup>. Bireyin kimliğinin çok boyutlu oluşuna paralel bir şekilde, bu bireylerden oluşan kültürel topluluklar da heterojen özellik arz etmektedir. Tanımlanabilen etnik ya da dini kategoriler bulunsa da, izole kültürler söz konusu değildir. Varsayılan hiçbir kültürel topluluk tek boyutlu bir kimlikle tanımlanabilir halde bulunmamaktadır<sup>238</sup>.

<sup>234</sup> Eagleton, a.g.e., s. 77.

<sup>235</sup> Eagleton, a.g.e., s. 77.

<sup>236</sup> Doytcheva, a.g.e., s. 9.

<sup>237</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 9.

<sup>238</sup> Cuche, a.g.e., s. 125. Doytcheva, a.g.e., ss. 19-20.

Osmanlı İmparatorluğu'nda kişinin konumlandırılışı ve kültürel cemaatlerin yapısı ise bunun tam aksi yönündedir. Osmanlı İmparatorluğu'nda çokkültürlü toplum yapısının özelliklerinden biri, cemaatlere tanınan geniş serbestinin bir topluluk serbestisi oluşu ve cemaate mensup bireylerin kaderinin mutlak biçimde cemaatin elinde oluşudur. Cemaat yaşamı içindeki kişilerin birey olarak kabul edildiği ve haklarla donatılmış olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir<sup>239</sup>. Daha ziyade topluluklara tanınan haklar, bireyleri bağlayıcıdır. Cemaat üyelerinin bağlı buldukları cemaate karşı örgütlenme ve inanç hakkı bulunmamaktadır<sup>240</sup>. Bireylerin diğer cemaatlerle bağları minimum düzeydedir. İzolasyon, hayatın her alanında sürmektedir. Bireylere ilişkin bu izolasyon, kültürel cemaatler için de aynen geçerlidir. Osmanlı İmparatorluğu'nun çokkültürlü yapısının özelliklerinden bir diğeri, Müslüman, Hristiyan ve Yahudi cemaatlerden oluşan toplumda kamusal yaşamın parçalı bir görünüm arz etmesidir. Yunan Ortodoks, Ermeni Ortodoks ve Yahudi cemaatler kendi iç işlerini düzenlemede mümkün olduğunca geniş bir serbestiye sahipken, cemaatler arası ortak bir kamusal ya da kültürel alan mevcut değildir. Her cemaat kendi sınırları içinde yalıtık bir yaşam sürmekte ve kendine ait bir kültürel alanda etkinlik göstermektedir<sup>241</sup>. Cemaatler arası ilişki, devlet aracılığı ile kurulmuştur. Diğer bir cemaat aleyhine devletten hak rica etmek söz konusu dolaylı ilişkinin tek biçimidir<sup>242</sup>.

Günümüzün çokkültürlü toplumlarının somut yaşantıları ise çoklu kimlikleri ve heterojen kültürleri öne çıkarmaktadır. Çoklu kimlik ve heterojen kültür özelliklerinin ikisini birden barındıran Almanya'da yaşayan göçmen işçiler örneği, modern çokkültürlü toplumlarda kültürlerin ve kimliklerin nasıl üst üste bindiğini açıklamakta faydalıdır. Almanya'da yaşayan göçmen işçiler bir kültürel topluluk olarak değerlendirilebilir. Ayrıntılara bakıldığında bu işçilerin bir kısmının Fas'tan, bir kısmının Türkiye'den ve Doğu Avrupa'nın farklı bölgelerinden geldikleri görülecektir. Daha da yakından bakıldığında Türkiye'den gelen göçmen işçilerin etnik kimliklerinde, dini inanışlarında, yaşlarında ve sosyal arka planlarında farklılıklar olduğu tespit edilecektir. Söz gelimi, Türkiye'den gelen bir göçmen işçinin Almanyalı olmak da dâhil olmak üzere, birden çok aidiyeti vardır.

---

<sup>239</sup> Doytcheva, a.g.e., s. 18.

<sup>240</sup> Michael Walzer, *Hoşgörü Üzerine*, (çev. Abdullah Yılmaz), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998, s. 33; Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 241.

<sup>241</sup> Etyen Mahçupyan, "Osmanlı'dan Günümüze Parçalı Kamusal Alan ve Siyaset", Ankara, *Doğu Batı*, Yıl:2, Sayı:5, 1998-9, s. 34.

<sup>242</sup> Mahçupyan, a.g.m., s. 39.

Türkiyeli göçmen işçiler topluluğu da bu sebeple tek bir kimlikle eşleştirilemez. Benzer bir örnek Britanya'dan verilebilmektedir. Asya asıllı nüfus barındıran Bradford kentinde yapılan bir sosyolojik çalışma, çoklu kimlikleri öne çıkarmakta ve Asyalılardan oluşan kültürel topluluğun ikili bir dinamikten beslendiğini ortaya koymaktadır. Araştırma sırasında mülakat yapılanlar kendini tekil bir aidiyetle değil "içinde Asyalı kökleri olan Britanyalı" olarak tanımlamıştır<sup>243</sup>. Görünen odur ki kültürel sınırları ve mikro kültürel grupları fetiş haline getirmeden çizilecek bir çokkültürlü toplum tasviri, geç modern dönem gerçekliği ile daha bağdaşır bir yol izlenmesine vesile olacaktır. Çokkültürlü toplum yan yana dizilmiş sabit kimliklerden oluşan bir yamalı kumaş değil, farklı kültürel toplulukların iletişim ve etkileşim halinde olduğu, karşılıklı kimliklendirmelerin yapıldığı esnek bir ağ görünümündedir<sup>244</sup>.

Modern ve modern öncesi çokkültürlü toplumları ayıran unsurlardan ikincisi, modern dünyanın ayrımcılığın, kültürel baskı ve aşağılamanın ya da farklılıkları bastırma çabalarının varabileceği en uç noktaları, sömürgecilik ve Yahudi Soykırımı gibi acı tecrübeler yoluyla tanımış olmasıdır<sup>245</sup>. Kültürün bireyler için ifade ettiklerinin ne denli önemli olabileceği gerek akademik çalışmalar, gerek yaşam deneyimleri ile ortaya konmuştur. Eagleton'ın ifade ettiği gibi kültür, "Bosna ve Belfast'ta yalnızca kasetçalarınızda dinlediğiniz şey değil, uğruna öldüğünüz şeydir"<sup>246</sup>. Özdeş bir kültür ya da ari bir ırk adına yürütülen faaliyetler Avrupa'nın tarihsel dersler çıkarmasına vesile olmuştur.

Üçüncü ayırım çağdaş çokkültürlü toplumların küreselleşme süreci ile birlikte birbirine bağlanmış olmaları ve kültürel anlamda tarafsız olmayan teknoloji ve malların dünya genelinde serbest hareketidir<sup>247</sup>. Kendi içinde var olan kültürlerin karşılıklı iletişim ve etkileşiminden oluşan çokkültürlü toplum, dıştan gelen kültürel etkilere de açıktır. İletişimsel olanakların artışı ve bilginin dünya ölçeğinde büyük bir hızla yayılması mekânın değer kaybını beraberinde getirmiş ve belli coğrafi sınırlar içinde kalan yerelliğin sınırlarını daha geniş bir kitleye açmıştır<sup>248</sup>. Küreselleşme sürecinin tüketim ve kültür ürünleri

<sup>243</sup> Ülkü Güney, "Yerel/Küresel Aidiyetler ve Yurttaşlık: Britanyalı Olmak ya da Olmamak", *Yurttaşlığı Yeniden Düşünmek: Sosyolojik, Hukuki ve Siyasal Tartışmalar*, (ed.) Ayşe Durakbaşa, Funda Karapehlivan Şener, Aslı Şirin Öner, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014, s. 205.

<sup>244</sup> Baumann, a.g.e., s. 119.

<sup>245</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 10.

<sup>246</sup> Eagleton, a.g.e., s. 51.

<sup>247</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 10.

<sup>248</sup> Zygmunt Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, (çev. Yavuz Alogan), 2. B., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 52.

aracılığı ile bölgesel farklılıkları giderek silikleştirdiği ya da önemsizleştirdiği, medya aracılığı ile aynı yaşam tarzının her yere yayıldığı ve küreselleşmenin homojen bir *dünya vatandaşlığı* ile sonuçlanacağı yönündeki öngörüler ve endişeler sık sık dile getirilmiştir<sup>249</sup>. Buna rağmen küreselleşme kültürlerde doğrudan standartlaşma ya da homojenleşme ile sonuçlanmamış, aksine mevcut kimlikler varlığını sürdürmeye devam etmiştir<sup>250</sup>. Küreselleşmenin her kültürde konumlanışı farklılık arz etmektedir<sup>251</sup>. Bu farklılık küresel düzeyde pazara sahip firmaların politikalarını da etkilemiştir. Örneğin Coca-Cola Company, 2000 yılında gittiği işletme politikası değişikliği ile birlikte küreselleşmenin etkisinden yerelin yeniden keşfine yönelmiş ve girdiği pazarlarda yerel imgelerin kullanımına başlamıştır<sup>252</sup>.

Küreselleşme, bir standartlaşma ile sonuçlanmamış, kimlikler küreselleşme karşısında güçlü iddialarda bulunmaya devam etmiş ise de yerelliğin yeni niteliklerini küreselleşme süreci ve dünyanın bütünleşmiş bir kültürel pazar haline gelmiş olmasından tamamen bağımsız bir şekilde okumak mümkün değildir. Modern öncesi cemaat yaşantısının sahip olmadığı bu yön, ister istemez iki toplumsal biçimi farklılaştırmaktadır. Orta Çağ Avrupası'nda izole cemaatlere dayalı bir yaşam biçimi hüküm sürmektedir. *Pax Romana*'nın bozulmasının ve Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılışının ardından merkezi iktidarın bulunmadığı, kargaşa ve güvensizliğin hâkim olduğu, ticaretin neredeyse durduğu ve kent yaşamının önemini yitirdiği bir atmosferde feodalite ortaya çıkmıştır<sup>253</sup>. Her ne kadar sistemin dışında kalmış kimi unsurlar bulunmaktaysa da, feodalitenin ekonomik temeli manoryal örgütlenmeye dayalıdır<sup>254</sup>. Manor (malikâne) örgütlenmesi tuz, değirmen taşı ve demir aletler gibi dışarıdan temin edilmek durumunda olan kaynaklar hariçinde, günümüz dünyasının aksine, kendine yeterli ve kapalı bir ekonomiye sahiptir<sup>255</sup>. Manor denilen bölgelerde her malikâne öncelikle bir köyle ve ekilebilir toprakla, bundan

---

<sup>249</sup> Joan Subirats, "Küreselleşme ve Kimlikler: Güncel Kültür Politikalarının Hazırlanmasında Politikanın Rolü", (çev. Işık Ergüden), *Ulusal Kültürlerin Sonu mu?: Çeşitlilik Sınavında Kültür Politikaları*, (ed.) Emmanuel Négrier, Lluís Bonet, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015, s. 53.

<sup>250</sup> Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, a.g.e., s. 188.

<sup>251</sup> Mónica Lacarrieu, "Küreselleşme Çerçevesinde Yerel İmgelerin ve Kültürel Kimliklerin Oluşumu", (çev. Işık Ergüden), *Ulusal Kültürlerin Sonu mu?: Çeşitlilik Sınavında Kültür Politikaları*, (ed.) Emmanuel Négrier, Lluís Bonet-, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015, s. 27.

<sup>252</sup> Mónica Lacarrieu, a.g.m., s. 25.

<sup>253</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, Ankara, İmge Kitabevi, 1991, s. 163.

<sup>254</sup> Ağaoğulları, Köker, a.g.e., s. 164.

<sup>255</sup> Ağaoğulları - Köker, a.g.e., s. 165.

sonra da ekilemez arazi, orman veya çayır ile çevrilidir<sup>256</sup>. Manor, hiyerarşinin tepesinde manor lordu denilen bir senyörün bulunduğu örgütlenmiş bir köy, sadece ekonomik değil aynı zamanda toplumsal bir kurumdur<sup>257</sup>. Manor örgütlenmesinin kapalı ekonomisi yaşam tarzı üzerinde de etkilidir. Ekonomideki kapalılık ve yerellik kendini siyasal ve kültürel alanda da göstermektedir. Her manor çevresi, dışa kapanmış bir toplumsal yaşantıya sahiptir. Bütün ilişkilerin yüz yüze yürütüldüğü bu toplumlarda, kültür olabilecek en üst düzeyde atomize olmuş ve yerelleşmiştir<sup>258</sup>. Çağın ruhunu yerelleşmiş ilişkiler vermektedir. Her ne kadar uzun mesafeli yolculuklar ve nüfus hareketlerine rastlanmaktaysa da, nüfusun büyük bir çoğunluğu küçük bir uzamsal aralık içinde bulunmaktadır<sup>259</sup>.

Çağdaş çokkültürlü toplumların kültürel homojenliği yaratmak arzusunda olan ulus-devletlerden sonra ortaya çıkışı dördüncü farkı oluşturmaktadır<sup>260</sup>. Önceki çokkültürlü toplumlarda bireyin kimliği kendisine mensubu olduğu cemaat tarafından verilmektedir. Ulus-devletin dayandığı özerk birey kültüründe ise birey bir toplulukla değil, kendisiyle anılmaya başlanmış, her türlü hak ve özgürlüğün öznesi haline getirilmiştir. Ortaçağ'ın yerelleşmiş cemaatleri içinde yaşayan insan ise, "toplum dışı birey" değil "toplum içi birey"dir<sup>261</sup>. Ortaçağ Avrupa'sında birey ve toplum birbirine kopmaz bağlarla bağlanmıştır. Kişi cemaatinden ayrı düşünülemez durumdadır. Birey kendinden hareketle değil, üyesi olduğu topluluk sayesinde açıklanabilmektedir<sup>262</sup>. Modern toplumun işareti ise üyelerine bireyler olarak rol vermesi olmuştur<sup>263</sup>. Bunun günümüz çokkültürlü toplumlarında kültürel çeşitliliğin tanınması adına yarattığı büyük bir sonuç bulunmaktadır. Bu sonuç, kendisine homojen bir kültürel yapı içinde özerk olma fikri aşılınmış bireylere topluluk temelli hak taleplerinin şaşırtıcı ve zaman zaman korkutucu gelmesidir. Geçmiş çokkültürlü topluluklarda kültürel çoğulluk Augustine'in "her şey benzer olsaydı hiçbir şey var olamazdı" ("*non essent omnia, si essent aequalia*") sözündeki gibi doğal ve Tanrı'nın

---

<sup>256</sup> Leo Huberman, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, (çev. Murat Belge), 15. B., İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s. 12.

<sup>257</sup> Henri Pirenne, *Ortaçağ Avrupası'nın Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, (çev. Uygur Kocabaşoğlu), İstanbul, Alan Yayıncılık, 1983, s. 56; Ağaoğulları, Köker, a.g.e., s. 164.

<sup>258</sup> Mehmet Ali Kılıçbay, "Ortaçağ'ın Orta Malı Olmadığına Dair", Ankara, *Doğu Batı*, Yıl:8, Sayı:33, 2005, s. 71.

<sup>259</sup> Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, (çev. Ersin Kuşdil), 6.B., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 102.

<sup>260</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 11.

<sup>261</sup> Zeki Özcan, "Ortaçağ'da Birey ve Bireyleşme", Ankara, *Doğu Batı*, Yıl:8, Sayı:33, 2005, s. 17.

<sup>262</sup> Özcan, a.g.m., s. 36.

<sup>263</sup> Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, a.g.e., s. 61.



arzu ettiği olarak algılanırken<sup>264</sup>, günümüz çokkültürlü toplumlarında kültürel farklılıklar genel itibariyle suni ve yer yer tehlikeli olarak değerlendirilmektedir.

Özetle, *cemaatlerin yollandıkları sürgünden geri geldiği* fikri, tarihsel bağlamı ve ilişkilenebilecek biçimleri değişmiş çokkültürlü toplumlara yönelik bir tasvirde ziyade, bir endişeyi dile getirmektedir. Verili durum bireylerin çok boyutlu kimliklere sahip olması ve bir toplum içinde bir arada yaşayan kültürlerin yakın temas halinde oluşu ise korkulan, bu temasın yitirilmesi yoluyla bireylerin tek boyutlu kimliklerle yaşamaya zorlanması ve kültürel dayanışmanın her kültürü tehlikeli bir biçimde kendi sınırına çekerek diğerlerinden keskin hatlarla ayırmasıdır.

## B. MODERN ÇOKKÜLTÜRLÜ TOPLUMLAR

Modern çokkültürlü toplumların varlığına temel teşkil eden birden fazla faktör bulunmaktadır. Çokkültürlü toplum yapısının en bilinen üç kaynağı imparatorluk yapısından türemiş olma veya ulusal azınlık barındırma, birden fazla kültürel topluluğun birleşmesiyle kurulma ve göçtür. Kimi zaman bir toplumun çokkültürlülüğünü sayılanların birden fazlası birleşerek belirleyebilmektedir.

Çokkültürlü toplumların kimisi miras aldığı imparatorluk yapısı gereği kültürel çeşitliliği olan veya yerli azınlıkları bünyesinde barındıran toplumlardır. Birleşik Krallık ve Türkiye örneklerinde, toplum içindeki kültür çeşitliliğinin devraldıkları imparatorluk geleneği ile ilişkili olduğu söylenebilir<sup>265</sup>. İmparatorluk geleneklerindeki farklılık, toplumların çokkültürlü yapısını ya da bu yapının tezahürünü etkilemektedir. Birleşik Krallık izlediği denizaşırı kolonyalizm sonucu daha belirgin bir çokkültürlü toplum yapısına sahip olmuştur. Ülkede var olan çeşitlilik bireylerin fiziksel görünümünden teşhis edilebilmekte, bunun yanında birden çok dini topluluk kolaylıkla ayırt edilebilmektedir<sup>266</sup>. Bir kara imparatorluğu mirasçısı olan Türkiye’de ise farklı etnik topluluklar oluşturan bireylerin fiziksel özelliklerinden yola çıkarak, bu bireylerin etnisiteleri hakkında fikir beyan etmek oldukça zordur. Dinsel çeşitlilik de büyük oranda mezhep ayrışmalarından kaynaklanmaktadır<sup>267</sup>.

<sup>264</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 31.

<sup>265</sup> Melih Yürüşen, *Çeşitlilikten Özgürlüğe: Çokkültürlülük ve Liberalizm*, Ankara, LDT Yayınları, 1998, s. 88.

<sup>266</sup> Yürüşen, *Çeşitlilikten Özgürlüğe: Çokkültürlülük ve Liberalizm*, a.g.e., s. 89.

<sup>267</sup> Yürüşen, *Çeşitlilikten Özgürlüğe: Çokkültürlülük ve Liberalizm*, a.g.e., s. 90.

Bünyesinde yerli azınlık barındıran toplumlara örnek olarak Amerika Birleşik Devletleri gösterilebilmektedir. Birleşik Devletler, Porto Rikolular, Meksika kökenliler ve Hawaii yerlileri dâhil olmak üzere pek çok yerli azınlık unsura sahiptir<sup>268</sup>. Amerika Birleşik Devletleri kendisini çokkültürlü toplum ve göçmenler ülkesi olarak tanımlarken sıkıntı yaşamamasına rağmen, yerlilerin varlığının çokkültürlülüğüne katkıda bulunduğunu kabul etmemektedir<sup>269</sup>. Amerika Birleşik Devletleri'nde ulusal azınlıkların yanında yer alan ve çokkültürcülük tartışmasının fitilini ateşleyen Afro-Amerikalıların, Amerikan toplumu içinde geniş bir yer tutmakta oldukları ve baskın kültürün yanında farklı bir kültür oluşturdukları ifade edilmektedir. Afro-Amerikalılar, zaman zaman ulusal azınlık oldukları düşünülse dahi, ne ulusal azınlık ne de göçmen kategorileri altına yerleştirilebilmektedir. Afrika kökenliler Amerika'da bir anayurda ya da ortak bir tarihsel dile sahip olmadıklarından ulusal azınlık sıfatını kazanamazlar<sup>270</sup>. Amerika'ya köle olarak getirilmiş olmaları, gönüllü göçmen kategorisine girmelerine de engel teşkil etmektedir<sup>271</sup>. Kimi zaman ulusal azınlık olarak adlandırılmaya meyilli olunan Afro-Amerikalıların durumunun kendine özgü bir çoğulculuk yarattığı söylenebilmektedir.

İspanya'da Basklar ve Katalanlar, Birleşik Krallık'ta Kuzey İrlandalılar, Hollanda'da Frizler, İskandinav ülkelerinde Laplardan müteşekkil yerli azınlıklar bu ülkeleri çokkültürlü hale getirmektedir<sup>272</sup>. Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla ortaya çıkan yeni devletlerde Rus azınlıklar, Yugoslavya Federasyonu'ndan ayrılan devletlerde Sırp azınlıklar, Litvanya'da Polonyalı azınlıklar bulunmaktadır<sup>273</sup>. 1994 tarihli istatistiklere göre, Avrupa'da sayıları yüz milyonu aşan yerli azınlık bulunmaktadır<sup>274</sup>. Sayının büyüklüğü yerli azınlıkların ya da ulusal azınlıkların çokkültürlülük için önemli bir kaynak olduğunu göstermektedir.

Göç, kültürel çeşitliliğin güçlü bir kaynağı olarak pek çok toplumun şekillenmesinde ve çokkültürlü hale gelmesinde rol oynamıştır. Kimi toplumlarda özellikle politik nedenler ya da içinde bulunulan ekonomik koşullarının yetersizliği ile daha iyi yaşanılacağına inanılan ülkelere göç etmenin etkisi, önceleri daha homojen bir nitelik arz eden

<sup>268</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 39.

<sup>269</sup> Cuche, a.g.e., s. 43; Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 54.

<sup>270</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 57.

<sup>271</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 57.

<sup>272</sup> Canatan, a.g.m., s. 81.

<sup>273</sup> Canatan, a.g.m., s. 81.

<sup>274</sup> Canatan, a.g.m., s. 81.

toplumları çokkültürlü hale getirmiş ve bu toplumlar azınlık kültürlerine ev sahipliği yapmaya başlamıştır. Göçün her zaman sadece göç edenler için gerekli ya da arzulanır olduğu söylenememektedir. Batı Avrupa savaştan sonra ekonomiyi yeniden inşa edebilmek ve istihdamı sağlayabilmek adına, özellikle 1940'ların sonları ile 1973 yılında yaşanan petrol krizi arasında kalan zaman diliminde işçi ithal etmiştir<sup>275</sup>. Göçün kimi zaman iki yönlü işleyen bir süreç olduğu anlaşılmaktadır. Sadece göçenler değil, göçmen alan ülkeler de toplumlarına göçmenlerin katılmasına özellikle iktisadi sebeplerle ihtiyaç duymuştur; ancak iktisadi sebeplerle göçmen alan ülkelerin niyetinin ülkeye kabul ettiği işçilerin aileleri ile birlikte toplumlarına kök salmaları değil, kendilerinden beklenen işlev yerine getirildikten sonra geri dönmeleri olduğu düşünülmektedir. Almanya'ya taşınan istihdam gücü, göçmen adı ile değil, misafir ya da yabancı işçi adıyla anılmaktadır. Bu isimlendirmede geçiciliğe olan vurgu kolaylıkla anlaşılmaktadır. Almanya'daki misafir işçiler, ailelerinin de katılımıyla birlikte *de facto* göçmenler haline gelmiştir<sup>276</sup>.

2009 yılında alınmış resmi istatistiklere göre Avrupa'da en az 21 milyon göçmen yaşamaktadır<sup>277</sup>. Kuruluşlarında birden çok kültürü içeren ABD ve Kanada gibi toplumların çokkültürlü nitelikleri, aldıkları göçmen nüfusla birlikte pekişmektedir. Özellikle sömürge sonrası dönemde Pakistanlılar, Hintliler, Sri Lankalılar ve benzerleri bu ülkelere yoğun göç gerçekleştirmiştir<sup>278</sup>. Almanya, Fransa gibi kara Avrupası ülkelerinde de göçmen gruplarının kabul edilmesi sonucu oluşmuş kültürel topluluklar mevcuttur. Fransa on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren bir göçmen ülkesi olmasına rağmen kendini göçmen ülkesi ya da çokkültürlü olarak nitelendirmekten kaçınmaktadır<sup>279</sup>. İsveç gibi mülteci ve sığınmacı kabul eden Avrupa ülkelerinin toplum yaşantısı da kültürel çeşitlilik barındırmaktadır<sup>280</sup>. Hollanda ulus-devlet olarak tarih sahnesinde görünür olduğu andan beridir göç alan bir ülke konumundadır<sup>281</sup>. İngiltere, Hindistan ve Pakistan gibi sömürge ülkelerinin bağımsızlık kazanması ile birlikte bu ülkelere yoğun göç almıştır<sup>282</sup>. Avrupa Birliği çerçevesinde serbest dolaşımın ürünü olan bir Avrupa içi göç hali de doksanlı

---

<sup>275</sup> Modood, a.g.e., s. 16.

<sup>276</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 47.

<sup>277</sup> Canatan, a.g.m., s. 81.

<sup>278</sup> Yanık, a.g.e., s. 35.

<sup>279</sup> Cuhe, a.g.e., s. 43.

<sup>280</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 47.

<sup>281</sup> Yanık, a.g.e., s. 120.

<sup>282</sup> Yanık, a.g.e., s. 138.

yıllardan itibaren giderek artmaktadır<sup>283</sup>. Avrupa dışı göçmenlerin yanında, bir Avrupa Birliği ülkesinden diğerine geçen Avrupa Birliği vatandaşları toplumların kültürel dinamiklerini etkilemektedir.

Göçmen nüfus, ülke nüfusunun karakterini kültürel bakımdan değiştirir<sup>284</sup>. Genelde bir topluluk halinde değil, birey ya da aile olarak yeni bir ülkeye yerleşen göçmenlerin ülke nüfusunun karakterini kültürel anlamda değiştirebilme gücüne sahip olmasında, bu göçmenlerin geniş toplum içinde dağınık bir vaziyette değil, küçük gruplar oluşturacak şekilde toplanarak yaşama eğilimi göstermesi pay sahibidir. Göçmenler, yeni geldikleri bir ülkede kendilerini daha güvende hissetmek maksadıyla genelde küçük kümeler oluşturarak yaşamlarına devam etmektedirler<sup>285</sup>. Yabancı hissedilen bir toplum yaşamı ile karşılaşılacağı ve adaptasyon sorunları olacağı muhtemel olduğundan göçmenlerin eğilimi makul görünmektedir. Göçmenlerin korunaklı bir tecrit haline eğilim göstermesinin yanında, göç alan kimi Avrupa devletleri de bu tecridi bir müddet teşvik etmiş ya da engelleme çabasında bulunmamıştır. Avrupa’da geçici gözüyle bakılan göçmen işçilere ilişkin uzun müddet herhangi bir bütünleşme programı öngörülmemiştir<sup>286</sup>. Göç politikası eksikliği, göçmenlerin cemaatleşmelerinin önünü açan faktörlerdendir. Fransa’da böyle bir cemaat yapısının önüne geçilmediği gibi göçmenlerin böyle bir yapı içinde kalmasına yardımcı olunduğu dahi söylenmektedir<sup>287</sup>.

Devlet hâlihazırda var olan belli bölgelerde yoğunlaşmış kültürlerin tek bir çatı altında toplanması ile kurulduğunda da çokkültürlü bir toplum yapısı oluşur<sup>288</sup>. Kanada toplumu İngilizler, Fransızlar ve Aborijinler olmak üzere birden çok ulusal grubun federasyonu ile kurulduğundan, çokkültürlü bir nitelik arz eder<sup>289</sup>. Belçika ve İsviçre birden çok Avrupa kültürünün federasyon kurmasıyla, Finlandiya ve Yeni Zelanda yerli halkların zorla bir çatı altında toplanmasıyla kurulmuştur<sup>290</sup>.

---

<sup>283</sup> Canatan, a.g.m., s. 81.

<sup>284</sup> Habermas, “Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Savaşımı”, a.g.m., s. 153.

<sup>285</sup> Michael Walzer, *Hoşgörü Üzerine*, a.g.e., s. 46.

<sup>286</sup> Robert Miles, Viktor Satzewich, “Göç, Irkçılık ve Postmodern Kapitalizm”, (çev. Deniz Yüzüak, Özge Yalçın), *Fark, Kimlik, Sınıf*, (ed.) Hayriye Erbaş, Ankara, Eos Yayınevi, 2007, s. 303.

<sup>287</sup> Yanık, a.g.e., s. 178.

<sup>288</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 38.

<sup>289</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 40.

<sup>290</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 41.

Bir toplumun çokkültürlü olması modern öncesi dönemlerde siyasi bir ilginin konusu değildir. Çeşitli ülkelerde veya bir ülke içinde yaşayan insanların farklılıkları bu dönemlerde de görülmektedir; fakat söz konusu farklılıklar nesnelere arası diğer farklılıklar gibi doğal addedilmekte ve her şeyin Tanrı'nın olmasını istediği gibi olduğu varsayılmaktadır<sup>291</sup>. Farklı yaşam tarzları modern öncesi toplumlarda işlenecek ve üzerinde müdahalede bulunulacak bir mesele olarak değil, dünyanın hali olarak algılandığından ne bu yaşam tarzlarına karşı ne de bu yaşam tarzlarından doğru herhangi bir meydan okumaya rastlanılmaktadır<sup>292</sup>. Önceleri doğal algılanan farklılıklar, modern çağa gelindiğinde parantez arasına alınması veya yok edilmesi gerekli geleneksel bağlar olarak görülmeye başlandıktan sonra politik bir anlama kavuşmuştur. Farklılıkları vurgulayan düşünceler, gerici öğretiler olarak siyaseten tartışma konusu edilmeye başlanmıştır<sup>293</sup>. Eagleton'ın da belirttiği gibi, kültür doğası gereği siyasi değildir. Bir Bretonya aşk şarkısı söylemekte ya da Afro-Amerikan sanatı üzerine bir sergi açmakta siyasi bir yön bulunmamaktadır<sup>294</sup>. Kültürün siyasallaşması, tarihsel olarak varlığının reddedildiği yahut kültürel farklılığın hoş görülmediği anda başlamıştır.

Kültürel hareketlerin 1960'lardan itibaren yükselişi ve geleneksel bağların yeniden olumlanması ile birlikte çokkültürlülük yeni bir anlam kazanmıştır. Yükselen kültürel hareketler sonucu, çokkültürlülüğün basitçe bir demografik ya da iktisadi problem olduğunu söylemek artık mümkün değildir<sup>295</sup>. Kültürel toplulukların, kültürel aidiyetlerinden politik sonuçlar çıkarması ve kültürlerin tanınmasının kamusal bir mesele haline gelmesi kültürel çoğuluğa nasıl cevap verilmesi gerektiği sorusunu beraberinde getirmiştir. Kültürel farklılıkların kabulü doğrudan bu farklılıkların olumlu karşılanması sonucunu doğurmamaktadır. Kültürel çeşitliliğe genel itibariyle olumlu ya da olumsuz olmak üzere iki şekilde cevap verilebilmektedir. Çeşitliliğe yönelik olumsuz tavır tek-kültürcü olup, kültürel toplulukları kısmen ya da tamamen baskın kültür içinde asimile etmek istemektedir<sup>296</sup>. Toplum içinde homojenlik arzulanmakta ve yabancı sayılan kültürel düşünce ve davranışlar hoş karşılanmamaktadır. Kültürel çeşitliliği olumlu karşılayan tavır ise kültü-

---

<sup>291</sup> Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, a.g.e., s. 101.

<sup>292</sup> Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, a.g.e., s. 103.

<sup>293</sup> Eagleton, a.g.e., s. 41.

<sup>294</sup> Eagleton, a.g.e., s. 144.

<sup>295</sup> Modood, a.g.e., s. 18.

<sup>296</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 7.

rel toplulukların varlığına saygı duymakta ve farklılıkları istemektedir. Toplumu oluşturan bireylerin kültürel mensubiyetlerini, kamusal önemi nedeni ile dikkate almakta ve bu mensubiyete birtakım sonuçların bağlanabileceğini düşünmektedir. Çokkültürcülük, çokkültürlü toplumun kültürel çeşitliliğine olumlu yanıt veren ikinci tür tepkinin adıdır<sup>297</sup>.



---

<sup>297</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 7.

## İkinci Bölüm

# ÇOKKÜLTÜRCÜLÜĞÜN DÜŞÜNSEL BOYUTU: KÜLTÜREL AİDİYETİN ve ÇEŞİTLİLİĞİN DEĞERİ

### I. ÇOKKÜLTÜRCÜLÜĞÜN DÜŞÜNSEL ve SİYASİ TEMELLERİ

Toplumların çokkültürlü olduğunu dile getirmek, çokkültürcülüğe özgü bir düşünüş biçimini yansıtmamaktadır. Çokkültürlü toplum olgusu, bir toplum içinde birden fazla kültürel grubun tespitini ifade eder. Birden çok kültürün bir arada yaşama halini anlatan çokkültürlülük tasviri bir kavram iken, çokkültürcülük bu betimsel kavrama yönelik bir tavır olarak ortaya çıkmıştır. Çokkültürcülük, bir toplumun çokkültürlü yapı ihtiva ettiğini belirlemenin ardından, bu yapıyı onaylamaktadır. Çokkültürcülük çoğunlukla çokkültürlü toplumun ve bu toplum içindeki kültürel kimliklerin değerli olduğuna ilişkin bir söylem üzerine inşa edilmektedir. Kültürel kimliklerin iyiliği meselesi, bu yaklaşımın düşünsel boyutunu oluşturmaktadır. Düşünsel boyut, çokkültürcülerin kültürel kimlikleri olumlu bulmasının arkasında yatan sebeplerin ortaya konduğu, kültürel tanınma ve korunma talepleri için gereken zeminin hazırlandığı boyuttur.

Çokkültürcülüğün, kültürel farklılık yahut kültürel çeşitliliği onaylarken öne sürdüğü gerekçelerin büyük bir çoğunluğu, çağın düşünsel ve siyasi durumunu yansıtmakta ve onun ayrılmaz bir parçası görünümünü kazanmaktadır. Çokkültürcülüğün kültürel kimliklere ve kültürel çeşitliliğe atfettiği önem, dönemin düşünsel ve siyasi özellikleri ile ve bu özellikler sebebiyle yaşanan tartışmalarda başat rol oynayan kimlik, çoğulculuk, toplumsal tanınırlık, kamusal temsil gibi kavramlar aracılığıyla ifade edilmektedir.

Kültürel farklılıklar, çokkültürcülüğün bir tür devlet politikası olarak uygulanmasından ya da teorik bir perspektif olarak öne çıkmasından çok önce var olmuştur. Etik yaşamın farklı biçimlerinin olması modernliğe özgü bir olgu olarak değerlendirilemez; yenilik arz eden olgu ayrı yaşam biçimlerini besleyen kültürlere ilişkin farkındalık değil, bu yaşam biçimlerinden yaratılan hiyerarşilere yönelik düşmanlıktır<sup>1</sup>. Kültürel kimliğin,

---

<sup>1</sup> Gray, a.g.e., s. 9.

kilit öneme sahip bir kategori olarak değerlendirilmesi, böylesi bir düşünsel ve siyasi iklimin doğuşuyla yakından ilişkilidir. Farklı kültürel kimliklerin iyi olarak değerlendirilebilmesi için, tek bir kültürün hegemonyası üzerinde direnen monist ya da tekçi anlayışların sorgulanması gerekmiştir. Monizm eleştirilerinin etkisi teorik ve pratik alanda görülmüş, heterojenlik ve çoğulluk vurgusu teorik çalışmalarda da, toplumsal hareketlerin biçimlendirilmesinde de kendine yer edinmiştir. Çokkültürcülüğün ihtiyaç duyduğu türden çoğulluğu ve heterojenliği sağlayan da büyük oranda bu gelişmeler olmuştur.

Zygmunt Bauman, İtalyan faşisti Julius Evola'nın bir sözünü alıntılar: "İrkçiler farklılığı kabul ediyor ve istiyorlar"<sup>2</sup>. Farklılığın onaylandığı bir ifadeyi sağ bir ideolojinin etkili bir temsilcisinden duymak, farklılıklara ilişkin algıda ciddi bir dönüşüme işaret etmektedir. Homojenlik arzusunun bu ifadeye yeri bulunmamaktadır. Farklılık hem tanınmakta, hem de istenmektedir. Evola'dan alıntılanan bu söz, çokkültürcülüğün içinde geliştiği düşünsel ve siyasi atmosferin anahtarıdır. Çeşitlilik, heterojenlik ve farklılık; yekpare bir bütün olmaya, homojenliğe ve aynılığa yeğlenmektedir<sup>3</sup>. Hem düşünsel hem de siyasi anlamda teklik yerine çokluğun istenir olması, çokkültürcülüğün güçlü bir toplumsal hareket ve teorik imkân olarak değerlendirilmesinde etkili olmuştur.

Çoğulculuk düşüncesi çokkültürcülüğün ana temalarından biri haline gelmiş; kimlik, tanınma, farklılık gibi söylemler çokkültürcülüğün sosyal işlevlerini yerine getirmesinde başvurulan kavramlar halini almıştır<sup>4</sup>. Dönemin düşünsel ve siyasi eğilimi, çokkültürcülüğün üzerinde yükseleceği bir zemin sağlayarak, düşüncenin gelişimi açısından önemli bir yere sahip olmuştur.

#### A. DÜŞÜNSEL TEMELLER

Çokkültürcülüğün toplumsal boyutunu çokkültürlü toplum ve bu çokkültürlü toplumun içerisindeki kültürel topluluklar oluşturmaktadır. Çokkültürcülüğün özne olarak kültürel toplulukları yahut kültürel kimliğine kamusal tanınma talep eden bireyi seçmesinde iki düşünsel etkiden söz edilebilir. Bunlardan ilki, kültürlere ve değerlere ilişkin tekçi kabullere itiraz eden ve farklılığı sadece bireysel düzeyde değil, topluluk düzeyinde de tanıyan kültürel çoğulculuktur. İkincisi, değerlerin çatışan ve kimi zaman uzlaşamayan

---

<sup>2</sup> Bauman, *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*, a.g.e., s. 49.

<sup>3</sup> West, a.g.m., s. 183.

<sup>4</sup> İrem, a.g.m., s. 23.



doğasının, toplum yaşantısına da sirayet ettiğini anlamada yardımcı olan değer çoğulculuğudur.

Çoğulculuk, betimsel olarak ortaya konan çoğulluk olgusuna yönelik normatif bir tepkidir. Çoğulluğu kaçınılmaz veya toplum yaşantısını zenginleştirici bir unsur olarak kavramaktadır. Çoğulculuk, çoğulluk arz eden çeşitli olgulara yönelik bir tepki olduğundan, çoğulculuğun da çoğul olduğu belirtilmektedir<sup>5</sup>. Siyasi çoğulculuk, değer çoğulculuğu, kültürel çoğulculuk, hukuki çoğulculuk ve benzeri çoğulculuk tipleri tamlama içerisinde yer alan olgunun çoğulluğunu kabul etmekte, ona olumlu imalar yüklemekte ya da onu kaçınılmaz bulmaktadır.

Çokkültürcülüğü etkilemiş olan kültürel çoğulculuk ve değer çoğulculuğu da, biri kültürlerin, diğeri değerlerin çoğulluğuna yönelik iki farklı çoğulculuk türüdür. Kültürel çoğulculuk, kültürlerin ve kültürel toplulukların çeşitliliğine gönderme yapmaktadır. Paylaşılan değerlerin anlamında yaşanan uyumsuzluk, kültürel farklılaşma kaynaklarının en etkili olsa da sadece biridir. Değerlerde herhangi bir farklılaşma olsun olmasın, iki kültürel topluluk gündelik pratikler ya da tarihsel uzlaşmazlıklar nedeni ile birbirlerinden ayrılabilir. Kültürel çoğulculuk, bir toplum içindeki veya dünyanın farklı toplumlarındaki insan topluluklarını birbirinden ayıran farklı değer sistemlerinin, farklı pratiklerin, farklı geleneklerin bulunduğu tespitinden hareket ederek, farklılıkların hiyerarşiye sebebiyet vermeksizin açıklanmasına yönelik bir tavidir. Kültürel çoğulcular tek bir doğru yaşam idealine bağlı olsalar dahi, farklı toplumların var oluşunu bir anomali olarak değerlendirmekten ve farklılıkları yok edilmesi gereken, iyi yaşam idealine karşıt unsurlar olarak görmekten kaçınılmaktadırlar.

Değer çoğulculuğu, kültürleri de birbirinden farklılaştıran unsurlardan biri olan değerlerin çeşitliliğine ve birbirleri ile ilişkilerine dair teorik bir çerçeve çizer. Odak noktası kültürel topluluklar arasındaki farklar değildir. Kapsamı, kültürel çoğulculuğun kapsamı ile bir değildir. Kültürel çoğulculuk toplum yaşantısına ilişkin değerlendirmelerde bulunurken, değer çoğulculuğu bunun ötesine geçmektedir. Kültürel farklar, değer çoğulculuğunun önemli bir vechesini oluştursa da, bir kültürel topluluk içinde bireylerin farklılaşması ya da tek bir bireyin ömrü boyunca benimsediği değerler arasında yaşadığı ça-

---

<sup>5</sup> Bedri Gencer, “Çoğulculuk ve Meşruiyet Krizi”, Ankara, *Sivil Toplum*, Yıl:2, Sayı:5, 2004, s. 7.

tışmalar da değer çoğulculuğunun ilgi alanındadır. Yine de, gerek toplumların gerek bireylerin yaşamlarındaki farklılıkların ortaya konması, değer çoğulculuğunun sonuçlarına ilişkindir. Değer çoğulculuğu, insan yaşamının farklılaşmasında değerlerin önemini kavraması ve kültürel farklılıkların değerlendirilmesi açısından önemli bir teorik zemin olsa da, değerler arasında yaşanan uyuşmazlığı ve bir değer kendi içinde yaşadığı çatışmaları soyut bir düzeyde incelemektedir. Değerlerin toplumları, bir toplum içinde toplulukları ve bireyleri birbirinden ayırt edilebilen yaşamları takip etmeye yöneltebildiğini ve bunun değerlerin doğasının bir sonucu olduğunu açıklamaya çalışmaktadır. Kültürel farklılıkların değil, aynılık fikrinin problemliliğini ortaya koymaktadır. Kayıpsız bir insan yaşamının olamayacağı düşüncesi, fitili İsaiah Berlin tarafından ateşlenmiş değer çoğulcu dünya görüşünün temel çıkarımıdır.

### 1. Kültürel Çoğulculuk

Çeşitli nitelikleri ile birbirinden farklılaşan insan toplulukları olduğu bilgisi modern çağa özgü olmayıp, en az Herodotos kadar eskidir<sup>6</sup>. İnsanlık tarihinin başlangıcından itibaren yabancı ülkelere çeşitli vesilelerle yolculuk edilmesi, birbirlerinden çeşitli davranışlarında ayrılan insan yaşantılarına ilişkin gözlemler yapılmasına ve seyahat edebiyatı aracılığıyla bunların aktarılmasına vesile olmuştur<sup>7</sup>. Özellikle on altıncı yüzyıl sırasında, hakkında rivayetin ötesinde bilgi sahibi olunmayan Çin, Japonya, Güneydoğu Asya'yla ya da varlığından haberdar olunmayan Meksika'daki Aztekler, Peru'daki İnkalar gibi medeniyetlerle tanışılması, çoğulluğun kaçınılmaz olduğunu gözler önüne sermiştir<sup>8</sup>. Çeşitliliğin keşfi, beraberinde çeşitliliğin nedenleri ve sonuçlarına ilişkin yorumları da getirmiştir. İnsan yaşamının çeşitliliğine ilişkin tartışmalar, farklılıkların nasıl değerlendirileceğine ilişkin iki ana sonuca varmaktadır.

Çeşitliliğe ilişkin ana sonuçlardan ilki, farklılıkların hiyerarşik bir sırada dizilmesine sebebiyet veren monizm ya da tekçiliktir. Monist inanışların en etkilileri eski Yunan'da, Hristiyan dinbilimcilerinde ve klasik liberal öğretilerde farklı görünümlere bürünmek suretiyle kendini tekrarlamaktadır. Dolayısıyla monizm, klasik liberal düşünürler tarafından paylaşılmakla birlikte doğrudan bir modern çağ ürünü olarak görülmemektedir.

<sup>6</sup> Phillip Gleason, "Kimliği Tanımlamak: Semantik Bir Tarih", (çev. Fırat Mollaer), *Kimlik Politikaları: Özdeşlik, Tanınma, Farklılık*, (ed.) Fırat Mollaer, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2014, s. 42.

<sup>7</sup> Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, a.g.e., s. 100.

<sup>8</sup> Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, (çev. İskender Savaşır), 2. B., İstanbul, Metis Yayınları, 1995, s. 85.

Klasik liberallerin de takipçisi olduğu monizmin tarihi, Antik Yunan tarihi kadar eskidir. Platon ve Aristoteles gibi Eski Yunan filozoflarını, Augustine ve Aquinas gibi Orta Çağ Hristiyan dinbilimcilerini, klasik liberalizmi ve Marksizmi etkileyen monizm, Batı düşünce geleneğinde çağlar boyu ana akımı teşkil etmiştir<sup>9</sup>. Çeşitliliğe ilişkin ikinci temel perspektif olan, monist ideallere karşıt çoğulcu perspektiflerin düşünsel kökenini de Yunanlı Sofistlere kadar geri götürmek mümkündür<sup>10</sup>. Toplum yaşantısına ilişkin mutlak doğruyu yansıttığına inanılan prensiplerin keşfinden ziyade, farklı toplumların benzersizliğinin arkasında yatan dinamikleri ele almaya odaklanan ve farklılıkları sorun kaynağı olarak görmeyen çoğulcu gelenek, ana akım haline gelemese bile her daim var olmuştur.

Monizm yahut tekçilik, ahlaki ve siyasi soruların tek bir doğru yanıtı olduğunu ve bu yanıtın ilkece bilinebileceğini, bu yanıt bir kez bulunduktan sonra onu izlemek suretiyle yaratılacak yaşamın yetkin bir yaşam olacağını savunan görüştür<sup>11</sup>. Monistlerin iyi yaşamın niteliğine ilişkin görüşleri değişebilmektedir. Değişmeyen tutum, kendi tasavvur ettikleri iyi yaşam biçimi dışında kalan yaşamların iyi olarak nitelendirilmesini ihtimal dışı kabul etmeleridir. Monistler iyi yaşama ilişkin tezlerini, kurguladıkları insan doğası üzerine yerleştirmektedirler. Evrensel geçerliliğe sahip olan bir iyi yaşam anlayışı, evrensel geçerliliğe sahip bir insan doğasına dayandırılmalıdır. Her bir monistin benimsediği bir insan doğası anlayışı vardır. En mükemmel yaşama, insan doğasında yer alan ve insan türünü diğer türlerden ayıran özelliklerin sunduğu potansiyelleri doğru değerlendirmekle ulaşılmaktadır<sup>12</sup>. İnsan yaşamı için mutlak hakikatlerin açıklanması, böylesi evrensel bir insan doğasına dayanmakla mümkün hale gelmiştir. Mutlak bir insan doğası anlayışı, bu doğanın gerektirdiği ya da yaratabileceği mutlak değerler ve bu mutlak değerlere dayanan yegâne iyi yaşam fikrine götürmektedir. İnsanoğlu anlayabilecek kabiliyete sahip olsun ya da olmasın gerçek, değişmez, ebedi ve evrensel değerlerin var olduğu kabulü, böylesi değerlerle uyumlu bir sistemin ve mutlak iyi yaşamın yaratılabileceğine olan inancı pekiştirmektedir<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Gencer, a.g.m., s. 10.

<sup>10</sup> Isaiah Berlin, "Karşı Aydınlanma", (çev. Zeynep Mertoğlu), *Kirpi ile Tilki: Seçme Makaleler*, (ed.) Murat Borovalı, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, s.108.

<sup>11</sup> Isaiah Berlin, "Düşünsel Gelişmem", (çev. Mete Tunçay), *Kirpi ile Tilki: Seçme Makaleler*, (ed.) Murat Borovalı, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, s. 7.

<sup>12</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 24.

<sup>13</sup> Isaiah Berlin, "Vico and The Ideal of Enlightenment", *Against the Current: Essays in The History of Ideas*, (ed.) Henry Hardy, New York, The Viking Press, 1980, s. 121.

Ahlaki monizmin ilk etkili türü Yunan monizmidir. Platon ve Aristoteles, insan doğasındaki farklı potansiyellerin ağırlık kazanması sonucu birden fazla yaşam tarzının mümkün olabileceğini, ancak bunlardan sadece birinin herkes tarafından ulaşılamayacak en iyi yaşam olarak nitelendirilebileceğini düşünmüşlerdir. Bir yaşam tarzı, diğerlerinden en iyisi olması sebebiyle ayrılmaktadır. Platon, insan doğasının kuramsal ve pratik boyutu olan akıl, ruh ve arzudan oluştuğunu belirttikten sonra, kuramsal bilginin düşünülmesine adanmış hayatın (*bios theoretikos*) en üstün hayat olduğu sonucuna varmaktadır<sup>14</sup>. Aristoteles, en iyi hayat tarzının “Tanrıya tapıp ona şükretmekle” geçen hayat olduğu kanısındadır<sup>15</sup>.

Hristiyan monizmi, Yunan monizminden sonra ortaya çıkmış ikinci etkili monizm türüdür. Hristiyan monizmi, her türden çeşitliliğe yönelik olumsuz bir tutuma sahip değildir. Tanrı kolaylıkla tekdüze bir evren yaratabilecekken türleri çeşitli farklılıklarla donatması, O’nun farklılığa verdiği önemin işaretidir<sup>16</sup>. Lakin Hristiyan dinbilimcileri tarafından övülen farklılıklar, aynı türün üyeleri arasında vücut bulabilen farklılıklardan ziyade her bir ayrı türün, türünün doğası gereği sahip olduğu farklılıklardır. Her tür kendi doğasına ve varlık amacına uygun davrandığı müddetçe, türüne özgü ortak doğasının potansiyelini gerçekleştirebilecektir. İnsan türünün sahip olduğu doğanın potansiyellerini gerçekleştirebileceği yegâne yaşam Hristiyanlığın öğütlediği gerçek inanca dayalı yaşamdır<sup>17</sup>.

Klasik liberal öğretinin tek bir yaşam biçimini övüp, geri kalanların doğru yaşam biçimini teşkil etmediğini kabul etmesi de monizmin bir ifadesidir. Özetle, doğuştan özgür ve eşit olan bireylerin özgür, bireyci, rasyonel bir toplum içinde yaşaması gerekmektedir. Liberal öğretisi, Locke tarafından ele alındığı haliyle evrensel bir rejim için reçetedir<sup>18</sup>. Locke’un Amerikan yerlilerinin bir topluma ya da ulusa sahip olup olmadıklarını değerlendirirken açıkladığı düşünceleri, böylesi evrensel bir reçeteye uymayanların yaşamlarını toplum yaşamı olarak adlandırmasına mani olmaktadır. Locke’un, Amerikan yerlilerinin gelişmişliğini değerlendirirken kullandığı ölçüt, politik toplumun evrensel ku-

<sup>14</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 26.

<sup>15</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 28.

<sup>16</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 29.

<sup>17</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 38.

<sup>18</sup> Gray, a.g.e., s. 8.

ruluş şartı olarak gördüğü örgütlenmiş hukuk sistemi gibi Batılı kurumların var olup olmadığıdır<sup>19</sup>. Batılı kurumların yokluğu, bir toplumun gelişmiş ve politik olmadığıdır. İyi yaşam Batı toplumlarının yaşamı olduğundan, takip edilmesi gereken de bu yaşamdır.

Locke, Batı toplumlarındaki çeşitlilik konusunda ise negatif hoşgörü olarak adlandırılan bir tutum içerisindedir. Farklı mezheplerdeki Hristiyanların birbirleri ile ilişkisi konusunda takınılması gereken tavrın hoşgörü olduğunu belirlemektedir. Ne var ki her yaşantıya karşı hoşgörü gösterme zorunluluğu yoktur. Sapkınlık olarak nitelendirilenler, “evlilik dışı cinsel ilişki, zina, pislik, şehvet, putperestlik ve benzeri şeyler” kökü kazınması gereken ahlaksızlıklardır<sup>20</sup>. Tanrı'nın mevcudiyetini inkâr eden ateistler de Locke'un hoşgürüsünden yararlanamazlar<sup>21</sup>. Locke'un çeşitliliğe ilişkili hoşgürüsü birbirinden farklı yaşam tarzlarının iyi olabileceği ya da saygıyı hak ettiği yönündeki bir yarıdan ya da varsayımdan ileri gelmemektedir. Locke hoşgörüyle kendi başına bir değer olarak ele almaktan ziyade, dini hoşgürsüzlüğün yarattığı olumsuzluklara bir çare olarak düşünmüştür. Hoşgörü, çeşitliliğin olumlu karşılanması sonucunu beraberinde getirmez; aksini yapmanın bedeli çok ağır olacağı için yeğlenmelidir<sup>22</sup>.

J. S. Mill için bireylerin çeşitliliği ve özgünlüğü bir zenginleşme kaynağıdır. Özgünlük, Mill tarafından, toplum yaşantısı için merkezi önemde bir kavram olarak kullanılmaktadır. Mill, ayrı tarzda yaşamlara izin vermenin, her bireyin doğasını gerçekleştirmek adına gerçek bir imkânâna sahip olabilmesi için temel bir şart olduğu kanısındadır<sup>23</sup>. Bir kimse, sağduyulu ve deneyimli olması koşuluyla, hayatına ilişkin kararları kendi başına vermelidir. Bireyin yaşamını kendi eliyle düzenleme özgürlüğüne sahip olması, gerçekte en iyi olan yaşamın bu şekilde ortaya çıkacağı için değil, bireyin kendi tarzı olan yaşam ortaya çıkacağı için gerekli görülmektedir<sup>24</sup>. Tekdüzeliğe düşmek, zengin bir yaşantının önünü tıkamaktadır. Bireyin seçeneklerini özgürce değerlendirerek kendisi için

<sup>19</sup> James Tully, *An Approach To Political Philosophy: Locke in Contexts*, New York, Cambridge University Press, 1993, s. 151.

<sup>20</sup> John Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, (çev. Melih Yürüşen), 2. B., Ankara, Liberte Yayınları, 1998, s. 14.

<sup>21</sup> Locke, a.g.e., s. 57.

<sup>22</sup> Melih Yürüşen, *Ahlaki ve Siyasi Hoşgörü*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1996, s. 94.

<sup>23</sup> John Stuart Mill, *Özgürlük Üzerine*, (çev. Tuncay Türk), 2. B., İstanbul, Oda Yayınları, 2012, s. 89.

<sup>24</sup> Mill, a.g.e., s. 94.

mükemmel olanın ne olduğuna karar vermesi gerekeceğinden, seçeneklerin elinden alınması özgürlüğe aykırıdır. Her insanın kendi doğasını en iyi şekilde gerçekleştirebilmek için birbirinden farklılaşan koşullara gereksinim duyması doğaldır. Mill bireysel çeşitliliğe verdiği önemle birlikte, bu çeşitliliğin ortak bir hedefe yönelmesi gerektiği inancındadır. Mill'e göre, erdemler değişkenlik gösterebilecekse de, bireylerin doğaları tarafından öngörülen mükemmelliğe kendi yollarıyla ulaşabilmeleri temel amaç olmalıdır. Kendi doğasının öngördüğü mükemmelliğe ulaşmaktan aciz kişilere kötülük yapmak haklı olmayacaktır; fakat bu tip kimselerin hoş karşılanmaması ve hatta hor görülmesi gerekli olabilmektedir<sup>25</sup>.

Bireylerin mükemmel yaşamlarına ulaşabilmeleri için gereken öz yaratının gerçekleştirilemeyeceği şekilde bireyselliği ezen toplumlar, bunu ne sebeple yapıyor olursa olsun, Mill'in gözünde zorbadır<sup>26</sup>. Geleneğe dayalı toplumlar özgünlüğü yok etmekte olduklarından, özgürlüğün karşısında yer almaktadırlar. Mill'in bireysel çeşitliliğe ve özgünlüğe ilişkin kavrayışı son derece gelişmiştir. Yaşam tarzlarının ve dünya görüşlerinin çeşitliliği, özerkliğin ve özgürlüğün temel değerlerden olduğu toplumlar için zenginlik ve gelişmişlik emaresi olarak alkışlanmaktadır. Ne var ki çeşitlilik savunusu geleneksel toplumları içine alacak kadar geniş değildir. Mill'de toplum içerisinde bireysel çeşitliliğe engel olacak türden geleneğe dayalı bir toplumun zenginlik yarattığı, bu toplumun varlığının da dünya için bir özgünlük kaynağı olduğu fikrine rastlanmamaktadır. Bilakis özgünlüğü yok ederek bireysel çeşitliliği engelleyeceği düşünülen geleneğe dayalı bir topluluğun, toplumsal zenginliği de engelleyeceği düşünülmektedir. Mill'in çoğulculuk savunusu kültürel çeşitliliğe değil, özgünlüğü önemseyen bir kültür içinde yer alan bireylerin çeşitliliğine ilişkindir.

Kültürel çeşitliliğe yönelik ikinci tepki, monizmin karşısında yer alan kültürel çoğulculuktur. Çoğulcu eleştiriler, monizmin tek ve bütünlüklü iyi yaşam anlayışını sorgulamaktadır. Bütün iyilerin içinde bulunduğu ve kötülerin tamamen dışında kaldığı bir yaşam fikri anlamsızdır. Zira bütün iyilerin tek bir yaşam içinde toplanmasının önünde farklı iyilerin zaman zaman çatışması, hatta tek bir iyinin kendi içinde farklı talepler öne sürebilmesi gibi engeller söz konusudur. İyi yaşamın dayandırıldığı insan doğası kavramı

---

<sup>25</sup> Mill, a.g.e., s. 107.

<sup>26</sup> Mill, a.g.e., s. 89.

da belirsizlik içermektedir. Eagleton, doğa teriminin betimleyicilik ile normatiflik arasında muğlak biçimde gidip geldiğini belirtmektedir<sup>27</sup>. İnsan doğası, insana ait özelliklerin tespitine ve açıklanmasına yönelik betimleyici bir kavram ise, içinde sadece iyilerin ya da kötülerin yer aldığı bir kategori olduğu düşünülemez. Bu durumda insana ait olan, iyi ya da kötü olarak nitelendirilebilecek tüm özelliklerin insan doğası kategorisinin sınırları içerisinde kaldığını kabul etmek gerekmektedir. Örneğin, ahlaki zayıflık ve merhametliliğin ikisi de insan doğasının kapsamında yer almaktadır<sup>28</sup>. Betimleyici insan doğası kavramı, insanın sahip olduğu tüm çelişkilerin ve karşıt özelliklerin tespitinden ibarettir. İnsan doğası normatif bir kategori ise, bizzat kendisinin bir değer-terim olması nedeniyle, ondan ahlaki ve siyasi değerler çıkarma çabası anlamsız bir kısır döngü olacaktır<sup>29</sup>. Zira normatif bir insan doğası kategorisinin kendisi, siyasi yahut ahlaki değerlere dayanmaktadır. İkinci anlamıyla insan doğası bir gerçekliğe değil, kendine yüklenen anlamlara işaret etmektedir.

Richard Rorty, insan doğası kavramının teşvik edilmek istenen insan davranışlarına ilişkin bir kısaltma olarak işlev gördüğü fikrindedir<sup>30</sup>. Rorty'ye göre, bir davranışın bir başka davranışa nazaran insan doğası ile uyumu nedeniyle daha yerinde olduğunu belirtmek, bireyin cemaate ilişkin hayalî görüşünü dile getirmesinden ibarettir<sup>31</sup>. Bu bakış açısına göre, insan doğası kavramı bir anlayışın temeli haline getirildiğinde, gerçekleşmesi arzu edilen bir durumun ya da geçerli olması istenen ahlaki duruşun, değişmez bir gerçeklik olarak lanse edilmesi sonucuna varılmaktadır. İyi yaşamın ne olduğuna dair bir müzakere, değişmez insan doğasına dayanan bir temel kurgulamak suretiyle baştan reddedilmektedir.

İster betimsel, ister normatif bir kategori olarak ele alınsın, insan doğasına dayanılarak yegâne iyi ilan edilen yaşam biçiminin diğerleri ile olan ilişkisi monizmin yaratabileceği tehlikelerin habercisidir. Platon ve Aristoteles barbarların doğuştan noksan oldukları gerekçesi ile onlarla mümkün olan en alt seviyede ilişki kurarken, Hristiyan, liberal ve Marksist monistler iyi yaşama herkesin ulaşabileceği görüşünü savunduklarından

---

<sup>27</sup> Eagleton, a.g.e., s.123.

<sup>28</sup> Eagleton, a.g.e., s. 123.

<sup>29</sup> Eagleton, a.g.e., s. 123.

<sup>30</sup> Richard Rorty, "İdealleştirmeler, Temeller ve Toplumsal Pratikler", *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması*, (ed.) Seyla Benhabib, (çev. Cem Gürsel, Zeynep Gürata), İstanbul, Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi Demokrasi Kitaplığı, 1999, s. 472.

<sup>31</sup> Rorty, a.g.m., s. 472.

barışçıl yollarla ya da şiddete dayanarak asimilasyonu tercih etmişlerdir<sup>32</sup>. Isaiah Berlin, soruların tek doğru cevabını bildiğini düşünenlerce iyi olduğuna inanılan yaşamın gerçekleştirilebilmesi için uygulanan şiddeti, “yumurtaları kırmak” tabiriyle açıklamaktadır<sup>33</sup>. Yarın var olacak iyi yaşam için, bugün bireyler feda edilmektedir. Berlin, yumurtaların kırılmasına rağmen, görünürde bütün iyilerin içinde bulunduğu iyi yaşamı temsil eden bir omletin olmadığını belirtmektedir. Tanımlanmış iyi yaşamı benimsetme yönündeki çabalardan eli boş dönülmesi, ahlaki monizmin çeşitliliğe ilişkin bakış açısının gözden geçirilmesi gerekliliğine işaret etmektedir. İlkece bilinebilir olduğu düşünülen iyilerin somutlaştırıp açıkça tanımlanması, mutlak iyiyi getirmediği gibi savaş ve şiddetin kapsamını aralayabilmektedir.

Monizme yönelik tepkiler de monizmin kendisi kadar eskidir. Özellikle, keşifler sonucu fark edilen ve gerçekten var olan medeniyetleri *çağdaş toplumlar* olarak model alan More’un *Ütopya*’sı, Bacon’ın *Yeni Atlantis*’i ve Swift’in *Houyhnhnms Adası* gibi ütopyalar, Avrupa’nın büyük bir çeşitlilik gösteren medeniyetlerden sadece biri olduğu, belki de en iyisi olmadığı yönündeki algıyı güçlendirmişlerdir<sup>34</sup>. Ütopyacılardan yanında, Vico, Montesquieu, Herder ve Montaigne gibi güçlü yazarların çalışmalarıyla, monizme yönelik itirazlar bütünlüklü ahlaki ve siyasi bir tepki halini almıştır. Bu isimler, insanlar ortak bir doğa paylaşırsa dahi, kültürün insan yaşamını çeşitli biçimlere büründürebileceğini ve ortak doğayı farklı yollarla şekillendirebileceğini göstermeye çalışmışlardır. Çeşitliliğin kaçınılmaz olduğunu açıklama biçimleri ve toplum yaşamını insan doğası dışında etkileyen başka unsurların olduğunu dile getirmeleri ile kültürel çoğulculuğun temellerini atmışlardır.

Monist geleneklerin insan yaşamını belirleyen ortak doğa olduğu yönündeki tezlerine karşı çoğulcular, toplum yaşantılarındaki farklılıkları öne çıkarıp kültürle ilişkilendirmişlerdir. Monizme itirazlarını dile getiren bu yazarların çoğulculuğu, kültürel çoğulculuktur. Kültürel çoğulculuk ile kültürel aşan evrenselliklerin olmadığı kast edilmemektedir. Daha ziyade insan çeşitliliğinin, kültürlerin yarattığı özel değer sistemlerinin farkına varılmasıyla anlaşılabilirliği vurgulanmaktadır<sup>35</sup>. Kültürel çoğulculuğun odak noktası, muhtelif kültürlerin kendi içinde anlamlı ve bütünlüklü bir dünya anlayışı ile yaşama

<sup>32</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 64.

<sup>33</sup> Berlin, “Düşünsel Gelişim”, a.g.m., s. 16.

<sup>34</sup> Anderson, a.g.e., s.85.

<sup>35</sup> Kroeber, Kluckhohn, a.g.e., s. 174.



biçimi sunduğu ve kültürlerin oldukları haliyle incelenmesi gerektiğidir. Her kültürün kendine has bir anlam dünyası yarattığını ve içsel referanslar olmaksızın bir kültürü değerlendirmenin imkânsız olduğunu, Wittgenstein'in dile ilişkin bir örneği vasıtasıyla özetlemek mümkündür:

“Bir Çinlinin konuşmasını işittiğimizde bu konuşmayı anlamsız bir ses karmaşası olarak duymaya eğilim gösteririz. Çinceyi anlayan biri ise işittiği şeyde dili tanır”<sup>36</sup>.

Aynı şekilde bir kültürü kakofoni olarak değil, anlamlı bir dil olarak kavrayabilmek, kültürlerin çoğulluğuna ilişkin çoğulcu bir perspektif ile mümkün olmaktadır. Kültürlerin çoğulluğunu dünyanın olağan hali olarak gören ilk isimlerden olan Vico için, kursesiz toplum merkezi bir tema değildir<sup>37</sup>. Kendini sofu bir Hristiyan olarak tanımlayan Vico, mutlak iyi yaşamın dünyevi anlamda gerçekleşmesini mümkün görmemektedir<sup>38</sup>. Vico'ya göre insan, farklı çağlar ve farklı toplumlarda değişik sorular sormuş, sorular ve cevaplar farklılaştığı için dünyaya ilişkin çeşitli kavrayışlara sahip olmuştur<sup>39</sup>. Bu sebeple, toplum yaşantısının dışında tanımlanabilecek aşkın bir insan doğası yoktur. Böylesi bir doğanın kabulü, toplumları yanlış analiz etme sonucuna götürecektir. Aşkın insan doğası tanımlaması, insana tanıdık ve yakın gelen özelliklerin evrenselleştirilmesi sonucu yaratılmaktadır.

Vico insanın, aklın tanımlanamayan doğası nedeniyle cehalete daldığında, kendini her şeyin ölçüsü yaptığını esfle dile getirmektedir<sup>40</sup>. İnsan, uzak ve bilinmeyen şeylere ilişkin herhangi bir düşünce biçimlendiremediği zamanlarda, uzak olanı ve bilinmeyeni, tanıdık ve yakınında olanla yargılamaktadır<sup>41</sup>. Oysaki her çağ ve toplum, diğer bir çağ veya topluma yabancı gelecek ya da potansiyellerinin başka çağ ve toplumlarda tam olarak gerçekleştirilemeyeceği benzersiz değerler taşımaktadır; insan doğasına ve değerlerine farklı bir yorum getirmektedir. Zamanı üçe ayıran Vico, Tanrılar Çağı, Kahramanlar Çağı ve içinde bulunduğunu düşündüğü İnsan Çağı'nın toplum yaşantısında öne çıkan unsurları değerlendirip, her birinin diğerinden kurumsallaşması açısından nasıl ayrıldığını göstermeye çalışmaktadır. Üç farklı çağda, üç farklı insan doğasından üç farklı gelenek

<sup>36</sup> Wittgenstein, a.g.e., s. 119.

<sup>37</sup> Berlin, “Vico and The Ideal of Enlightenment”, a.g.m., s. 120.

<sup>38</sup> Berlin, “Vico and The Ideal of Enlightenment”, a.g.m., s. 122.

<sup>39</sup> Berlin, “Düşünsel Gelişmem”, a.g.m., s. 9.

<sup>40</sup> Giambattista Vico, *The New Science*, (çev. Thomas Goddard Bergin, Max Harold Fisch), New York, Cornell University Press, 1948, s. 54.

<sup>41</sup> Vico, a.g.e., s. 54.

doğmuştur. Bu geleneklere binaen ulusların tabii hukuklarında üç eğilim gözlemlenebilmektedir. Farklı tabii hukuk anlayışlarının sonucu olarak da, üç farklı ulus topluluğu (*commonwealth*) kurulmuştur<sup>42</sup>. Farklı çağların beraberinde yeni bir insan ve toplum yarattığı tespitinden hareket eden Vico'ya göre, farklı çağlara ve farklı toplumlara özgü tüm değerlerin içinde var olduğu kayıpsız bir insan yaşamı fikri prensipte dahi mümkün değildir<sup>43</sup>. Her çağ kendi değerini beraberinde getirmektedir. Yeni bir çağ ile birlikte toplumsal ruh değişiklik gösterdiğinden, eskisinden farklı değerler toplum yaşamına rehberlik etmeye başlamaktadır.

Montaigne'i, kültürel çeşitliliğe ilişkin görüşleri sebebiyle çağının kültürel çoğullularından saymak mümkündür. Kültürel farklılıkları ele alışı, içinde bulunduğu kültürün tanımladığı iyi yaşam lehine bir hiyerarşi inşa etmekten ziyade, her kültürün insanlığa anlamlı bir katkıda bulunabileceği yönündedir. Amerika'nın bulunuşunu ve Avrupa ile farklılıklarını değerlendirirken dikkat çektiği nokta, bulunanın eskisinden çeşitli açılardan hiç de geri kalmamış olduğudur. Kusko ve Meksiko şehirlerinin ihtişamı karşısında hayranlık duymaktadır; sanatın ve el işlerinin gelişmiş biçimlerine yeni kıtada da rastlandığını ve bunda şaşırılacak bir yön olmadığını dile getirmektedir<sup>44</sup>. Yeni kıtanın insanlarındaki gözü peklik, yiğitlik, yürek sağlamlığı ve benzeri nitelikte erdemler, Montaigne'in dünyasında bu nitelikleri ile ün salmış kimselerden daha aşağıda bulunmamaktadır<sup>45</sup>. Eski kavimler ve içinde bulunduğu dünya arasındaki farklılıkları değerlendirirken de ayrılıkların sorun olduğu fikri ile değil, makul olduğu fikri ile hareket etmektedir.

Montaigne için insanların var olan her şeyi farklı gözlemlemesi ve olguların farklı bir yönüne dikkatini vermesi, milletlerin farklılığını da açıklar niteliktedir<sup>46</sup>. Her kültürde görülebilen farklı adetler, Montaigne'in gözünde esfle kınanması gereken aykırılıklar değildir. Bir kimsenin ölen yakınına yemesi dahi, motivasyonları incelenmesi gereken bir davranış biçimi olarak ele alınmaktadır. Geçmişte bazı kavimlerde bulunan bu adet, ölü için en şerefli mezarın yakınına vücudu olması, ölenin anılarının yaşayanda toplanabilmesi gibi gerekçelerle uygulanmıştır<sup>47</sup>. Montaigne bir boş inanç sonucu yapıyor olsa

---

<sup>42</sup> Vico, a.g.e., s. 301.

<sup>43</sup> Berlin, "Vico and The Ideal of Enlightenment", a.g.m., s. 128.

<sup>44</sup> Michel de Montaigne, *Denemeler*, (çev. Sabahattin Eyüboğlu), 16. B., İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015, ss. 68-69.

<sup>45</sup> Montaigne, a.g.e., s. 69.

<sup>46</sup> Montaigne, a.g.e., s. 96.

<sup>47</sup> Montaigne, a.g.e., s. 96.

dahi ölüyü yemenin, uygulayıcılarının hayatı için ne kadar anlamlı göründüğünü ve bu yolla ölümlerine duydukları saygı ve sevgiyi ifade ettiklerini anlayabilmektedir. Kültürel çeşitliliğe ilişkin tavrını açıklarken, Romalı şair Iuvanalıs'ın aşağıdaki dizelerini alıntılmaktadır:

“Böyle azgınlıkları vardır halkın;  
Her ülke nefret eder komşusunun Tanrılarında  
Ve inanır gerçekliğine yalnız kendi Tanrısının”<sup>48</sup>.

Kültürel çeşitliliği ele alırken yaptığı bu alıntı, Montaigne'in çeşitliliği anlamakta zorlanma, kendine ait olmayan her şeyden nefret etme ve kendi gerçekliğini mutlak kabul etme eğiliminden duyduğu rahatsızlığı özetler niteliktedir. Fransızların köyleri dışında sudan çıkmış balığa dönmeleri, nereye giderlerse adetlerini de yanlarında götürmeleri ve kendilerinininkine benzemeyen yaşantılar karşısında şaşırıp ürkmeleri karşısında utanç duymaktadır<sup>49</sup>. Kendini bir dünya vatandaşı olarak nitelendiren Montaigne için kültürel çeşitlilik, kaçınılması değil kucaklanması gereken bir zenginliktir. Kültürel farklılıkların değerlendirilmesi, bir inanışın diğerinden üstün tutulabilmesi ve doğru olanın biri değil fakat öteki olduğunun tespit edilebilmesi için hiçbir bağlılığı olmayan, dolayısıyla gerçekte olmayan bir insana ihtiyaç duyulmaktadır. Dünyada görülenlerin doğruluğunu anlamak için bunu gösteren bir araca ihtiyaç duyulduğu kuşkusuzdur. Fakat Montaigne'e göre böylesi bir aracın tespiti ve kullanılması oldukça zordur. İnsana ilişkin ayrılıklarda doğruluk hükmünü verebilmek için “olmayan bir yargıcın olması”na ihtiyaç duyulmaktadır<sup>50</sup>.

Montesquieu, insan yaşantısını şekillendiren kültürü ve ulusların farklılaşmasında rol oynayan kültürel çeşitliliği inceleyen düşünürlerden bir diğeridir. Montesquieu'ye göre bireyi kültürel bağlarından ayrı ve soyut bir kategori olarak kurgulayıp, ona bir doğa atfetmek hatalı ve gerçek dışıdır. Isaiah Berlin, Montesquieu'nün soyut insan doğası ve evrensel birey temalarına ilişkin fikrini yansıtan vecizeyi aktarır: “Hayatım boyunca

---

<sup>48</sup> Montaigne, a.g.e., s. 98.

<sup>49</sup> Montaigne, a.g.e., s. 227.

<sup>50</sup> Montaigne, a.g.e., s. 251.

Fransızlar, İtalyanlar ve Almanlar gördüm; fakat *insana* gelince, onunla hiç karşılaşmadığımı ilan ediyorum”<sup>51</sup>. Berlin’e göre Montesquieu, Joseph de Maistre’in bu vecizesine “doğanın kendisi tarafından tanınmayan bir hanım” olduğunu ilave etmektedir<sup>52</sup>.

Montesquieu, insan toplumlarını ayrılabilir insan atomlarının birlikteliği ya da kasti olarak bir araya getirilmiş suni yapılar olarak değil, kendi davranış yasaları olan biyolojik organizmalar olarak görmüştür<sup>53</sup>. Farklı iklim koşulları altında yaşayan toplumların doğaları büyük değişiklik arz ettiği için, yasalar da bu nitelik ayrımlarına göre düzenlenmelidir<sup>54</sup>. Montesquieu kültürel çeşitliliği ele alırken, toplum yaşantısını olduğu haliyle anlamaya ve ulusal kültürün toplum yaşantısını şekillendirmedeki etkisini incelemeye gayret göstermektedir. Avrupa’nın esefle kınadığı çokeşlilik benzeri uygulamaları büyük bir titizlikle iç mantığını anlamaya çalışarak incelemektedir. Montesquieu toplumların sahip olduğu özellikleri, farklılaşan adet ve uygulamaları açıklamakta en büyük rolü iklime vermektedir. Örneğin, medeni kölelik hukukunun kökenine ilişkin çeşitli gerekçeler öne sürülse de, bu kurumun kökenini sıcağın insanı tembelleştirmesinde aramak gerekmektedir. Sıcaktan vücudu gevşeyen ve kuvveti kalmayan bir insanın, sırf cezaya çarptırılmamak için ağır bir iş görmeyi kabullenmesini akla uygun görmek lazımdır<sup>55</sup>. Sıcak iklimlerde görülen kız çocukları ile evliliğin gerekçesi, sıcağın kızları oldukça erken yaşta erginleştirmesidir<sup>56</sup>.

Montesquieu’nün birden çok kadınla evlenme geleneği için başvurduğu açıklama da benzer niteliktedir. Sıcak ülkelerde insanların daha kolay giderilen isteklere sahip olması ve ihtiyaçların pahalıya mal olmaması, çok sayıda kadınla evlenmeyi mümkün kılmaktadır<sup>57</sup>. Montesquieu için toplumların farklılık gösterebileceği tespiti, temel değerlerin evrenselliğine, objektifliğine ve değişmezliğine ilişkin bir şüphe yaratmamıştır<sup>58</sup>. Montesquieu’nün iyi yaşamı adalet, mutluluk, doğru olanı yapıp yanlıştan kaçınma öz-

---

<sup>51</sup> Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, Paris, 1866, s. 88’den aktaran, Isaiah Berlin, “Montesquieu”, *Against the Current: Essays in The History of Ideas*, (ed.) Henry Hardy, New York, The Viking Press, 1980, s. 139.

<sup>52</sup> Berlin, “Montesquieu”, a.g.m., s. 139.

<sup>53</sup> Berlin, “Montesquieu”, a.g.m., s. 139.

<sup>54</sup> Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, C. I, (çev. Fehmi Baldaş), Ankara, Milli Eğitim Basımevi, 1965, s. 415.

<sup>55</sup> Montesquieu, a.g.e., s. 446.

<sup>56</sup> Montesquieu, a.g.e., s. 467.

<sup>57</sup> Montesquieu, a.g.e., s. 470.

<sup>58</sup> Berlin, “Vico and The Ideal of Enlightenment”, a.g.m., s. 123.

gürlüğü, güvenlik, cinsiyetler arası sağlıklı ilişkiler, kişisel özerklik, hoşgörü, kişisel, ailevi ve politik anlamda kuvvetler ayrılığı gibi geniş bir alana yayılan temel değerlerin içinde bulunduğu toplum yaşamıdır<sup>59</sup>. Bireylerin amaçlar arasında seçim yapma özgürlüğüne sahip olmadığı bir toplumun, kaçınılmaz bir biçimde kaybolacağına inanmaktadır<sup>60</sup>.

Herder, kültürel çeşitlilik hususundaki fikirleri ile çağının en etkili isimlerinden olmuştur. Çokkültürcü düşünürlerin ve değer çoğulcularının ortak beğenisini kazanmış Herder'in çeşitlilik anlayışı, yer yer kültüre özcü yaklaşımdan mustarip olsa da, kültürlere neden saygı duyulması gerektiğine ilişkin empatinin düşünülmesine vesile olması ile önemi haizdir. Herder, dünyadaki hiç kimsenin genel vasıflandırmalardaki güçsüzlüğü kendisi kadar hissedemeyeceğini öne sürmektedir<sup>61</sup>. İnsan doğası üzerine geliştirilmiş genel nitelermeler de, Herder'in gözünde alabildiğine dayanıksızdır. Zira Herder için insan doğası katı, şekillendirilemez ve genel itibarıyla tespit edilebilir değildir. Tüm toplumları bağlayacak bir doğa kurgulayıp bu doğa kurgusu aracılığıyla davranışlara ilişkin esaslar geliştirmek, uzak ve çeşitli uluslardaki erdem ve meziyetler hakkında bu esaslara göre değerlendirmede bulunmak içler acısı bir durumdur<sup>62</sup>. Bu yönde bir tavır, insan doğasının iyilik hususunda tanrısal bir kendine yeterliğe sahip olduğunu varsayar gibi görünmektedir; fakat insan doğası, öğrenme ve çeşitli süreçlerle biçimlendirilme ihtiyacı içindedir<sup>63</sup>. Her kültür insan doğasına yeni bir şekil vermekte, onu kendi yöntemi ile yaşamaktadır.

İnsanoğlunun sahip olduğu hayal gücü, her bir kültürde kendi rengini bulmaktadır. Biricik olan kültürler uygarlığa kendi yöntemlerince özel bir katkı sunmaktadırlar<sup>64</sup>. Kültürlerin özgün yaşam tarzları yaratmasının ve benzer olgular karşısında farklı tepkiler geliştirmesinin gizemi, diğer yaratıcı eylemlerin tümünde olduğu gibi hiçbir zaman anlaşılamayacaktır<sup>65</sup>.

Her kültür, mensuplarına yeterli bir yaşam alanı yaratmaktadır. Bir kültürel topluluğun kendine özgü bir kimliği vardır; insanlık bir bahçe ise kültürler de bu bahçeye

<sup>59</sup> Berlin, "Vico and The Ideal of Enlightenment", a.g.m., s. 123.

<sup>60</sup> Berlin, "Montesquieu", a.g.m., s. 159.

<sup>61</sup> Johann Gottfried Herder, *Another Philosophy of History and Selected Political Writings*, (çev. Daniel Pellerin, Ioannis D. Evrigenis), Cambridge, Hackett Publishing Company, 2004, s.23.

<sup>62</sup> Herder, a.g.e., s. 26.

<sup>63</sup> Herder, a.g.e., s. 26.

<sup>64</sup> Isaiah Berlin, "Romantiklik İdealinin Tanrılaştırılması: Bir İdeal Dünya Söylencesine Karşı Başkaldırı", (çev. Mete Tunçay), *Kirpi ile Tilki: Seçme Makaleler*, (ed.) Murat Borovali, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, s. 286.

<sup>65</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 87.

kendi renklerini ve kokularını katan eşsiz çiçekler gibidir<sup>66</sup>. Tek bir insan dahi, diğer insanlarla bağdaşmayan birçok özelliğe sahiptir. Bir insan kendi gözüyle görünce, kendi ruhuyla ölçünce, kendi kalbiyle hissedince olaylara ve durumlara ilişkin diğerlerinden farklı ve özgün bir görüntü yakalamaktadır<sup>67</sup>. İnsanlarda olduğu gibi, her ulus da kendi gözüne, ruhuna ve kalbine sahiptir. Birini diğerine yaklaştırmaya çalışmak, bir topluluğu, üzerine uymayan bir elbiseyi giymeye zorlamaktır. Herder, papazın övgüye mazhar kılınabilmesi için Romalı kahramana benzetilmesine şiddetle karşı çıkmaktadır. Ne yapılırsa yapılsın bir papaz, Romalı bir kahraman değildir<sup>68</sup>. Papaz değerini Romalı kahramana benzemekle de kazanamaz. Papaz, Tanrı, iklim, zaman ve dünya gelişiminin bulunduğu aşama gibi belirleyenler onu ne haline getirebiliyorsa o hale gelmiş ve bir papaz olmuştur<sup>69</sup>. Kültürler ve farklı insan toplumları için de aynı prensip geçerlidir. Bir kültür ya papazdır ya da Romalı kahramandır. Biri, diğerine benzediği için değerli ya da benzemediği için değersiz bulunamaz. Herder, bir ulusu olduğundan farklı kılmaya çalışmanın arkasında yatan sebebi, tarih hakkında bilgisizlik ve sadece kendi toplumunu ve çağını bilmek olarak ortaya koymaktadır. Bu özelliklere sahip insanların bazıları, kendi damak tatlarının yegâne olduğunu ve bunun dışında kalan herhangi bir eğilimin mevcut olamayacağını düşünmektedirler<sup>70</sup>. Bu eğilime sahip olan bireyler ve toplumlar, ister istemez kendi yaşam biçimlerini genelleştirmek gayesi içindedirler.

Herder, ünlü tespitiyle kendini başka kültürlere ikame etmeye adanmış kültürleri kınamaktadır: “Her topun kendi ağırlık merkezi olduğu gibi, her ulus kendi mutluluk merkezine sahiptir”<sup>71</sup>. Dolayısıyla iyi yaşamı temsil eden en mutlu toplumun hangisi olduğu ya da büsbütün mutlu bir toplum için hangi yaşantının merkezi olduğu yönündeki bir soru anlamını yitirmektedir. Herder’in en mutlu insan yaşamının neleri içermesi gerektiğine ve böyle bir yaşama hangi toplumların sahip olduğuna ilişkin tartışmaya cevabı aşağıdaki gibidir:

“Eğer soruyu düzgün bir biçimde anladıysam ve bu soru büsbütün insan cevabı kapsamının ötesinde değilse, ‘Belirli bir zamanda ve belirli koşullar altında her insan böylesi bir anı deneyimlemiş olmalıdır; aksi halde o asla

<sup>66</sup> Berlin, “Karşı Aydınlanma”, a.g.m., s. 120.

<sup>67</sup> Herder, a.g.e., ss. 23-24.

<sup>68</sup> Herder, a.g.e., ss. 26-27.

<sup>69</sup> Herder, a.g.e., ss. 26-27.

<sup>70</sup> Herder, a.g.e., ss. 102-103.

<sup>71</sup> Herder, a.g.e., s. 29.

insan değildir,' demek dışında hiçbir şey düşünemiyorum. Kaldı ki, filozoflar tarafından tanımlandığı şekliyle insan doğası, mutluluk için mutlak, bağımsız ve değişmez bir kap değildir. Daha ziyade her yerde gücü yettiğince kendine göre bir mutluluk çizmektedir<sup>72</sup>.

Mutluluk ve iyi yaşamın anlamı insan doğasına kültür tarafından verilen şekille değişiyorsa, bir kültürün tekil ölçütlerine dayalı kültür mukayeseleri sonuçsuz kalmaya mahkûm görünmektedir. Bir kültürün değerlendirilmesi çabası, o kültüre yabancı kriterler veri kabul edilerek yürütülürse başarısız olacak ve gerçeği yansıtmayacaktır. Herder, Mısır uygarlığı hakkında değerlendirmelerini yaparken, kültürlerle yaklaşımındaki temel ilkesini ortaya koymaktadır. Mısır'a ilişkin tek bir erdemi bağlamından koparıp ele almak ve o erdemi başka bir zamanın derecesi ile ölçmek akılsızlıktır<sup>73</sup>. Mısırlılara ilişkin olana Yunan kriterleri ile yaklaşım, ona yalnızca Yunan gözü ile bakıldığında Mısırlıların bu değerlendirmeden başarılı çıkma şansı bulunmamaktadır<sup>74</sup>. Böyle bir değerlendirme ile yabancı bir kültürü kınamak veya eleştirmek için atılan adımlar boşunadır. Girişimin başarısızlığını anlatmak için bir çocuğun deve dönüştürülmesi metaforundan yararlanan Herder, on misli büyüten bir aynada çocuk deve dönüştürüldüğü ve ona yabancı bir ışık altında bakıldığı vakit, çocuk hakkındaki hiçbir gerçeğin açıklığa kavuşturulamayacağını belirtmektedir<sup>75</sup>. Nitekim artık çocuktan değil, dönüştürüldüğü devden bahsedilmektedir. Kınanan ya da eleştirilen çocuğun kendisi değil, dönüştürüldüğü devdir. Her kültür, yaşama ilişkin bütünlüklü bir anlatı sunar ve olduğu haliyle değer taşımaktadır. Bir kültürü, başka bir kültürün yabancı ölçüleriyle değerlendirmek aslında o kültürün başka bir biçimde daha iyi olacağını ima etmektir. Bu sebeple kültürel toplumlar incelenirken o topluluğa yabancı ölçütlerin devreye sokulması yersiz olacaktır.

Herder'in kültürel farklılıklara duyduğu saygı, var olduğuna inandığı evrensel bir yasa ya da etik kuraldan ileri gelmemektedir. Herder, kültürlerle saygı duyulmasını karşılıklı anlayışa dayandırmaktadır. Bir kültürel toplum mensubu kendi kültürünü ne kadar önemli buluyorsa, başka kültürel toplumlara mensup olanlar da kendi kültürlerini o kadar önemli bulmaktadırlar. Yabancı bir kültüre saygı duymak, her kültür eşit derecede iyi olduğundan değil, mensupları için büyük anlam ifade ettiğinden ve mensuplarının ihtiyacını en iyi şekilde karşıladığından gerekli görülmektedir<sup>76</sup>.

<sup>72</sup> Herder, a.g.e., s. 28.

<sup>73</sup> Herder, a.g.e., s. 14.

<sup>74</sup> Herder, a.g.e., ss. 15-16.

<sup>75</sup> Herder, a.g.e., s. 16.

<sup>76</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 90.

J. S. Mill bireysel çeşitliliği kutsar ve kültürel çeşitliliğe yer ayırmazken, Herder'in yaklaşımındaysa tam aksi yönde bir eğilim söz konusudur. Herder, dünya üzerinde var olan çeşitli toplulukların barındırdığı farklılık ve özgünlük potansiyelini büyük bir coşkuyla selamlamakta, ancak bir kültürü paylaşan kimselerin özgünlüğüne odaklanmaktadır. Bu durum, Herder'in çeşitlilik anlayışının ve çoğulculuğunun özcü olduğu yönünde bir algıya sebebiyet vermektedir. Kültürlerin çeşitliliği dünyanın zenginliğinin kanıtıdır; fakat çeşitlilik kültürel topluluğun içine değil, kültürel toplulukları barındıran dünyaya özgü bir husustur<sup>77</sup>. Bu yüzdendir ki Herder'in kültürel topluluk içinde çeşitliliğe iyi gözle bakmadığını ya da bireysel çeşitliliğe anlam yüklenmediğini söylemek mümkündür. Her bireyin özgün bir varoluşa sahip olmasına değer yüklenmemekte ve bireyin özgünlüğü tasvirlerine, kültürel özgünlüğü açıklarken yardımcı olan mecazlar olarak başvurulmaktadır.

Çokkültürcülüğün, kültürel çeşitliliği ele alırken takındığı tavır kültürel çoğulcudur. Kültürel toplulukların varlığını tespit etmekten bir adım öteye geçip, bunları meşru birer özne olarak kabul etmenin nedenlerinden biri, kültürel açıdan çoğulcu perspektifin benimsenmiş olmasıdır. Özellikle Herder, çokkültürcü yazarların referans verdiği düşüncüler arasında önemli bir yeri işgal etmektedir. Kültürlerin çoğulluğu olgusuna ilişkin olumlu tavır, çokkültürcü düşüncenin bel kemiğidir. Tek bir kültürün sunduğu yaşamın iyi yaşam olabileceğini söyleyen monist görüş, kültürel farklılıkların hoş görülmesi gerektiğini varsaysa dahi, çeşitli kültürlerin iyi yaşamı farklı yollarla tesis edebileceği yönündeki çokkültürcü yaklaşımın zıddıdır. Buna karşın Herderci kültürel çoğulculuk kültürleri tamamlanmış, sabit kategoriler ve tek başına anlamlı bütünler olarak ele almasıyla, kültüre yönelik özcü bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Kültürel topluluğun iç çeşitliliğine sıcak bakmaması da günümüz toplumlarındaki çoklu kimlikler karşısında takip edilmesi zor bir yönelimdir. Çokkültürcülüğün kültürü ele alışı da yer yer özcü, yer yer süreçsel ve iletişimsel bir perspektif geliştirdiği bilgisi, Herder ve çağdaşı kültürel çoğulcuların sadece esin kaynağı olarak değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.

Bireyin toplumsal bir özne olarak kabulü, bu kabulden sonra ortaya çıkmış çokkültürcü düşünceyi de etkilemektedir. Bireysel özerklik temel bir değer olarak kabul edilsin ya da edilmesin, topluluğu özne kabul eden dünya görüşleri, bireyin özerkliğine ve

---

<sup>77</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 94.



çoklu kimliklere ilişkin soruların muhatabı olmaktadır. Liberalizmin çizdiği birey tablosu eleştirilse dahi, kültürel topluluğu bireye rağmen özne kabul etmek güçleşmektedir. Çokkültürcü dünya görüşünü paylaşan kimseler, ya kültürel topluluk teması içinde hareket ederken çoklu kimlik özelliği sergileyen veya kültürel kimliğinden sıyrılmayı tercih eden bireyin varlığını gözetmekte ve topluluk temelli taleplerin sınırı olarak özerk bireyi göstermekte, ya da bireyin gözetilmediği itirazı ile karşı karşıya kalmaktadır.

## 2. Değer Çoğulculuğu

Geniş bir okuyucu kitlesinin dikkatini çoğul ve kıyaslanamaz değerler fikrine çeken ilk isim Isaiah Berlin, ikincisi John Gray olmuştur<sup>78</sup>. Değer çoğulculuğu temel olarak kültürlerin değil, değerlerin çoğulluğuna ilişkin bir kuramdır. Yine de kültürel çoğulluk ve değer çoğulculuğu arasında bir bağ kurmak mümkündür. Değerler çoğulluk arz ediyor ve meşru bir şekilde birbirinden farklı yollarla bir araya getirilebiliyor ise, farklı değerler setine dayanan birçok meşru yaşam tarzının olması da akla yatkındır<sup>79</sup>. Aynı şekilde farklı hayat tarzına sahip bireyler, topluluklar veya toplumlar yan yana var olabiliyor ve insan sorunlarına ilişkin makul çözümlere farklı yollarla ulaşabiliyor ise, değer çoğulculuğu akla yatkındır. Kısacası değer çoğulculuğu yaşam tarzlarının çoğulluğunun anlamını kavramada, yaşam tarzlarının çoğulluğu ise, değer çoğulculuğunun akla yatkınlığına ilişkin kanıt sunmada yardımcı olmaktadır<sup>80</sup>. Yaşam tarzlarının çoğulluğu ve değer çoğulculuğu arasındaki bu bağlantı noktaları çokkültürcülüğün değer çoğulculuğunu düşünmesine vesile olmaktadır.

Belirli bir değerler sistemi tarafından örgütlenen kusursuz ve hakiki bir iyi insan yaşamı olduğuna dair monist inanış, bu tür bir yaşamı tercih etmeyen bireyler ve kültürel topluluklarla yaşanan değer çatışmalarının kusurlu olduğu varsayımını beraberinde getirebilmektedir. Monizme göre, bütün değerlerin beraberce işlenebileceği bir toplum mümkün ise, bu ideal gerçekleştirilemediği oranda toplum ve insan yaşantısı kusurludur. Hâlbuki değer çoğulcularına göre ortaya çıkan sonuç insan yaşamının kusurlu olduğu değil, kusursuzluk fikrinin hiçbir anlam taşımadığıdır<sup>81</sup>.

<sup>78</sup> George Crowder, "Gray and the Politics of Pluralism", *The Political Theory of John Gray*, (ed.) Glen Newey, John Horton, New York, Routledge Taylor & Francis Group, 2007, s. 59.

<sup>79</sup> Crowder, a.g.m., s. 70.

<sup>80</sup> Peter Jones, "Toleration, Value-pluralism, and the Fact of Pluralism", *The Political Theory of John Gray*, (ed.) Glen Newey, John Horton, New York, Routledge Taylor & Francis Group, 2007, s. 79.

<sup>81</sup> Gray, a.g.e., s. 15.

Değer çoğulculuğuna göre, insan yaşamını yönlendiren değerlerde çoğulluk söz konusudur. İnsan yaşamındaki çeşitlilik sadece kültürler arasında değil, kültürel topluluk mensubu bireyler arasında ve hatta bir bireyin yaşantısının farklı noktalarında da kendini gösterebilmektedir. Değer çoğulculuğu, insan değerlerinin gerek kültürler, gerek bireyler, gerekse tek bir insan ömrünün farklı aşamaları arasındaki gerilimine ve çoğulluğuna değinmektedir. Değerlerin zaman zaman birbiriyle uyumsuz taleplerde bulunabileceğini, dolayısıyla tüm iyilerin içinde bulunduğu bir yaşam fikrinin olanaksızlığını öne süren değer çoğulculuğu, herhangi bir kültürün kendi lehine kurduğu değerler hiyerarşisi fikrine temkinli yaklaşmaktadır. Bütün iyilerin eksiksizce tatmin edildiği mutlak bir yaşam ve böylesi bir yaşamı tesis edebilecek yegâne bir kültürün var olması, değerlerin tabiatına aykırıdır.

Bauman, modern çağda yaratılmaya çalışılan kesinliğin ancak bir iktidarın tekeline bağlı olarak ortaya çıkabileceğini ve böylesi bir iktidar tarafından arzu edilir olduğunu ifade etmektedir<sup>82</sup>. Değerler ve fikirler üzerinde bir iktidar boşluğu olduğunda hiçbir hakikatin bir diğerinden daha hakiki görünmediği, kesin bir sonuca varılamayacak bir tartışma ortamı hâsıl olmaktadır. Birey tam bir kesinlikle eylemde bulunsa da, bu kesinlik bireysel bir kesinlik olacaktır<sup>83</sup>. Aydınlanma, kısa bir kuşkuculuk çağının ardından iktidar ile bilginin ittifak yaptığı, yeni bir kesinlik çağı başlangıcının habercisidir<sup>84</sup>. Modernliğe yönelik eleştirel yaklaşımlar, değerler hiyerarşisine yönelik kuşkuları da içermekte ve Aydınlanma projesini hedef almaktadır. Touraine, Aydınlanmanın temel değerlerinin artık geçerliliğini koruyamayacağını belirtmek için aydınlığa çağrının, “dünya karanlık ve cehalete, yalnızlık ve tutsaklığa boğulmuşken etkili” olduğunu belirtmektedir<sup>85</sup>. Aydınlanmanın ve modernizmin getirdiği evrensel değerler fikri ve hakikat iddiası ile ilerleme, insan doğası ve akıl sahibi özerk birey gibi kategoriler uzun süredir sorgulanmakta ve yer yer reddedilmektedir.

Bu eleştirilerin çok yönlü karakterine karşı çokkültürcülüğü en çok ilgilendiren, tek bir iyi yaşam inancı ve monizme karşı yöneltilen değer çoğulcu eleştirilerdir. Değer çoğulculuğu, mutlak hakikat fikrinin sorgulanışı ile yakından ilgilidir. Lyotard, bilimsel

---

<sup>82</sup> Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, a.g.e., s. 105.

<sup>83</sup> Wittgenstein, a.g.e., s. 35.

<sup>84</sup> Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, a.g.e., s. 107.

<sup>85</sup> Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, a.g.e., s. 123.

doğrunun meşruluğuna ilişkin kuşkuların, neyin etik olarak doğru olduğuna ilişkin kuş-  
kulara benzer olduğunu belirtmektedir<sup>86</sup>. Mutlak iyinin ve mutlak doğrunun sorgulanışı  
farklı temellerden hareket etse de, vurgulanan ortak nokta gerek iyi, gerekse doğru üye-  
rinde üstün bir aklın getirebileceği bir tekel olmayışıdır. Modern Çağ'da, Orta Çağ'ın  
büyük oranda Kilise'ye bağlı tanrısal kesinliğinin yerine bilimsel buyruğun kesinliği ko-  
yulmuştur; ancak epistemolojinin tüm temelleri güvenilirliğini yitirdiğinden bilginin ken-  
disinin de güvenilir olmadığı söylenerek mutlak hakikate ulaşılabileceği fikri hedef alın-  
maktadır<sup>87</sup>. Horkheimer'a göre, doğrunun ve doğruyu üretme iddiasındaki bilimin “doğ-  
ruluğu”, bu doğruluğa ulaşmada ki yöntemlere dayanıyorsa ve gözlem yönteminin ken-  
disi ispata muhtaçken varsayım olarak kullanılıyorsa, doğrunun ne olduğunu bilmek  
imkânsızlaşıyor demektir<sup>88</sup>. Evrensel hakikatlerin ileri sürülmesinin bir “üst anlatı” ya da  
“hâkim anlatı” olarak gücü elinde bulunduranların ideolojisini yansıtmaktan ibaret ol-  
duğu düşüncesi de, bu tip hakikatlerin epistemolojik güvenilirliğinin olmadığı fikrine  
ulaştırmaktadır<sup>89</sup>.

Mutlak hakikatin reddi ya da bu dereceye varmayan sorgulanışı, hakikatlere da-  
yanma iddiasında olan değerlerin ve yaşam biçimlerinin de aynı derecede muğlak bir içe-  
riğe sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Vecdi Aral'a göre, mantıki kuşkuculuk hiçbir  
hakikatin olmadığını dile getirmektedirken, değerlere ilişkin kuşkuculuk hiçbir değer ol-  
madığını dile getirmektedir<sup>90</sup>. Vecdi Aral, değerlere ilişkin kuşkuculuk isimlendirmesi ile  
hiçbir değer kabul edilmediği bir görüşe gönderme yaptığından, kast edilenin mutlak  
görecelik olduğunu düşünmek mümkündür. Değer çoğulculuğu ise, hakikatin reddi ile  
kurulabilecek düşünsel ilişkiye rağmen, değerlere ilişkin mutlak bir reddediş içerisinde  
değildir.

Değer çoğulculuğunun, değerler hiyerarşisine karşı çıkarken değerlerin varlığını  
reddeden bir kuram olduğunu söylemek mümkün değildir. Değer çoğulculuğu mutlak gö-

---

<sup>86</sup> Jean-François Lyotard, *Postmodern Durum*, (çev. İsmet Birkan), Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2013, s. 21.

<sup>87</sup> Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, a.g.e., ss. 50-51.

<sup>88</sup> Max Horkheimer, *Akl Tutulması*, (çev. Orhan Koçak), 9. B., İstanbul, Metis Yayınları, 2013, s. 107.

<sup>89</sup> Immanuel Wallerstein, *Bilginin Belirsizlikleri*, (çev. Berivan Alataş), Sümer Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 188.

<sup>90</sup> Vecdi Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, 2. B., İstanbul, Filiz Kitabevi, 1991, s. 64.

recelikten en azından bazı genel ve evrensel değerlerin varlığını kabul etmesi ile ayrılmaktadır<sup>91</sup>. Değer çoğulculuğu, değerlerin olmadığı bir dünya tasavvur etmemektedir. Bu değer kuramı ile vurgulanan, tüm insan değerlerinin bir arada bulunduğu bir yaşam idealinin ya da aynı değerlerin tüm toplumları yönlendirmesi gerektiği fikrinin isabetli olmadığıdır. Masumların hayatını kurtarmak ve masum kanı akıtmak gibi iyi ve kötü olan arasındaki farklılık, değer çoğulcuları tarafından da değerler dünyasının objektif yapısının bir parçası olarak kabul görmektedir<sup>92</sup>. Değer çoğulcu dünya görüşünün simge ismi Isaiiah Berlin'in tabiriyle değer çoğulculuğu, kahve veya şampanya sevmek arasındaki beğeni farklarını yansıtan bir göreceliğin kabulü değildir<sup>93</sup>.

İçerikler farklılaşsa dahi, güzel-çirkin, doğru-yanlış, iyi-kötü gibi biçimsel kategorilere her toplumda rastlanılmaktadır<sup>94</sup>. Değer verilenler değişse de, kimi şeylerin değerli, kimi şeylerin değersiz olduğu konusunda tüm toplumlarda bir ortaklaşma vardır<sup>95</sup>. Bunun yanında, soyut anlamda ortak kabul görmüş evrensel değerlerin varlığından söz etmek de mümkündür. Değer çoğulculuğu insan yaşamına ait ortak hiçbir değer olmadığı yönünde bir mutlak göreceliğe dayanmamaktadır. Bu nedenle insanlık tarafından paylaşılan evrensel değerler olmadığı fikrini, değer çoğulculuğuna içkin kabul etmemek gerekmektedir. İnsan toplumları birbirleriyle iletişim kurabilmelerini ortak değerlerin varlığına borçludur.

Evrensel iyiler ve bu iyilerin karşısında evrensel kötüler olduğu fikri kolaylıkla reddedilebilecek bir fikir değildir. İhanet, sözleşmenin hile ile bozulması, açıkça kusurlu olmayan bir kimsenin mahkûm edilmesi gibi durumlar karşısında, hiçbir toplumun olumlu hisler beslemesi mümkün görünmemektedir<sup>96</sup>. Aynı şekilde gelişigüzel yalan söylemek ya da hırsızlık evrensel olarak hoş görülmemektedir<sup>97</sup>. Adalet, barış, özgürlük gibi değerlerin temel iyiler olduğu üzerinde anlaşmazlık da pek azdır. Değer çoğulculuğu, ev-

---

<sup>91</sup> Crowder, a.g.m., s. 70.

<sup>92</sup> William A. Galston, *Liberal Çoğulculuk: Değer Çoğulculuğunun Siyaset Teorisine ve Uygulamasına Yönelik Sonuçları*, (çev. Zeynel Abidin Kılınç), Sakarya, Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, 2012, s. 42.

<sup>93</sup> Isaiiah Berlin, "İdealin İzlenmesi", (çev. Mete Tunçay), *Kirpi ile Tilki: Seçme Makaleler*, (ed.) Murat Borovalı, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, s.38.

<sup>94</sup> Aral, a.g.e., s. 68.

<sup>95</sup> Aral, a.g.e., s. 68.

<sup>96</sup> Aral, a.g.e., ss. 68-69.

<sup>97</sup> Kroeber, Kluckhohn, a.g.e., s. 177.

rensel iyi veya kötülerin varlığını inkâr eden mutlak bir görecelikten yana tavır takınmaksızın, insan türüne ait evrensel iyi ve kötülerin mevcudiyetinin, kötülere karşı verilen tepkilerin illa ki aynı iyilere dayanması gerektiği anlamına gelmediğini belirtmektedir. Başka bir deyişle evrensel değerleri, evrensel uygarlığın zemini olarak değerlendirmektedir<sup>98</sup>. Farklı bağlamlardan gelen insanlar ortak değerlere sahip olabilecekse de, bu değerlerin her kültürel kurguda her zaman aynı şekilde önemli bulunacağını hayal etmek yanlıştır<sup>99</sup>.

Değer çoğulculuğu nesnel bir değerler dünyasının varlığını kabul etmesine rağmen, insanların ve toplumların peşinden koşabilecekleri ideallerin, amaçların ya da ahlak ilkelerinin birden fazla olduğunu belirtmektedir<sup>100</sup>. Değerlerin heterojenliğini ortaya koyan bu dünya görüşüne göre, tüm durumlarda, her türden davranış için rehberlik edebilecek hazır bir değerler seti bulunmamaktadır<sup>101</sup>. Bir toplumun değeri, diğer bir toplum tarafından paylaşılmadığında, izlenen değerlerden herhangi birinin bir insan değeri olmadığını söylemek mümkün değildir. Farklı kültürler ve farklı bireyler, farklı değer sistemlerine bağlılıklarını ortaya koyabilmektedirler. Farklı görülen bir değerler sistemini beğenmemek ve benimsememek tercihe bağlı bir husustur. Benimsenmeyen değerler dizisinin, üretildiği bağlamda bir anlamı olduğunu ve iyi yaşamı tesis edebileceğini ilkece kabul etmek elzemdir.

Farklı değerlere dayanan toplumların çatışmasını, değerlerin kendi doğasının insan ilişkilerine bir yansıması olarak görmek mümkündür. Zira büyük insan değerleri birbiriyle çatışan ve yarışan taleplerde bulunabilmektedir. Değerler arasında kapsamlı bir hiyerarşik sıralama yapıp, birini diğerinden nihai olarak üstün kabul etmek ise mümkün değildir<sup>102</sup>. Örneğin, dürüstlük ve acıdan kaçınmanın ikisi de insan yaşamına ilişkin gerçekleştirilmesi beklenen idealler olarak değerlendirilebilmektedir. Bu ikisinin bir arada bulunamayacağı durumlar ise, yaşamın kaçınılmaz bir gerçeği olarak ortaya çıkmaktadır.

---

<sup>98</sup> Gray, a.g.e., s. 26.

<sup>99</sup> Eagleton, a.g.e., s. 125.

<sup>100</sup> Berlin, "İdealin İzlenmesi", a.g.m., s. 39.

<sup>101</sup> Galston, a.g.e., s. 43.

<sup>102</sup> Galston, a.g.e., s. 43.

Berlin, dürüstlük ve acıdan kaçınma arasındaki ilişkinin nasıl gerilebileceğini ortaya koyar:

“Siz her ne pahasına olursa olsun doğru söylemeye inanırsınız: Bense, böyle yapmanın bazen fazla acılı ve fazla yıkıcı olabileceğini düşündüğüm için buna inanmam. Birbirimizin görüşünü tartışabiliriz, ortak bir yerlere varmaya çalışabiliriz; fakat sonunda, sizin izlediğiniz amaçlar benim yaşamımı adadığım amaçlarla uzlaşmayabilir”<sup>103</sup>.

Dürüstlüğün ya da acıdan kaçınmanın seçimi, birinin diğerinden daha değersiz olduğu sonucuna çıkarmamaktadır. Dürüstlüğün seçildiği bir yaşam ile acıdan kaçınmak pahasına dürüstlüğün dışarıda bırakıldığı ya da kimi durumlarda doğruyu söylemekten feragat edilen bir yaşam, değerleri açısından kıyaslanabilir değildir. Farklı insan yaşantıları, farklı erdemleri gerçekleştirebilmektedir. Ne var ki değerlerin kıyaslanamazlığı fikrinden, bütün yaşamların eşit değerde olduğunun kabulüne doğru kesintisiz bir yol yoktur. John Gray, bir uyuşturucu bağımlısının yaşamı karşısında, hastabakıcının ve iyi yaşamaya düşkün bir hazzının yaşamının bir çift olarak daha değerli olduğunu; ancak hastabakıcı ile hazzının farklı iyilere yönelmiş yaşamlarının kıyaslanması fikrinin anlamsız olduğunu belirtir<sup>104</sup>. Her iki yaşam, iki ayrı erdemi hayata geçirmektedir. Bazı yaşam biçimleri asgari iyileri gerçekleştiremediği gerekçesi ile diğerlerinden aşağıda görülse de, birbirinden farklılaşan tüm yaşam biçimleri hiyerarşik biçimde sıralanamamaktadır<sup>105</sup>.

Yaşam biçimlerine yön veren değerlerin de, daha önemli ya da önemsiz olduğu yönünde genel geçer bir açıklama geliştirmek mümkün değildir. Örneğin, mutlak adaletin tesisine derinden bağlı bir toplumun ya da bireyin, zaman zaman merhamet veya şefkat gibi daha az önemli olmayan erdemler adına, mutlak adalet nosyonundan vazgeçmesi gerekebilmektedir<sup>106</sup>. Kimi zaman mutlak adaletin tesisi için atılan adımlar, vicdani açıdan rahatsız edici sonuçlar doğurabilmektedir. Adalet ve merhamet erdemlerinin kayıpsız şekilde bir araya getirilmesi ihtimal dışıdır<sup>107</sup>. Özgürlük ve eşitlik ikilisinde de benzer bir gerilim göze çarpmaktadır. Özgürlük ve eşitlik, kendi başlarına ele alındıklarında itiraz edilmeyen ve gerçekleştirilmek istenen iki değerdir. Birinin tercih edilmesi gereken durumlarda verilen kararlar eleştiriye konu edilebilse dahi, her ikisinin de insan yaşamı için belli ölçülerde gerekli erdemler olduğu ortadadır. Ne var ki bireylerin insanca yaşamlarını

<sup>103</sup> Berlin, “İdealin İzlenmesi”, a.g.m., s. 40.

<sup>104</sup> Gray, a.g.e., s. 44.

<sup>105</sup> Galston, a.g.e., s. 49.

<sup>106</sup> Berlin, “İdealin İzlenmesi”, a.g.m., s. 40.

<sup>107</sup> Gray, a.g.e., s. 41.

sürdürebilmesi için ihtiyaç duyduğu özgürlük, sosyal adaletin ve eşitliğin gereği olarak toplumsal refah adına sınırlandırılabilir<sup>108</sup>.

Hangi değer daha iyi olduğu konusunda verilen kararı, ilkesel bir yönelimden ziyade faydacı bir tutumun belirlemesi gerektiğini söylemek mümkündür. Zira diğer değerleri önceleyen bir değer var olduğu ve geriye kalanların onun talepleri çevresinde gerçekleştirilmesi gerektiği yönündeki bir yaklaşım, kendine gönderme yapmaktadır. Söz gelimi, en yüce değer adalet yahut barış olduğu söylendiğinde, bunu söyleten de büyük oranda adalet ya da barışın en yüce değer olduğunu düşündüren hayat görüşüdür. Bir değer diğerini neden önceliği sorusuna, ilkesel düzeyde cevap vermek mümkün görünmemektedir. Bir birey ya da toplumun, hayatını belli bir değer ya da değerler seti çevresinde örgütlemesi makul olsa da, bu yaşamı sağlayan değer diğerlerinden üstün olduğu yönünde bir çıkarım yapmak için rasyonel bir temel yoktur<sup>109</sup>. Örneğin, barış ve adalet birbirine rakip olduğu vakit hangi değer tercih edilmesi gerektiğine ilişkin karar verilirken, bu değerlerin eksikliği halinde ortaya çıkacak durumlardan hangisinin daha katlanılmaz olduğuna dair bir akıl yürütme yapılmaktadır. Barıştan vazgeçmek savaş, adaletten vazgeçmek adaletsizlik sonucunu doğuracaktır. Kimi durumlarda barış adaletten daha acil olabilecekken, bazen adalet talebi barışa verilen önemi gölgede bırakabilmektedir<sup>110</sup>.

Berlin'e göre, birbiriyle kolayca bağdaşmayan değerlerin çatışmasının bertaraf edilebileceği bir dünya, insanoğlu tarafından bilinmeyen bir dünyadır; sorunsuz bir biçimde uzlaştırılabileceğine inanılan değerler, insanoğlu tarafından bilinmeyen değerlerdir<sup>111</sup>. Değerler arasında seçim yapmak zorunluluğu, yaşamın kaçınılmaz bir yönünü oluşturmaktadır. Gündelik etkinlikler yürütülürken dahi, farklı iyiler öne çıkıp insan kararlarını şekillendirebilmektedir. Berlin'in önerisi mutlak çözüm arayışından vazgeçip, karar vermek yönünde bir ahlaki zorunluluk doğduğunda, değer çatışmalarını mümkün olduğu oranda yumuşatabilecek kararsız bir denge halini yakalayabilmektir<sup>112</sup>.

İki değer istemlerinin farklılaşmasının yanında tek bir insan değeri de kendi içinde çelişen talepler öne sürebilmektedir. Adalet, temel bir insan değeri olarak kabul edilmektedir. Adaletin temel bir değer olduğunun kabulünü, adaletin neyi gerektirdiği

<sup>108</sup> Berlin, "İdealin İzlenmesi", a.g.m., s. 40.

<sup>109</sup> Galston, a.g.e., ss. 42-43.

<sup>110</sup> Gray, a.g.e., s. 12.

<sup>111</sup> Berlin, "İdealin İzlenmesi", a.g.m., s. 40.

<sup>112</sup> Berlin, "İdealin İzlenmesi", a.g.m., s. 47.

sorusu takip etmektedir. Soyut adalet fikrinin gerektirdiğinin ne olduğuna ilişkin fikirler çok sayıdadır. Belli bir adalet anlayışı üzerinde uzlaşmaya varıldığında dahi, somut durumların yarattığı ikilemler adalet duygusunu tam anlamıyla tatmin etmeyebilmektedir. Bazı durumlarda adaletin gereği olarak görülen bir uygulama, başka bir açıdan adaletsizliğin kaynağı olabilmektedir. Geçmişte adaletsiz davranılan topluluklara tazminat fikri, bu durumun şimdiki nesillere adaletsizlik olduğu fikriyle birlikte düşünüldüğünde adaletin kayıpsız bir biçimde tesisi zorlaşmaktadır<sup>113</sup>.

Adalet, eşitlik, kardeşlik gibi temel değerlerin farklı toplumlar tarafından farklı yorumlanmaları, değer çoğulluğunun diğer bir kaynağını oluşturur. Değerler, üzerinde uzlaşılması zor kavramlardır. Soyut nitelikte olan ve duyumla algılanamayan değerlerin, tam bir değer kimliği kazanabilmeleri için gerçekleştirilmeleri, yani istemlerinin yerine getirilmesi gerekmektedir<sup>114</sup>. Söz gelimi soyut ve içi doldurulmamış özgürlük ismi üzerinde herkesin uzlaşması mümkün olabileceksen, özgürlüğe verilen anlam ve içerik toplumdan topluma, hatta bireyden bireye değişkenlik gösterebilmektedir. Hakkın iyi anlayışından ayrılması suretiyle bu değişkenlik sorununun önleneyeği fikri, değerlerin çatışması tabiatlarına ilişkin olduğundan amacına ulaşmakta zorlanmaktadır. Hak ve hakkın sınırları aracılığıyla hukuki zeminde nasıl hareket edileceğine ilişkin belirsizlik giderildiği durumlarda dahi, hakkın ve ona ilişkin sınırlamaların belli bir tercihi yansıttığı gerçeği değişmemektedir. Hukuken yapılması gereken bellidir; ancak bu belirli çözümün alternatiflerinden daha iyi olduğuna dair uzlaşma bulunmamaktadır. İfade özgürlüğü üzerine liberal toplumların yaşadığı farklılaşma, birbirinden farklı makul çözümlerin varlığına delildir. İfade özgürlüğü ve ırkçı muameleye uğramama özgürlüğü arasında bir özgürlükler çatışması olduğunda, kimi liberal devletler ilkinden, kimileri ikincisinden yana ağırlık koymaktadırlar. İfade özgürlüğünün ırkçılığı teşvik etmemesi, İngiltere’de, Kanada’da ve çoğu Avrupa ülkesinde bu özgürlüğe ilişkin kesin bir sınırdır<sup>115</sup>. Bu ülkelerde ırkçı konuşma, daha genel olarak nefret söylemi kanunen yasaklanmıştır. Diğer bir liberal devlet olan ve ırkçılığın şiddetle kınandığı Amerika Birleşik Devletleri’nde ise Yüksek Mahkeme yargıçları, ırkçı konuşmaya getirilecek yasağın ifade özgürlüğünün meşru bir sınırı olmadığı fikrindedir<sup>116</sup>. İfade özgürlüğünün tartışmasız kabul gördüğü toplumlarda,

---

<sup>113</sup> Gray, a.g.e., s. 13.

<sup>114</sup> Aral, a.g.e., s. 56.

<sup>115</sup> Gray, a.g.e., s. 74.

<sup>116</sup> Gray, a.g.e., s. 75.



özgürlüğün sınırına ilişkin görüşlerin farklılaşması, değere yüklenen anlama ilişkin farklı anlayışlar söz konusu olduğunda son derece mümkündür. Bu durumda, ifade özgürlüğünün ve ırkçı muameleye uğramama özgürlüğünün bir arada mükemmelen korunamayacağı açıkça ortaya çıkmaktadır. Galston'ın belirttiği gibi, asıl zorluk kötü ile iyi arasında tercih yaparken değil, iyi ile bir diğer iyi arasında tercih yapmak zorunda kalındığında ortaya çıkmaktadır<sup>117</sup>. Bir iyinin ya da diğerinin seçimi, tek akla yatkın çözüm değildir. Hangisini korumaya ağırlık verilirse verilsin, bu korumanın iyiye ilişkin toplumsal kabulleri dışarıda bırakmadığı açıktır. İfade özgürlüğü ve ırkçı muameleye uğramama özgürlüğü iki farklı iyidir. Bu iki iyinin kayıpsız biçimde korunabileceği fikri makul olmadığından, hangisi korunursa korunsun, sonucun iyi olduğu gerçeği değişmeyecektir. Ne var ki ortaya çıkan sonucun mutlak iyi olarak nitelendirilmesi mümkün değildir. İfade özgürlüğüne ırkçı muameleye uğramama özgürlüğü karşısında ağırlık verildiğinde korunan iyi, bir diğer iyinin korunmaması ya da eksik korunması anlamını taşımaktadır. Korunamayan iyilik, belli oranda bir kötülüğün toplum yaşantısında kaçınılmaz olduğu fikrine götürmektedir.

Değer çoğulculuğu, yukarıda özetlenen kaygılar sebebiyle, yaşam biçimlerinin takip iddialarının hiyerarşik bir sırada değerlendirilmesi için aceleci davranmamaktadır. Değer çoğulculuğuna göre hiçbir değer, diğer değerleri sıralamada ya da anlamlandırma başat kabul edilmemektedir. Değerler birbirinden bağımsız, kimi zaman da çatışmalıdır. Değer çoğulculuğunun kabulü, bir değeri merkeze alıp diğerlerini buna göre değerlendirmeyi genellikle dışlamaktadır. Bu tavrın sonucu olarak bir iyi yaşamın diğer yaşamlar üzerinde belirleyici olabileceği fikri, değer çoğulcu bakış açısında eski geçerliliğini yitirmektedir. Farklı değerlere dayanan kültürler, iyi yaşam anlayışları farklılaştığından farklı önem derecelerine kendiliğinden yerleştirilemez. Çokkültürcülük ve değer çoğulculuğu arasındaki bağ, bir toplumdan diğer bir topluma takip edilen değerlerin değişebileceği fikrinin olağanlaştırılması ile kurulur. Her insan toplumu, birbirinden farklı iyileri takip edip yine de iyi kalabiliyorsa, çokkültürcülük kültürel topluluk haklarını savunmak için meşru bir teorik zemin elde etmiş demektir. Çokkültürcülüğün değer çoğulcu yaklaşımlarla olan ilişkisi, kültürel çoğulculuğunu da etkilemektedir. Kültüre yaklaşımının doğrudan özcü olarak değerlendirilemeyecek olmasında, değer çoğulcu dünya görüşü

---

<sup>117</sup> Galston, a.g.e., s. 46.

büyük pay sahibidir. Kültürün anlamlı bir bütün yaratabileceğinin ve mensupları için hayati ayrımları sağlayabileceğinin kabul edilmesi, bu kültürün tüm insan iyilerini barındırdığı ve tüm sorulara doğru cevap verdiği sonucuna götürmemektedir. Kültürlere bir çeşit mutlaklık atfedilmesi bu vesileyle engellenmiş olmaktadır. Kültürlere mutlaklık atfedilmemesi, kültürlerin değeri hususunda mutlak göreceliğin de düşüncede yer edinmemesine sebebiyet vermektedir.

Elbette çoğulculuğun kendisinin de bir değer olduğu, diğer değerlerin üstünde yer almadığı ve vazgeçilmez olmadığı fikri makuldür. Değer çoğulculuğu da her yaşam biçimi tarafından mutlak kabul görmesi gereken bir değer değil, çokkültürlü toplumlarda bir arada yaşamak için olmaz ise olmaz bir koşuldur<sup>118</sup>. Farklılıkların ayyuka çıktığı ve büyük oranda birlikte yaşamaya mahkûm olunan bir toplumda, barış içinde yaşam arzu edilir ve bireylerin çıkarları da barışın tesisi yönünde olursa, değer çoğulculuğu bu amaca hizmet edebilecektir<sup>119</sup>. Çokkültürcülüğün kültürel farklılıklara dayanan kimlikleri tanıma ve korumadaki gayelerinden biri, bir arada yaşamın tesisini mümkün kılmak olduğundan, değer çoğulcu yaklaşım düşünce içerisinde kendine genişçe yer edinmektedir. Çokkültürcülüğün ihtiyaç duyduğu siyaset biçimi, değer çoğulculuğunu tanıyan bir siyaset biçimidir. Sonu olmayan bir kültürel çeşitliliğin kabulü mümkün olmasa dahi, geniş bir değere dayalı iddialar yelpazesini kabul etmeye açık, kültürel iddiaların layıkıyla dinlendiği ve bir yaşam tarzının sırf farklı olduğu için peşinen reddedilmediği siyaset, bu türden bir siyasettir<sup>120</sup>.

## B. SİYASİ TEMELLER

Başlangıcı yetmişli yıllar olarak belirlenebilecek çokkültürcü devlet pratiğinin ve pratiğin akabinde gelişen teorik temellendirmelerin belli bir tarihsel dönemde ortaya çıkışı bir rastlantıdan ibaret olmayıp, düşünsel iklimle karşılıklı ilişki içinde bulunan verili bir siyasi konjonktürün sonucudur. Çokkültürcülük, yeni toplumsal hareketlerin önem kazandığı ve tarihin ilerlemesinde ana belirleyen olarak sınıf söyleminin gücünü yitirdiği bir düşünsel iklimde varlık kazanmıştır. Toplumsal sorunların temelini kültürde aramasının ve kültürel sorunlara yönelik çözüm geliştirme çabalarının arkasında yatan siyasi dinamikler iki ana başlık altında toplanabilmektedir.

---

<sup>118</sup> Gray, a.g.e., s. 125.

<sup>119</sup> Gray, a.g.e., s. 125.

<sup>120</sup> Galston, a.g.e., s 75.

Çokkültürcülüğün gündeme gelmeye ve toplumsal sorunların çözümü olarak sunulmaya başlandığı yıllara tekabül eden iki önemli gelişme, Marksist ideolojinin teorik ve entelektüel önemini yitirmesiyle birlikte kimlik hareketlerinin yükselişidir.

Marksizmin sınıf temelli siyasetinin güncelliğini yitirmesini, öznesi işçi sınıfı olmayan ve sınıfları kesen etnik, dini, cinsiyete dayalı, çevreci özellikler gösteren, yeni ve bütünlüklü olmayan anlatılar sunan hareketlerin ortaya çıkışı takip etmiştir. Değişen eğilimle birlikte, politik söylemin öznesi ve hedefleri değişmiştir. Özne, bütünlüklü ve evrensel vurguya sahip bir sınıf değil, olumsal özelliklerin rol oynadığı kimliklerin sahiplelidir. Hedef, iktisadi bir dönüşüm ya da kapitalizmin sonlandırılması ve sistem değişikliği değil, sivil toplumdan dışlanmış olan kesimlerin temsili, mevcut sistemin sınırları içerisinde demokratik söylemin güçlendirilmesi ve çoğulcu bir bakış açısıyla sağlıklı bir toplumsal diyalogun önünün açılmasıdır.

### **1. Marksizmin Güç Kaybı**

Klasik Marksizm, yirminci yüzyılın ortalarına kadar gerek politik bir rehber gerekse teorik bir tartışma konusu olarak hâkimiyetini ve güncelliğini korumuştur. Toplumsal mücadele yöntemleri Marksist terminoloji içinde açıklanmış ve toplumsal dönüşüm için Marksist ilkeler rehber edinilmiştir. Günümüzde, özellikle ekonomik kriz dönemlerinde, Marksizmin haklılığı ya da doğruluğu üzerine tartışmalar sık sık gündeme gelmektedir. Ne var ki yeniden gündeme gelişi, klasik anlamıyla Marksizmin anılmasından öteye geçmemektedir. Marksizm ve Marksizmin temel söylemleri, bir siyasi mücadele aracı ya da güven duyulan bir teorik perspektif olarak uzun müddettir güncelliğini yitirmiş durumdadır.

Berlin Duvarı'nın yıkılışı ve SSCB'nin dağılışı reel sosyalizmin ve Marksist teorisinin nihai yenilgisi olarak yorumlanmıştır<sup>121</sup>. Reel sosyalist rejimlerin çöküşü bu gelişmelerle açıklanabilecekse de, Marksizmin itibar kaybı söz konusu süreçleri öncelemektedir. Marksizme Batı entelektüellerinin gözünde değer kaybı yaşatan ilk husus, reel sosyalizmlerin çöküşü olmayıp bu tecrübelerin kendisi ve büyük oranda Stalinizmdir. 1917 Devrimi ile Marksizmin ideallerini hayata geçirme iddiası taşımış olan SSCB'nin, zaman

---

<sup>121</sup> Immanuel Wallerstein, *Liberalizmden Sonra*, (çev. Erol Öz), 4. B., İstanbul, Metis Yayınları, 2012, s. 9.

içerisinde totaliter bir yapıya bürünmesi ağır eleştirileri beraberinde getirmiştir. Soljenit- sin'in yetmişlerde yayınladığı *Gulag Takımadaları*'nın SSCB siyasi esir kamplarına iliş- kin çarpıcı anlatısı, Batı Marksistlerini oldukça etkilemiştir<sup>122</sup>.

Rusya'da Marksist örgütlenme devlet iktidarını ele geçirme hedefine ulaşmasına rağmen, hedefin gerekçesi olan insan eşitliği gerçekleştirilememiştir<sup>123</sup>. İktisadi eşitlik gerçekleştirilemediği gibi, siyasi baskı ve siyasi esir kampları SSCB yönetiminin sık baş- vurduğu araçlar halini almıştır. Stalinizme yönelik düşmanlık nedeniyle, ya teorinin pra- tiğe geçirilmesinin imkânsız olduğu düşünülmüş ya da Marksist teorinin değeri sorguya açılmıştır. Kimi Marksistler, SSCB deneyiminin Marksizmin içkin kusurlarından ötürü değil, devrimin tek ülkede sıkışmasından ve Stalin yönetiminin Marksist teori için bir anlam ifade etmeyen *tek ülkede sosyalizm* tezinin yozlaşmışlığından ileri geldiğini öne sürmüştür. Troçki, *İhanete Uğrayan Devrim* isimli kitabında SSCB'ye yönelik eleştirile- rini Marksizmin kendisine yöneltmeyip, devrimin kendisine bir ihanet olarak gördüğü Stalinizm aracılığıyla şekillendirir. SSCB'deki sistemin niteliğine ilişkin net bir tanım- lama yapmaktan kaçınsa da, Stalinist bürokrasinin, "rütbe ve madalya sistemi"ni getir-meyi uygun bulduğu gibi mülkiyet ilişkilerinde de destek arayabileceğini belirterek, SSCB'nin sosyalist değil, toplumsal eşitlik amacından sapan yozlaşmış bir proletarya dik- tatörlüğü olduğunu ima etmiştir<sup>124</sup>. Tony Cliff gibi kimi Marksistler ise SSCB'nin bir işçi devletine değil, olsa olsa devlet kapitalizmine dayanan bir sisteme sahip olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu Marksistlere göre sorun Marksizmde değil, Marksist ilkeleri ve hedef- leri saptırdığı düşünülen Stalinizmedir. SSCB bürokrasisinin Rus devletinin sönmülen- mesi yönünde bir çabası olmadığı gibi, bu yönde bir niyeti de yoktur. Bu sebeple, devletin giderek güçlenip totaliter bir yapıya kavuşması ve sınıf uzlaşmazlıklarının sürmesi sos- yalizmin kendisinden kaynaklanan bir sonuç değildir<sup>125</sup>. Ne var ki bu yorumlar Batı en- telektüelleri arasında yaygınlık kazanamamıştır. Büyük çoğunluk Stalinizm tecrübesinin, Marksist teorinin kendisinden kaynaklandığını ve pratiğin bizzat teorinin öz evladı oldu- ğunu öne sürmüşlerdir. Stalinizm eleştirileri ile başlayan süreç Marksizmin reddi ile son- lanmıştır.

---

<sup>122</sup> Ahmet Bekmen, "Marksizm: Praksisin Teorisi", *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasi İdeolojiler*, (ed.) Birsen Örs, 6. B., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013, s. 245.

<sup>123</sup> Wallerstein, *Liberalizmden Sonra*, a.g.e., s. 117.

<sup>124</sup> Lev Troçki, *İhanete Uğrayan Devrim*, (çev. Ayla Ortaç), 3. B., İstanbul, Yazın Yayıncılık, 1998, s. 238.

<sup>125</sup> Tony Cliff, *Rusya'da Devlet Kapitalizmi*, (çev. Ali Saffet, Tarık Kaya), İstanbul, Metis Yayınları, 1990, s. 110.

1968 deneyimi, Marksizmin bütünlüklü sınıf anlatımına duyulan ilginin yitirilmesinde ikinci önemli gelişme olmuştur. 1968 yılında başlayan toplumsal hareketler, Marksizmin toplum analizini ve bu analiz sonucu işçi sınıfını değişimin başat öznesi olarak kabul edişini itirazla karşılamıştır. Feminist hareketin, ekolojik hareketin, Amerika Birleşik Devletleri'nde Afro-Amerikan hareketinin ve toplumsal hareketlerin çoğulluğu içinde sayılabilecek daha nicelerinin gündeminin, işçi sınıfının gündeminden farklılaşabildiği vurgusu ve Marksist hegemonyanın reddi, bu toplumsal hareketlere *yeni* kimliğini veren husustur<sup>126</sup>. Artık sınıf tabanına dayanan tek bir toplumsal hareket değil, kökenini çok farklı kaynaklardan alan toplumsal hareketler vardır. Kimlik hareketlerinin yoğunlaşması sonucu sol hareketin yönelimi, bu deneyimler ışığında Marksizmi gözden geçirmek olmuştur. Kısa bir politik durgunluk sürecinden sonra, doksanlı yıllarda Stuart Hall ve Martin Jacques'ın *Yeni Zamanlar* derlemesi ve benzeri nitelikte diğer çalışmalarla birlikte sınıftan kimliğe kayış tamamlanmıştır.

'68 tarihinde bayraklaşan eleştirilerin, Marksizmin işçi sınıfı kategorisine ilişkin iki itirazı bulunmaktadır. İlki Marx'ın sınıflara ilişkin gelecek tasavvurunun gerçekleşmediği, kaybolacağı düşünülen orta sınıfın ya da küçük burjuvazinin hizmet sektörünün gelişimi ile birlikte iyice gelişip serpildiğidir<sup>127</sup>. Bunun yanı sıra refah devleti uygulamaları ve sosyal demokrasinin güç kazanması, sınıf karşıtlıklarını belli oranda yumuşatmış ve işçi sınıfının yaşam kalitesini yükseltmiştir. Refah, işçi sınıfının kolektif hareket etme kabiliyetini azaltıp, bunun karşısında bireyciliğin yükselmesine sebebiyet vermiştir<sup>128</sup>. Orta sınıfın proleterleşmesi beklenirken, işçi sınıfının yaşantısı orta sınıf bir hal almıştır. İşçi sınıfının boşalttığı konum göçmen akını ile birlikte yabancı işçiler tarafından doldurulmuştur<sup>129</sup>. Alt gelir gruplarının göçmenlerden oluşmaya başlamasıyla sınıfsal sorunlar, kültürel sorunlar olarak yeniden tanımlanmıştır. Hâlbuki Marx, işçi sınıfı ile burjuvazinin arasındaki karşıtlıkların şiddetlenmesini, orta sınıfın proleterleşmesini ve işçi sınıfının giderek daha kötü koşullarda yaşamak zorunda kalması sonucu politikleşmesini devrimin şartları olarak ortaya koymuştur<sup>130</sup>. Yeni gelişmeler, Marx'ın düşündüğü anlamda bir işçi

---

<sup>126</sup> Bekmen, a.g.m., s. 247.

<sup>127</sup> Mustafa Kemal Coşkun, Hayriye Erbaş, "Sınıf Kimliğinden Kültürel Kimliğe: Fark/Kimlik Politikalarının Yükselişi", *Fark, Kimlik, Sınıf*, (ed.) Hayriye Erbaş, Ankara, Eos Yayınevi, 2007, s. 7.

<sup>128</sup> Terry Nicholls Clark, Seymour Martin Lipset, "Toplumsal Sınıflar Ölüyor mu?", (çev. Hayriye Erbaş), *Fark, Kimlik, Sınıf*, (ed.) Hayriye Erbaş, Ankara, Eos Yayınevi, 2007, s. 81.

<sup>129</sup> İrem, a.g.m., s. 23.

<sup>130</sup> Clark, Lipset, a.g.m., s. 76.

sınıfının artık var olmadığı anlamına gelmekte ise, Marx'ın gerçekleşmesini öngördüğü proletarya devrimi de kendisi için uygun bir zemin bulamayacaktır.

Sınıfın öldüğüne dair eleştiriler, zaman zaman itirazla karşılanmıştır. Sınıf modellerinin on dokuzuncu yüzyılda var olduğundan daha karışık bir hal alması ya da Marx'ın öngördüğünden farklı bir gelişim çizgisi izlemesi, ölüm ilanı için yeterli değildir<sup>131</sup>. Bu itirazlara rağmen, toplumsal dönüşümün yarattığı taban kaybından ötürü, Marx'ın toplumsal tahlillerinin artık geçerli olamayacağına yönelik inanç sarsılmamıştır. Sınıf ilişkileri kavramı, güncel sistem çatışmalarını çözümleme aracından ziyade tarihsel topluma dair imdada çağrılabilir bir on dokuzuncu yüzyıl kategorisi olarak değerlendirilmiştir<sup>132</sup>.

Marksizmin sınıf algısına ikinci itiraz, işçi sınıfının yapısındaki dönüşüme ilişkin tahlillerden ziyade, teorinin kendisine doğrudan bir eleştiri getirir. Sınıf eğilimleri Marx'ın öngördüğü gibi olsaydı dahi, işçi sınıfının toplumsal değişimin lokomotifleri olarak değerlendirilmesi için bir neden yoktur. İşçi sınıfının yapısı ister değişmiş, ister değişmemiş olsun, politikayı salt sınıflar üzerinden kurgulamak ve bir sınıfın nesnel çıkarlarından söz etmek “sınıf indirgemeciliği”dir<sup>133</sup>. Sistemle çatışmaya giren diğer unsurların karşısında, işçi sınıfının ayrıcalıklı bir konumu bulunmamaktadır. Bu eleştiri, Marksist teori-den tümüyle kopuşun ifadesidir. Hardt ve Negri, işçi sınıfının önemsiz olduğu düşünüle-meyecek olsa da, çokluğun içindeki diğer emek sınıflarına oranla siyasal bir ayrıcalığa sahip olmadığını belirterek “direnişte fırsat eşitliği”ni savunurken<sup>134</sup>, sınıf indirgemeciliği olarak görülen tavra alınan cepheyi temsil etmektedirler.

Marksizm, işçi sınıfı mücadelesini diğer her toplumsal mücadelenin önüne koymuştur. Düşüncenin merkezinde iktisadi eşitsizlikler ve bu eşitsizliklerin dönüştürülmesi

<sup>131</sup> Mike Hout, Clem Brooks, Jeff Manza, “Post-Endüstriyel Toplumda Sınıfların Kalıcılığı”, (çev. Mustafa Kemal Coşkun), *Fark, Kimlik, Sınıf*, (ed.) Hayriye Erbaş, Ankara, Eos Yayınevi, 2007, s. 113.

<sup>132</sup> Alberto Melucci, “Yeni Toplumsal Hareketler: Sosyolojik Bir Yanılgı Üzerine Düşünceler”, (çev. Mustafa Kemal Coşkun), *Fark, Kimlik, Sınıf*, (ed.) Hayriye Erbaş, Ankara, Eos Yayınevi, 2007, s. 101; Carl Pietsch, “Sınıf, Milliyetçilik ve Kimlik Politikaları”, (çev. Hayriye Erbaş), *Fark, Kimlik, Sınıf*, (ed.) Hayriye Erbaş, Ankara, Eos Yayınevi, 2007, s. 338.

<sup>133</sup> Coşkun, Erbaş, a.g.m., s. 7.

<sup>134</sup> Michael Hardt, Antonio Negri, *Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*, (çev. Barış Yıldırım), 2. B., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 121.

hedefi vardır. Tarih, egemen sınıf ile sömürülen sınıf arasındaki savaşıardan müteşekkildir. Kolektif eylemin itici gücü, bir sınıfın maddi çıkarları olagelmıştır<sup>135</sup>. Klasik Marksizmde, ekonomik olanla politik olanın karşılıklılığı üst düzeydedir: Politik davranışın sebebi nesnel sınıf çıkarlarıdır<sup>136</sup>. Sınıf hareketi ve sınıf çıkarları dışında hiçbir toplumsal mücadele biçimi, Marksizmin gözünde itibar kazanamamıştır. Klasik Marksizmde kültürel haklar karşısında takınılan tutumun olumsuz olduğu açıkça gözlemlenmektedir. Marx ve Engels'e göre politik anlamda gelişmiş bulunan, merkezi ve büyük ulusların, durağan ve geri milliyetleri asimile etme yetkisi bulunmaktadır<sup>137</sup>. Marksizmin tavrının tarihin düz çizgisel ilerlediği yönündeki fikre bir atıfta bulunduğunu tespit etmek mümkündür. Engels, "yaşama yeteneğine sahip olmayan halklar" olarak isimlendirdiği, uygarlık basamaklarını tırmanamamış ve tarihin akışına ayak uyduramamış halkların geri ve karşı devrimci olduğunu, buna karşılık yaşama yeteneğine sahip, yani güçlü ve merkezi bir devlet örgütlenmesine kavuşabilmiş halkların tarihsel ilerlemenin taşıyıcısı olduğunu iddia etmektedir<sup>138</sup>. Tarihsel anlamda devrimci konumda bulunmayan azınlıkların ister dil hakları, isterse özerklik hakları dikkate değer görülmemektedir<sup>139</sup>. Marx'a göre komünizm, kapitalizm öncesi olumsuzluklara dayalı ilişki biçimlerine gerilemeyle değil, liberal burjuva toplumun yarattığı özgür ve gelişimini tamamlamış bireyler arasındaki ilişkiyle tanımlanacaktır<sup>140</sup>.

Sürekli ileriye doğru aktığına inanılan tarihin karşısında karşı devrimci bir özellik gösteren etnik talepler, işçi sınıfının bütünlüklü mücadelesini bölme riski taşıdığından da istenmemektedir. İşçi enternasyonalizmi, Marksizmin temel düsturudur. Kendini evrensel düzeyde örgütlemiş kapitalist sisteme karşı, yine aynı küresel bütünlükte mücadele edebilmek sistemi sonlandırabilmek için elzemdir. Burjuva ideolojinin evrenselleşmeyi sömürü için savunduğunu öne süren Marksizm bu sömürünün aşılmasının formülünü aynı evrensellikte bulmuştur. *Komünist Manifesto*'nun meşhur sloganı "Bütün dünyanın işçileri birleşiniz!" ile ilan edilmiş enternasyonalizmde, kültürel politikalar için yer yoktur.

---

<sup>135</sup> Jan Pakulski, "Toplumsal Hareketler ve Sınıf: Marsist Paradigmanın Çöküşü", (çev. Mustafa Kemal Coşkun), *Fark, Kimlik, Sınıf*, (ed.) Hayriye Erbaş, Ankara, Eos Yayınevi, 2007, s. 33.

<sup>136</sup> Stuart Hall, "Yeni Zamanların Anlamı", (çev. Abdullah Yılmaz), *Yeni Zamanlar: 1990'larda Politikanın Değişen Çehresi*, (ed.) Martin Jacques, Stuart Hall, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995, s. 110.

<sup>137</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 121.

<sup>138</sup> Sinan Özbek, "Engels'in Tarihsiz Halklar Kavramı Üzerine", İstanbul, *Felsefelogos*, Yıl:7, Sayı:25/26, 2005, s. 208.

<sup>139</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 121.

<sup>140</sup> Eagleton, a.g.e., s. 94.

Kapitalist sistemde temel olan emek-sermaye çatışmasının dışında kalan çatışmalara ilişkin bir politik söylem, işçi sınıfını bölecek ve nesnel çıkarın temel antagonizmanın dışında kalan ikincil unsurlarda, kültür, cinsiyet, etnik köken, ırk ve benzerlerinde aranmasına sebebiyet verecektir<sup>141</sup>.

Marksizmin en sert eleştirilen yönü sınıf merkezli bakış açıdır. Marksizmin salt işçi sınıfını özne kabul edişinin karşısına, sınıfların varlığını tamamen inkâra varan tutumlar yerleştirilebilmektedir. Ekonomik sınıfın yaşam tarzı veya öznel çıkarlar üzerinde hiçbir belirleyiciliği olmadığı iddiası, aşırı bir iddia olarak yorumlanabilmektedir. Zira sınıf kültürü çalışmalarının ortaya koyduğu üzere, kişinin kendini ifade ettiği kültürel kalıpların bir kısmı üretim ilişkilerindeki pozisyonu ile yakından ilintili olabilmektedir<sup>142</sup>. İşçi sınıfının konuşma, yemek yeme, şakalaşma, dans etme, giyinme gibi birtakım davranışları antropologların kast ettiği anlamda bir grup farklılaşması yaratıp, burjuva olmayan bir yaşam tarzına sebebiyet vermektedir<sup>143</sup>. Etnik anlamda iki farklı kültürel topluluk oluşturan Meksikalı ve Afro-Amerikan işçi sınıfı mensupları üzerinde yapılan çalışmalar, bu iki kültürel grubun etnik farklılıklarına rağmen kendilerini ortak bir dille ifade ettiğini ortaya koymaktadır. Araştırmalar, bu iki etnik gruba mensup işçi sınıfı üyelerinin kültürel kimlik olarak yoksulluğu ve sosyo-ekonomik göstergeleri giderek daha fazla kullanmakta olduklarına ve etnik aidiyetlerini fakirlik olarak algıladıklarına işaret etmektedir<sup>144</sup>. Farklı sosyal sınıfların değişik tür beslenme eğilimleri göstermesi, alım gücü ayrılıklarının azalması durumunda dahi tespit edilebilmektedir<sup>145</sup>. Cuche, Fransa’da sebzeler arasında en işçisi olan patatesten, en gösterişlileri hindiba ve kuşkonmaza doğru bir “sebzeler hiyerarşisi” olduğunu ve beslenmenin bir sınıfa aidiyet sembolü olarak değerlendirildiğini belirtmektedir<sup>146</sup>.

Sınıf kültürü çalışmaları ile ortaya konan olgular ışığında, sınıfların öldüğü ya da sınıfa dayalı hiçbir çıkarın bulunmadığı tespiti abartılı bir sav olarak değerlendirilecek olduğundan, bu iddiaları makul bir zemine taşımak gerekmektedir. Marksizmin sınıf vur-

---

<sup>141</sup> Wallerstein, *Liberalizmden Sonra*, a.g.e., s. 215.

<sup>142</sup> Douglas E. Foley, “İşçi Sınıfı Antropolojik Anlamda Bir Kültüre Sahip midir?”, (çev. Deniz Yüzüak), *Fark, Kimlik, Sınıf*, (ed.) Hayriye Erbaş, Ankara, Eos Yayınevi, 2007, s. 267.

<sup>143</sup> Foley, a.g.m., s. 266.

<sup>144</sup> Foley, a.g.m., s. 289.

<sup>145</sup> Cuche, a.g.e., s. 105.

<sup>146</sup> Cuche, a.g.e., ss. 105-106.



gusuna içkin kusurun, belli bir hedefe odaklanmanın etkisi ile toplumsal adaletsizlik biçimlerinden sadece tek bir tanesini başat kabul edip, diğer adaletsizlik biçimlerini ancak sınıf mücadelesi ile sonlanabilecek ikincil meselelere indirilmesi olarak tespit edilmesi yerinde olacaktır. Toplumsal sınıfların varlığı, Marx'ın öngördüğünden farklı biçimlerde de olsa sürmektedir; fakat modern toplumdaki tek ya da en önemli farklılaşma biçiminin ekonomik sınıflar olduğunu söylemek gözlemden aşırı bir sonuca varmak olacaktır. Sınıfların yanında etnik kimliğe, dine, cinsiyete, yaşa ve bu minvalde pek çok olumsal özelliğe dayalı farklılıklar da mevcuttur. Bir farklılık sonucu ortaya çıkan eşitsizlik ya da adaletsizliğin diğerlerinden daha önemli olduğunu söylemek, bilimsel bir yaklaşımdan ziyade ideolojik değerlendirmeleri yansıtacaktır. Bir tür adaletsizliği öne çıkarmanın, diğer adaletsizlik biçimlerine karşı körleştirebildiğine ilişkin tarihsel örnek, tek gerçek eşitsizliğin sınıf eşitsizliği olduğu fikrine adanan Marksizmdir<sup>147</sup>.

## 2. Kimlik Hareketlerinin Yükselişi

Marksizmin toplumsal dönüşüm için belirleyici siyaset olmasının sonlanması, bu iddiayı yeni toplumsal hareketler olarak adlandırılan siyasetlerin üstlenmesine vesile olmuştur. Marksizme yönelik eleştiriler, yeni toplumsal hareketler adıyla anılan kimlik hareketlerinin, barış hareketlerinin ve ekolojik hareketin çağın ruhunu yansıtmada daha başarılı olduğu yönündedir. Toplum sadece sınıflardan ya da ekonomik farklılaşmalardan ibaret bir yapı değildir. Bireylerin yaşam biçimlerine etki eden ve politik ilgiye mazhar olması gereken faktörler bundan çok daha fazla sayıdadır. Yeni Sol olarak tabir edilen kesimin ilgi odağı, itibarını yitirmiş sınıf odaklı siyasetten, daha geniş bir sivil toplum yaratmak düşüncesiyle farklı toplumsal mücadele biçimlerini kucaklamaya kaymıştır<sup>148</sup>. Bu kaymanın sembollerinden Laclau ve Mouffe, solun görevinin “liberal-demokratik ideolojiyi reddetmek değil, tersine onu radikal ve çoğul bir demokrasi doğrultusunda derinleştirmek ve genişletmek” olduğunu ilan etmektedirler<sup>149</sup>.

---

<sup>147</sup> Keith Banting, Will Kymlicka, “Multiculturalism and the Welfare State: Setting the Context”, *Multiculturalism and The Welfare State: Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies*, (ed.) Keith Banting, Will Kymlicka, New York, Oxford University Press, 2006, s. 20.

<sup>148</sup> Clark, Lipset, a.g.m., s. 80; Pakulski, a.g.m., s. 57; Wallerstein, *Liberalizmden Sonra*, a.g.e., s. 203; Coşkun, Erbaş, a.g.m., s. 12.

<sup>149</sup> Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*, (çev. Ahmet Kardam), İstanbul, İletişim Yayınları, 2008, s. 270.

1968 ruhunun yarattığı yeni toplumsal hareketlerden günümüze, yaşam tarzı özdeşliğine dayanan kimlik politikaları miras kalmıştır<sup>150</sup>. Kimlik politikalarının öznesi artık bütünlüklü bir işçi sınıfında olduğu gibi, büyük ölçekli kimliklerden yola çıkılarak inşa edilmiş özneler değildir. Toplumsal çelişkiler iktisadi terimlerle ve üretim ilişkisinde bulunan konuyla değil, daha parçalı bir yapı içerisinde, yaşam tarzı farklılıkları ile ele alınmaktadır. Aktörlerin toplumsal bileşimleri, kimlikleri ve meseleleri sınıf terimleriyle açıklanabilecek nitelikte değildir<sup>151</sup>. Etnik aidiyet, cinsel kimlik, toplumsal cinsiyet, kültürel kimlik benzeri kategoriler, kimlik hareketlerinin parolasıdır. Kimlik hareketlerinin aktörleri, tarihin ilerleyişine katkıda bulunmak ya da büyük bir ülküyü hayata geçirmek adına değil, kendi adlarına konuşmakta ve kendi özgürlüklerini, kimliklerini yaşayabilme hakkını talep etmektedirler<sup>152</sup>.

Kimlik hareketlerinin kökenleri, kimi yazarlarca on dokuzuncu yüzyıl milliyetçiliğine kadar geri götürülmektedir<sup>153</sup>. Kimlik politikaları içinde anılan kadın hareketleri de iki yüz yıllık tarihi ile yeni olarak değerlendirilmesi mümkün olmayan bir geçmişe sahiptir<sup>154</sup>. Mary Ryan, 19. Yüzyıl ABD’inde siyasal yaşama aktif katılım göstermesine rağmen, kurumsallaşmış kamusal alanın dışında kalan pek çok kadın hareketinin varlığından söz etmektedir<sup>155</sup>. Kimlik politikalarının yeni olduğu fikri, bunların ortaya çıkış anına gönderme yapar biçimde ele alınmamaktadır. Yeni tabiri, bu tip politikaların, toplumsal hareketler olarak merkezi bir yönelimi ifade etmeye başlamasına işaret etmektedir.

Kimlik politikası çatısı altında, birbirinden kolaylıkla ayırt edilebilecek talepler öne süren, birden çok toplumsal grup bulunmaktadır. Bu anlamda kimlik politikaları dışlayıcı değil, birden çok grubun kendini içinde tanımlayabileceği kapsayıcı türden bir politikadır<sup>156</sup>. Kimlik politikalarının kapsayıcılığı tarihçeleri benzer olan, ancak özdeş kabul edilemeyecek siyasetlerin aynı kalıp içinde fakat birbirine değmeden hareket etmesinin

---

<sup>150</sup> Eagleton, a.g.e., s. 148.

<sup>151</sup> Pakulski, a.g.m., s. 34.

<sup>152</sup> Tuba Asrak Hasdemir, Mustafa Kemal Coşkun, “Kamusal Alan ve Toplumsal Hareketler”, Ankara, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 63-1, s. 138.

<sup>153</sup> Craig Calhoun, “Kimlik ve Tanınma Politikası”, (çev. Fatma Büşra Helvacıoğlu, Özlem İlyas), *Kimlik Politikaları: Özdeşlik, Tanınma, Farklılık*, (ed.) Fırat Mollaer, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2014, s.167; Pietsch, a.g.m., s. 338.

<sup>154</sup> Calhoun, a.g.m., s 167.

<sup>155</sup> Mary P. Ryan, “Gender and Public Access: Women’s Politics In Nineteenth-Century America”, *Habermas and the Public Sphere*, (ed.) Craig Calhoun, 4. B., Cambridge, MIT Press, 1996, s. 259.

<sup>156</sup> Rosalin Brunt, “Kimlik Politikası”, (çev. Abdullah Yılmaz), *Yeni Zamanlar: 1990’larda Politikanın Değişen Çehresi*, (ed.) Stuart Hall, Martin Jacques, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995, s. 142.

önünü açmaktadır<sup>157</sup>. Afro-Amerikan siyaseti, etnik hareketler, gençlik hareketi, engelli siyaseti, feminist siyaset ve cinsel kimlik hareketlerinin her biri, kimlik siyasetine gönderme yapmaktadır. Kimlik politikalarının bu denli kapsayıcı bir rol oynamasında, bahsedilen toplumsal hareketlerde ve siyasetlerde ortaklaşan noktalar bulunduğu fikri etkilidir. Buna rağmen, bu politikaların çatı bir adlandırma ile ele alınmasına sebebiyet veren benzerlikler, farklı kimlik siyasetlerinin çatışan taleplerde bulunabileceği ihtimalini dışarıda bırakmamaktadır. Kimlik hareketleri çatısı altında değerlendirilebilecek toplumsal hareketler biçimsel olarak benzer talepleri öne çıkarırken, taleplerin niteliğindeki farklılıklar ve çatışmalar, bu hareketleri karşıt konumlara yerleştirmeye sebebiyet verebilmektedir.

Kimlik siyasetlerinin tek bir çatı altında toplanmasına olanak sağlayan benzerlik, toplumsal yaşantıda maruz kalınan eşitsizlikleri ya da dezavantajları gidermek amacındaki fikir birliğidir. Kimlik hareketleri, ya reddedilen kimliklerin görünür olması için, ya da kimliklerden yaratılan aşağılayıcı imajların yapısökümünü sağlamak yoluyla bu kimliklerin kamusal alanda itibar görür hale gelmesi için verilen uğraş ile tanımlanmaktadır. Kimlik, diğer etmenlerle birlikte bir bireyi diğerlerinden farklılaştıran olguları ifade etmektedir<sup>158</sup>. Kimlik hareketleri ile birlikte, bireyi diğerlerinden farklılaştıran unsurlar kamusal önem kazanmıştır. Kimi bireysel farklılıklar basitçe özel alana ilişkin mevzular olarak değerlendirilememektedir. Kimliğin bireysel oluşu, onun toplumsal yönünün göz ardı edilmesi anlamına gelmemelidir. Zira kişinin bireysel kimliği, toplumsal kimliği ile birlikte şekillenmektedir. Toplumsal kimlik, bireye kendini tanımlama yolları sunan ve bireyin içinde hareket edebildiği ilişkilere tekabül eder<sup>159</sup>. Feminist hareketin kişisel olanın siyasi olanla veya özel olduğu kabul edilen hususların kamusal olanla özdeş olduğundan yola çıkarak dile getirdiği “Kişisel olan politiktir” şiarı, kimlik hareketlerinin ruhunu özetlemektedir. Kimliği oluşturan cinsiyet, cinsel yönelim, etnik köken, din ve benzeri faktörlerin özel alana ilişkin kabul edilmesi ve bunun karşısına yerleştirilen kamusal alanda söz konusu meselelerin yeri olmadığı düşüncesi, kimliğe bağlı dezavantajların ve dışlamaların sürdürülmesinde başat bir rol üstlenmektedir. Bu sebeple, kimlik hareketleri kamusal ve kolektif iddialarıyla sadece seslerini duyurmak peşinde olmayıp, tanınma ve

<sup>157</sup> Bennett, a.g.m., s. 18; Coşkun, Erbaş, a.g.m., s. 11.

<sup>158</sup> Bhikhu Parekh, “Kimliğin Mantiği”, (çev. Suat Aksoy), *Kimlik Politikaları: Özdeşlik, Tanınma, Farklılık*, (ed.) Fırat Mollaer, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2014, s. 53.

<sup>159</sup> Parekh, “Kimliğin Mantiği”, a.g.m., s. 53.

meşruiyet talep etmektedir<sup>160</sup>. Kısacası, kimliklerin kamusal tanınırlığına ilişkin tüm hareketler, vurgularında var olan farklılıklara rağmen ortak bir düşünceden beslenmektedirler<sup>161</sup>. Bu ortak zemin, “heteroseksüel beyaz erkek davranışı”nın yurttaşlık için norm sayıldığı algının dönüştürülmesine ilişkindir<sup>162</sup>. Reddedilen yurttaşlık anlayışının dayattığı bir çeşit statü hiyerarşisi ise, kimlik politikaları ile karşı çıkılan da söz konusu statü hiyerarşisidir. Beyaz olmanın siyah, kahverengi veyahut sarı olmaya göre, heteroseksüel olmanın başka bir cinsel yönelime sahip olmaya göre, erkek olmanın kadın olmaya göre üstün olduğunu kabul eden statü hiyerarşisine yönelik savaş, tanınma taleplerinin odak noktasıdır<sup>163</sup>.

Kimlik politikalarını aynı çatı altında toplamaya imkân veren ve biçimsel açıdan ortak olan talepler, nitelikleri itibarıyla çatışabilmektedirler. Çokkültürcülük de kültürel kimliklerin tanınmasına ilişkin bir politika olarak kimlik hareketleriyle biçimsel açıdan örtüşen taleplere sahiptir. Ne var ki söz konusu taleplerin içeriği çokkültürcülüğü ve diğer kimlik hareketlerini rakip hale getirebilmektedir. Söz konusu rekabetin pratik tezahürünün anlaşılabilmesi için, kamusal alan tartışmasını takip etmek mümkündür. Söz konusu tartışma, kimlik hareketlerinin ve kimlik hareketlerine akraba kabul edilen çokkültürcülüğün çatışmasında anahtar bir rol üstlenmektedir.

Tanınma ve meşruiyet talebi ile ortaya atılan farklılık ya da kimlik politikaları, tanınmanın gerçekleşeceği kamusal alan fikrine büyük önem atfetmektedir. Kamusal alan tartışmaları, yeni toplumsal hareketlerin de geniş ölçüde tartışıldığı doksanlı yılların başlarında yoğunluk kazanmıştır. Toplumsal görünürlüğün tesisi için anahtar bir rol oynayacak kamusal alana ilişkin tartışmalar, kimlik hareketleri açısından mevcut kamusal alanın içinde hareket etme ya da karşıt kamusal alanlar yaratma ikiliğine ilişkindir.

Geleneksel kamusal alanın doğrudan ya da dolaylı olarak dışında bırakılmış, kimlik siyaseti aracılığıyla meşruiyetlerini tesis etme uğraşı içinde bulunan toplulukların geleneksel kamusal alana eklenmeleri ya da kendi kamusal alanlarını yaratıp geleneksel kamusal alanı dışarıdan dönüştürmeye çalışmaları, kimlik hareketlerinin toplumsal katılımlarını sağlayabilecekleri iki alternatif olarak ortaya konmaktadır. Kimlik siyasetlerinin

---

<sup>160</sup> Calhoun, a.g.m., s. 164.

<sup>161</sup> Will Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, (çev. Ebru Kılıç), 2. B., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s. 453.

<sup>162</sup> Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, a.g.e., s. 453.

<sup>163</sup> Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, a.g.e., s. 461.

tartışmaya verdiği cevap, kolektif hareketlerini ana akıma ya da geleneksel kamusal alana zorla dâhil olmak suretiyle gerçekleştirilmemesi<sup>164</sup>.

Habermas tarafından geliştirilen söylemsel kamu alanı modeli, ilk bakışta kimlik siyaseti için doğru bir hedef olarak görünse de, söz konusu kamusal alana girmenin zorluğu ile birlikte kimlik hareketlerinin tanınma taleplerini dile getirebileceği karşıt kamusal alanlar yaratması gerekli olmuştur. Habermas'ın normatif ve eleştirel bir imkân olarak ortaya koyduğu kamusal alan modelinde katılımcılar, toplumsal normların ve politik kararların muhataplarıdır<sup>165</sup>. Toplumsal normlar ve politik kararlar genele ilişkin olduğundan, katılımın da herkese açık olması esastır. Kamusal alan katılımcıları, müzakere etme sürecinde bir önceliğe ya da hiyerarşiye tabi değildirler. Müzakere sürecinde herkes eşit konuşma hakkına sahiptir. Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda kamusal alandaki rasyonel katılımcının sahip olması gereken temel özellikleri belirlemiş, rasyonelliği büyük oranda argümantasyona dayandırmıştır<sup>166</sup>. Her katılımcı kendi görüşünü temellendirerek, diğerlerini ikna etmeye çalışabilecektir. İkna süreci çoğunluğun söz konusu görüşü benimsemesiyle sonlanabilecektir. Kabul edilen görüş ise, hiçbir şekilde mutlak bir doğruya işaret etmeyecektir. Yaratılan gerçeklik *eleştirilebilir* gerçekliktir; başka bir katılımcı kabul edilene karşıt bir argüman geliştirdiğinde ve bunu kabul ettirdiğinde, önceki kararın geçerliliği de sona erecektir<sup>167</sup>. Bu kamusal alanda, kimliği dışlanan topluluklar için de bir imkân görülmektedir. Kimliğine kamusal tanınırlık talep eden azınlık toplulukların önünde, ikna süreci için hukuki bir engel yoktur. Teorik olarak azınlıkta kalan bir birey ya da grup, kimliğine ilişkin taleplerinde rasyonel olduğu ölçüde, çoğunluğu ikna edebilecektir.

Habermas'ın burjuva kamusal alanı herkese açık ve herkesçe erişilebilir olma iddiasını taşımakta olsa da, bunun gerçekliği yansıtmayabileceği yönünde eleştiriler söz konusudur. Kamusal alandan çeşitli grupların dışlanmasına ilişkin hukuki bir düzenleme elbette bulunmamaktadır. Burada kastedilen sınırlar, kamusal alanın kendisinin eşitsizlik

---

<sup>164</sup> West, a.g.m., s. 184.

<sup>165</sup> Ali Yaşar Sarıbay, *Kamusal Alan, Diyalojik Demokrasi, Sivil İtiraz*, İstanbul, Alfa Yayınları, 2000, s. 6.

<sup>166</sup> Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, C. I: Eylem Rasyonelliği ve Toplumsal Rasyonelleşme, (çev. Mustafa Tüzel), İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2001, ss. 41-42.

<sup>167</sup> Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, a.g.e., ss. 39-47.

durumunu pekiştirecek yasalara dayanıyor olmasından kaynaklanmaktadır<sup>168</sup>. Habermas'ın kamusal alanında eşitlik –*miş gibi* kalıbı ile ifade edilebilecek bir faraziyeye dayanmaktadır. Eşitmiş gibi davranma faraziyesi, eşitsizlikleri yok saymanın onları yok etmeye yetmeyeceği bir ortamda gereken çözümü sunmamaktadır. Toplumsal cinsiyetten yola çıkan feminist araştırmacılar, üniversite toplantılarında erkeklerin kadınlardan daha fazla söz hakkı almaya, kadınların sözünü kesmeye ve kadınlardan daha uzun süre konuşmaya eğilim gösterdiklerini tespit etmişlerdir<sup>169</sup>. Bu durumun tek bir tartışmaya has ya da katılımcıların bireysel özelliklerini yansıtan bir istisna olarak düşünülmemeyeceği, aksine toplumsal cinsiyetin ve tahakkümün bir yansıması olarak ortaya çıktığı açıktır. Herkese açık katılım ideali, bir tahakküm aracı haline dönüşebilmektedir. Laclau ve Mouffe, Habermas'ın bir araya getirici demokrasi modelinde yer alan, tarafların birbirini ikna süreciyle etkileyeceği ve bir konsensüse varılacağı yönündeki beklentinin gerçekçi olmadığı gibi, arzu edilir de olmadığını belirtir. Çatışma ve bölünme kaçınılması gereken bir olgu değil, çoğulcu bir demokratik siyasetin olmazsa olmazıdır<sup>170</sup>. Yazarlarca konsensüs hegemonik bir eklemlenmenin sonucu olarak görülmekte ve her zaman konsensüsün tam anlamıyla gerçekleşmesini engelleyecek bir dışarı olacağı belirtilmektedir<sup>171</sup>. Demokratik projenin hegemonik engellerini ortadan kaldıran da, konsensüsün dışarı olarak nitelendirilen alan olacaktır.

Nancy Fraser, çoğulcu toplumlarda homojen bir kamusal alan yaratılmasının imkânsız olduğundan ve bunun dezavantajlı gruplar açısından tahakküm altına alınma anlamı taşıyacağından bahisle, tek kamusal alan fikrinin doğruluğuna karşı çıkar<sup>172</sup>. İkincil gruplar ya da bireyler tek kamusal alan fikrinin dayatıldığı noktada, *düşüncelerini ifade edecek doğru sesi* bulmada büyük bir sıkıntıya düşeceklerdir. Güçlü olanın, güçsüz olan üzerinde yanıltılmış bir birliktelik duygusu ve sahte bir *biz* imajı yaratması, alternatif kamusal alanların varlığına olan ihtiyaca işaret eder. Alternatif kamusal alan fikrinin pratikteki tezahürüne örnek olarak verilebilecek feminist hareketin kazanımları, bu fikrin

---

<sup>168</sup> Nancy Fraser, “Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy”, *Habermas and the Public Sphere*, (ed.) Craig Calhoun, 4. B., Cambridge, MIT Press, 1996, s. 118.

<sup>169</sup> Fraser, “Rethinking the Public Sphere”, a.g.m., s. 119.

<sup>170</sup> Laclau, Mouffe, a.g.e., s. 22.

<sup>171</sup> Laclau, Mouffe, a.g.e., s. 22.

<sup>172</sup> Fraser, “Rethinking the Public Sphere”, a.g.m., ss. 122-123.

benimsenmesini kolaylaştırmaktadır. Feministler, alternatif kamusal alanlarında geliştirdikleri söylemler ve oluşturdukları yeni dil ile cinsiyet ayrımcılığı, çifte sömürü, cinsel taciz, evlilik içi ya da aile içi tecavüz gibi, hâkim kamusal alanın *genel mesele* fikrinden uzak konuları gündeme taşımışlardır. Kurumsal kamusal alanda katılımcıların ikna olmadığı bu meseleler, karşıt kamusallıkla tartışmaya açık genel meseleler haline gelmiştir. Karşıt kamusalıklar, konsensüsün *dışarı* olmaları nedeniyle, kimlik siyasetlerinin geleneksel kamusal alana demokratik ve özgürleştirici müdahalesi olarak değerlendirilebilecektir.

Kimlik hareketi uzun müddet kamusal alana özgürleştirici müdahalesi ve kimliklerin dışlanmasını kamusal öneme sahip bir sorun haline getirmesi ile değerli bulunmuştur. Karşıt ya da çoğul kamusalılık vasıtasıyla çoğulluğun demokratik zeminde ifadesi olağan hale gelmiştir. Kimlik siyasetinin içkin olarak barındırdığı kimi potansiyeller ise eleştiri konusu olmaktan kurtulamamıştır. Çoğul kamusalılık demokratikleşme imkânını beraberinde getirdiği gibi, sekterleşme ve grup dayanışmasını fazlaca vurgulayarak aslında çoğul olan ve farklı kaynaklardan beslenen toplumsal kimliği tekil bir boyuta indirgeme ve onu sabit hale getirme riski taşımaktadır. Karşıt kamuların her biri eşitlikçi ve demokratik olma garantisi verememektedir; dışlama ve kolektif kimliği tekilleştirmeye çalışma mekanizmasını harekete geçirebilecek anti-demokratik eğilimler göstermesi de olasıdır<sup>173</sup>. Kimlik siyasetlerinin her biri geliştirdikleri karşıt kamusalıklarda kendi seslerini ifade etme şansına kavuşurlarken, birbirlerine demokratik müdahale şansını da büyük oranda yitirmektedirler.

Bireyin kolektif kimliği tek boyutlu ve sabit bir yapı değil, içinde çeşitli bileşenlerin rol oynadığı çoğul bir ilişkiler bütünüdür<sup>174</sup>. Kültüre özcü yaklaşımda olduğu gibi, tanınmanın kimlik hareketleri biçiminde de, bir kolektif kimliği görünür kılabilmek adına verili grup kimliğini bireylere dayatan bir yaklaşım sergilenebilmektedir<sup>175</sup>. Amerika Ulusal Duyma Engelliler Birliği'nin ve bu minvaldeki benzer toplulukların pek çok üyesi tarafından paylaşılan implant karşıtlığı, toplumsal kimliğin temelini inşa ettiği düşünülen

<sup>173</sup> Hasdemir-Coşkun, a.g.m., s. 144.

<sup>174</sup> Alberto Melucci, "Süreç Olarak Kolektif Kimlik", (çev. Ömer Mollaer), *Kimlik Politikaları: Özdeşlik, Tanınma, Farklılık*, (ed.) Fırat Mollaer, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2014, s. 89.

<sup>175</sup> Nancy Fraser, "Tanınma Politikasını Yeniden Düşünmek", (çev. Fırat Mollaer), *Kimlik Politikaları: Özdeşlik, Tanınma, Farklılık*, (ed.) Fırat Mollaer, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2014, s. 265.

doğal zayıflıkların korunması gerektiğine dair yaklaşımı ile özcülüğün uç noktada bir anlatısını oluşturur<sup>176</sup>. Duyabilip konuşabilince bir daha sağır olunamayacağı ve bu yolla kimliğin yok olacağı kaygısıyla tedaviyi reddedenler, implanta sıcak bakanları ihanetle ve birlik fikrinin eksikliğiyle suçlamaktadır<sup>177</sup>.

Kimliğin öz haline getirilmesi, hem kimlik hareketlerine ilişkin yaygın ve ortak bir endişe, hem de bu hareketlerin birbiriyle çatışmasına etki eden temel bir faktördür. Kamusal alanda görünür olmaya yönelik talepteki benzerlik, kimlik hareketleri çatısı altında toplanan tüm siyasetlerin çatışmasız ve mutlak bir uyum içinde olduğu anlamına gelmemektedir. Zira kamusal alanda görünürlüğü birbiri ile çatışabilecek kolektif kimlik gruplarının mevcudiyeti söz konusudur. Bir kolektif kimliğin talebi, kendi kimliğine teklik ya da mutlaklık atfederek ortaya çıktığında, kimlik siyaseti çatısı eskisi kadar bütünlüklü görünmemektedir. Akriba taleplerle hareket eden çokkültürcülük ve kimlik siyasetlerini değerlendirirken de olası çatışmalar ihmal edilmemelidir. Çokkültürcülük, kültürel kimliklerin tanınır olmasına dayanan talepleri ile biçimsel anlamda diğer kimlik hareketlerine benziyor olsa da, kimlik siyasetlerinin kimi biçimleri ile çokkültürcülük arasında çatışmalar ve karşıtlıklar söz konusu olabilmektedir. Bunun en bilinen örneği feminizm ve çokkültürcülük arasındaki teorik ve pratik uyumsuzluklardır. Yaygın feminist görüş, korunma ve tanınma talep edilen kültürlerin bir kısmının kadını ikincil konuma ittiği ve kadınlar üzerinde bir tür baskı mekanizmasını yeniden ürettiği gerekçesiyle, çokkültürcülüğün reddedilmesi gerektiği yönündedir. Çokkarılılık, kız çocuklarını okuldan alma, kadın sünneti, başörtüsü gibi başlıklar üzerinden yaşanan tartışmalarla birlikte, çokkültürcülük ile feminizmin peşinen iki karşıt kamp haline getirilebildiği görülmektedir. Siyah kimliği ve siyah ulusçuluğu çokkültürcülüğün önemli bir vechesini oluşturmaktadır. Siyah kimliğe sahip olmak, kimi durumlarda, grup içi özcülüğün beslediği tekil bir aidiyet duygusu yaratabilmektedir. Siyah olmaya ilişkin kimlik birincil ya da tekil olarak kabul edildiğinde, kolektif kimlik duygusunu zedeleyeceğine inanılan siyah feminist hareketin gelişimine, bir diğer kimlik hareketi olan Afro-Amerikan hareketi ket vurabilmektedir<sup>178</sup>. Hristiyan ve Müslüman köktenciler tarafından talep edilen kültürel tanınma, cin-

---

<sup>176</sup> Parekh, "Kimliğin Mantiği", a.g.m., s. 65.

<sup>177</sup> Parekh, "Kimliğin Mantiği", a.g.m., s. 65.

<sup>178</sup> Calhoun, a.g.m., s. 175.



sel özgürlük söylemi üreten kimlik hareketlerinin kamusal tanınırlığıyla bir karşıtlık içerisindedir<sup>179</sup>. Kimlik politikalarının feminizm, eşcinsel hareket gibi bazı biçimleri modernliğin ürünüyken, çokkültürcülük kapsamında değerlendirilebilecek kimi kimlik politikası biçimleri aynı modern değerleri paylaşmamaktadır<sup>180</sup>. Böylece gerek çokkültürcülüğün, gerek kimlik siyasetlerinin karşıt kamusalıklar yaratarak ilerlediği ve karşıt kamusalıkların bir tür çatışma potansiyeli taşıdığı bir kez daha anlaşılmaktadır.

Özetle, Marksizmin güç kaybı ile birlikte kimlik hareketlerinin değersiz ya da ikincil addedilmediği bir politik konjonktür hasıl olmuştur. Çokkültürcülük böylesi bir politik durumda yaşama şansına kavuşmuştur. Zira Marksizm'in *eski* biçimini ifade eden sınıfçı bakış açısı, çokkültürcülüğü bir teorik perspektif olarak dışlamaktadır. Marksizmin egemen olduğu bir teorik atmosferde gelişmesi güç olan çokkültürcülük, kimlik hareketlerinin eklektik doğası içinde kendine yer edinmiştir. Çokkültürcülük Yeni Sol'un, Marksizmin dogmatik *sınıfın önceliği* savına yönelik itirazının bir parçası olarak ortaya çıkmıştır<sup>181</sup>. Ne var ki kimlik siyasetleri ile çokkültürcülüğü kolayca eşitlemek de mümkün görünmemektedir. Kimlik siyasetleri ile çokkültürcülük arasında mücadele araçları açısından benzerlikler bulunmakta ise de, tanınma taleplerinin örtüşmediği ve zaman zaman çatıştığı noktalar söz konusu olabilmektedir. Bu sebeple, çokkültürcülüğün kültürel uygulamalara meşruluk ve yasal koruma talepleri, diğer kimlik hareketlerinin tüm talepleri ile mutlak bir uyum içinde görülmemelidir.

## II. ÇOKKÜLTÜRCÜLÜĞÜN TEMEL TEZLERİ

Çokkültürcülük kültürel farklılıkların tanınmasının önemini genel itibarıyla kültürel kimliğin değeri ile açıklamaktadır. Çokkültürcülüğün kültürel tanınmanın gerekliliğini ispatlamak için öne sürdüğü argümanların bilimsel doğruluğu ise tartışmalı bir husustur<sup>182</sup>. Bu sebeple çokkültürcülüğün kültürel farklılığın değerine ilişkin argümanlarının, normatif nitelikte açıklamalardan oluştuğunu kabul etmek yerindedir. Kaldı ki kültürel kimliklerin tanınmasını ve korunmasını talep etmekle, bu talebin arkasında yatan ahlaki sebepleri bildirmek iki farklı boyuttur. Toplum yaşantısında kültürel farklılıkların

---

<sup>179</sup> Bennett, a.g.m., s. 18.

<sup>180</sup> Eagleton, a.g.e., s. 100.

<sup>181</sup> Banting, Kymlicka, a.g.m., s. 20.

<sup>182</sup> Doytcheva, a.g.e., s. 117.

varlığını savunmak ve bu farklılıkların korunmasını talep etmek için, temellendirme zorunluluğu bulunmamaktadır. Bir dünya görüşü olarak çokkültürcülük, daha geniş bir siyasetin ya da ahlak felsefesinin parçası haline getirilmeden de kabul edilebilmektedir. Kültürel çeşitliliğin kendi başına bir anlam ifade ettiği ya da kültürel kimliklerin iyi olarak değerlendirilmesi gerektiği inancını paylaşmak ve bu inanca yönelik bir temel inşa etmek zorunlu değildir. Nitekim Modood, çokkültürcülüğün etik ve felsefi kaynaklarının ne olduğu hususunda, hatta böylesi dayanakların olup olmadığı konusunda bilinemezci kalabileceğini ifade etmektedir<sup>183</sup>. Kültürlerin Modood'un saygısına mazhar olmalarındaki temel belirleyen, çeşitli kültürlerle mensup yurttaşların, mensubiyetlerine atfettikleri değerlerdir. Modood, kültürleri ve bu bağlamda kültürel kimlikleri toplumun üyesi olan insanların gözünde önemli olduğu için önemli bulmaktadır<sup>184</sup>. Buna karşılık Charles Taylor, Bhikhu Parekh ve Will Kymlicka gibi çokkültürcü düşünürler, çokkültürcülüğü benimsemelerine sebebiyet veren unsuru salt kültürlerin toplum üyelerinin gözündeki önemi ile açıklamamaktadırlar. Çokkültürcülüğün toplumsal kaynağını oluşturan kültürel çeşitliliğin ya da kültürel aidiyetin neden iyi olduğuna ilişkin ayrı açıklamalar getirmektedirler.

Kültürel aidiyetin değerli olduğu savunusu, çeşitli açılardan yapılabilmektedir. Her bir çokkültürcüyü diğerinden ayıran noktalar söz konusu olsa da, çokkültürcülüğü makul bir öğreti olarak kabul etmelerinde ortaklaşan ve öne çıkan temalar bulunmaktadır. Bir düşüncüyü çokkültürcü hale getiren tezlerin iki başlık altında toplanabilmesi mümkündür. Kültürün kimliğin inşasında oynadığı rol ve kültürel çeşitliliğin toplum hayatı için ifade ettiği önem, kültürel aidiyete *iyi* sıfatını kazandıran iki ana etmendir.

İlk tez, çokkültürlü toplumda bulunan kültürel toplulukların kimlik inşası sürecinde oynadığı rolün önemi üzerine kurulan kimliğin diyalojik inşası tezidir. Komünal bağların değerli olduğunu öne süren bu ilk tez, ilk bakışta Modood'un çokkültürcülüğü önemli bir dünya görüşü olarak kabul etmesindeki gerekçeyi akla getirmektedir. Modood'a göre komünal bağların, bu bağlara sahip kişiler tarafından önemli bulunması çokkültürcülük için yeterli bir zemin oluşturmaktadır. Kimliğin diyalojik inşası tezinde ise, kültür mensubu bireyin kültürünü ne denli önemli bulduğuna ilişkin öznel yargısından bağımsız olarak, kültürün sunduğu ilişkiler ağına kimlik kurucu bir rol atfedilmektedir. Birey kendini kültürü ile tanımladığı vakit, kimliğin inşası sürecinde kültürel tanınmanın

---

<sup>183</sup> Modood, a.g.e., s. 97.

<sup>184</sup> Modood, a.g.e., s. 97.

önemi açıkça ortadadır; ancak diyalojik inşa tezi, bunun bir adım ötesini de kabul etmektedir. Bu teze göre birey, kültürel aidiyetini benimsemekte tereddüt etse, hatta onu reddetse dahi kültürünün inşa ettiği karşılıklı konuşma ağları içinde tanımlanmaya devam etmektedir. Bu sebeple kültürel farklılıkların tanınmasının önemi, toplum içerisinde farklı kültürel zeminlerden gelen bireylerin kendilerini ifade edecek doğru sesi bulmaları ihtiyacından ve bu ihtiyacın benimsensin ya da benimsenmesin bir kültürel bağlam içinde giderilebileceği düşüncesinden ileri gelmektedir.

İkinci tez, kültürel aidiyetin bireylerin kimliğinin inşasında oynadığı merkezi önemden ziyade, çeşitliliğin getirdiği toplumsal zenginlik fikrine odaklanmaktadır. Kimliğin diyalojik inşası tezinde kültürel farklılıkların tanınmasındaki gereklilik, bireyden ve bireyin kimliğinden yola çıkarak açıklanmaktadır. Bireylerin kimliğinin oluşmasında kültürlerin oynadığı kurucu rol, çokkültürcülüğe siyasi önemini vermiştir. İkinci tezde, kültürün bireyin kimlik oluşumuna yaptığı katkı değerlendirme dışıdır. Burada önem arz eden, kültürel çeşitliliğin içkin değeridir. Kültürel çeşitliliğin değerli olduğu tezi, bireyin kimliğinin oluşumunda kültürlerin doğrudan bir etkisi olmasaydı dahi, kültürel farklılıkların bir toplum yaşantısına sunacağı katkıların açıklanmasından ibarettir. Kültürel çeşitliliğin iyi olduğu tezini, bu çeşitliliği yaratan kültürlerin tek tek değerlendirilmesi sonucu değerli kabul edilip edilemeyeceği tartışması takip etmektedir. Kültürel çeşitlilik değerli bulunurken, bu çeşitliliğe katkı sunan tekil kültürlerin değerlerine ilişkin kuşkular, ikinci tezin kayıtsız şartsız kabul edilmeyen kısmi bir savunma sunduğunu düşündürmektedir.

#### A. KOMÜNAL BAĞLARIN DEĞERİ: KİMLİĞİN DİYALOGİK İNŞASI

Berger ve Luckmann'a göre değer çoğulcuları, farklı kültürlerin mekânsal açıdan ayrılmasının mümkün olmadığı toplumlarda sürekli karşılaşan ve birbirleriyle temas halinde olan bireylere, kendi dünya görüşlerini paylaşmayan insanlara ve gruplara karşı nasıl davranılması gerektiğini anlatırken bireyin kendi hayatını yönlendirmesi için herhangi bir tavsiyede bulunmazlar<sup>185</sup>. Yazarlar bireyin, kendi benliğinin oluşumuna ilişkin bir tür *anlam krizi* ile baş başa bırakıldığını düşünmektedir. Anlam krizi değer çoğulculuğu ile değil, gerçekliğin bir yorumunu paylaşan ve istikrar gösteren insan toplulukları sayesinde aşılacaktır<sup>186</sup>. Zira bireyin bilincindeki anlamın inşası, bireysel kimliğinin gündelik

<sup>185</sup> Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi: Modern İnsanın Yönelimi*, (çev. Mustafa Derviş Dereli), Ankara, Heretik Yayınları, 2015, s. 46.

<sup>186</sup> Berger, Luckmann, a.g.e., s. 46.

hayat içerisindeki sosyal eylem zincirlerinin içerisinde biçimlenmesi ile gerçekleşmektedir<sup>187</sup>.

Çokkültürcülüğün kültürel farklılığın iyiliğine ilişkin ilk savunması, bireyin anlam arayışlarına cevap verenin, benliğini oluşturanın ya da kimliğini kurması için bir tür çerçeve görevini yerine getirenin kültür olduğu yönündedir. Gündelik hayat içerisindeki sosyal eylem zincirleri, kültür ile ifade edilmektedir. Birey, kültürü ile girdiği ilişki sonucu anlamlı bir hayata ve benliğe kavuşarak kimlik krizlerini çözecektir. Bireyin hayatı için gerekli anlamı edinmesini sağlayan ve kimliğinin oluşumunda rehberlik eden kültürün, bu sebeplerden ötürü iyi olduğu fikri çokkültürcü düşünce için merkezi bir temadır.

Çokkültürcüler için kişiye benliğini oluşturmada gerek duyduğu anlamı sunan, kültürü yahut aidiyet hissettiği kültürel topluluğudur. Kişinin kendini gerçekleştirme, kültürü tarafından sunulan komünal bağlar ile mümkündür. Bireyin kimliği, anlamlı ötekiler ile gerçekleştirilen diyalog aracılığıyla kurulmaktadır. Anlamlı ötekileri sunan da, kişinin aidiyet hissettiği kültürdür. Kültürel aidiyet, kültürün sunduğu komünal bağların kimliğin oluşumunda kurucu rol oynaması nedeniyle iyi olarak nitelendirilmeyi hak etmektedirler.

### **1. Charles Taylor'da Kimliğin Diyalojik İnşası**

Komünal bağların iyiliğine ilişkin felsefi savunmasına başvurulabilecek ilk çokkültürcü düşünür Charles Taylor'dır. Taylor, kimlik ve tanınmaya ilişkin modern dünya kaygılarının ve bunun bir biçimi olan çokkültürcülüğün tarihsel bir süreçte ortaya çıktığını tespit ederek, onun düşünsel köklerini araştırmaktadır. Taylor, *Tanınma Politikası* isimli denemesi ile çokkültürcülüğün kültürlere verdiği değer, kültürel farklılığı iyi olarak değerlendirmesinin altında yatan fikrin tarihsel gelişimini aktardıktan sonra, bu tarihten ilham alan tezini ortaya koymaktadır. Kimliğin tanınması yönündeki talepler belli bir çağa özgü düşünsel temeller taşımaktadır. Tanınma fikri ve farklılık politikası bugün sıklıkla bahsi geçen ve aşına olunan kavramlar olsalar da, ezeli değildirler. Taylor kimlik ve tanınma sorununu gündeme getiren iki düşünsel kökeni, modern haysiyet kavramının gelişmesi ve bireysel sahicilik fikrinin ortaya çıkması olarak belirlemektedir<sup>188</sup>. Bu düşünsel kökenlerin ortaya çıkmasında toplumsal hiyerarşinin yıkılışı etkili olmuştur. Geleneksel

<sup>187</sup> Berger, Luckmann, a.g.e., ss. 23-24.

<sup>188</sup> Taylor, "Tanınma Politikası", a.g.m., ss. 48-49.

toplumları takip eden modern düzen, hiyerarşiye dayalı herhangi bir yapıya ontolojik bir öncelik vermemektedir<sup>189</sup>. Taylor'a göre tanınma sorunu da modern dönem ile başlamıştır. Tanınma modern öncesi toplumlarda kimliğin önemsiz olmasından değil, kimliğin genelde varlığı sorgulanmayan, sorgulansa dahi karşı çıkılmayan toplumsal kategorilere göre kendiliğinden tanımlanmasından ötürü bir problem teşkil etmemektedir. Taylor, toplumsal hiyerarşinin birbirini tamamlayan gruplarla tanımlandığı ve sosyal statünün kişilere bir kimlik verdiği toplumlara örnek olarak Orta Çağ Avrupa'sına işaret etmektedir. Dua edenler, savaşanlar ve çalışanlardan oluşan Orta Çağ toplumları, bu üç grubun hiyerarşisine dayanarak açıklanabilmektedir<sup>190</sup>. Orta Çağ Avrupa'sında kimliğe ilişkin özellikler kısmen sabit olup kurumsallaşmış süreçler tarafından düzenlenmekteyken, bireylerin süreçteki rolü nispeten pasiftir<sup>191</sup>. Bu toplumlarda kişinin kimliği, içinde bulunduğu sosyal grupla birlikte tanımlanmış ve tamamlanmış olmaktadır. Modern dünya ise "herkesin biraz dua ettiği, biraz savaştığı, biraz da çalıştığı", hiyerarşik ayrımın nesnelere ya da şeylerin münasip düzeni olarak görülmediği bir dünyadır<sup>192</sup>. Modern dünyada kimlik, bireyin toplumsalın içinde eritilmesi vasıtasıyla açıklanamamakta, bireyin kendiliğinden tanımlanmış bir kimliği bulunmamaktadır. Anlam krizine zemin hazırlayan husus da budur.

Taylor, Berger ve Luckmann'ın diğer bireylere karşı davranışın esasları belirlerken, benliğin oluşumuna ilişkin hiçbir şey söylenmediği ve bireyin anlam krizi ile baş başa bırakıldığı yönündeki değer çoğulculuğu eleştirisini, ahlak dünyasını başkalarına duyulan saygı üzerinden açıklayan ahlak felsefesine yöneltmektedir. Taylor'a göre ahlak dünyasını salt bireyin başkalarına davranışı aracılığıyla açıklayan bu gelenek, insan yaşamına ait önemli soruları konu dışı bırakmaktadır. Charles Taylor, *ahlak* başkalarına saygı açısından tanımlanabilse de, birey için temel öneme sahip olan, öz saygıya ve tinsel tabiata ilişkin başka soruların mevcudiyetinden de bahsetmek gerekliliğinin altını çizmektedir. Ne tür bir yaşamın yaşanmaya değer olduğu sorusu bunun örneğidir<sup>193</sup>. Bu soru,

---

<sup>189</sup> Charles Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, (çev. Hamide Koyukan), İstanbul, Metis Yayınları, 2006, s. 21.

<sup>190</sup> Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, a.g.e., s. 20.

<sup>191</sup> Anthony Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, (çev. Ümit Tatlıcan), İstanbul, Say Yayınları, 2010, s. 103.

<sup>192</sup> Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, a.g.e., s. 21.

<sup>193</sup> Charles Taylor, *Benliğin Kaynakları: Modern Kimliğin İnşası*, (çev. Bilal Baş, Selma Aygül Baş), İstanbul, Küre Yayınları, 2012, s. 35.

bir tür arayışın ifadesi olarak ortaya konmaktadır. Geleneksel toplumlarda bireylerin hayatlarını karşılaştırıp anlamlı ya da boş bir yaşam sürdürdüklerini tespit edebilecekleri kısıtları belirleyen mutlak anlam çatıları söz konusuysen, modern dünya bu çatıları tartışmaya açık hale getirmiştir<sup>194</sup>. Çatıların mutlaklığını yitirmesi, modern insan için geleneksel bağların yarattığı dayatmalardan kurtulmak açısından bir tür zafer olarak değerlendirilebilirken, diğer yandan bir tür başarısızlığın kaynağı olduğunu söylemek mümkündür. Bu başarısızlığın adı ise anlam kaybıdır. Başarısızlığın anlam kaybı olarak adlandırılması, çatıların hayatın anlamlandırılması için gereken unsurları ihtiva eden yapılar olmasından ileri gelmektedir. Herhangi bir çatının olmayışı, tinsel bakımdan manasız bir hayata sahip olmak anlamına gelmektedir<sup>195</sup>. Taylor'ın bir türünü paylaştığını belirttiği inanç, hayatın etrafında şekillendiği çatının ya da çerçevenin ifade edilebilmesine kadar insanın tam bir varlık olmadığıdır<sup>196</sup>. Dolayısıyla Taylor'ın öne sürdüğü tez, çatısız yaşamın mümkün olmadığıdır; hayatı anlamlı kılan çatıların sunduğu niteliklerin barındırılmadığı bir yaşam, tam bir yaşam değildir.

Hayat, bir çatı tarafından sunulan anlamı ihtiva etmediği takdirde ortaya çıkan anlam bulma problemi, kimlik problemi şeklinde adlandırılmaktadır. Kişinin nereye ait olduğuna ilişkin kuşku duymasıyla yaşanan belirsizlik halinden kaçış arayışı, *kimlik* ile ifade olunmaktadır<sup>197</sup>. Taylor için anlam krizi ile kimlik krizini birlikte düşünmeye sevk eden, problemin çoğu zaman “Ben kimim?” sorusu ile formüle edilmesidir<sup>198</sup>. Kim olduğuna ilişkin soru, kişi adını ve soyadını ihtiva eden kimlik bilgilerini belirttiğinde cevaplanmış sayılan bir soru değildir. Bu sorunun beklediği cevap, kişiyi nitelendiren, onu olduğu insan haline getiren unsurların ifade edilmesini gerektirmektedir. Kimlik neyin iyi, neyin değerli bulunduğuna ilişkin ufku sağlayan inançlar ve özdeşleşmeler aracılığı ile belirlenmektedir<sup>199</sup>. Ufkun yitirilmesi ya da inançlar ve özdeşleşmelerin kaybı kimlik krizine sebebiyet veren husustur. Herkesin başına gelmese de modern çağda bazı kişiler, böylesi şiddetli bir istikamet kaybını deneyimlemektedirler; bu deneyim bir çeşit özgürleşmeden ziyade acılı ve ürkütücü bir tecrübeyi ifade etmektedir<sup>200</sup>. Kültürel tanınma,

<sup>194</sup> Taylor, *Benliğin Kaynakları*, a.g.e., s. 38.

<sup>195</sup> Taylor, *Benliğin Kaynakları*, a.g.e., s. 40.

<sup>196</sup> Taylor, *Benliğin Kaynakları*, a.g.e., s. 152.

<sup>197</sup> Zygmunt Bauman, *Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri*, (çev. İsmail Türkmen), 2. B., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 117.

<sup>198</sup> Taylor, *Benliğin Kaynakları*, a.g.e., s. 52.

<sup>199</sup> Taylor, *Benliğin Kaynakları*, a.g.e., s. 52.

<sup>200</sup> Taylor, *Benliğin Kaynakları*, a.g.e., s. 53.

diğer sebeplerle birlikte çatı ya da ufuk yoksunluğundan kaynaklanan acı ve ürkütücü tecrübe nedeniyle önemi haiz hale gelmiştir.

Taylor'a göre, on sekizinci yüzyıl sonunda tanınmanın önemi, bireysel kimliğin özgün bir şekilde var edildiği fikrinin yükselişi ile birlikte yeni bir vurgu kazanmıştır. On sekizinci yüzyılda, insanların kendilerine doğrunun ve yanlışın ne olduğunu söyleyen bir sezgi ile doğmuş oldukları fikri yaygındır<sup>201</sup>. Sezgi ya da içten gelen ses, bireyi ahlaki kararlarını verirken yönlendirmektedir. Kişinin doğruyu veya yanlışını bulmak için yapması gereken salt mantıksal hesap değil, içinde yatan ahlak duygusunu dinlemektir. Taylor, on sekizinci yüzyıl sonunda bireyin bir tür ahlak duygusu ile doğduğu ve içinde kendisine doğruyu ve yanlışını söyleyen bir sesin olduğu yönündeki inancın “ahlaksal ağırlığının” yer değiştirdiğini belirtmektedir<sup>202</sup>. Taylor'ın ahlaksal ağırlığın yer değiştirmesinden kastı, sesin söylediğine verilen önemin sesin kendine verilen öneme dönüşmesi olarak özetlenebilmektedir. Bu dönüşüm ile içten gelen sesin önemi bir tür ahlak duygusu yaratmasından ziyade, içten gelmesine yüklenmiştir. Söylediğinin ne dediğinden ziyade, sesin kendisi var olmakla değer kazanmaktadır. Zira ses her ne söylüyor olursa olsun, bireyin kendine ait olmakla, özgünlüğün belirleyeni olmaktadır. Taylor, ilk kez Herder tarafından dile getirildiğini belirttiği her bir insanın özgün bir varoluşa sahip olduğu ve bu farklılığın ahlaksal önem taşıdığı yönündeki bireysel sahicilik fikrine, büyük önem atfetmektedir. Taylor'a göre, günümüze kadar gelmiş ahlak ideali olan bireysel sahicilik, iç sesin söylediğine verilen önemin sesin kendisine verilen öneme dönüşmesiyle ortaya çıkmıştır<sup>203</sup>. Bireysel sahicilik idealine göre, herkesin insan olma biçimi kendine hastır. Kişi başka birinin hayatını taklit ederek kendini var etme imkânına kavuşmamaktadır. Yaşamın özünü kaçırmamak için yapılması gereken, bireyin kendisi ile temas halinde olması, diğer bir deyişle kendine sadık kalmasıdır<sup>204</sup>. Bireysel sahicilik fikrinin tanınma politikasının düşünülmesine imkân veren yanı, özgün var olma biçimine yaptığı vurgu ve bu biçime sadakat talebidir. Ne var ki, sahicilik idealinde bireysel kimlik kişinin kendisiyle kurduğu bir iletişimin, birey ve iç sesinin sonucu oluşurken, Taylor, kimlik oluşumunun bu monolojik kavrayışını reddeder. Kendini iç sesiyle birlikte oluşturan birey kurgusu, bireyin kimliğine ilişkin önemli bir özelliği dışarıda bırakmaktadır. Gutmann'ın ifade ettiği gibi,

---

<sup>201</sup> Taylor, “Tanınma Politikası”, a.g.m., s. 49.

<sup>202</sup> Taylor, “Tanınma Politikası”, a.g.m., s. 49.

<sup>203</sup> Taylor, “Tanınma Politikası”, a.g.m., s. 49.

<sup>204</sup> Taylor, “Tanınma Politikası”, a.g.m., s. 51.

kişinin eşsizliğinin bir kısmını kendi kendini oluşturan yaratıcılığı teşkil etmekteyse, diğer kısmını aynı kişinin kültürel kalıtlarını yorumlama biçimi oluşturmaktadır<sup>205</sup>. Kimliğin bireyin salt kendi sesiyle yaptığı hayali bir konuşma sonucunda oluşmadığı fikri ile birlikte kültürün iyi olarak nitelendirilmesinin sebebine de yaklaşılmaktadır.

Taylor'a göre kimlik, her zaman önem atfedilen kişilerle etkileşim içinde, bazen uzlaşarak, bazen çatışarak oluşur. Taylor, bireysel sahiçilik fikrine yaptığı bu katkıya "kimliğin diyalojik inşası" adını vermektedir<sup>206</sup>. Kimliğin oluşumu ve tanınma arasındaki ilişkinin önemi, söz konusu oluşumun diyalojik niteliğinden kaynaklanmaktadır. İnsanlar kendini tanımlamak için gerekli sözcükleri ve dışavurum tarzlarını, içlerine yönelerek değil *anlamli ötekiler* ile diyalog sonucu oluşturmaktadır. Kimliğin sosyal olarak inşa edildiği yönündeki bu tez, anlamli ötekilerin yanında, anlamli ötekilerin içinde bulunduğu ortamın, yani bir çatının varlığına gereksinim duymaktadır. Anlaşılacağı üzere, böylesi bir çatı kişilere anlamli ötekileri sağlayacak bir ilişkiler ağı yaratacaktır. Taylor, bu bağlantıyı aşağıdaki gibi ifade etmektedir:

"Ben kim olduğumu soy ağacında, sosyal alanda, sosyal statüler ve işlevler coğrafyasında, sevdiğilerimle olan mahrem ilişkilerimde ve bilhassa benim en önemli belirleyici ilişkilerimin içinde yaşadığı ahlaki ve manevi yönelimler alanında, nereden konuştuğumu tanımlamak suretiyle belirlerim"<sup>207</sup>.

En önemli belirleyici ilişkilerin içinde yaşadığı ahlaki ve manevi yönelimler ağı adlandırması ile kişiye inançlarını ve özdeşlik kuracağı yönelimleri sunacak olan çatıya atıfta bulunmaktadır. Kişilik etkileşim içinde olunan muhataplarla birlikte oluşturulduğuna göre, bu muhatapların içinde yer aldığı bir alanın bulunması gerektiği kuşkusuzdur. Kişiliğin diğer kişiliklere atfen tanımlanabileceği ve konuşma arkadaşları olmadan kişilik sahibi olunamayacağı için, birey Taylor'ın *karşılıklı konuşma ağları* olarak da isimlendirdiği, anlamli ötekileri sunan bir ağa muhtaçtır<sup>208</sup>. Ahlaki ve manevi duruşun yanında, bu duruşun olmazsa olmaz koşulu olan ve temelde bu duruşu kazandıracak belirleyici bir topluluğa da ihtiyaç duyulmaktadır<sup>209</sup>.

<sup>205</sup> Amy Gutmann, "Giriş", (çev. Özcan Kabakçioğlu), *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, (ed.) Amy Gutmann, 4. B., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2014, s. 29.

<sup>206</sup> Taylor, "Tanınma Politikası", a.g.m., s. 53.

<sup>207</sup> Taylor, *Benliğin Kaynakları*, a.g.e., ss. 63-64.

<sup>208</sup> Taylor, *Benliğin Kaynakları*, a.g.e., s. 65.

<sup>209</sup> Taylor, *Benliğin Kaynakları*, a.g.e., s. 66.



Kültür, böylesi belirleyici bir topluluğu var eden unsurlardan biridir. Bu sebeple kültürü, anlam sunan çatılar içinde bir çatı ya da anlamlı ötekileri sunan ilişkiler ağı olarak değerlendirmek gayet mümkündür. Kültürün modern tanımlanma yollarından biri olan ve çokkültürcülüğün kültür konsepti açısından tutarlı kabul edilen anlamıyla kültür, kişinin yaşamına yön veren, kararlarında rehberlik edebilecek değerleri ve ilkeleri belirleyen bir yaşama yolu ya da yaşam tarzı sunmaktadır. Taylor'ın *Tanınma Politikası*'nda anlamlı ötekileri kültüre bağlayış biçimi ise belirsizdir. *Tanınma Politikası*'nda kimliğin oluşumunda kurucu rol üstlendiği belirtilen anlamlı ötekilerle kurulan diyalogla başlayıp sevilen kişilerle devam eden düşünce gelişiminin, nasıl olup da kültüre bağlandığı spesifik olarak açıklanmamaktadır. Taylor anlamlı ötekilere ilişkin açıklamalarını sunarken, kimliğin sevilen insanlar tarafından şekillendirildiğini ifade etmektedir<sup>210</sup>. Buradan yola çıkarak, Taylor için anlamlı ötekilerin sevilen kimseler olduğu sonucuna varmak mümkün görünmektedir. Anlamlı ötekileri oluşturan sevilen kimseleri sunanın neden kültür veya kültürel topluluk olduğu hususunda ise, net bir açıklama göze çarpmamaktadır. Kültürün sevilen kişileri sunduğu yönünde bir ön kabulün varlığını varsaymak gerekmektedir. Kimliğin oluşumu için başkalarına duyulan ihtiyaç sevilenlere duyulan ihtiyaca dönüşmekte, sevilen kişilerin de kültürün yarattığı ilişkiler ağı tarafından sunulduğu ima edilmektedir. Anlamlı ötekilerle başlanılan yol, kültürün kimliği kurduğu için korunması gereken bir iyiliği barındırdığı fikri ile sonlanmaktadır. *Benliğin Kaynakları*'ndaki açıklamalarla birlikte düşünüldüğü vakit, Taylor'a anlamlı ötekileri sunanın kültürel topluluklar olduğunu düşündüren sebep ortaya çıkmaktadır. Kültür bir yaşam tarzının değerine göre daha anlamlı görünmesini sağlayan, bir davranış şeklinin değerinden daha doğru gelmesine sebep olan ve Taylor'ın *hayati niteliksel ayrımlar* olarak belirlediği ölçütleri yaratan bir konuma sahiptir<sup>211</sup>.

Kişilerin hayatına yön veren temelleri belirleyen ve bireye anlamlı bir yaşam biçimi sunan kültürlerin tanınmasındaki gereklilik, tanınmanın reddedilmesi halinde oluşacak kimliğin, kişinin küçültücü ve bayağı bir imgesi olması ve çarpık bir gelişim göstermesinden ötürüdür<sup>212</sup>. Taylor kimliğin çarpık oluşumuna ABD'deki çokkültürcülük tar-

---

<sup>210</sup> Taylor, "Tanınma Politikası", a.g.m., s. 54.

<sup>211</sup> Taylor, *Benliğin Kaynakları*, a.g.e., s. 43.

<sup>212</sup> Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, a.g.e., s. 47.

tışmalarının temel konularından birini teşkil eden eğitim müfredatından bir örnek vermektedir. Üniversitelerin insanbilimleri bölümünde okutulan temel eserlerin ölmüş beyaz erkeklere ait yapıtlardan oluşması, bu kültürün dışında kalan herkese, örneğin siyahlara ve kadınlara kendileri hakkında incelenmeye değer bir kültürleri olmadığı yönünde küçültücü bir mesaj vermektedir<sup>213</sup>. Böylece kişilere anlam sunma kabiliyeti olan çatıların değersizliğine ilişkin bir atıf, bu çatı içinde düşünen ve var olan kişinin kendi değerine ilişkin hatalı mesajlar göndermektedir. Kimliğin gelişimi için, içinde hareket edilen bir çatının varlığına duyulan ihtiyacın yanında, söz konusu çatının olumsuz imalardan arınmış bir şekilde tanınması gerekmektedir. Diğer bir deyişle, zenci olmaktan siyah olmaya ya da homoseksüel olmaktan eşcinsel olmaya giden yol, kimliğin tanınmasından geçmektedir<sup>214</sup>. Cuche, çoğu zaman baskın grubun azınlık kültürlerine hâlihazırda bir kimlik vermiş olduğunu söyleyerek benzer bir noktaya temas eder. Azınlık kültürü mensuplarının bütün çabası bir kimlik kazanmak değil, hâlihazırda tanımlanmış olan kimliklerini yeniden tanımlayabilecekleri araçlara kavuşmaktır<sup>215</sup>. Tanınma politikası ile azınlık grup, kimliğini kendi kriterleri ile tanımlama araçlarını edinebilecektir. Kimliklerin sağlıklı oluşumu için gerekli olan, kimliğin içinde gelişebileceği kültürel ortamı muhafaza edebilmek ve o kültür hakkında çarpık bir izlenim yaratmamaktır. Anlam kaybı ya da kimlik bunalımı yaşamayan ve kendini bir çatıya göre tanımlayan birey dahi, tanınmamanın ya da tanımadaki başarısızlığın yaratacağı olumsuzluklardan kaçma şansına sahip olamayacaktır. Kişiyne anlamlı görünen ve kişinin yaşamını düzenleyecek ilkeleri sunan bir kültürün değersiz ya da daha kötüsü zararlı olduğu yönündeki imalardan, kişiliğin çarpık gelişmesinde oynayacağı rol nedeni ile kaçınılması gerekmektedir.

Kimliğin diyalojik olarak inşa edildiği tezi, diyalojik inşanın yaratıldığı zemine ahlaki bir işlev yüklemektedir. Kimliğin oluşması için gereken ilişkiler ağını sunan, dolayısıyla diyalojik inşaya vesile olan ortam, benliğin oluşturulmasında merkezi bir rol üstlenmektedir. Yalnız, kültürel tanınma ve korunma taleplerine ilişkin tartışmalarda da önem kazanan bu merkezi rolün ikiliğine ilişkin ayrı bir vurgunun yapılması gereklidir. Taylor, *Tanınma Politikası*'nda kimliğin anlamlı ötekilerle çatışarak ya da uzlaşarak oluştuğunu söylediği vakit, bu önermeden çıkan ve eleştirel çokkültürcülük için bir imkân

---

<sup>213</sup> Taylor, "Tanınma Politikası", a.g.m., s. 85.

<sup>214</sup> Appiah, a.g.m., s. 174.

<sup>215</sup> Cuche, a.g.e., s. 124.

yaratıyor görünen sonuçlardan biri, anlamlı ötekilerle çatışma ihtimalinin kapsam dışında bırakılmamış olmasıdır.

Taylor'ın önermesinden çıkarılan bu sonuç, kimliğin oluşumundaki ilişkilene- nin niteliğine ilişkindir. Buna göre, kimlik anlamlı ötekilerle uzlaşarak ya da *çatışarak* kurulmaktadır. Gerek Taylor'a, gerek çokkültürcülüğe yönelik eleştirilerin büyük bir kısmı, bu ayrımın hakkının verilememiş olmasına ilişkindir. Bu eksiklik sebebiyle, kimliğin diyalojik inşasına dayanan tanınma politikasının, kültür ile uyum içinde hareket etmek istemeyen ya da kültürel kimliğini özel alanının sınırları dışına çıkarmak istemeyen bireylerin özerkliğini ve özgürlüğünü ihlal edeceği düşünülmektedir. Appiah anlamlı ötekilerle ya da anlamlı ötekileri sunan kültürle çatışma ihtimali üzerinde yeterince durulmamış olduğundan, Taylor'ın denemesinde çokkültürcülük hakkında “şüpheyi yer bırakan makul nedenler” oluştuğunu belirtmektedir<sup>216</sup>. Taylor'ın anlamlı ötekilerle çatışmayı açıklamaya en yakın örneğinin, sanatçı ya da münzevi kimliğinin inşası süreci olduğu düşünülebilir. Ne var ki Taylor, münzevi ya da sanatçı örneğinden, diyalojik inşanın olmadığı bir hayatın imkânsızlığını anlatırken yararlanmaktadır. Münzevinin ya da yalnız yaşayan sanatçının durumunda bile kimliklerinin monolojik olarak inşa edildiği söylene- memektedir. Münzevinin anlamlı ötekisi Tanrı, sanatçının anlamlı ötekisi gelecekte eserlerine ulaşacak olanlardır. Dolayısıyla, kimliğin diyalojik olarak inşa edildiği gerçeğinin karşısında yer alıp, kimliği monolojik olarak oluşturmak için büyük acılar pahasına kahramanca bir mücadele vermek gerekmektedir<sup>217</sup>.

Taylor'ın kendini diyalojik inşadan koparmak isteyenleri örneklediği münzevinin ya da sanatçının durumu, kültürle çatışma ihtimalini karşılamamaktadır. Zira münzevi ya da sanatçı anlamlı ötekiler ile çatışmamakta, onları kimliğinin gelişiminde tamamen dışarıda bırakmaya çalışmaktadır. Münzevinin ya da sanatçının da soyutlama aracılığıyla bir diyalog halinde olduğu varsayılan bu örnekler aracılığıyla vurgulanmak istenen, monolojik inşanın imkânsızlığıdır. Hâlbuki anlamlı ötekilerle çatışma, hâlihazırda diyalojik inşanın bir görünümüdür. Özetle, Taylor'ın denemesinde çatışma ihtimali sadece anılmakta, bu ihtimalin üzerinde ziyadesiyle durulmamaktadır. Anlamlı ötekileri sunan kül-

---

<sup>216</sup> Appiah, a.g.m., s. 168.

<sup>217</sup> Taylor, “Tanınma Politikası”, a.g.m., s. 55.

türün iyiliği fikrinin, kültürle yahut kültürel toplulukla çatışma ihtimali kapsamında ayrıntılarıyla değerlendirilmemiş olması, kültürle kurulan ilişkide öne çıkarılmak istenenin uyum olduğu yönünde bir gerekçeyi akla getirmektedir.

Kimliği kuran anlamlı ötekilerle çatışma ihtimalinin hakkı verilmeyerek bireyin tek bir kültürel aidiyet biçimiyle uyumuna göre tanımlandığı hissi, Taylor'ın çokkültürcülüğünü özcü kabul edilen bir çizgiye çeker görünmektedir. Anlamlı ötekileri tekil bir kültürel aidiyetin sağlayacağı yönündeki ima modern bireyin kimliğini oluşturan faktörlerin çoğulluğu karşısında eksik bir tablo çizmekte, bireyi kültürel kalıplara hapsetme riski taşımaktadır. Appiah benzer bir noktaya temas ederek, siyah kimliği şekillendiren şeyin salt “öteki siyahlarla diyalog” olarak anlaşılmasını fevkalade hatalı bulmaktadır<sup>218</sup>. Kişinin siyah olmak dışında kendini tanımlamak arzusunda olabileceği diğer kolektif kimlikleri de sürecin bir parçası olarak görülmelidir. Bir kimseyi olduğu kişi yapan tek husus kültürel referansları değil, bunların yanında mesleği, yaşı, cinsiyeti, politik görüşü ve benzeri nitelikte sosyal ve ekonomik özellikleridir. Söz konusu özellikler, bireyin kültürü ile çatışmasına sebebiyet verebilmekte, kültürel aidiyetin sorgulanmasına ya da terk edilmesine yol açabilmektedir. Kişi kendini kültürel aidiyeti ile tanıtmak istediği vakit, bu yönde karar verme şansına sahip olması çoğulculuğun gereğidir. Kültür ile ya da kültürel toplulukla çatışma ihtimali de aynı bağlam içinde düşünüldüğünde, üzerinde durulmayı daha fazla hak etmektedir. Kültürel aidiyetin kişinin çoklu kimlik referanslarından bir diğeri ile çatışması ya da böyle bir çatışma olmaksızın belirleyici olarak görülmemesi ihtimal dâhilindedir. Zira kimlik kurulurken kültürün sağladığı anlam dünyası tek yönlü işlememektedir. Kişinin bireysel kimliği kolektif aidiyetlerinin birebir yansımasından ziyade, bireyin kendi yöntemi ile kolektif kimliğini yorumlaması olarak kabul edilecek olursa, Taylor'ın kimliğin diyalojik inşasını ele alırken ihmalkâr davrandığı hususlar ma-kul şüphelerin cevaplanabilmesi adına ayrıntılı incelenmeyi hak etmektedir. Taylor, çokkültürcülüğünü ilan ettiği *Tanınma Politikası* isimli denemesinde felsefi sorulara cevap verme maksadından ziyade, tanınma politikası olarak nitelendirdiği çokkültürcü siyasete ilişkin politik bir zemin inşa etme gayesindedir. Appiah'ın, tanınma politikasına yönelik

---

<sup>218</sup> Appiah, a.g.m., s. 167.

makul eleştirilerinin olası cevapları için, Taylor'ın modern bireyin portresini çizmek gayesinde olduğu *Benliğin Kaynakları* isimli eserinde konuya getirdiği açıklamaları incelemek elzemdir.

Taylor'ın kültür ile uyum üzerinde fazlasıyla durma eğilimini iki ana sebep aracılığıyla özetlemek mümkündür. İlk, Taylor kimliğin niteliği ve ifade edilişi arasında farklılık olduğunu düşünmektedir. Kimliğin birden çok unsurdan oluşmuş çoğul bir nitelik arz ettiği bilgisini onaylayan Taylor, kimliğin ifade ediliş anında böylesi bir çoğulluğun bulunmadığını belirtmektedir. Dile getirilen, birden çok kimlik özelliğine sahip olduğu düşünülen bireyin aslında tekil kimlik özelliğine sahip olduğu iddiası değildir. Kişi, kendisi için önem arz eden kimlik özelliklerinden birini, diğerlerine göre daha hayati bulmaktadır; kimliğini de bu özelliği ifade ederek ortaya koymaktadır. Taylor'ın uyumdan kastı da, bu hayati bulunan kimlik özelliğine ilişkindir. Kişiye bir kimlik özelliğini öne çıkarması için dayatmada bulunulmamaktadır. Hâlihazırda, hayati niteliği birey tarafından kararlaştırılmış ve sahiplenilmiş kimlik özelliğinin tanınması ve korunması talebi vardır. Taylor çoğul kimliği tekil kimliğe indirgememektedir. Kimliğin ifade edilmesinin böyle bir indirgemeyi kendiliğinden barındırma ihtimalini değerlendirmektedir. Taylor'ın tavrının kültürel uyuma çağırılmaktan ziyade, zaten var olan uyuma saygı duymaya çağırılmak olduğunu söylemek mümkündür. İkinci olarak, Taylor modern toplumlarda kültürle çatışma ihtimalinin hâlihazırda kural kabul edildiğini, kültürel aidiyetle uyum ihtimalinin ise bireyin elinden alındığını düşünmektedir. Kişiye, mutlak bir yaşam biçimi sunan kültürüyle yüzde yüz uyum göstermesi gibi bir dayatmada bulunmamak, özgürlüğün bir gereği olarak yorumlanabilmektedir. Kültürü ile uyum içinde yaşamak istemeyen bireyin, bu isteğini gerçekleştirme önünde sistematik bir engel bulunmamaktadır. Ne ki, kültürü ile mutlak bir uyum içinde yaşamak isteyen birey bu denli şanslı değildir. Zira modern kültür, olumsal özelliklerin paranteze alınmasına dayalı bir yaklaşımı benimsediğinden, bir anlam çatısı olarak görülen kültürün geçici ve keyfi olduğu imajını öne çıkarmakta ve bireyden buna uygun davranış normları beklemektedir. Bu sebeple tehlikede olan, kültürel bağlarını geride bırakmak isteyen bireyin özgürlüğünden ziyade, kültürü ile uyum içinde yaşamak isteyen bireyin arzusudur.

*Tanınma Politikası*'nda kolektif kimliğin inşasına ilişkin gerçekliği yansıtmayan bir basitleştirme olarak kişiyi sahip olduğu çoklu kimlik sağlayıcılarının yalnız biriyle

özdeşleştirme eğilimi, Taylor'ın çoklu kimlikler konusundaki kavrayış eksikliğinden değil, kimliğin niteliği ile ifade edilişi arasında farklılık olduğunu kabul edişinden ileri gelmektedir. Taylor, kişiye temel yönelimlerini kazandıran kimliğin çok boyutlu ve çok katmanlı olduğu hususunda eleştirmenlerle hemfikirdir<sup>219</sup>. Taylor diğerlerinden, kimliğin ifade edilme, dolayısıyla sahiplenilme tarzının çok boyutlu olmadığını düşünmesiyle ayrılmaktadır. Kişiyi şekillendiren etmenlerin çokluğuna karşılık, kendini tanımlama biçimi bir çoğulluğu yansıtmaktan uzaktır. Kişi kendini, genelde kimliğini oluşturan çoğul unsurların her birine, birkaçına ya da ikisine atıf yaparak değil, bunlardan birini öne çıkararak tanımlamaktadır. Anlam sunan çatılar içerisinde biri, diğerlerine oranla daha baskın ve öndedir. Taylor'ın nitelik ile ifade arasındaki farkı vurgulamak için yararlandığı örnek, evrensel olarak geçerli inançlar olarak görülenler ile özel tanımlamalar olarak adlandırılan özelliklerin, kimliğin oluşumunda ve ifade edilişinde nasıl bir araya geldiğidir. Örneğin, Katolik ya da anarşist olmak kişiye evrensel geçerliliği çağrıştıran bir kimlik kazandırmaktadır. Katolikliği ya da anarşist dünya görüşünü benimsemeyi yerel etkilerden sıyrılmış, evrensel olarak paylaşılabilme ihtimali olan inançlara gönderme yaptıklarından, evrensel çatılar olarak görmek mümkündür. Kişi aynı zamanda daha sınırlı çatılara da sahiptir. Örneğin, Ermeni ya da Québécois olmak yerel kimlik özelliği olup, sınırları belirli bir topluluğa ya da sınırları belirli bir mekâna gönderme yapmaktadır. Kişi tüm bu evrensel ve yerel özelliklerden oluşmasına rağmen, kendini genel itibarıyla *Katolik bir Ermeni* ya da *anarşist bir Québécois* olarak tanımlamamaktadır. Kimlik, bir bireyin hayatında göze çarpan ya da sorgulanan her ne ise, onun belirlediği şekilde ifade edilmektedir<sup>220</sup>. Kimliğin niteliği ve ifade edilişi arasındaki farklılık böylece ortaya çıkmaktadır. Kimlik çoğul olsa da, dile getirilişi esnasında muhakkak öne çıkan bir yönü vardır. Kimliğin ifade ediliş biçimi, onun çoğul olduğunu ve farklı kaynaklardan beslendiği gerçeğini değiştirmez. Gerçekte kimlik, onu ifade ederken kullanılan cevaplardan çok daha derin ve çoğuldur<sup>221</sup>. Aynı şekilde kimliğin çoğul olması, onun tek bir özelliğin vurgulanarak ifade edildiğini gizleyemez. Taylor için söylenebilecek olan çoklu kimliği ihmal ettiği değil, kimliğin ifade edilişi sırasında ister istemez kendini oluşturan unsurlardan birine ağırlık verilmek suretiyle tanımlandığını kabul ettiğidir. Kimliğin anlamlı ötekilerle uzlaşarak oluşturulmasına vurgu yapılırken, anlamlı ötekileri sunanın tek bir çatı olduğu

<sup>219</sup> Taylor, *Benliğin Kaynakları*, a.g.e., s. 54.

<sup>220</sup> Taylor, *Benliğin Kaynakları*, a.g.e., s. 54.

<sup>221</sup> Taylor, *Benliğin Kaynakları*, a.g.e., s. 54.

söylenmemektedir. Dolayısıyla, Taylor'ın kast ettiği anlamlı ötekilerle uyum, bireyin çoklu kimlik sahibi olduğu durumları dışlamamaktadır. Ne var ki anlam çatılarından biri, kişinin kimliğini tanımlaması adına, diğerlerinden daha önde durmaktadır.

Taylor'ın kimliğin niteliği ile ifade edilişi arasında olduğunu iddia ettiği fark, kimliği tekil bir boyuta indirgememektedir; yine de Taylor'ın nitelik ile ifade ediliş ayrımına ilişkin getirilebilecek birtakım eleştiriler mevcuttur. Bunlardan ilki, kimliğin ifade edilmesinin, dolayısıyla kolektif aidiyetlerden birinin esas kabul edilmesinin belirlenme yöntemine ilişkindir. Amartya Sen, kişinin belli bağlamlarda, sahip olduğu kolektif kimliklerinden birine öncelik atfedebileceğini kabul etmektedir<sup>222</sup>. *Her durumda ve doğal olarak* kolektif kimliklerden birine öncelik atfedileceğini söylemek ise, farklı aidiyet gruplarının birey için önemini göreceli olabileceği ve bu önemin bağlama göre değişebileceği gerçeğini dışladığından kabul edilebilir değildir<sup>223</sup>. Kimliği oluşturan belli unsurların öne çıkabileceği, fakat bu duruma mutlaklık atfedilmemesi gerektiği düşüncesi kolektif aidiyetlerden birey için önceliği olanın nasıl belirlendiğine ilişkin bir ayrım getirmektedir. Bu ayrım, kimliği ifade etmenin bir nevi kabullenişe mi, yoksa akıl yürütme ve seçime mi dayandığına ilişkindir. Elbette, sahip olunan kimlik özelliklerinden biri esas kabul edilirken tek belirleyenin akıl yürütme olduğu iddia edilemez; ancak tercih ve akıl yürütme bu sürecin bir parçası olarak görülmelidir<sup>224</sup>. Aksinin kabulü, bireyin tekil bir kimliğe sahip olduğunu dile getirmenin çok ötesinde değildir. Zira bireyin ifade ettiği kimliğin belirlenmesinde akıl yürütme ve tercihin yeri olmadığı kabul edilirse, kişiye belirli bir kültürel aidiyete bağlılık dayatılıyor demektir. Böylesi bir kabule göre kimliğin ifade edilme süreci, kişi adına zaten belirlenmiş bir kolektif aidiyeti yüksek sesle dile getirmekten ibaret olacaktır. Çoğul kimliğin tekil ifade edilişi bireyin izleyici konumunda olduğu bir süreçle belirleniyorsa, korkulan kültürel dayatma ihtimali bir kez daha gündeme gelmektedir. Taylor'da, Sen'in kastettiği anlamda, bağlamsal tercih ve akıl yürütmeye doğrudan atıf olmadığı kuşkusuzdur. Zira bağlamsal tercih, çerçeveleri bireyin yönelimleri şeklinde açıklamaya eğilim göstermektedir<sup>225</sup>. Bu görüş çerçeveleri kabul etse de, bunların kimliğini ifade eden insan tarafından yaratıldığını, kimliğin ifade edilmesinin de sadece insanın

---

<sup>222</sup> Sen, a.g.e., s. 40.

<sup>223</sup> Sen, a.g.e., s. 46.

<sup>224</sup> Sen, a.g.e., s. 46.

<sup>225</sup> Taylor, *Benliğin Kaynakları*, a.g.e., s. 56.

arzuları ve beğenileri doğrultusunda mümkün olduğunu ima etmektedir<sup>226</sup>. Taylor'ın anlam çatısı ya da çerçevesi ise bireye içkin değildir. Neticede, kimliğini belirli bir şekilde ifade edecek olan birey olduğundan tercihi kişisel bir ürün olacaktır; ancak bu tercihin yapılmasını mümkün kılan aşkın çerçeve ya da anlam çatısıdır. Dolayısıyla Taylor tercihi değil, ama bağlamsal tercih fikrini kimliğin ifade edilişi için yeterli bulmamaktadır. Akıl yürütme ve tercihin tamamıyla dışarıda bırakıldığını söylemek ise mümkün değildir. Taylor'da kimliğin ifade edilmesini belirleyen, dış koşullar, akıl yürütme ve tercihin içinde bulunduğu karma bir süreç olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Dış koşullardan kasıt, bireyin hayati ayrımları yapabilmesine imkân veren çerçeve yahut anlam çatısıdır. Kişinin kimliğini ifade edebileceği güçlü bir çerçeveye ihtiyacı vardır. Böyle bir çerçeve olmaksızın kimliğin ifade edilebileceği iddiası hayati ayrımları, soruları ve cevapları bireyin icat ettiğini düşünmektir<sup>227</sup>. Oysaki kimliğin ifade ediliş sürecindeki sorular ve cevaplar ya da insan yaşamına ilişkin nitelikli ayrımlar tespit edilirken güçlü bir çatısı ya da çerçevesi olmayan birey kendini hiçbir yerde konumlandıramamaktadır. Geleneksel anlam çatıları ya da çerçevelerini reddedip, kimliğin mantıklı bir hesap ve akıl yürütme sonucu ifade edilmesi gerektiği yönünde düşünen faydacı dahi, bir çerçeveden yoksun değildir. Faydacının çerçevesi de belli bir rasyonellik idealidir; bu ideale uyanlara hayranlık besler, bunu başaramayanları ya da kabul etmeyenleri de kınar<sup>228</sup>.

Kimliğin ifade edilişi, nitelikli ayrımların yapılmasına olanak sağlayan güçlü bir çatının yanında, akıl yürütme ve tercihi de yansıtmaktadır. Taylor, kimliğin, bireyin hayatında göze çarpanların ya da *sorgulananların* belirlediği şekilde ifade edilmekte olduğunu söylerken, bu ihtimali de hesaba katıyor görünmektedir. Taylor için soru sormak ve sorgulamak kimliğin ifade edilmesinde önem taşımaktadır. Kimliğin ifade edilişi, böylesi bir sorgulamanın sonucunda yapılan *güçlü* tercihtir<sup>229</sup>. Bireyin sorulara kendi adına cevap verebilmesi önem arz etmektedir. Kişi kimliğini ifade ederken muhatap kabul edilecek, kendi adına cevap vermeye muktedir olacaktır<sup>230</sup>. Kimliğini ifade eden birey kendisi için belirlenmiş kültürel kalıbı onaylamak pozisyonunda değildir; aksine sorgulamak ve bu

---

<sup>226</sup> Taylor, *Benliğin Kaynakları*, a.g.e., s. 56.

<sup>227</sup> Taylor, *Benliğin Kaynakları*, a.g.e., s. 56.

<sup>228</sup> Taylor, *Benliğin Kaynakları*, a.g.e., s. 58.

<sup>229</sup> Taylor, *Benliğin Kaynakları*, a.g.e., s. 56.

<sup>230</sup> Taylor, *Benliğin Kaynakları*, a.g.e., s. 55.



sorgulama sonunda çoğul kimlik özellikleri arasında tercih yapmak durumundadır. Taylor'ın kimliğin ifade edilmesine, sahip olunanın keşfi olarak bakmadığı bu söylemden çıkarılabilecektir.

Taylor'ın tercih değil, *güçlü tercih* ifadesini kullanması ise dikkat çekicidir. Bu vurgu, tercihin dayanak noktasına ilişkindir. Bireyden kendi adına cevap vermesi beklenmektedir; neticede kimliğin ifade edilmesi bir seçim meselesidir. Ne var ki “güçlü tercih” yerine, Sen'in öne sürdüğü gibi bağlamsal ve fiili durumlardan yola çıkarak tanımlanmış kimlik anlayışı tutarsız olacaktır<sup>231</sup>. Taylor kimliğin ifade edilmesini tercihe, ama güçlü tercihe bağlamaktadır. Güçlü tercih akıl yürütmenin belirli bir çerçeveye içinde yapıldığı, konuşulan konunun belirlendiği bir tercihtir. Bağlamsız bir seçim fikri mümkün değildir. Çerçevesi olan herkes belli bir şekilde akıl yürütmektedir; akıl yürütmenin koşullarını belirleyen ise çerçeve, yani bireyin içinde düşündüğü ve nitelikli ayrımlarını yapabildiği bağlamdır. Bağlamsız tercih yapmak halini yücelten ve çatıları tamamıyla dışarıda bırakan bir yaklaşımla kimlik ifade edilemez.

Kimliğin ifade edilmesi sırasında tekil bir hale indirgeneceğine yönelik sosyolojik kanıtların yeterli olmadığı, Taylor'a getirilebilecek diğer bir eleştiridir. Taylor'ın kişinin kimliğinin anlam çatılarından biriyle ifade ettiği tespitini ispatlayacak yeterli ampirik kanıt bulunmamaktadır. Pek çok sosyoloji ve antropoloji çalışması, bireylerin homojen bir kimliğe tutunmaktan ziyade, tire ile birbirinden ayrılabilen iki kültürlülüğü sahiplendiğini ortaya koymaktadır<sup>232</sup>. Bireylerin çoklu kimlik sahibi olmasının yanında, göçle Avrupa ülkelerine gelmiş kimselerin kimliklerini hem doğumla bağlı oldukları, hem de gelmiş buldukları ülkeyle ifade etmeleri, örneğin kendilerini “içinde Asyalı kökleri olan Britanyalı” olarak görmeleri de, Taylor'ın kimliğin tekil bir aidiyetle ifade edildiği tespitini doğrulamamaktadır. Birden çok kültürel aidiyete sahip olabilmenin yanında, kültürel aidiyetler dışında kalan özellikler de kişinin kendini ifade etmesinde öne çıkabilmektedir. İş çevresi, cinsiyet, yaş gibi farklı unsurların kimliğin oluşumunda kültürel faktörlerden daha az etkisi olduğuna yönelik bir ampirik kanıt bulunmamaktadır<sup>233</sup>. Kimliğin ikili ya da çoklu olarak ifade edildiğini ortaya koyan sosyolojik çalışmaların, Taylor'ı tamamıyla çürüttüğünü söylemek ise mümkün değildir. Kimliğin ifade edilmesinin çoğul nitelik arz

---

<sup>231</sup> Taylor, *Benliğin Kaynakları*, a.g.e., s. 56.

<sup>232</sup> Doytcheva, a.g.e., s. 119.

<sup>233</sup> Doytcheva, a.g.e., s. 120.

ettiğini tespit eden çalışmaların tersi yönünde iddialar da bulunmaktadır. Kimliğin ikili referanslarla ifade edildiği görüşünün aksine, farklı sosyal aidiyetleri olan bireylerin sahip olduğu malzeme ile özgün bir senteze ulaştığı ve ikili bir kimliğe değil, bağdaşmış bir kimliğe sahip olduğu yönünde görüşler de mevcuttur<sup>234</sup>. Kimliğe tire ile ayrılmış ikili bir referans kaynaklığı değil, sentez ürünü bir melezlik atfedene söz konusu görüşün, Taylor'ın yaklaşımına daha yakın olduğunu söylemek mümkündür. Taylor'ın kimliğin yapısı ve ifade edilişi arasında var olduğunu düşündüğü nitelik farkına ilişkin açıklamaları, melez kimlik görüşünün öne sürdükleri ile örtüşmektedir. Taylor'ın vurgusu kimliğin, ifade edildiği biçimden daha karmaşık ve çok yönlü olduğudur. Melez kimlik söylemi de kişinin kendini var eden tüm unsurların sentezinden melez fakat *tek* ve özgün bir kimliğe ulaştığını ortaya koymaktadır. Bu bakış açısının kimliği ikili ya da çoklu olarak tarif etmediği görülmektedir. Kimlik çoğul referanslar içerse dahi, ifade edilişi böylesi bir çoğulluk içermemekte, birey sahip olduğu tüm özellikleri sıralama yoluyla kimliğini ifade etmemektedir. Afrika kökenli, siyah ten rengine sahip, Müslüman ve Fransa'da yaşayan bir Fransız, kimliğini oluşturan tüm referanslar açısından çeşitli kategorilerde yer almaktadır<sup>235</sup>. Bu kişiye dışarıdan bakıldığında etnik, ulusal ve dinsel açıdan birden çok kimlik taşıdığı görüldüğünden çoklu kimlik sahibi olarak tanımlanması mümkündür. Ne var ki çoklu kimlik tanımlaması, her daim bireyin dışından başka bireylerce yapılan bir tespiti dile getirmektedir. Taylor'ın tartıştığı ise bireye dışarıdan bakıldığında onda ne görüldüğü değil, bireyin kendini, kimliğine ilişkin gözlemlerden bağımsız olarak nasıl ifade ettiğidir. Yukarıda bahsi geçen Fransız açısından bakıldığında sahip olduğu kimliklerden biri, örneğin siyah ya da Müslüman kimliği onun için birincil kimliğini teşkil edecektir<sup>236</sup>. Melez kimlik anlayışına göre, birey içinde *Asyalı kökleri olan Britanyalı* olduğu halde kendini oluşturan bu unsurların özgün bir karmasını yansıtmak ve diğer unsurların da içinde kaynaştığı tek bir kimlik özelliğini birincil kabul edecektir.

Kültürel aidiyetin kişinin hayatını anlamlandırmasında vazgeçilmez olduğu iddiasını doğrulayacak güçlü bir sosyolojik kanıt bulunmadığını söylemek mümkündür<sup>237</sup>. Ne var ki, melez kimlik yaklaşımı ile birlikte düşünüldüğünde Taylor'ın kimliğin kültürel

---

<sup>234</sup> Cuche, a.g.e., s. 126.

<sup>235</sup> Mehmet Anık, *Kimlik ve Çokkültürcülük Sosyolojisi*, İstanbul, Açılım Kitap, 2012, s. 102.

<sup>236</sup> Anık, a.g.e., s. 102.

<sup>237</sup> Doytcheva, a.g.e., s. 125.

aidiyetle tanımlanabileceği iddiasının tamamen hatalı olduğunu gösteren bir delil de bulunmamaktadır. Kimliğin ikili referanslarla ortaya konduğu tespitin geçerli kabul edilmesi halinde dahi, ikili referansın irade ve seçime dayanıp dayanmadığı belirsiz kalacaktır. Böylesi bir kendini tanımlamanın, bireyin baskın kültür tarafından ancak bu yolla kabul edilebileceğini düşünmesinden, bir diğer deyişle dolaylı bir dayatmadan ileri geldiği yorumu yapılabilmektedir. Michael Walzer, tireli kimliklerin bir tür güç ilişkisini yansıtabileceğini hatırlatmaktadır. İtalyan-Amerikalı ifadesi aracılığıyla kişinin İtalyanlığı siyasi talepleri olmayan bir kültürel kimlik özelliğini kazanmaktadır<sup>238</sup>. Tireden sonraki Amerikalı ifadesi, İtalyan kimliğin kabul edilebilmesi ve hoş görülebilmesi için geçerli olan tek biçimdir<sup>239</sup>. Bireyin kendini ifade ederken benliğini yansıtmasının yanında, kabul görme ihtiyacını yansıtması da güçlü bir ihtimaldir. Bu sebeple, Taylor'ın tezini hatalı değil, sosyolojik olarak zayıf görmek daha doğru olacaktır<sup>240</sup>. Kaldı ki Taylor'ın tespitin aksi yönünde öne sürülen deliller, bizzat kendisi tarafından çizilen ve eleştirisine konu olan modern insan portresiyle örtüşmektedir. Kişilerin kendini kültürel aidiyeti ile değil yaş ve meslek grubu gibi özellikleri ile tanımlayabilmesi, Taylor'ın reddettiği bir husus değildir. Ne var ki bu tip özellikler, güçlü değerlendirmeler yapabilmek için gereken anlam çatısını sunma kabiliyetinden yoksundurlar. Birey kendini yaşıyla, sosyo-ekonomik konumuyla, mesleği ile tanımlasa dahi gündelik hayata gönderme yapan herhangi bir tanımlama biçimi, kalıcı ve mutlak bir çatının sağladığı anlamlandırma fonksiyonunu yerine getirmemekte; böylesi bir çatının sunduğu nitelikli ayrımlar yapabilmek için yaratamamaktadır. Bu sebeple, bireyi anlam krizi ile baş başa bırakmaktadır.

İkili veya çoklu kimliği vurgulayan sosyolojik çalışmaların ortaya koyduğu çoklu kimliğe sahip bireylerin kendilerini tanımlamama, kimliğini ihtiva eden unsurlardan biriyle ya da bir diğeriyle özdeşleşmeme ihtimali, bunlardan biri ile derin bir bağ kurma ve onu sorgulanmayan mutlak bir çatı olarak kabul etme kudretini dışlamamaktadır. Taylor'ın anlamlı ötekilerle çatışma, dolayısıyla bireyin kendini kültürel bir aidiyetle tanımlamasına ayırdığı alanın uyuma ayırdığı alana oranla daha az olmasının arkasındaki ikinci neden, bu kudretin bireylerin elinden alındığını düşünmesi ile ilgilidir. Taylor'a göre modern toplumlarda anlamlı ötekilerle uyum olarak kabul edilen duruma bağlılık

---

<sup>238</sup> Walzer, *Hoşgörü Üzerine*, a.g.e., s. 49.

<sup>239</sup> Walzer, *Hoşgörü Üzerine*, a.g.e., s. 49.

<sup>240</sup> Doytcheva, a.g.e., s. 125.

gösterme şansının olmaması, çoklu kimliklerin bir aidiyet dayatması ile tek bir kültürel topluluk içinde eritilmesi riskinden daha büyük bir tehlike taşımaktadır. Diyalojik inşa ile ifade edilen çokkültürcülük ya da tanınma politikası ile vurgulanan ve beklenenin yalnızca kültürel uyum olduğu, kültürel topluluğun baskıcı taleplerine kendini kültürü ile tanımlamak istemeyen bireyin de maruz bırakılacağı endişesi Taylor'ın gözünden bakıldığında ikincil öneme sahiptir. Zira kültürel topluluğun baskıcı olabileceği gerçeğini kabul eden Taylor, bu gerçeğin incelediği modern toplumlar için yaygın bir mesele olmadığını düşünmektedir. Bugünün kaygısı, herkes için söylenemeyecekse de, kültürel baskı değil, mutlak çatıları yitik bireylerin yaşadığı anlam kaybıdır.

Geçmiş kültürlerin yarattığı mutlak çatıların, karşılanamamaktan korkulan taleplerde bulunmaları, bu talepler karşılanmadığında ayıplanma, kınama, damgalama ve dışlama benzeri mekanizmaların işletilmesi, bireyin altında ezileceği türden muazzam bir baskı yaratmaktadır<sup>241</sup>. Lakin modern insanı tehdit eden tehlike, kültürel taleplerin yaratacağı baskının hemen hemen zıddıdır<sup>242</sup>. Taylor, bu tehlikeyi şu sözlerle belirler:

“Dünya manevi hatlarını bütünüyle kaybeder, hiçbir şey yapmaya değmez, dehşetengiz bir boşluk korkusu söz konusudur; bu bir tür oryantasyon kaybı ya da dünyamızın ve beden-alanımızın çatlaması korkusudur”<sup>243</sup>.

Açıkça görülmektedir ki Taylor'ın kaygısının ağırlık merkezi çoklu kimlik özelliklerinden birinin bireye dayatılması sonucu yaşanacak özgürlük kaybında değil, uyum kaybının yarattığı anlam boşluğundadır. Kültürel baskı korkusu kimileri için mevcudiyetini sürdürüyor olsa da, anlam kaybı korkusu çağı karakterize etmektedir. Taylor'ın anlamlı ötekilerle uyum üzerinde önemle durmasının sebebi böylelikle anlaşılmaktadır. Ap-piah, anlamlı ötekilerle çatışma hali hesaba katılmadığı için çokkültürcülüğe makul bir şüphe ile yaklaşırken, Taylor verili modern durumun çatışma ihtimalini ön kabul olarak aldığı, asıl tehlikede olanın uyum arzusundaki bireylerin durumu olduğunu düşünmektedir. Quentin Skinner ile Taylor arasındaki benzer nitelikli bir tartışma, Taylor'ın meseleye ilişkin görüşünün bir başka boyutunu yansıtmaktadır. Skinner, Taylor'ın anlamsız-

---

<sup>241</sup> Taylor, *Benliğin Kaynakları*, a.g.e., s. 40

<sup>242</sup> Taylor, *Benliğin Kaynakları*, a.g.e., s. 41.

<sup>243</sup> Taylor, *Benliğin Kaynakları*, a.g.e., s. 41.

lıktan kurtulmak adına çağırıldığı kurumların, birçok bireyin çıkarına ihanet eden ve öz-gürlükleri tehdit eden kurumlar olmaya aday olduğu fikrindedir<sup>244</sup>. Örneğin, mutlak anlam çatılarından biri olarak görülen Hristiyanlığın çoğunlukla hoşgörüsüz olduğu, Hristiyanlıkla bağlantılı olduğu düşünülen savaş ve işkencelerin onun temel prensiplerinden kaynaklanıyor olabileceği ihtimali, Hristiyanlıktan korkmamak için yeterli sebep olduğu hususunda kuşku yaratmaktadır<sup>245</sup>. Taylor bu kuşkulara katılmaktadır. Skinner'ın, Hristiyanlıktan korkmak için makul sebepleri olduğunu öne sürerken kendisiyle tartışıyor görünse de, bu hususta bir fikir ayrılığı yaşamadıklarını belirtmektedir. Hatta ve hatta Taylor'a göre, Hristiyan inancından korkmak için sebepler olduğu kesindir<sup>246</sup>. Taylor, bu görüşünü sadece Hristiyanlıkla sınırlamamaktadır. İnsan yaşamında büyük dönüşümler yaratma iddiasında olan ateizm de dâhil tüm inançlardan, diğer bir deyişle anlam çatılarından, korkmak için meşru sebepler bulunmaktadır<sup>247</sup>. Güçlü değerlendirmelere imkân sağlayan, hayatın nasıl yaşanacağı sorusuna belirli yanıtlar veren yapıların politik mesele haline getirilmesi, iki ucu keskin bir bıçağa benzetilmektedir<sup>248</sup>. Mutlak anlam çatılarının iyiye ilişkin belirli iddialarda bulunması etnik, dini ve cinsel azınlıklara ya da kadınlara ayrımcılığı beraberinde getirebildiği gibi, bireylere belirli şekilde hareket etme zorunluluğu yüklenmesi riskini de barındırmaktadır<sup>249</sup>. Taylor, mutlak anlam çatılarının bireyin hayatına girmesi ile birlikte her sorunun çözüleceğini düşünecek kadar naif olmadığını ortaya koymaktadır. Ancak, mutlak çatılarda korkulacak bir yönün bulunduğunu belirtip, onların tamamen bir kenara atılması gerektiğini düşünmek, tartışmaya ilişkin yanlı bir tavır olacaktır. Bu değerlendirmede mutlak çatıların modern toplumlardaki varlığının, geleneksel toplumlardaki varlığıyla eşitlendiğini söylemek mümkündür. Geleneksel otorite biçimleri yahut mutlak anlam çatıları varlığını sürdürmekteyse de, bunları atalarından ayıran temel bir farklılık bulunmaktadır. Modern toplumlarda hayatın nasıl yaşanması

---

<sup>244</sup> Quentin Skinner, "Modernity and Disenchantment: Some Historical Reflections", *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, (ed.) James Tully, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, s. 42.

<sup>245</sup> Skinner, a.g.m., s. 47.

<sup>246</sup> Charles Taylor, "Reply and Re-articulation", *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, (ed.) James Tully, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, s. 225.

<sup>247</sup> Taylor, "Reply and Re-articulation", a.g.m., s. 225.

<sup>248</sup> Melissa A. Orlie, "Taylor and Feminism", *Charles Taylor*, (ed.) Ruth Abbey, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, s. 143.

<sup>249</sup> Orlie, a.g.m., s. 143.

gerektiğine cevap veren geleneksel otorite biçimleri, çokluğun bir parçası görünümündedir<sup>250</sup>. Modern toplumlarda, kapsamlı bir hayat tarzı sunan kesin bir inanca derinden bağlı bir köktenci dahi, söz konusu inanca göre yaşamının ihtimaller arasından bir seçim olduğu bilincinden yoksun değildir<sup>251</sup>. Çoğulculuğun etkisiyle yaşanan kesinlik kaybından, geleneksel otoriteler ya da mutlak anlam çatıları da etkilenmiştir. Dolayısıyla mutlak çatıların modern öncesi benzerleri kadar büyük bir baskı potansiyeli taşıdığı fikrinin, kesinlik kaybıyla ve çağdaş toplumların çoğulculuğuyla birlikte gözden geçirilmesi mümkündür. Göz önünde bulundurulması gereken diğer husus, korkuya kesinlikle yol açmayan şeylere inanmaya karar verildiğinde yaşanacak hayatın, insanoğlu için korku barındırmadığı gibi, umut da barındırmayan bir sona varacağına ilişkin ihtimaldir<sup>252</sup>. Bu ihtimali dışarıda bırakan, Taylor'ın seçici inkârla suçladığı meta-etik görüştür. Bu meta-etik, yanlış cevaba götüren şeyin kendisinin de yanlış bir ilke olması gerektiği fikrine yol açmaktadır<sup>253</sup>. Bu anlayışı hemen arkasından takip eden açıklama, kötü eylemi ortaya çıkaran her düşüncenin, örneğin Hitler yüzünden milliyetçiliğin ya da Pol Pot yüzünden komüniter etiğin, kötü olması gerektiğidir<sup>254</sup>. Bu anlayış, hakiki ikilemlerin varlığını inkârdan ileri gelmektedir. Bir iyiyi sonuna kadar izlemenin felaket olabileceği görüşü, bu yaklaşımın kabul etmekten uzak olduğu bir gerçektir. Kayıpsız insan yaşamının olmadığına, bir iyiyi gerçekleştirmenin bir diğer iyiyi feda etmek anlamına gelebileceğine ilişkin değer çoğulcu bakış açısı, konuya başka bir boyut eklemektedir. Bir iyiyi sonuna kadar izlemenin felakete götürebilmesinin sebebi, söz konusu iyinin iyi olmaması değildir; bu iyinin dışında kalan ve kötü olmaksızın feda edilemeyecek başka iyilerin de olabilmesidir<sup>255</sup>. Tinsel idealler için talep edilen bedellerin çok ağır olabileceği yönünde hiçbir kuşku bulunmamaktadır. Nitekim Taylor, Nietzsche'den etkilendiğini düşündüğü yazarların, söz konusu ikileme ilişkin bazı gerçekleri ortaya çıkardığını belirtmektedir. Örneğin Foucault, yüce etik ve manevi ideallerin hükmetme ve dışlama ilişkileriyle, yani bir çeşit iktidarla iç içe olduğunu göstermektedir<sup>256</sup>. Çağdaş feminist eleştiri de tinsel hayat anla-

---

<sup>250</sup> Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik*, a.g.e., s. 245.

<sup>251</sup> Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik*, a.g.e., s. 229.

<sup>252</sup> Taylor, "Reply and Re-articulation", a.g.m., s. 225.

<sup>253</sup> Taylor, *Benliğin Kaynakları*, a.g.e., s. 757.

<sup>254</sup> Taylor, *Benliğin Kaynakları*, a.g.e., s. 757.

<sup>255</sup> Taylor, *Benliğin Kaynakları*, a.g.e., s. 758.

<sup>256</sup> Taylor, *Benliğin Kaynakları*, a.g.e., s. 780.

yışlarının kadın üzerinde yarattığı tahakküm ilişkilerini ortaya koyarak bu görüşü desteklemektedir<sup>257</sup>. Taylor'ın tüm bu çalışmalar sonucu varmış olduğu görüş, yukarıda dile getirilen ikilemin doğruluğudur. En yüce ideal ve özlemler, çok ezici ve ağır bir yükü insanlığın omuzlarına yükleme tehdidi taşımaktadırlar<sup>258</sup>.

Taylor'ın mutlak anlam çatılarına ilişkin kuşkuları açık yüreklilikle kabul etmesi karşısında, yüce ideal ve özlemleri dile getiren anlam çatıları ve bunların bir parçası olan költürlere ayırdığı alanın, koşulsuz ve katı bir yönelimle belirlendiğini söylemek mümkün görünmemektedir. şu an mevcut olmasa bile, mutlak anlam çatılarının uykudan uyandırılması, beraberinde bir tehlike de getirmektedir. Taylor, bu tehlikenin var olmadığı kanısında olmayıp, göze alınması gerektiğini düşünmektedir. Yüce iyilerin tahrip edici olması ikilemi, insanoğlunun en büyük manevi zorluğudur; ancak değışmez bir kader olmak zorunda değildir<sup>259</sup>. Taylor bu kaderin kabullenilmesinin ve iyiye ilişkin soruların tamamen dışarıda bırakılmasının bireyi koruyamayacağı gibi, bireyin hayatını sürdürmesini ve savunmasını sağlayan ya da bireye ilham veren kaynakların inkârı anlamına geleceğini dile getirirken haklı görünmektedir<sup>260</sup>. Taylor, bu ikilemi aşabilmek için kolaycı bir çözüm önerisinde bulunmamaktadır. Ne var ki ikilemi aşabilmek için hiçbir umudun olmadığını kabul edip, en yüce manevi özlemlerin zorunlu olarak bir yıkıma sebebiyet vereceğini varsaymak kabul edilebilir değildir<sup>261</sup>. Mutlak anlam çatısı içinde düşünmeye ve yaşamaya adanmış hayat, uyumun yaratacağı olası yıkımlar adına kopuşun tercih edildiği hayattan daha ehemmiyetsiz değildir. Modern költürün, kimliğin anlam çatılarının sunduğu diyalog ağırları ile oluştuğu fikrine sıcak bakmaması, uyumun tercih edildiği birinci ihtimalin korkutuculuğu ve kopuşun tercih edildiği ikinci ihtimalin daha güvenli bulunması ile açıklanabilecektir.

Taylor'a göre modern költür, sahip olduğu bireycilik anlayışları ve yüce ideallerin, mutlak anlam çatılarının tahrip ediciliğinin yarattığı korku nedeni ile bireyin, kimliğinin teşekkül edeceği diyalog halinin ötesinde olduğu fikrini uygun bulmaktadır. Monist ideal, kimliğin sosyal ağırlar içinde şekillendiği fikrine en açık olan biçimleriyle dahi, di-

---

<sup>257</sup> Taylor, *Benliğin Kaynakları*, a.g.e., s. 780.

<sup>258</sup> Taylor, *Benliğin Kaynakları*, a.g.e., s. 781.

<sup>259</sup> Taylor, *Benliğin Kaynakları*, a.g.e., s. 783.

<sup>260</sup> Orlie, a.g.m., s. 144.

<sup>261</sup> Taylor, *Benliğin Kaynakları*, a.g.e., s. 783.

yalogu mümkün oldukça yaşamın ya da kimlik oluşumunun başıyla sınırlamak istemektedir<sup>262</sup>. Kimliğin diyalojik olarak inşa edildiği fikrinin reddi ya da hayatın başıyla sınırlandırılması ve diyalojik inşaya bireyin bağlarını koparması gereken, bağımsızlık karşıtı bir rol biçilmesi aracılığıyla, anlam çatılarına geçicilik ve keyfilik özellikleri yüklenmiş olmaktadır. Kutsal ya da seküler inançlar ve uzun vadeli amaçlar, dünyevi hayatı teşkil edenlerin geçiciliği karşısında hoş karşılanmamaktadır<sup>263</sup>. Modern kültür, bireyi karşılıklı konuşma ağlarından bağımsız, kendi özelliklerini kendi içinde ve kendisi aracılığıyla bulan bir varlık olarak tasvir etmektedir<sup>264</sup>. Kimliğin oluşumundaki karşılıklı konuşma boyutu, kişiliğin başlangıcında etkili olan, sonraki aşamalarda geride bırakılması gereken ve kimliği oturmuş bir bireyin hayatında oynayacak hiçbir rolü olmayan bir hale indirgenmektedir<sup>265</sup>. Diyalojik insanın varlığı reddedilmediğinde dahi, karşılıklı konuşma ağlarının belli bir noktaya kadar kişiyi etkileyeceğine ve bağımsız bir birey olunması ile birlikte kendine düşen rolü yerine getirmiş olacağından kenara çekilmesi gerektiğine ya da çekileceğine olan inançla, bu ağlara geçicilik vasfı kazandırılmaktadır. Hâlbuki karşılıklı konuşma ağlarının varlığı, insanın kimliğini her daim belirlemeye devam etmektedir. Bireyin karşılıklı konuşma ağlarının dışına çıkarak bağımsız bir kimlik kazanması talebinde dahi, söz konusu ağlar devrededir. Taylor, Amerikan toplumundaki bireysel bağımsızlık fikrini yaratanın, bizzat bir kültürel bağlam olduğunu öne sürmektedir. Amerikan toplumlarında bağımsız duruş kazanma gerekliliğinin kökeni, Amerikalıların ilk Püriten geleneklerinden olan “sılayı terk etme” anlayışına dayanmaktadır<sup>266</sup>. Bireysel dönüşümü gerçekleştirmek ve Tanrı ile kurulan ilişkinin bireye has olmasını temin etmek amacı ile geçerlilik kazanan sılayı terk etme geleneği, daha sonraları Amerikalıların belli bir yaşa geldikten sonra evi terk etme geleneğine dönüşmüştür<sup>267</sup>. Anlaşılmaktadır ki evi terk etme yaşı gelmiş her Amerikalı genç, kendine has bir duruş belirleyebilme özgürlüğüne sahiptir. Ne var ki bu özgürlük, karşılıklı konuşmanın sonlanması olarak yorumlanmamalıdır. Çünkü bireyin bağımsız duruş kazanma hakkını ya da ödevini belirleyen belli bir sosyal

---

<sup>262</sup> Charles Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, (çev. Uğur Canbilen), 2. B., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011, ss. 34-35.

<sup>263</sup> Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, a.g.e., s. 192.

<sup>264</sup> Taylor, *Benliğin Kaynakları*, a.g.e., ss. 66-67.

<sup>265</sup> Taylor, *Benliğin Kaynakları*, a.g.e., ss. 66-67.

<sup>266</sup> Taylor, *Benliğin Kaynakları*, a.g.e., s. 71.

<sup>267</sup> Taylor, *Benliğin Kaynakları*, a.g.e., s. 71.



algı, yani bir gelenektir<sup>268</sup>. Bağımsızlığın bireyin gelişimi için önemli olduğunu, bu bağımsızlığın neleri içereceğini belirleyen ve bu belirlemeyi güncelleyebilecek olan gencin dâhil edildiği sürekli diyalog aracılığıyla kültürüdür<sup>269</sup>.

Bağımsız kişiliği, kültürel diyalogdan soyutlanmak ya da karşılıklı konuşma ağlarını geride bırakmak olarak görmenin, diyalojik inşayı salt kültürle ya da anlam ufkuyla uyum olarak algılamakla ilişkili olduğu düşünülebilir. Dolayısıyla Taylor'u ve genel olarak çokkültürcülüğü kültüre uyuma çağırarak suçlamanın, diyalojik insanın doğasına ilişkin hatalı bir kavrayışı yansıttığını söylemek mümkündür. Kültürle çatışmanın niteliği, Taylor ve eleştirmenlerince farklı yorumlanmaktadır. Diyalojik inşayı uyuma eşitleyen bakış açısının, bağımsız kişilik kazanmak yolunda adım atmak için diyalojik insanın geride bırakılması gerektiğini düşünmesi anlaşılırdır. Hâlbuki diyalojik inşaa, Taylor'ın tasvir ettiği biçimiyle, sadece uyum halinde değil, çatışma halinde de varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Nasıl ki bağımsız kişilik kazanmak bir kültür kapsamında müspet kabul ediliyorsa, kültürün bireye kattığı anlamlar konusunda yenilikler yaratılması da yine aynı kültürel bağlam içinde söz konusudur. Kişi, kendini ve insan hayatını yorumlarken ailesi ve daha geniş olarak yetişme ortamı ile açıkça çatışabilmektedir. Çatışılan meselelere getirilen orijinal yorumun yaratılması faaliyeti ise, sadece ortak dildeki temel üzerinden gerçekleşebilecektir<sup>270</sup>. Hayatın anlamını ve kimliği ifade ederken kültürle çatışmanın söz konusu olduğu durumlarda dahi, diyalojik inşaa sürmeye devam etmektedir. Taylor'a göre, anlamlı ötekiler ile kurulan diyalogun, ister uyum ister çatışma yoluyla olsun, ömrün sonuna kadar sürdüğü fikri caridir. Kültür ve kültürün sunduğu anlamlı ötekilerle diyalog, geçiciliği ile değil kalıcılığı ile tanımlanabilecektir.

Diyalojik insanın geçiciliğine olan inanç, aynı zamanda anlam çatısının ya da anlam ufkunun keyfilikliğini de iddia etmektedir. Kişi, hayatının belli bir döneminde anlamlı ötekilerinden *arınmış* hale geliyor ise, kendine anlam sunan mutlak bir çatıya ihtiyaç duymadığı gibi böyle bir çatı bağımsız gelişime ket vuracaktır. Birey, mutlaklığı olmayan anlam çatılarından biriyle ya da birkaçıyla kendini özdeşleştirebilecek ya da herhangi bir özdeşleşmeyi tercih etmeyebilecektir. Kültürle çatışma ihtimalini layıkıyla karşılamadığı

---

<sup>268</sup> Taylor, *Benliğin Kaynakları*, a.g.e., s. 72.

<sup>269</sup> Taylor, *Benliğin Kaynakları*, a.g.e., s. 72.

<sup>270</sup> Taylor, *Benliğin Kaynakları*, a.g.e., s. 65.

gerekçesiyle çokkültürcülüğe ilişkin şüphelerin kaynağında da, çatıların keyfiliğine duyulan mutlak inancın etkili bulunduğu öne sürülebilir. Taylor çatıların tercihe bağlı olduğu görüşünün kaynağını modern kültürün “büyü bozuculuğu” olarak görmektedir<sup>271</sup>. Geçmiş toplumlarda çok sağlam ve sarsılmaz olan çatılar buharlaşmış, birey varlığın tabiatında temellendirilmiş şeylerle değil, değişken insan yorumlarıyla karşı karşıya kalmıştır<sup>272</sup>. Başka bir deyişle, modern öncesi yaşantılarda mutlak çatının beklentilerini karşılamak ya da karşılamaya çalışmakla geçen hayat, modern dönemde mevcut seçeneklerden birini seçmek görevini yerine getirme çabaları ile tanımlanabilmektedir. Varılması gerektiğinden emin olunan noktaya nasıl varılabileceği sorusu, nereye varılabileceği ya da nereye gidilmesi gerektiği sorusu ile yer değiştirmiştir<sup>273</sup>. Elbette mutlak çatıların zorlayıcı uyum taleplerinin, bu çatıların görece hale getirilmesi ile aşılmasını bir kazanım olarak değerlendirmek mümkündür. Kültürün belirlediği uygun davranma ya da düşünme normlarının dışına çıkılmak istendiğinde, çatıların mutlaklığına ilişkin dayatmada bulunulmaması gerekliliğini, bireyin özerkliği açısından reddetmek zordur. Appiah, çokkültürcülüğe ilişkin kaygısını dile getirirken, kültürün sunduğu senaryolara rağmen hareket edebilme özgürlüğünün ve bu senaryo dışında kalan yaşam seçeneklerine sahip olabilmenin önemine vurgu yapmaktadır:

“Eğer dolap dünyası ile *gay* özgürlüğünkü arasında, ya da *Tom Amcanın Kulübesi*’nin dünyasıyla *Black Power*’inki arasında seçim yapmam gerekirse elbette ki her durumda ikincisini seçerdim. Ama seçmek zorunda kalmamak isterdim. Başka seçenekler isterdim. Tanınma politikası, bir insanın derisinin renginin, cinsel bedeninin siyasal olarak kabul edilmek zorunda olmasını gerektiriyor; bu da derisine ve cinsel bedenine benliğin kişisel boyutları olarak muamele etmek isteyenlerin işini zorlaştırıyor”<sup>274</sup>.

Appiah’ın endişesini dile getirirken yaptığı yorum, mutlak çatı ile tanınmak istemeyen bireylerin özerkliğini garantiye almak arzusundan kaynaklanmakta ve yaygın bir endişeyi yansıtmaktadır. Kültüre yapılan vurgu, dayatılmış kültürel modelleri içselleştirmeye yönelttiğinden ve tek seçeneğin köken grupla özdeşleşmek olduğu fikrini onayladığından tehlikeli bulunmaktadır<sup>275</sup>. Çokkültürcülüğe yönelik itirazların önemli bir bölümünü teşkil eden bu ve benzeri argümanlarda, bireysel özerkliğin kültürel grup kimliğinin tanınması ve korunması ile bir çelişki olarak ortaya konduğu görülmektedir. Joseph Raz’a

<sup>271</sup> Taylor, *Benliğin Kaynakları*, a.g.e., s. 51.

<sup>272</sup> Taylor, *Benliğin Kaynakları*, a.g.e., s. 51.

<sup>273</sup> Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, a.g.e., s. 182.

<sup>274</sup> Appiah, a.g.m., s. 175.

<sup>275</sup> Cuche, a.g.e., s. 116.

göre, kültürel grup kimliğinin tanınması ve korunması ile bir kültürden çıkma ve kültürü değiştirme hakkının tanınması arasındaki gerilimin dengelenebileceği yönündeki çokkültürcü iddia, eleştirilenlere zaman zaman şaşırtıcı gelebilmektedir<sup>276</sup>. İki politikanın aynı anda var olamayacağı, kültürel grup kimliklerinin siyasi iddia taşıması ile birlikte bireysel kimliğin bundan zarar göreceği fikri, bunlardan birinin ilkesel anlamda diğerine göre daha önemli olduğu yönünde bir tercihi beraberinde getirmektedir. Böylesi bir tercih mümkünse de, güçlü kültürel gruplarla özdeşlik kuran bireylerle, bu grupların dışında kalmak isteyen bireylerin yan yana yaşıyor oluşu, modernliğin değişmez bir özelliğidir<sup>277</sup>. Bir kimse olumsal özelliklerinden sıyrılıp yurttaş kimliği ile kabul görmeyi beklerken, diğeri dini, etnik ya da benzeri nitelikte bir topluluğun üyesi olarak tanınmak ve saygı görmek talebinde bulunabilmektedir<sup>278</sup>. Bir talebi diğerinden üstün görebilmek için çeşitli gerekçeler öne sürülse dahi, bütün olarak bireysellikten ya da grup aidiyetinden yana tavır koymak bireyin özerkliğine verilen önemle kolayca bağdaşmayacaktır. Taylor'ın bu ve benzeri yorumlar karşısında olası cevabı, söz konusu ikilik kabul edildiği takdirde, tehlikede olanın sadece bireysellik değil, kendini mutlak bir çatı ile tanımlamak isteyen bireylerin kültürleriyle özdeşlik kurma şansı olduğu, kaldı ki özerklik kategorisi altında değerlendirilen bireysel seçimlerin dahi bir çatının varlığına ihtiyaç duyduğu yönünde olacaktır. Taylor'ın tanınma politikası tek bir çerçeve içinde hem bireyin kimliğini değiştirebilme ihtimalini, hem de güçlü kimliklere toleransı kapsamakta, birini ya da diğerini dışarıda bırakmamaktadır<sup>279</sup>. İçinde yetiştiği kültür ile başı hoş olmayan bireyin, kültürel bağlamını yeniden yorumlama ve zaman zaman kendini bu bağlamın dışında tanımlama şansına sahip olmasını, tanınma politikasının engellemek çabasında olduğu bir özgürlük olarak kabul etmek zordur. Kişinin kendi imajını oluşturma ve istediği bir yaşam biçimini sürdürebilme hakkına sahip olması, mutlak çatıların yıkılmasının olumlu özellikleri arasındadır<sup>280</sup>. Çokkültürcülük bireyin kültürel grubunu terk etmesi hakkı, diğer bir tabirle bir tür *çıkış hakkı* için ısrarcıdır<sup>281</sup>. Bu anlamda, kültüre ilişkin güçlü özcü eğilimlerin

---

<sup>276</sup> Joseph Raz, *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*, 3. B., Oxford, Clarendon Press, 1996, s. 181.

<sup>277</sup> Walzer, *Hoşgörü Üzerine*, a.g.e., s. 104.

<sup>278</sup> Walzer, *Hoşgörü Üzerine*, a.g.e., s. 103.

<sup>279</sup> Jean Bethke Elshtain, "Toleration, Proselytizing, Recognition", *Charles Taylor*, (ed.) Ruth Abbey, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, s. 137.

<sup>280</sup> Bauman, *Parçalanmış Hayat*, a.g.e., s. 369.

<sup>281</sup> Raz, *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*, a.g.e., s. 181.

Taylor'ın bakış açısını ya da çokkültürcülüğün ana eğilimini yansıttığını söylemek yerinde değildir<sup>282</sup>. Çokkültürcülüğün temel amacı bir insanın derisinin renginin ya da cinsel bedeninin siyasal olarak kabul edilmesi sonucu tüm bireylere mutlak çatıların dayatılması değil, kendini bunlardan biriyle özdeşleştiren bireyin kimliğinin çarpık oluşmamasıdır. Kişinin taşıdığı kültürel kimlik özelliklerini, yalnızca bireysel bir seçme bağlamı kapsamında ele almak ve kamusal güvenceden mahrum bırakmak, özdeşlik ya da uyum ile hareket etmek isteyenlerin seçim şansını büyük oranda azaltmakta, kültürle çatışma halini korurken kimi bireyler için anlam kaygısına yol açmaktadır. Taylor için, bireyin sahip olduğu mutlak çatıların yıkılması, kültürünün sonu gelmeyen bir sorgulamaya açılması ve seçenekler arasında tercihte bulunmaya zorlanması, özerkliğin kaybolacağı endişesinden daha önemsiz değildir. Kaldı ki Taylor' a göre, failin bir alternatifi diğerinden daha iyi görmesini sağlayacak bir bağlama sahip olmadan yapacağı seçime, gerçek bir seçim demek de zordur<sup>283</sup>. Bütün düzenlerin eşit şekilde ihtiyari olduğu ve bütün ahlak görüşlerinin aynı derecede keyfi olduğu yorumları da, hayatı fiilen anlamlandırabilecek yorumlar değildir<sup>284</sup>. Bu yorumların dışında kalmak isteyen bireyin yaşamı, kendini daha muğlak bir pozisyonda tanımlayan bireyinkiyle eşit değerde olduğundan, tanınma politikası muhakkak gereklidir.

## 2. Bhikhu Parekh ve Will Kymlicka'da Kimliğin Diyalojik İnşası

Bir diğer çokkültürcü düşünür Bhikhu Parekh'in de kültürlerin iyiliğine ilişkin savunmasını dayandırdığı hususlardan biri, kültürün yarattığı komünal bağların insan yaşamı için kurucu önemde olduğu düşüncesidir. Parekh, Taylor'dan farklı bir yöntemle komünal bağların değerini, kimliğin diyalojik inşasında oynadığı rolle ilişkilendirmektedir. Parekh'in perspektifinde kültürün diyalojik inşada oynadığı rol, yaşamın tümünü anlamlandıran bir hayat görüşü sunmaktan, kimliği inşa ederken sağlanan bir nirengi noktası olmasına kadar geniş bir alana sahiptir. Dolayısıyla komünal bağlar sadece anlamlı bir dünya görüşü sunması ile değil, neye ve ne için karşı çıktığının açıklanmasında da büyük bir öneme sahiptir. Taylor'da yeterince işlenmediği için eleştiri konusu olan çatışma ihtimali, Parekh'in açıklamalarında somutlaştırılmaktadır.

<sup>282</sup> Elshtain, a.g.m., s. 137.

<sup>283</sup> William E. Connolly, *Kimlik ve Farklılık: Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri*, (çev. Ferma Lekesizalın), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995, s. 145.

<sup>284</sup> Taylor, *Benliğin Kaynakları*, a.g.e., s. 163.

Parekh, komünel bağların değerine ilişkin akıl yürütmesine insan doğasına ilişkin kuramların eleştirisi ile başlamaktadır. İnsan doğası tartışmalarında, bu kavramla kast edilenin net bir şekilde açıklanması gerektiğini belirten Parekh, içeriksel ya da normatif bir insan doğası kavramsallaştırmasındansa, biçimsel ve tasviri bir insan doğası kavrayışını tercih etmektedir. İnsan doğası kabaca, tüm insanların aynı türe ait olmalarından ötürü paylaştıkları özelliklerdir<sup>285</sup>. Parekh insan doğasının içeriksel yorumuna karşı çıkarken, yapılan hatanın temelde insanı sadece türe ait belirli özellikleri ya da belli bir çağda öne çıkmış özellikleri anarak kurgulamak olduğunu ifade etmektedir. Hâlbuki insan doğası, yekpare bir bütün değildir. Tek bir özellikten yola çıkarak yaratılan insan doğası kurgusu, bu doğaya içkin özelliklerin içinde bulunduğu parçalı ve dağınık hali ihmal etmektedir. İnsan doğası birbiri ile ilişkili ancak çatışabilecek ve uzlaşmayabilecek huylardan, yeteneklerden ve arzulardan oluşur<sup>286</sup>. Bu sebeple insana iyi, kötü, akıl sahibi gibi genelleştirici özellikler atfedip, insanı sadece onlar üzerinden tanımlamak, doğanın çatışmalarını gözden kaçırmak anlamına gelmektedir. Böylece insan doğasına ilişkin değerlendirmelerde göz önünde bulundurulması gereken ilk husus, onun bütünlüklü ve tek bir unsur ile açıklanamayacağı, birbirinden farklı ve kimi zaman zıt özelliklerin insan doğasına içkin olabileceğidir. Tüm insanlar tarafından paylaşılan özellikler çoğul ve zaman zaman çatışmalı olduğuna göre, bir toplumda ya da bireyde hangisinin baskın çıkacağı ya da nasıl bir denge halinin yaratılacağına ilişkin başka etmenlerin varlığı da denkleme dâhil olmaktadır.

Parekh'in kültürel çoğulcu değerlendirmeleri, insan yaşamını belirleyen tek unsur olarak doğanın kabulüne karşı, kültürün insan yaşamını anlamlandırmadaki rolüne götürmektedir. Parekh için bir insan doğasından bahsedilecekse, bunun en az üç temel bileşenden oluştuğunu kabul etmek elzemdir. Yazar, insanı tanımlamak için ihtiyaç duyulan bu üç düzeyi ortak bir türün üyesi olarak paylaşılan özellikler, kültürel topluluğun üyesi olarak paylaşılan özellikler ve bireylerin kendi kendilerine geliştirdikleri özellikler olarak sıralar<sup>287</sup>. İnsan ne salt evrensel bir doğanın, ne salt kültürel topluluğu tarafından benimsenenlerin ne de salt bireysel tercihlerinin ürünüdür; fakat bu üç düzeyin içinde buluştuğu karmaşık bir sürecin sonunda ifade edilebilmektedir. Parekh için genelde yapıldığı

---

<sup>285</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 148.

<sup>286</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 150.

<sup>287</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 158.

üzere sadece insanın türsel ortak özelliklerine ya da kültürel farklılıklarına odaklanmak, bu iki belirleyenin bir arada var olması sebebiyle anlamsız olacaktır. Zira Parekh ne benzerliklerin, ne de farklılıkların varlıkbilimsel bir önceliğe sahip olduğu kanısındadır<sup>288</sup>. Kimliği oluşturan etmenlerden ne biri ne de öteki, diğerinden bağımsız bir alana sahiptir. Parekh böylelikle bireyin kimliğinin oluşumunda etkili olan faktörleri ortaya koyup, insanın ne olduğuna ilişkin değerlendirmelerin kültürden soyutlanarak yapılamayacağını tespit ederek, kültürün sunduğu imkânların değerlendirmesine geçmektedir.

Parekh diyalojik inşayı, Taylor'ın anlamlı ötekileri sunan bütününe benzer bir şekilde kültür ile ilişkilendirmektedir. Kimliğin, anlamlı ötekilerle uyuşma ve zaman zaman çatışma yoluyla kurulduğu anlayışı, Parekh'de uyuşma ve çatışma ilişkilerinin ne şekilde kurulabileceğine ilişkin somut tezahürleri ile değerlendirilmektedir. Taylor'ın üzerinde fazlaca durmadığı çatışma ihtimali, Parekh'in açıklamalarında merkezi bir rol oynamakta ve ete kemiğe bürünmektedir.

Parekh'e göre kültür, onu paylaşan insanların yaşamlarını anlamada, düzenlemede ve yapılandırmada kullandıkları inançlar ve adetler sistemi, bir diğer deyişle bir anlam ve önem sistemidir<sup>289</sup>. Kültürün, kültür mensubu bireyler için sağladığı birden çok fonksiyon bulunmaktadır. Bunlardan bazıları kültürün bir bireyin yaşamına tutarlılık vermesi, dünyayı anlamlandırmak için gereken kaynakları sunması, kişiliğe istikrar kazandırmasıdır<sup>290</sup>. Kısaca bireyin ne olduğu ve ne için yaşadığı sorularının cevabı, içinde bulunduğu kültürel ortamla yakından ilişki içindedir. Kültür kişiye, ahlaki taleplerin gündelik edimler içinde açığa çıkması aracılığıyla bir yönelim kazandırır. Ölüm ardından gerçekleştirilen tören ve ayinler, cenaze törenlerinde takınılması gereken tavırlar, yaşlılara ve fakirlere yaklaşım tarzı, bir bebeğin dünyaya gelişinin kutlanması ve benzeri nitelikteki gündelik edimler aracılığıyla soyut ahlaki ilkeler pratiğe dökülürken, birey kültürüne duygusal anlamda bağlanmaktadır<sup>291</sup>. Bir edimin anlamına ilişkin sorulara verilecek cevapların kültür içinde bulunması ve bireyin kimliğini inşa ederken kültürün oynadığı rol, ona önemini veren ve ahlaki anlamda iyi olarak nitelenmesine imkân sağlayan hususlardandır.

---

<sup>288</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 161.

<sup>289</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 184.

<sup>290</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., ss. 205-206.

<sup>291</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 187.

Bireyin kültürüyle kurduğu ilişkinin, kimliğinin oluşumunda oynadığı merkezi rol hakkında Taylor ile Parekh'in ayrıldığı bir yan yoktur. Parekh'in Taylor'dan farklılaştığı husus, kimliğin kültür ile uyum içinde oluştuğu vurgusunun yerini değiştirmesi ve kültür ile kurulan ilişkilerde çatışma ihtimaline odaklanmasıdır. Parekh, çatışmalara odaklanışından anlaşılacağı üzere, diyalojik insanın somut kavranışı hususunda eleştirilere karşı Taylor'dan daha temkinlidir. Parekh'in yaklaşımında kültürle çatışmanın somutlaştırılması, kültüre özcü yaklaşıldığı eleştirilerini bertaraf edebilmek adına büyük önem taşımaktadır. Çatışma ihtimali kültürel farkların iyiliğini zayıflatan değil, aksine pekiştiren bir unsur olarak değerlendirilmektedir. Kültür ile çatışma kültürün iyiliğine hanel getir-memektedir; ancak onun sınırları kapalı bir bütün ve üyeleri üzerinde mutlak etki sahibi bir varlık olarak algılanmasının önüne geçmektedir.

Parekh, kültür ile kurulabilecek ilişkinin çeşitli derecelerini birbirinden ayırmaktadır. Taylor'ın kültürle uyum ve çatışma olarak kabaca ikiye ayırdığı ilişkiler, yakından bakıldığında daha girift bir görünüm sergilemektedir. Parekh'e göre, kültürle uyum içinde edimde bulunan birey bu edimi gerçekleştirirken iki muharrik kuvvet etkili olabilmektedir. Tek eşlilik örneğinden hareket edilecek olursa, bir birey tek eşliliğin kültürel değerine verdiği önemle ve bu ahlaki prensibin iyi olduğu kanısında olarak böylesi bir hayatı sürdürmeyi tercih edebilmektedir. Kültürle ikinci uyum biçimi, onun getirdiği ahlaki kıstasların benimsenmesinden değil, kültüre uyumlu davranılmadığında karşılaşılabilecek kınamalardan kaçınmak içindir. Bu durumdaki birey tek eşliliği kültürel nedenle değil, toplumsal nedenle kabul eder görünmektedir<sup>292</sup>. Kültür ile uyum halleri farklı dereceleri itibarıyla da birbirlerinden ayrılabilir. Kültüre bağlılık, tüm uygulama ve ahlaki ilkeleri kapsayabileceği gibi, kimi kültürel unsurların kabul edilmediği veya kimliğin bir parçası olarak görülmediği bir uyum derecesi de mümkündür<sup>293</sup>. Kısmi uyum, haliyle kısmi çatışmayı da beraberinde getirmekte ya da bireyden bireye farklı bir görünüme kavuşabilmektedir. Benimsenen kültürel değerler ya da devam ettirilen kültürel gelenekler kişiden kişiye farklılık gösterebilmektedir. Kültürel kalıpların tamamen dışında kalınması ihtimalinde ise, bir tür mutlak çatışma hali söz konusu olacaktır. Bireyin kültürü ile mutlak çatışmasının iki görünümü tespit edilebilmektedir. Kültür ve kültürel topluluğun öz-

---

<sup>292</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 188.

<sup>293</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 191.

deş olmaması bu görünümüleri yaratmaktadır. İlkin, kişi kendisine refakat eden bireylerden oluşan kültürel topluluğu terk etmek istememesine rağmen, ortak kültürel değerleri paylaşmaktan kaçınabilmektedir. İkincisi, kültürü ile başı hoş olan bir birey kültürel topluluğunun sınırları dışına çıkmak isteyebilmektedir.

Parekh, kültür ile kurulan ilişkilerin bu çok biçimliliğine karşı temel olarak üç ilişki biçiminin yaygınlığını vurgulamaktadır. İlk biçim mutlak uyum olarak adlandırılmaya imkân verecek şekilde, kültürün bireyin bulunduğu konum için biçtiği rolün layıkıyla ifasının gerekliliğine inanmak ve bunu kalben benimsemektir. Parekh'e göre kültürün iyi baba, iyi anne, iyi evlat ya da iyi insan gibi ideal tiplerine biçtiği rollerin önemine ve iyiliğine ilişkin kanı ile hareket eden bireyin yaşamında, söz konusu kültür esnek bir anlam sistemine sahip olduğu takdirde çekici yönler bulunmaktadır<sup>294</sup>. Birey mutlak uyum ile hayatın amacına ilişkin kafa karıştırmayan ve güvenle yaşamasını sağlayan bir zemine kavuşmuş olmaktadır. Daha yenilikçi bireylerin kültürleri ile kurduğu ilişkiler, ikinci biçimi teşkil etmektedir. Kendi kültürüne bağlı kalan bu yenilikçi bireyler, diğer kültürlerle iletişim halinde bulunup onlardan değerli bulduklarını akıllıca ödünç alarak verimli bir diyalog fırsatı yaratmaktadırlar. Bu ikinci ilişki biçiminde birey kendi kültüründen tamamen kopmadan, kültürünü zenginleştirme ve geliştirme çabası içindedir<sup>295</sup>. Kültürle kurulan üçüncü ilişki biçimi Parekh tarafından bir tür başıboşluk olarak görülmektedir. Kültürler arasında serbestçe dolaşan, hiçbir kültürü dolayısıyla içine doğduğu kültürü de yaşamının merkezi haline getirmeyen ve kendine özgü karma bir yaşam biçimi oluşturan bireyler, sağduyu sahibi olmaları halinde oldukça zengin bir yaşama sahip olabilecekken, böyle bir sağduyunun eksikliği halinde "uyumsuz seslerden oluşan bir uğultu" içinde yaşayacaktır<sup>296</sup>. Parekh böylesi bireylerin yaşamına ilişkin değerlendirmesini sonlandırırken yaptığı bir tespit ile Taylor'a yaklaşmaktadır. Kültürel sınırlar, reddedildiği durumlarda dahi bir nirengi noktası teşkil etmektedir: Kültüre isyan ederken, neye ve niçin isyan edildiğinin belirlenmesi yaşamı yapılandıran bir husustur<sup>297</sup>. Kültürüne isyan eden bireyin yaşamı da neticede kültürü ile kurduğu bir ilişkinin sonucudur. İlişkisizlik hali, bir tür ilişkiye gönderme yapmaktadır. Kişi bir kültürü reddederken, neyi reddet-

<sup>294</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 193.

<sup>295</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 193.

<sup>296</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 193.

<sup>297</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 193.



tiğine ilişkin bir fikre sahiptir. Kimliğini, reddettikleri aracılığıyla kuran bir birey, neticede komünal bağlarına gönderme yapmadan kendini inşa edememektedir. Birey ister kültürü ile özdeşleşsin, ister özdeşleşmesin anlamlı tercihlerinin hepsini belirli bir bağlamda yapmaktadır. Kültür veya kültürel topluluk, mutlak uyum gösterildiği, kısmen kabul gördüğü ya da tamamen reddedildiği üç halde de kimliğin diyalojik inşası için oynadığı kurucu rolle arzulanan bir dayanak noktası oluşturmaktadır.

Taylor ve Parekh'in kimliğin oluşumunda komünal bağlara kurucu bir önem atfettiği görülmektedir. Bir diğer çokkültürcü düşünür Kymlicka'nın komünal bağlara ilişkin açıklamalarında da kurucu nitelik kabul görmekte, bunun yanında kültürün kişisel kimlik için sağlıklı bir seçme bağlamı yaratıyor oluşunun bireysel özgürlüğün teminatı olduğu üzerinde durulmaktadır. Kymlicka'ya göre özgürlük, arasında seçim yapılabilecek seçeneklerin çokluğu ile yakından ilgilidir. Toplumsallık kültürü bu seçenekleri sunmakta ve anlamlı hale getirmektedir<sup>298</sup>. İnsanların sosyal pratikler arasında tercih yapmasına imkân veren, bu pratiklerin değerine ilişkin bir fikre sahip olmasıdır. Sosyal pratiklerin değerine ilişkin anlamlı bir dünya görüşüne sahipliğin yaratıldığı bağlam, kültür tarafından sunulmaktadır. Kişinin, kültürünün sosyal pratiğe atfettiği anlamı kavraması, seçeneklerini değerlendirmesi adına büyük bir öneme sahiptir<sup>299</sup>. Kymlicka, anlamlı seçeneklerin olanak dâhilinde olmasını kültüre bağlamayı, oldukça sağlam bir bakış açısı olarak görmektedir<sup>300</sup>. Sağlıklı değerlendirme için, bilgiye sağlıklı erişim ve eldeki bilgiyi değerlendirme kapasitesi ve özgürlüğü yeterli gelmemektedir. Bu bilgiyi anlamlandırmak, Taylor'ın bireysel sahiçilik fikrini açıklarken ifade ettiği üzere, sadece mantıksal hesapla değil, bu bilgi ile ne yapılacağına ilişkin bir hayat görüşü ile mümkün hale gelmektedir. Kültür, böylesi bir hayat görüşü sağlamaya ehildir.

Çokkültürcülüğün kültürle uyumu dayattığı yönündeki eleştirilere karşı Kymlicka, kültürün sunduğu anlam sistemi ile uyuma ilişkin görüşünü kültürü terk etme güçlüğü ile açıklamaktadır. İnsanların kültürlerini asla değiştirmeyeceğini söylemek abartılı bir değerlendirmedir; fakat kültürler arası gezinme oranını olduğundan fazla algılamak da aynı derecede hatalıdır. Çin yemeği yemek ya da Grimm Masallarını okumak,

<sup>298</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 139.

<sup>299</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 139.

<sup>300</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 140.

bir kültürden diğerine geçişi ifade etmemektedir<sup>301</sup>. Kymlicka, kişinin kültür bağının normal şartlar altında vazgeçilemeyecek kadar güçlü olduğunu ve bunda esef duyulacak hiçbir şey olmadığını belirtmektedir<sup>302</sup>. Zira kültür, kişinin kimliğini kurmaktadır. Bireyin kimliğini şekillendiren kültür, aidiyet temeli sunmasından ötürü yüksek bir sosyal profil taşımaktadır. Bu sebeple kültürü, “asli özdeşleşme odağı” olarak değerlendirmek olasıdır<sup>303</sup>. Kültürel kimlik kişiye zahmetsiz ve güvenilir bir aidiyet sağlamaktadır. Kendini kültürünün dili ile inşa eden bireyin kimliğine saygı duymak, kültürüne saygı duymayı da beraberinde getirir. Baskın kültürün dışında tanımlanan kültürleri saygı ile karşılamak, bireylerin kimlik inşasının sağlıklı olmasının bir parçasıdır<sup>304</sup>. Kymlicka, kültürel topluluk üyelerinin haysiyetini kültürün tanınmasına bağlayarak, kültürel farklılıkların tanınmaması halinde, tanınmayan kültüre mensup olan bireyin kimliğinin çarpık oluşacağı tespitine katılmaktadır. İnsanların kendini kültürüne derinden bağlı hissetmesine ve kimliğin kültüre neden böylesine içkin olduğu hususuna dair açıklamaların interdisipliner niteliğine dikkat çekmektedir. Psikoloji, sosyoloji, dilbilim, akıl felsefesi, hatta nörolojiye ihtiyaç duyan bu açıklamadan ziyade, bir olgu olarak kültürün önemine ve iyiliğine odaklanmaktadır<sup>305</sup>.

Kymlicka kültürel aidiyetin iyiliğine ilişkin değerlendirmesine, bireyin sosyal pratikler arasında tercih yaparken sahip olduğu seçenekleri anlamlandırabilmesinde kültürün rolünü açıklayarak başlamaktadır; bireysel özgürlüğün gerçekleşmesi için teminat olarak gördüğü kültürü, bir seçme bağlamından çok daha fazlasına, söz gelimi kimliğin kurucusu sıfatına layık görmesi ile bitirmektedir. İlk bakışta çelişki olarak görülebilecek bu kayma, Kymlicka'nın seçme bağlamından bahsederken kast ettiği sınırları yorumlamak gerekliliğini doğurmaktadır. Kymlicka seçim ile bireyin kültürünü terk etmesini değil, kültürel sınırlar içerisindeki seçeneklerden birinin tercihini kast etmektedir<sup>306</sup>. Kymlicka'nın düşündüğü seçme bağlamı bir kültürden diğerine geçişi değil, kültür içi çeşitliliği temin etmektedir. Bu sebeple, Kymlicka'nın kültürü hem bir seçme bağlamı hem de kimliğin kurucusu olarak yorumlamasında bir çelişki bulunmamaktadır. Aslında kültüre yüklenen her iki nitelikle varılan sonuç oldukça benzerdir.

<sup>301</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 143.

<sup>302</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 145.

<sup>303</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 148.

<sup>304</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 148.

<sup>305</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 149.

<sup>306</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 194.

Taylor, Parekh ve Kymlicka'nın komünal bağların değerine ilişkin açıklamalarında, çatışma unsuru değerlendirilmiş olsun olmasın, kültürün iyiliğini bireylere anlam sunması ile ilişkilendirmek yaygın bir alışkanlık olarak görülmektedir. Kültür veya kültürel topluluk ile çatışma ihtimali üzerinde en çok duran Parekh dahi, mutlak çatışma halini hoş gidecek bir bireysel seçim olarak değil, anlam kaybı olarak görebilmektedir.

Kültürün iyi olduğu anlayışını, onun terk edilmesinin zorlu, kahramanca ve çileli olduğu tespiti takip etmektedir. Haklılık payı olan bu tespitlerin mantıksal sonucundan yeniden değerlendirilmesi ise elzemdir. Kültür bireye bir anlam dünyası sunması, dünyayı, benliği ve çevredekileri tanımada rehber olması ile büyük bir öneme ve iyi sıfatına kavuşmaktadır. Kültürün bireye aradığı anlamı sunamaması ise kültürden kopuş ya da kültürle çatışma sonucunu beraberinde getirmektedir. Ancak böylesi bir kopuş dahi, kültürel alanın dışında tanımlanamamaktadır. Kültürün iyiliğine ilişkin açıklamalarda kültürel çatışma ihtimali istenmemekte, genellikle hoş karşılanmamakta ya da imkânsıza yakın bir zorluk derecesi ile ölçülmektedir. Yazarlar, kendi gerekçeleri eşliğinde kültürle uyum yönünde ahlaki bir tercihte bulunmaktadırlar. Olası kopuş ya da çatışma hallerinde ise bireyin kültürünün etkilerinden muaf olmadığını açıklamaktadırlar.

Kültürün kişinin kimliğini inşa ederken oynadığı merkezi rol nedeni ile övülmesi kültürel farklılığın tanınması ve korunması için de teorik zemin sunmaktadır. Kültür, bireyin kimliğini inşa etmesinde oynadığı kurucu rolle büyük önem kazanmaktadır. Dolayısıyla kültürel çeşitliliğe ilişkin ilk tezin kültürden değil, bireyden yola çıkarak inşa edildiğini söylemek mümkündür. Düşünce akışı ilerledikçe, bireyden yola çıkarak kurulmuş tezde bireyin giderek yok olduğu eleştirisi ise sık sık gündeme gelmektedir. Bu eleştirilere göre, kültür kimi zaman, ikame edici bir biçimde bireyin yerini alıyor görünmektedir. Kültür ile uyum talebi, bireyin kültürel topluluğuyla tanımlanmasını bir zorunluluk haline getirmektedir. Çeşitli çekincelerle bu kaymanın önüne geçmek isteyen Parekh'de dahi benzeri bir sürecin yaşandığı iddiası öne sürülebilecektir. Kymlicka, kültürel farklılığın iyiliğine ilişkin sonraki açıklamalarında bu algının önüne geçmeye çalışıp, benliğe ilişkin yukarıda özetlenen kavrayışın özcü bir izlenim yaratabileceğini kabul etmektedir. Benliğin kültürle ilişkilendirilme biçimi, yukarıda özetlenen haliyle, kültüre süreçsel yaklaşımın tamamen olmasa da dengesiz bir biçimde kapı dışında bırakıldığı yönündeki algıyı güçlendirmektedir. Bireyin kimliğindeki çarpıklıkların vurgulanması için geliştirilmiş bir

yaklaşımın, bireye rağmen mantıksal sonucuna götürüldüğünün düşünülmesi, çokkültürcülüğün bireyin kültür lehine feda edilebileceği imasına yönelik eleştirileri bir kez daha hatırlatmaktadır.

Çokkültürcülüğün komünal bağlara yaklaşımdan çıkarılabilecek ikinci ve aksi yönde bir sonuç daha bulunmaktadır. Özerkliği ve bireyselliği sadece kültürü ile çatışan ya da kültüründen kopmak isteyen bireylerle sınırlamak sağlıklı olmayacaktır. Taylor, böylesi bir perspektifin karşısına kişiye anlam sağlayan çatıları çıkararak, bu çatılara göre yaşamak isteyen bireylerin kimlik oluşumunun da gözetilmesi gerekliliğini tartışmaktadır. Çokkültürcülüğün komünal bağların iyiliğine ilişkin söylemi, kültürel aidiyetini terk eden bireyin davranışı üzerinde müdahalede bulunan ya da kültürel baskıyı ihmal eden bir zemin üzerine inşa edilmemektedir. Habermas, çokkültürlü bir toplumda yaşam biçimlerinin eşit haklarla birlikte var olmasının, iki anlama geldiğini belirtmektedir. Bu birlikte yaşam, hem kültürün öngördüğü biçimde yaşayabilme ya da kültürel mirası dönüştürebilme imkânının, hem de kültürel bağlarını koparmak isteyen bireyin, bilinçli kopuşu nedeniyle bölünmüş bir kimlikle de olsa, yaşamını istediği şekilde sürdürebilme fırsatının tanınmasıyla mümkün olacaktır<sup>307</sup>. Çokkültürcülük çokkültürlü bir toplumun, Habermas'ın anladığı anlamda, bir arada yaşaması için gereken iki anlamı da belli oranlarda ihtiva etmektedir. Yalnız, bireyin kültürden kopuşuna ilişkin hassasiyetini dile getirse dahi, temelde komünal bağların değeri üzerine inşa edilmiş ve bu değer ihmal edildiği inancında olan bir görüştür. Bu sebeple ağırlık verilenin kültürden kopuş değil, kültürü kucaklamak olmasında bireyin çoklu kimlik özelliklerini ihlal amacı değil, kendini tekil kültürel aidiyetlerle kurgulayan bireylerin kimliklerinin çarpık oluşmasının önüne geçebilmek kaygısı vardır. Bu ikinci bakış açısında, bireyden yola çıkarak geliştirilen komünal bağların değerine ilişkin tezin, yine bireyle sonlandığı görülmektedir. Ne var ki bu birey sadece anlamlı ötekilerinden kopmayı bağımsızlık ve özerklik olarak gören birey değil, aynı zamanda kendini komünal bağları ile tanımlayan bireydir. Çokkültürcü düşünürlerin özerkliğin geniş bir yorumuna dayandığını düşünmek mümkündür. Modern toplum, birey çokluğunun yanında grup çokluğunu ve bu çokluğu arzu edenleri de barındırmaktadır.

---

<sup>307</sup> Habermas, "Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Savaşı", a.g.m., s. 147.

Söz konusu çelişkinin ortak bir demokratik yurttaşlıkla tutarlı hale gelmesi, her iki çokluğun göreceli değerlerinin kabul edilmesini gerektirmektedir<sup>308</sup>. Bireylerin kültürel aidiyetini reddetme imkânı olduğu gibi, bu aidiyeti içselleştirme ihtimali de bulunmaktadır. Bu sebeple bireysel özerklik, kültürden kopma hakkını içerdiği gibi, kültür ile uyum talebinin layıkıyla karşılanması için gereken koşulların hazırlanmasını da içermektedir. Zira birçok birey için en derin inançlar ile hareket etmenin ve kendini ifade edebilmenin önündeki engellerin yokluğu, eksiksiz ve mahrumiyetle tanımlanmayan bir yaşam için ön şarttır<sup>309</sup>.

## B. KÜLTÜREL ÇEŞİTLİLİĞİN DEĞERİ

Kültürel aidiyetin iyiliğine ilişkin ilk açıklama olan kimliğin diyalojik inşası tezi, bireyden yola çıkarak kurgulanmıştır. Kültürel çeşitliliğin değeri ise kültürlerin bireyin hayatına kattığı anlama değil, doğrudan kültür olmakla sahip olunan öneme odaklanmaktadır. Kimliğin diyalojik inşası tezinde öne çıkarılan, bireyin kendi kaderini belirlemesi kapsamında kültürel bağlarının ne şekilde değerlendirilmesi gerektiğine ilişkin, kültürlerin çeşitliliği tezinde kültürel toplulukların takip ettiği yaşam biçimlerinin, öne sürülen iyi yaşam anlayışlarının, ahlaki öğretilerin farklılaşması ile oluşan çeşitliliğin meşruiyeti tartışma konusu edilmektedir.

Kültürel çeşitliliğin ciddiye alınmasının nedeni olarak çeşitli açıklamalar önerilebilmektedir. Çeşitliliğin kaçınılması ve yok edilmesi imkânsız bir olgu olmasından ötürü buna yönelik düzenlemeler yapmak zorunluluğu, çeşitliliğe birey ve toplum yaşantısına katacaklarından yola çıkarak araçsal önem atfedilmesi ya da çeşitliliğin bireye ve topluma katacaklarından bağımsız olarak değer taşıdığı düşünülmesi başlıca açıklamalardır<sup>310</sup>. Çokkültürcü düşüncede kültürel çeşitliliğin arzulanır olması altındaki neden, her kültürün insanlığa söyleyebilecek bir sözü olduğu ve başlı başına bir değer yaratabileceği fikridir. Bir kültürü, hâkim kültürün değerlerine uymuyor diye doğrudan dışarıda bırakmak, o kültürün özgün değerini baştan reddetmek anlamı taşımaktadır. Hem dünya ölçeğinde, hem de tek tek her toplumda farklı kültürlerle karışmış olarak yaşamak bir zorunluluktur<sup>311</sup>.

<sup>308</sup> Walzer, *Hoşgörü Üzerine*, a.g.e., s. 120.

<sup>309</sup> Galston, a.g.e., ss. 40-41.

<sup>310</sup> Galston, a.g.e., s. 38.

<sup>311</sup> Taylor, "Tanınma Politikası", a.g.m., s. 92.

Bu ortak yaşantının mümkün olabilmesi için, farklı kültürlerin kendi yollarınca topluma ve dünya yaşantısına sunabileceklerinin doğrudan reddedilmemesi gerekmektedir.

Kültürel çeşitliliğin iyi olarak nitelendirilmesine sebebiyet veren faktörler, kimliğin diyalojik inşası tezinde olduğu gibi, kültürlerin tanınması ve korunması için doğrudan bir kaynak oluşturmamaktadır. Kültürel çeşitlilik, çokkültürcü geleneğin bir parçası olarak övülür. Ne var ki kimliğin diyalojik inşası fikrinin aksine, zorunlu olarak tanınma ve korunma talebi ile sonuçlanmaz.

### 1. Bhikhu Parekh ve Will Kymlicka'nın Kültürel Çeşitliliğe Bakışı

Parekh ve Kymlicka, kültürel çeşitliliğin değerine ilişkin argümanlardaki zayıflığa dikkat çekmektedir. Zayıflıktan kasıt ahlaki değildir; daha ziyade kültürlerin tanınma ve korunma taleplerine cevap vermedeki yetersizlikleri ile ilgilidir. Çokkültürcü düşünürler, kültürel çeşitliliğin değerli olduğunda hemfikirdirler; fakat bu argümanların gelişimi, kültürel çeşitliliği övmenin dışında pek bir anlam taşımamaktadır. Onları olsa olsa, kültürel çeşitliliğin değerini görmezden gelmeye eğilim gösteren monist ve etnik merkezli yaklaşımlara karşı, iyi niyetli görüş bildirimleri olarak dikkate almak gerekmektedir. Bu tezin vardığı noktayı, kültürel çeşitliliğin öneminin kavranması için bir çağrı ya da temenni olarak değerlendirmek mümkündür.

Kymlicka, kültürel çeşitliliğe ilişkin olumlu tavrı onayladığını belirtmektedir. Aynı ülkede birden fazla kültürün yarattığı kültürel çeşitlilik, kültür içi çeşitlilikte olduğu gibi insan hayatını zenginleştiricidir<sup>312</sup>. Kültürel çeşitliliğin toplum hayatına yaptığı katkıların düşünülmesi oldukça çekicidir. Zira kültürel topluluğa dayalı hakların savunusuna, çoğunluğun hoşuna gidecek bir eklemede bulunuluyor gibidir. Artık, kültürel tanınma ve korunma azınlığın çıkarları için değil, çoğunluğun özçıkara adına savunuluyordur<sup>313</sup>. Yine de kültürel çeşitliliğin değerine ilişkin özçıkara dayalı savunmaların temeli sağlam değildir. Bu söylemin, farklılıkların tanınması için hâkim kültür mensuplarının ağzına bir parmak bal çalmak olarak görülmesi mümkündür. Hâkim kültürün özçıkara adına yapılan bir savunma, böyle bir özçıkara olmadığı fikrinin yaygınlaşması ile önemini kaybedecektir. Salt ikinci tezle hareket edildiği vakit, kültürel tanınma ve korunmanın çoğunluğun insafına kalmış olduğu görülmektedir. Bu sebeple Kymlicka isabetli bir

<sup>312</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 193.

<sup>313</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 193.

biçimde, kültürel çeşitliliğin iyiliğine ilişkin söylemlerin kültürel tanınma ve korunma talepleri için temel bir gerekçe olmaktan çok, çokkültürcü siyasetin arzu edilen bir yan ürün olduğu fikrini taşımaktadır<sup>314</sup>.

Kültürel çeşitliliğin değerine ilişkin en yaygın söylem, bu çeşitliliğin bireylerin yaşamlarına ilişkin daha geniş bir seçme bağlamı sağlıyor oluşudur. Kast edilen seçme bağlamı, Kymlicka'nın kültür içi seçme bağlamı değil, kültürler arası, hatta kültürler üstü bir seçme bağlamıdır. Bu görüşü savunanlara göre, yaşamın nasıl sürdürüleceğine ilişkin eldeki seçenekler genişlediğinden, bireyin seçim özgürlüğü artmaktadır<sup>315</sup>. Bu, bir dereceye kadar doğru olmakla birlikte, zaman zaman yanlış algıları besleyebilecek bir söylemdir. Bireyin seçeneklerini arttıran esas olarak kültür içi çeşitlilikken, kültürler arası çeşitliliğin aynı değerinde bir seçme bağlamı yarattığını söylemek zordur. Kişinin kültürünü terk edip yeni bir kültüre aidiyet hissetmesiyle, kültürünün içindeki seçeneklerden yararlanması arasında bir fark bulunmaktadır<sup>316</sup>. Kültürün terk edilmesi, bir tüketim ürününden diğerine geçmek kadar basit bir tercihi yansıtmamaktadır. Özellikle Taylor için, kültürel aidiyeti değiştirme konusundaki bu basite indirgeme, modern zamanların hatalı birey kurgusuna içkindir. Yaşamını kendi başına kuran ve komünal bağlarını belli bir müddet geçtikten sonra çıkarıp atmadan özerkliğini kazanamayacak birey algısı, kültür değişimini ürün tercihininle değiştirmekle eş tutar bir noktaya varabilmektedir. Hiçbir kültür, seçimi gündelik etkinliklerden tamamen dışlamamakta, muhtemel davranış kalıpları arasında büyük bir çeşitlilik sunmaktadır<sup>317</sup>. Ne var ki seçim şansı sunan kültürel bağlam, söz konusu seçim için gereken sabit bir temelden yoksun değildir. Kültür değişimini, gündelik pratiklerin ve davranış kalıplarının değiştirilmesi ile aynı düzlemde ele almak, seçimlerin yapıldığı temeli yok etme riskini barındırmaktadır. Kültürü, istenildiğinde vazgeçilip yenisiyle değiştirilebilecek bir ürün olarak değerlendirmek, Renata Salecl'in benzer durumlar için belirttiği gibi, bireyden tüm yaşamını "seçimlerden oluşan koca bir alışım" olarak görmesini istemektir<sup>318</sup>. Batılı toplumlarda kimlik, cinsel yönelim, din ve benzeri hususların her daim bireysel seçim ile belirlenmesi beklenmektedir. Bireyin söz konusu hususlara ilişkin seçim yapabilmesinin, özerkliğin şartı olarak kabul edilmesinde

<sup>314</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 195.

<sup>315</sup> Parekh, *Çokkültürlüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 212.

<sup>316</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 194.

<sup>317</sup> Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik*, a.g.e., s. 110.

<sup>318</sup> Renata Salecl, *Seçme İkilemi*, (çev. Barış Engin Aksoy), İstanbul, Metis Yayınları, 2014, s. 9.

eleştirilecek bir yan yoktur. Lakin bireye ilişkin her şey *tam anlamıyla seçmeli* olduğunda, geriye seçimleri belirleyecek bir temel kalıp kalmadığı tartışmalıdır<sup>319</sup>. Seçerek var olmayı kutsamanın sonuçları, kültürel çeşitlilik argümanına da sirayet etmiştir. Bir kültürden diğerine seçim yapmak bir yaşam tercihidir. Yaşam tercihlerinin tüketici tercihleri ile aynı terimlerle ifade edilmesi ise bunlar arasındaki niteliksel ayrımı silikleştirmektedir<sup>320</sup>. Esasen kültürel aidiyetin bu denli keyfi olduğu fikri, kültürün araçsal kavranışıdır. Bireyin, kültürel çevresi ile girdiği duygusal ilişki ihmal edilmekte ve kültür, bireyin çıkarları doğrultusunda aidiyetini devam ettirme ya da ettirmeme kararı alacağı bir bağlama yerleştirilmektedir<sup>321</sup>. Kültürel farkların iyi olduğuna dair ilk tezde öne sürülen kimliğin diyalojik inşası fikri ise, farklı kültürlerin gerçek birer yaşam seçeneği oluşturabileceği algısının ya da kültürün araçsal kavranışının tam aksi yönündedir. Aidiyet hissedilen kültürün sunduğu çerçeve, diğer kültürlerin sunduğu düşünce biçimlerinden ve yaşam tarzlarından daha anlamlı ve *vazgeçilmez* geldiğinden, bireyin anlam bütünlüğünü koruyabilmesi ve kimliğini sağlıklı bir biçimde inşa edebilmesi adına kültürlere tanınma talep edilmektedir.

Kültürel çeşitliliği, sunduğu seçenekler sebebiyle kültürel tanınmanın temeline yerleştirmede bir tehlike de bulunmaktadır. Kültürlerin potansiyel seçim nesnesi olarak görüldüğü bu bakış açısı, kültürel çeşitliliğin iyiliği yönünde ancak kısmi ve dışlayıcı bir savunuda bulunabilir. Şöyle ki, kültürel çeşitlilik seçme şansını arttırması nedeniyle değerli ise, gerçek bir alternatif yaratamayan kültürlerin, bu çeşitlilik içinde yeri olmadığı fikri tutarlı olmaktadır. Dini toplulukların, Çingenelerin ve ciddi bir kültürel alternatif yaratmaktan uzak görülebilecek daha nicelerinin kültürlerine değer vermek için somut bir sebep bulunmamaktadır<sup>322</sup>. Kültürel aidiyetinden memnun olup, bu hususta bir seçim özgürlüğüne ihtiyaç duymayan bireylerin ve gerçek bir seçenek yaratmayan kültürlerin varlığı karşısında, ilk argümanın yetersizliği anlaşılmaktadır.

Hâlihazırda bir anlam çatısına sahip olan bireyden, bir diğer anlam çatısını seçenek olarak değerlendirmesi istendiğinde ortaya çıkacak sonuç, yakın olan kültürün değerli bulunması olabilecektir. Taylor bu eğilimi açıklamak için, Saul Bellow'a atfedilen bir cümleden yararlanmaktadır. Taylor, Bellow'a atfedilen “Zulular bir Tolstoy çıkardıkları

---

<sup>319</sup> Salecl, a.g.e., s. 43.

<sup>320</sup> Salecl, a.g.e., s. 14.

<sup>321</sup> Anık, a.g.e., s. 104.

<sup>322</sup> Parekh, *Çokkültürlüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 212.



zaman onu memnuniyetle okurum,” cümlesindeki tavrın kültürel çeşitliliği takdir etmede ne denli yanlış olduğundan dem vurur. Cümleden çıkarılabilecek sonuçlar, Zuluların kültürünün geniş topluma yapacağı katkının ancak geniş toplumun kültürüne benzemesi suretiyle değerli kabul edilebileceği ve Zuluların Tolstoy’a eş değerde bir ismi henüz çıkarılamamış olduğudur<sup>323</sup>. Taylor’a göre Batı toplumlarının insanlık tarihinde sınırlı bir rol oynadığının kavranması, farklı kültürlere yaklaşımda doğru olan tavrın yerleşmesine vesile olacaktır; bu kavrayıştan yoksunluğun sebebi ise ancak saygısızlık ya da saygısızlık benzeri bir ahlaki zaaf olarak görülebilir<sup>324</sup>. Kültürel çeşitliliği bir seçme bağlamı olarak ele almak, yukarıdakine benzer etnik merkezli eğilimler nedeniyle, kültürel tanınma ve korunma taleplerine yönelik tarafsız sonuçların ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır.

Kültürel çeşitliliğin zengin ve estetik açıdan ilham verici bir toplum yaşantısı yaratacağı yönündeki açıklamalar ve eğitsel katkılar sunacağı yönündeki görüşler, bireysel seçme bağlamının genişletilmesi dışında kalan faydalar olarak öne çıkmaktadır<sup>325</sup>. Kültürel çeşitliliğin toplum yaşantısına bu tip katkılarda bulunabileceği fikrinde hatalı bir yön bulunmamaktadır. Ne var ki kültürel çeşitliliğin salt estetik ya da eğitsel bir mesele olarak ele alınması, bu argümanlardaki eksik yöndür. Kültürel çeşitliliğin getirebileceği bu ek faydalar, tanınma talebi için başlangıç noktası teşkil edecek güçte değildirler. Bunlar olsa olsa kültürel tanınmanın toplum yaşantısına katkılarını ortaya koyan sonuçlar olarak değerlendirilebilmektedir.

Yukarıda özetlenen kültürel çeşitlilik savunmaları Kymlicka’nın nazarında, kültürel tanınma için yeterince güçlü deliller sunamadıklarından, kültürel topluluk haklarının temeline yerleştirilmemektedir. Elbette kültürel çeşitliliğin değerli olduğu fikri, bir çokkültürcü olan Kymlicka tarafından da paylaşılmaktadır. Ancak çokkültürcü siyasetin temeline bu tip argümanların yerleştirilmesi, bu siyaseti zayıflatacaktır. Parekh, Kymlicka’dan farklı olarak, yetersiz bulduğu kültürel çeşitlilik savunularına alternatif, kendi kültürel çeşitlilik savunusunu geliştirmektedir. Bireysel seçme bağlamını genişletmesini, toplum yaşantısına estetik ve eğitsel katkılarda bulunmasını öven yaklaşımlar, kültürel çeşitliliğin özgün değerini tespit etmekte yetersiz kalmakta ve onu yan faydaları

<sup>323</sup> Taylor, “Tanınma Politikası”, a.g.m., s.91.

<sup>324</sup> Taylor, “Tanınma Politikası”, a.g.m., s. 93.

<sup>325</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 194; Parekh, *Çokkültürlüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 213.

ile ele almaktadır. Bu sebeple, kültürel tanınma için yeterli potansiyeli taşıyamamaktadırlar.

Parekh, kültürel çeşitliliği olumlu bulmasının nedenlerini açıklamaya başlarken değer çoğulcu bir yaklaşım sergilemektedir. Bir kültürün, bütün insan iyilerini tek bir çatı altında toplayamayacağı ve kayıpsız bir yaşantının insan ufkunun ötesinde olduğu fikri ile hareket eden Parekh, esasen değer çoğulcu bir argümanı tekrarlamaktadır. Bir kültürün oldukça zengin olması, onun tüm iyileri içinde barındıran bir yaşam sunabileceği anlamına gelmemektedir. Kültürel çeşitlilik kapsamında yer alan farklı kültürler, öne çıkardıkları farklı insan değerleri ile birbirlerini tamamlayacak ve düşünce ufku açılacaktır<sup>326</sup>. Farklı kültürlerin, insanların yaşayabileceği farklı hayatlardan haberdar etmelerine değerini veren, bu kültürlerin birer seçme bağlamı yaratıyor oluşu değildir. Gerçekte kültürün değerini veren de bir yaşam seçeneği oluşturmamasına rağmen, insan yaşamında değerli olanların daha bütünlüklü bir görüntüsünü yakalama şansını sunmasıdır<sup>327</sup>. Bireye kendi değerleri dışında başka değerlerin de bulunduğunu, bu farklı değerlere dayanan yaşamların da aynı ölçüde insanca olabileceğini hatırlatması, Parekh'in kültürel çeşitlilik savunusunun başat unsurudur. Bunun yanı sıra kültürlerin tesadüflüğünün görülebilmesi, bireyin kendi kültürü içerisindeki çeşitliliğe ilişkin farkındalığının artması ve kültür içi diyalogun teşvik edilmesi gibi hususlar da kültürel çeşitliliğin onaylanmasını kolaylaştırmaktadır<sup>328</sup>.

Parekh'in konuya ilişkin görüşleri, kültürel çeşitliliğin iyi olarak nitelendirilmesine yetecek güçtedir. Kültürel çeşitliliğin değer çoğulcu bir kavrayışla ele alınması, çokkültürcülüğün temel ilkeleri açısından tutarlı bir yaklaşım geliştirildiğinin göstergesidir. Ne var ki Parekh'in kültürel çeşitliliğin iyi olduğunu düşündürten görüşleri, kültürel tanınma için sağlam bir zemin oluşturma noktasında, eleştirdiği argümanlardan daha ileri gitmemektedir. Eksik yanlarından arındırıldığı düşünülen bir kültürel çeşitlilik savunusu dahi, toplumun bundan sağlayacağı faydaları dile getirmeye devam etmektedir. Farklı kültürlerin birbirlerine farklı insan değerlerini tanıtmaya potansiyeli taşıyor oluşu, kendi değerlerinden hoşnut olan kültürel toplulukların ufkunu açıyor olsa dahi, kültürel çeşitliliği bireysel seçme bağlamını genişletmesi nedeni ile olumlu bulan argümandan daha güçlü bir tez ileri sürememektedir.

<sup>326</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 214.

<sup>327</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 214.

<sup>328</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., ss. 214-215.

Parekh'in kendinden önceki kültürel çeşitlilik lehine argümanlara getirdiği eleştiri, güçlü bir savunma için çoğunlukla eksik oldukları yönündedir. Bu eksikliğin, Parekh'in yaklaşımında da giderilmemiş olduğu görülmektedir. Kültürel çeşitlilik lehine öne sürülen çoğu argümanda haklılık payı olduğu gibi, Parekh'inki de dâhil hepsinin ortaklaştığı nokta kültürel tanınma için ciddi ve acil sebepler ortaya koyamamalarıdır. Hâlbuki Kymlicka'nın kültürel çeşitlilik lehine argümanlardan şikâyeti, bunların sadece kültürel tanınma için eksik ve yetersiz kabul edilebilecek açıklamalar getiriyor oluşundan kaynaklanmamaktadır. Kymlicka kültürel çeşitlilik ile kültürel topluluk hakları arasında doğrudan bir bağlantı kurma konusundaki isteksizliği nedeniyle, kültürel çeşitlilik lehine kendi argümanlarını öne sürmemiştir. Kültürel çeşitliliğe ilişkin en ulvi açıklamalar dahi, tutarlı bir çokkültürcülük siyaseti için yeterli gelmeyecektir. Zira bu açıklamaların istisnasız hepsi, çoğunluğa sağlanan yarar aracılığıyla toplumu ikna etmeye çalışmaktadır. Parekh'in, farklı kültürlerden çeşitli insan değerlerini öğrenmek argümanını da bu kategoriye dâhil etmek mümkündür.

Kültürel çeşitliliğe dayalı savların toplumun bundan sağlayacağı faydaları öne çıkarmasının iki ana sonucu bulunmaktadır. İlk ana sonuç, çoğunluğun, kültürel çeşitlilikten sağladığı faydalara yönelik bir maliyet hesabı yapmasının önünü açmasıdır. Çeşitliliğin çoğunluğa sağladığı faydalar ister az ister çok olsun, çoğunluğun bazı üyelerine ödettiği bedel ağır gelebilecektir<sup>329</sup>. Hâkim kültürün özçıkarcı üzerinden savunulan bir çokkültürcü tanınma politikasına, çoğunluğun mensuplarının yapması gereken fedakârlıklar bulunduğu gerekçesiyle açıkça karşı çıkılması muhtemeldir. Québec yahut Porto Riko'da yaşayıp tek dili İngilizce olanlar, büyük olasılıkla hükümetin istihdam politikalarından yararlanamayacaklar ve devlet okullarında İngilizce eğitim alamayacaklardır<sup>330</sup>. Kızılderili topraklarında ikamet edip Kızılderili olmayan nüfus, doğal kaynaklardan yararlanmada ya da yerel seçimlerde oy kullanmada ayrımcılığa uğrayacaktır<sup>331</sup>. Québec kültürünün, Porto Riko kültürünün yahut Kızılderili kültürünün kültürel çeşitliliğin topluma sunacağı farz edilen katkıları sağladığından tanınıp koruma altına alınması, çoğunluk üyelerinin eğitim haklarına müdahale veya siyasi temsil haklarına yönelik ayrımcılık olarak görülebilecek uygulamaları haklı çıkarmak için güçlü bir neden ortaya koyamamaktadır.

<sup>329</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 194.

<sup>330</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 194.

<sup>331</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 194.

Toplum açısından çeşitliliğin getireceği faydaların, toplumun üyelerinin başka yerde muhtemelen karşılaşmayacakları bu dayatmaları meşrulaştırma gücü tartışmalıdır<sup>332</sup>. Bu yüzdendir ki kültürel çeşitliliğin olumlu yönleri, çokkültürcü siyasetin sonucu olarak topluma katkısını sunacaksa da, temel bir gerekçe olarak dayanıksızdır.

Kültürel çeşitliliğe dayalı savların toplumun bundan sağlayacağı faydaya dayanmasının ikinci ana sonucu, ilkinden çok daha rahatsız edicidir. Kültürel çeşitliliğe yönelik argümanlar tanınma talepleri için esaslı gerekçeler yaratmadığı ve toplumu fayda hesabına yönlendirebildiği gibi, azınlık kültür mensuplarına kültürlerini sürdürmek gibi bir ödev yüklemenin çok uzağında değildir. Kültürel çeşitlilik bir kez topluma sağladığı faydalar üzerinden meşrulaştırıldığında, faydanın sürdürülmesi için kültürel çeşitliliği tesis eden kültürlerin yaşatılmasını bu kültüre mensup bireylerden talep etmek ihtimal dâhilindedir. Çokkültürcülüğün kültürel tanınma ve korunma talebinin gerekçesi, azınlık kültürlerin sundukları ilişkiler ağı aracılığıyla mensuplarının kimlik kurmasını sağlamalarıdır. Bir kültür, bu fonksiyonunu yerine getirmediği halde toplumsal mozağin ve kültürel çeşitliliğin bir parçası olarak anlam taşıyorsa, azınlık kültürü mensuplarından her şeye rağmen kültürlerini canlı tutmalarını isteme ihtimali mantıksal bir sonuçtur. Kültürel çeşitlilik argümanı, büyük toplumun çıkarını gözettiğinden, azınlıkların kültürlerini sürdürüp sürdürmemeye ya da sürdürme biçimine karar verirken kendi başlarına hareket etme özgürlüklerini açıklayamamaktadır<sup>333</sup>. Kymlicka'ya göre, kültürel çeşitlilik argümanı, bir kültürel topluluğa sağlanan korumanın, o topluluk mensuplarının üzerine kültürü sürdürme görevi yüklemeyeceği yönünde bir garanti ile kolayca bağdaşmamaktadır<sup>334</sup>. Kymlicka, kültürel çeşitlilik tezine ilişkin akıl yürütme biçimi ile kültüre yaklaşımlar tartışmasında çokkültürcülüğe yönelen özcülük ithamlarını bir ölçüde bertaraf etmektedir.

Kültürel çeşitlilik için değerinden ötürü illa ki korunacaksa, kültür mensubu bireye kültürel topluluğu ve geniş toplum tarafından uygulanacak baskılar meşru hale gelebilmektedir. Kültürel çeşitlilik argümanlarına ilişkin bu yön, başka bir tartışmayı başlatmaktadır. Bu tartışma çokkültürcülüğün, kültürel çeşitliliğin devamı için kapalı kültürleri destekleyip desteklemeyeceğine ilişkindir. Parekh'e göre, kültürel çeşitliliğin savunusu yapılırken monist bir tuzağa düşüp, sahip olunan kültüre yakın bulunan kültürleri

<sup>332</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 194.

<sup>333</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 196.

<sup>334</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 196.

onaylamak, gerisini bu savununun dışında bırakmak hatalı bir tavır olacaktır. Bu sebeple çokkültürcüler için geleneksel kültür içinde yaşamak ve kültürel bakımdan açık bir yaşam benimsemek arasında ilkesel bir ayrım bulunmamaktadır<sup>335</sup>. Kültürel açıdan kapalı ya da açık bir yaşamın çokkültürcülüğün ilkeleri uyarınca doğrudan bir tercih oluşturmadığı açıktır. Sorun, kapalı kültürlerle verilen desteğin sınırlarının keşfedilmesi ile ilgilidir. Kültürel çeşitliliğin değerli olduğu fikriyle, bu çeşitliliğe katkı sunan her bir kültürün değerli olduğu düşüncesini birbirine karıştırmak hatalı olacaktır. Bu sebeple, *kültürel çeşitliliğin iyiliği* ile *kültürlerin iyiliği* konusundaki açıklamalar yüzde yüz örtüşmemektedir. Kültürel çeşitliliğin değeri kabul edildiğinde, bu çeşitliliğe katkı sunan tüm kültürlerin değerinin de kabul edilmesi gerekli değildir.

Taylor'a göre açıkça dile getirilmese dahi bir süredir yürürlükte olan talep, farklı kültürlerin eşit değerde olduğunun kabul edilmesi yönündedir<sup>336</sup>. Bir kültürün tanınması, varlığını sürdürmesi için gereken imkânların sağlanması talebiyle, tanınan kültürün diğer kültürlerle eş değerde olduğunun kabul edilmesi arasındaki ayrımı yok eden bu eğilimde, ciddi bir sıkıntı bulunmaktadır.

Parekh, Taylor'ın dile getirdiği sakıncalı eğilimi bir kez daha ortaya koymaktadır. Zaman zaman, diğer kültürlerle saygı göstermenin bir görev olduğu ve hatta tüm kültürlerin eşit saygıyı hak ettiği dile getirilmektedir<sup>337</sup>. Parekh için bu eğilim, önemli bir gerçeği belirtmenin yanıltıcı bir yolu olarak görülmelidir<sup>338</sup>. Kişilere saygı duymak ile kültürlerle saygı duymak arasında bir benzerlik kuran Parekh, kişilere duyulan saygının, yaşam biçimlerine saygıyı da içeren özerkliği kapsadığını belirtmektedir. Bir insanın yaşamını istediği şekilde sürdürme hakkı üzerinde fikir birliği vardır. Ancak bir kimsenin yaşamını dilediği biçimde sürdürme hakkına duyulan saygı, bu hakkın kullanılma biçimine saygıyı beraberinde getirmek zorunda değildir<sup>339</sup>. Bireyin hayatını belirleyebilme özgürlüğü, bu özgürlüğe saygı duyan herkesin, özgürlüğün içeriğini oluşturan yaşam biçimine destek vermesi gerekliliğini içermemektedir. Dikkatlice düşünüp, savunmalar peşin kabullerle hareket etmeksizin dinlendikten sonra yaşam biçimlerine ilişkin seçimlerin çarpık, ölçsüz ve kabul edilemez olduğu kanaatine ulaşırsa, kimseye bu yaşam biçimlerine

<sup>335</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., ss. 220-221.

<sup>336</sup> Taylor, "Tanınma Politikası", a.g.m., ss. 83-84.

<sup>337</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 225.

<sup>338</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 225.

<sup>339</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 225.

saygı duymak gibi bir zorunluluk yüklenemez<sup>340</sup>. Özerklik hakkını gerekçe göstererek bir yaşam biçiminin içeriğini etik olarak onaylamaya zorlamak, hak ve hakkın kullanımı arasındaki zorunlu ayrımın muğlaklaşmasından ileri gelecektir. Hâlbuki özerkliğe saygı, hakka saygı ve hakkı kullanma biçimine saygı olmak üzere, ilki görev olarak kabul edilebilecek, ikincisi ancak tercihe bağlı olabilecek iki boyuttan oluşmaktadır. İkinci boyut, özerklik hakkına saygının doğrudan bir sonucu olarak kabul edilememektedir. Parekh, kültürlere duyulan saygının da, bireyin özerkliğine duyulan saygıda olduğu gibi ikili bir içeriğe sahip olduğunu ifade etmektedir.

Bir kültür, başlıca iki unsura sahiptir. Bunlardan ilki, kültürel aidiyet hisseden ve kendini belirli bir kültür içinde tanıyıp tanımlayan bireylerden oluşan kültürel topluluktur. İkinci unsur, kültürel topluluğun sahiplendiği kültürün muhtevasıdır. Kültüre saygıdan bahsedildiğinde de ikili ayrım kendini korumaktadır. Kültüre saygı, kültürel topluluğa saygı ve kültürün içeriğine saygı olmak üzere iki boyuta sahiptir<sup>341</sup>. Kültüre saygıyı belirleyen bu iki saygı türü, aynı kaynaktan beslenmemektedir. Kültürel topluluğa saygı, kültürünü devam ettirmek isteyen bireylerin, yaşam biçimlerini özgürce belirleme hakkına sahip olmalarından ötürü gereklidir<sup>342</sup>. Kültürün içeriğine ya da öğütlediği yaşama saygı duymak ise bambaşka bir meseledir. Bu ikinci saygı biçiminin, yaşam biçimini özgürce belirleyebilme hakkı ile hiçbir ilişkisi yoktur. Bir kültürün muhtevasına saygı duymak, öznel bir değerlendirme sorunudur. Parekh'e göre, tüm kültürler kıymetli olmalarına ve bir ölçüde saygıyı hak etmelerine rağmen, *eşit değerde* kıymetli bulunamazlar. Eşit değerde kıymetli bulunmayan kültürel içeriklere, eşit saygı gösterebilmenin imkânı yoktur<sup>343</sup>.

Parekh, iki kültür arasında bütünlüklü karşılaştırmaların yapılamayacağını öne sürmektedir. Kültürleri var eden tüm unsurları içeren genel görüntüleri karşı karşıya getirip eksiksiz bir değerlendirme yapmanın imkânsızlığı, kültürlerin çeşitli boyutlarının karşılaştırılamayacağı anlamına gelmemektedir. Kültürleri genel itibarıyla kıyaslamak için gereken standartlar mevcut olmasa dahi, kısmi karşılaştırmalar söz konusu olabilir. Örneğin, iki kültürü edebiyat, Tanrı görüşü, ahlaki ve politik yönelimler gibi konularda

<sup>340</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 225.

<sup>341</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 226.

<sup>342</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 226.

<sup>343</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 226.

karşılaştırmak imkân dâhilindedir<sup>344</sup>. Bir kültürün içeriği hakkında karara varmadan önce, onu içeriden anlamak ve aidiyet hissedilen kültürün doğru ve yanlış kriterleri aracılığıyla kültürel merkezci bir yargılamada bulunmamak gerekmektedir<sup>345</sup>. İncelemede esas alınması gereken kriterler, sadece belirli bir kültürün içeriğine göre belirlenmemiş evrensel ya da genel iyiler olmalıdır. Yeterli hassasiyet gösterilerek yapılan bir inceleme sonucu, kriterleri sağlamada başarısız olduğu kanısına varılan bir kültüre saygı duymak zorunluluğu yoktur. Parekh'e göre saygıyı hak eden bir kültür, insan kıymeti ve itibarına saygı duyuyor olmalı, temel insan çıkarlarını kaynakları ölçüsünde korumalı, yabancılar için bir tehdit oluşturmamalı ve çoğu üyesinin sadakatine sahip olmalıdır<sup>346</sup>. Bu şartları yerine getiremeyen bir kültürün inanç ve adetlerini eleştirme özgürlüğüne sahip olmak gerekmektedir<sup>347</sup>. Hatta ve hatta bazı istisnai durumlarda, topluluğun özerklik hakkına saygı duyup duymama konusunda yeniden düşünme gerekliliği dahi söz konusu olabilir<sup>348</sup>.

Parekh'in kültürün içeriğine saygı ve kültürel topluluğun yaşam biçimini sürdürmesine saygı arasındaki ayrımı, kültürel çeşitliliği oluşturan kültürlerin değerine ilişkin bir ön kabul olmadığını ifade etmektedir. Bir kültürel topluluk, özerklik hakkının sonucu olarak kültürünün öngördüğü biçimde yaşama, düşünme ve hissetme hakkına sahiptir. Ne var ki Parekh için, bu hak da sınırsız değildir. Kültürün içeriği, öngörülen tarafsız ve evrensel standartlara cevap vermekte yetersiz kalıyorsa topluluğun özerklik hakkı da mutlak bir korumadan yararlanamayacaktır. Parekh, iki kültürün bütün olarak karşılaştırılmasalar da, kısmi yönleri ile kıyas kabul ettiklerini ifade etmektedir. Kısmi yönlerin karşılaştırılması sonucu, kültürün belirlenen tarafsız standartlara göre iyi ya da kötü olarak görülebileceği Parekh için şüphe götürmemektedir.

Parekh, değerlendirme sonucu, standartları karşılayamayan bir kültürün kabul edilemez bulunabileceğini söylerken temkinlidir ve bir kültürü kabul edilemez bulmayı istisnai durumlarla sınırlandırmıştır. Bir kültürün istisnai olarak evrensel değerler açısından kabul edilemez olduğu belirlemesinin yapılabilmesine ilişkin kuşkularsa cevaplanmamıştır. Tarafsızlığından şüphe duyulmayan standartlara ya da içeriği tek bir kültürün ilkelere göre belirlenmemiş evrensel iyilere dayanıldığı varsayılan bir kıyaslamanın, kültürel

<sup>344</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 221.

<sup>345</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 222.

<sup>346</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 227.

<sup>347</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 227.

<sup>348</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 227.

değerlerden ne derece bağımsız olacağı kuşkuludur. Evrensel değerler, soyut içerikleri bir kültür tarafından tanımlandığı ve somutlaştırıldığı zaman gerçekleştirilebilmektedirler. Salt evrensel değerlerden bahsedildiği vakit, neredeyse tüm kültürlerin saygın olduğu söylenebilecektir. Örneğin, Montaigne'in belirttiği gibi, ölmüş yakınına yemek de ölüye duyulan saygının bir emaresi olduğundan evrensel bir iyiyi karşılıyor görünmektedir. Bu durumda söz konusu âdetin kabul edilip edilemeyeceği Parekh'in söyleminde belirsizdir. Bu âdetin ölüye saygıyı karşılamakta başarısız olduğunu söyleyebilmek, ancak ölüye saygıdan ne anlaşıldığının açıkça tanımlanması, dolayısıyla evrensel iyiyi içerik atfedilmesi ile mümkün hale gelmektedir. Ölüye saygıyı dile getirmenin kültürel biçimlerinin çok sayıda olduğu düşünüldüğünde, ortak bir temayı yakalamak ihtimali bulunamayabilecektir. Bir kültürü sırf tarafsız olduğu iddia edilen kıstaslara uymadığı için yok saymak ya da uyduğu için değerli bulmak sonucuna götürebilecek bu değerlendirme süreci, Parekh tarafından ele alındığı haliyle bir çıkmaza işaret etmektedir. Zira Parekh, kültürel topluluğun özerklik hakkını, istisnai durumlar için olsa da, o kültürün değerine bağlamaktadır.

Parekh'in, hakkında endişelendiği monizmin önünü açacak bir akıl yürütmeye sahip olduğunu iddia etmek dahi mümkündür. Bu eleştiriden maksat, bir kültürün kabul edilemez bulunmasının ahlaki açıdan yerinde olmadığını söylemek değildir. Ancak hoşlanılmayan ya da karşı çıkılan bir kültüre yönelik tepkiyi belirleyen bağımsız, tarafsız ve soğukkanlı bir akıl yürütme süreci olacağını söylemek monistlerin düştüğü hataya benzer kabul edilebilir. Zira kendi değerlerini evrenselleştiren monistler de, değerlerinin her yerde ve herkes için aynı olduğunu iddia etmektedirler. Kültürel değerleri, onlar için evrensel olanı yansıtmaktadır. Bir kültürel değerlendirmenin kültürel açıdan tam anlamıyla tarafsız olabileceği iddiası, etnik merkezci değerlendirmelerin meşrulaştırılmasında da kullanılabilir. Parekh'in bir kültürün saygıyı hak etmesi için gereken minimum şartlar olarak ortaya koyduğu insan kıymeti ve itibarına saygı duymak, temel insan çıkarlarını kaynaklar ölçüsünde korumak, yabancılar için bir tehdit oluşturmamak ve çoğu üyenin sadakatine sahip olmak kriterlerinin içi, değerlendirme aşamasında doldurulmak zorundadır. Parekh'in görüşündeki sorun söz konusu kriterlerin yanlışlığı ya da eksikliği değil, bu kriterlere tarafsızlık misyonu yüklenmesidir. Yabancı bir kültür insan kıymeti ve itibarına saygı duyduğunu ispata yeter bir uygulamaya sahip olduğunu iddia ederken, bu iddiayı tarafsız bir biçimde değerlendirmenin yolunun ne olduğu belirsizdir. Parekh, mutlak göreceliği reddederken kısmi bir görecelik için de yeterli alanı bırakmıyor gibidir.



Kültürel tanınmaya ilişkin somut örneklerde kısmi bir göreceliği kabul ederken, soyut değerlendirmelerinde yukarıdaki kuşkuları yeterince giderememektedir.

## 2. Charles Taylor'ın Kültürel Çeşitliliğe Bakışı

Kültürel çeşitliliği oluşturan kültürlerin değerine ilişkin mutlak bir göreceliği kabul etmeyen Taylor'ın konuya ilişkin değerlendirmeleri daha belirsiz olmakla birlikte, çokkültürcülüğün tutarlılığı açısından daha yerinde görünmektedir. Parekh bütün kültürlerin eşit saygıyı hak etmediğini belirlerken, Taylor bütün kültürlerin değerli olduğu yolunda bir karineyi kabul etmenin gerekliliğinden dem vurur. Gerek Taylor, gerekse Parekh kültürlerin somut olarak eşit değerde olduğu yönünde fikir beyan etmemektedirler. Ancak bütün kültürlerin eşit saygıyı hak ettiğine ilişkin bir karineyi kabul etmekle, bütün kültürlerin eşit saygıyı hak etmediği yolunda fikir beyan etmek esaslı bir vurgu farklılığı içermektedir. İlkinde kültürlerin eşit değerde olmayabileceği dile getirilirken, ikincisinde kanaat bugünden oluşmuştur. Bu farklılığın kaynağı Parekh'in, kültürlerin bütünüyle olmasa da, kısmen karşılaştırılabilecekleri ölçütlerin varlığı hakkında kuşku duymamasından ileri gelmektedir. Taylor'ın kuşku duymadığı ise, böylesi kriterlere henüz ulaşılamamış olduğudur. Farklı bir kültürü incelemek gayesiyle başlanan bir düşünsel faaliyetin ilkelerine ilişkin tutum farklılığı, böylece ortaya çıkmaktadır.

Taylor'ın önermelerinde bütün kültürlerin eşit saygıyı hak ettiği düşüncesinden ziyade, bütün kültürlerin değerli olduğu karinesi öne çıkmaktadır<sup>349</sup>. Taylor, bu karinede değerli bir yan bulmakla birlikte, onun bir inanç edimine dayandığını peşinen bildirmektedir. Bu inanç, “önemli süreler boyunca bir topluma canlılık kazandıran insan kültürlerinin hepsinde, tüm insanlığa söylenecek önemli bir şeylerin bulunduğu” kabulünü gerektirmektedir<sup>350</sup>. Eşit değer karinesi, kültürlerin eş değerde olduğunun peşinen kabul edilmesi ile bir değildir. Zira karinenin doğruluğu, kültürün gerçekten incelenebilmesi ile karara bağlanacaktır. Kültürlerin eşit değerde olduğuna ilişkin karine, bir kültürün değerlendirilmesi sürecinin başlangıcındaki tutumun olumlu olması gerektiğine işaret etmektedir. Bu noktaya kadar Taylor ile Parekh arasındaki ayrım somut değildir. Taylor da, bir değerlendirme sonucu herhangi bir kültürün değerli ya da değersiz bulunabileceği husu-

<sup>349</sup> Taylor, “Tanınma Politikası”, a.g.m., s. 87.

<sup>350</sup> Taylor, “Tanınma Politikası”, a.g.m., s. 86.

sunda Parekh'in fikrini paylaşmaktadır. Farklılık, kültürlerin içeriğine ilişkin tarafsız değerlendirme yapma imkânının hâlihazırda var olup olmadığına ve değerlendirmeye bağlanan sonuçlara ilişkindir. Parekh, bir kültürün değerlendirilmesi sonucu hoş gitmeyen özelliklerin tespit edilmesi halinde, istisnai olarak kültürel topluluğun özerkliğine saygı duyulup duyulmayacağına gözden geçirilebileceğini belirtmektedir. Yine, bir kültürün ne zaman kabul edilip edilmeyeceğine ilişkin kendi kriterlerini belirlemektedir. Taylor ise bir kültürün değerli bulunmadığı takdirde, kültürel topluluğun tanınma hakkına ilişkin politik bir sonuca varmamaktadır. Zira kültürel değerlendirme için, insanlığın gelmiş bulunduğu aşamanın yeterli olmadığı kanısındadır. Bugün için bir kültürün gerçekten değerli olup olmadığını tespit edecek kriterler mevcut değildir.

Taylor sağlıklı bir kültürel değerlendirme için insanlığın ulaşması gereken aşamayı, Gadamer'den ödünç aldığı bir tabirle, *ufukların kaynaşması* anı olarak belirlemektedir<sup>351</sup>. Taylor ufukların kaynaşmasından kast ettiğinin ne olduğunu dile getirirken aşağıdaki ifadeleri kullanmaktadır:

“Daha geniş bir ufuk içinde hareket etmeyi öğreniriz; bu ufuk içinde, daha önceki değerlendirmede hiç sorgulanmadan artalan olarak kabul ettiğimiz şey, daha önce aşınası olmadığı bir kültürün farklı artalanlarının yanına bir olasılık olarak yerleştirilebilir”<sup>352</sup>.

Taylor, ufukların kaynaşması haline yakın zamanda ulaşılamayacağından emin görünmektedir. Bir kültürün değerine ilişkin kesin yargılarda bulunulabilecek gün, henüz gelmemiştir<sup>353</sup>. Ufukların kaynaşması, gelecekte ulaşılması gereken bir idealdir. Bugün için yapılabilecek olan, ufukların kaynaşması için adım atmayı sürdürmek ve bu sebeple karşılaştırmalı kültürel incelemelerde bulunmaya devam etmektir. Bu sırada, bütün kültürlerin eşit değerde olduğu karinesi kültürel incelemelerin olmazsa olmaz koşulu olmalıdır. Bu karineyi diğer kültürlerden esirgemek, ancak önyargılı ve kötü niyetli olduğunda söz konusu olabilecektir; dahası bu karinenin reddedilmesi kültürler arası eşit konumun peşinen reddedilmesi anlamına gelmektedir<sup>354</sup>.

Taylor'ın talebi, kültürleri eşit değerde bulmak değildir. Talep, bir kültürü incelemeye başlarken, ona ilişkin değerli bir yaratı olabileceğini kabul etmektir. Bir kültüre

<sup>351</sup> Taylor, “Tanınma Politikası”, a.g.m., s. 87.

<sup>352</sup> Taylor, “Tanınma Politikası”, a.g.m., s. 87.

<sup>353</sup> Taylor, “Tanınma Politikası”, a.g.m., s. 93.

<sup>354</sup> Taylor, “Tanınma Politikası”, a.g.m., s. 87.

ilişkin olumlu değer yargılarında bulunmayı talep etmek, eşit değer karinesiyle ilgili değildir. Gerçeklerle ilgili değer yargılarının oluşumu için gereken *ufukların kaynaşması* süreci tamamlanmadan kullanılacak karşılaştırma ölçütleri, değerlendirme yapanın kültürüne ait ölçütler olmaktan öteye gidemeyecektir<sup>355</sup>. Ufuklar kaynaştığında sahip olunacak ölçüt ne tek bir değerler sistemi dayatan hegemonyacı kültürün, ne de etnik merkeziliğin ölçütleri olacaktır<sup>356</sup>.

Taylor, kültürlerin eşit değerde bulunmasına ilişkin talebin, kabulünü dilediği kareden daha geniş olduğunu dile getirmektedir. Talep, her kültürün hak ettiği eşit değer karinesinin sınırlarını aşmakta ve bu kültürlerin değerli olduğunun kabulünü dayatmaktadır. Taylor, bir kültürün iyiliğine ilişkin değer yargısında bulunmanın etik ilkelerle dayatılamayacağı fikrindedir<sup>357</sup>. Zira kelimenin gerçek anlamında, insanın doğru ya da yanlış olabilecek yargılarda bulunduğundan söz edilemez; kişinin değer yargısı temel olarak bir şeyden hoşlandığını ya da hoşlanmadığını yansıtmaktadır<sup>358</sup>. Başka bir kültürden hoşlanmak ya da hoşlanmamak için dayatmada bulunulması, kişinin neyi sevip neyi sevemeyeceğine müdahale etmektir.

Taylor'a göre tanınma politikasına gerçek manada ihtiyaç duyan kimseler, eşit değer karinesini kabul etmek ile bir kültüre değer biçmek arasındaki ayrımın önemini kavramaktadırlar. İlki gerçek bir saygının dile getirilmesi, ikincisi bir alçakgönüllülük gösterisi ve üstünlük taslama tutumudur<sup>359</sup>. Kültürlerinin ve kimliklerinin tanınmasını bekleyen bireyler, bunu kültürlerinin mutlak anlamda onaylanmasıyla eş değerde görmemektedirler. Onlar tarafından beklenen sahte bir alkış değil, gerçek bir saygıdır. Farklı bir kültüre ilişkin olumlu değer yargılarının, ufukların kaynaşmış olduğu zamandan önce ifade edilmesi sahte bir tavrın yansıması olacaktır<sup>360</sup>. Walzer, bu tutumun bir çeşit güç ilişkisini yansıttığını belirtmektedir. Değerlendirmede bulunan, bir güç eylemi olarak diğer kültürün varlığını hoş görmekte, hoş görülen kültürün mensubu da bir tür zayıflık olarak bu hoşgörünün nesnesi olmaktadır<sup>361</sup>. Bu bağlamda, diğer kültürlerle ilişkin eleştiri-

---

<sup>355</sup> Taylor, "Tanınma Politikası", a.g.m., s. 90.

<sup>356</sup> Taylor, "Tanınma Politikası", a.g.m., s. 92.

<sup>357</sup> Taylor, "Tanınma Politikası", a.g.m., s. 89.

<sup>358</sup> Taylor, "Tanınma Politikası", a.g.m., s. 89.

<sup>359</sup> Taylor, "Tanınma Politikası", a.g.m., s. 90.

<sup>360</sup> Taylor, "Tanınma Politikası", a.g.m., s. 90.

<sup>361</sup> Walzer, *Hoşgörü Üzerine*, a.g.e., s. 68.

rel olmayan bir kabul, gerçek bir saygı ifadesi olmadığından aşağılamanın bir başka biçimi olarak görülmektedir<sup>362</sup>. Çokkültürcülüğün temel talebi dayanaksız bir hoşgörü değil, karşılıklı saygıdır. Aynı bakış açısına göre, bir kültüre ilişkin olumsuz değer yargılarında bulunmanın güvenilirliği de sorgulamaya açıktır. Kültürel değerlendirme, ufukların kaynaşmasından önce yapıldığı takdirde etnik merkezli olma riskini barındırmaktadır. Varılan noktanın herhangi bir kültüre saygıdan ziyade, değerleri tanıdık ve yakın olan kültüre saygı olması mümkündür.

Taylor'ın tartışmaya ilişkin çözüm önerisi olan eşit değer karinesi, kültürlerin eşit değerde olduğunun bugün için kabul edilmesini beklememektedir. Kültüre ilişkin değerlendirmeler, kültürel tarafsızlığından kuşku duyulan değerlendirmelerdir. Kaldı ki bir kültürün önerdiği yaşamdan hoşlanmanın dayatılması, abesle iştiğal etmektir. Komünal bağların değeri tezinde ortaya konduğu gibi, bireyin tüm yaşam biçimleri arasında kendince üstün gördüğü bir tanesi mutlaka bulunmaktadır. Bu durumda diğer tüm yaşam biçimlerinin aynı düzeyde değerli olduğu yönünde bir kabul beklentisi, samimi olmaktan uzaktır. Kişi, farklı bir kültürün kendininkiyle eş değerde olduğunu kabul etmek gibi bir zorunluluğa sahip değildir. Ancak bu kültürün diğer bir kimse açısından önemli, anlamlı ve vazgeçilmez değerde olduğunu takdir etmesi istenebilecektir. Farklı kültürel aidiyetleri olan bir kültürel topluluğa saygı duyma çağrısı ile beklenen, bireyi bir kültürü sevmeye zorlamak değil, komünal bağın kendisi için ifade ettiği anlamın başka bir kültürel topluluk mensubu için de söz konusu olabileceğini düşünmesidir. Eşit değer karinesini kabul etmek ile bir kültürü gerçekten değerli bulmak arasındaki ayrımı, Richard Sennett'in farklı yaşamlara yönelik farkındalığa ilişkin iki tavır olarak tespit ettiği sempati ve empati ayrımı ile somutlaştırmak mümkündür. Sennett, diğer bireylerin farkında olmanın genelde onlarla özdeşleşmekle bir tutulduğundan dem vurup, ötekini anlamanın yolu olarak sempatinin yaygın kabulünü dile getirmektedir<sup>363</sup>. Sempati aracılığıyla diğer bireylerin hissettiği hissedilebilecek, garip ya da yabancı gelen tecrübelerle özdeşlik kurulacak ve bir duygu birlikteliği yakalanacaktır<sup>364</sup>. Bir diğer bağ kurma yöntemi olan empatide amaç, ötekiyle duygusal özdeşlik kurmak değil, başka bir insana, ona ait koşullarla bakmaktır<sup>365</sup>.

<sup>362</sup> Fred Dallmayr, "Demokrasi ve Çokkültürcülük", *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması*, (ed.) Seyla Benhabib, (çev. Cem Gürsel, Zeynep Gürata), İstanbul, Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi, Demokrasi Kitaplığı, 1999, s. 409.

<sup>363</sup> Richard Sennett, *Berber*, (çev. İkbay Özküraplı), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012, ss. 32-33.

<sup>364</sup> Sennett, a.g.e., s. 33.

<sup>365</sup> Sennett, a.g.e., s. 33.

Empati, öteki gibi hissetmek değil, ötekinin hissetme biçiminin ne şekilde ve hangi koşullar altında olduğu hale geldiğini anlamaktır. Kültürleri incelerken ve kültürel değerlendirmelerde bulunurken ihtiyaç duyulanın sempatiye ziyade, empati olduğu öne sürmek ihtimal dahilindedir.

Sennett sempatiyi kucaklaşma, empatiyi ise karşılaşmaya benzetmektedir<sup>366</sup>. Taylor'ın diğer kültürleri bakış açısını belirlemesini arzu ettiği duygu da özdeşlik kurmaya dayalı sempati değil, diğerleri için vazgeçilmez önem taşıyan ve önemli zamanlar boyunca yaşam biçimlerine şekil verme gücüne kavuşmuş bir kültürün insanlığa söyleyebilecekleri olduğu fikrinin baştan reddedilmemesine yönelik empatidir. İnsanların anlam çatisını oluşturabilecek denli güçlü kültürlerin hoş gitmeyecek ve itirazla karşılanacak yönleri barındırması halinde dahi, "hayranlığı ve saygıyı hak ettiğini neredeyse tam bir kesinlikle varsaymak" akla uygun olmalıdır<sup>367</sup>. Taylor'ın bireysel olarak tüm kültürlerin hayranlık ve saygı uyandıracak yönler barındırdığını "neredeyse tam bir kesinlikle" varsayıyor olması, talep ettiği empatiye karşı şahsi kanaatinin sempati olduğunu çağrıştırmaktaysa da, incelemesine ve vardığı eşit değer karinesine şahsi kanaatini yansıtmaktan kaçınmıştır. Buna rağmen, eşit değer karinesinin bir inanç edimine dayalı olduğunu en başından belirtmektedir.

Parekh'in farklı kültürleri değerlendirmeye koyulurken takındığı tutum her kültürün eşit değerde olmadığı karinesi ise, Taylor'ın konumu tam tersi yöndedir. Taylor için de, tüm kültürlerin eşit değerde olduğunu söylemek kuşkusuz hatalıdır. Değerlerin olmadığı bir dünya ve değer yargılarına sahip olmayan bir insan tasavvur etmek pek mümkün görünmemektedir. Yine de hoşlanılsın hoşlanılmasın, *kadim* kültürlerin insanlığa hiçbir katkısı olmadığını iddia etmek, Taylor açısından gerçekçi olmayacaktır. Kültürlerin değerli olduğuna ilişkin karine "ufuklar kaynaştığında" bir karine olmaktan çıkacak ve karinenin gerçekliği hakkında fikir sahibi olmak mümkün olacaktır. Başka bir deyişle, değerlendirme yapanın kültürel incelemede kullandığı kendi kültürüne has artalanları, diğer kültürlerin artalanları ile birlikte düşünümlüp bir olasılık olarak görülmeye başlandığı zaman, bir başka kültürün değerine ilişkin sorgulamaya girişilebilecektir.

---

<sup>366</sup> Sennett, a.g.e., s. 33.

<sup>367</sup> Taylor, "Tanınma Politikası", a.g.m., s. 92.

Taylor'ın eşit değer karinesi, Parekh'in kültürlerin değeri hakkındaki tutumuna göre daha yapıcıdır. Ne var ki Parekh'in değerlendirmeleri çokkültürcü ve değer çoğulcu bir yaklaşım için belli bir çıkmaza işaret ediyorsa, Taylor'ın eşit değer karinesi de bir oranda belirsizlik taşımaktadır. Kültürlerin değerli olduğu karinesinin fiili uygulamalarda kendini nasıl göstereceği belirsizdir. Kültürlerin eşit saygıyı hak etmeleri ile eşit değerde olduklarının varsayılması arasındaki ayrım, somut uygulamalar açısından yeterince net değildir. Steven Rockefeller, Taylor'ın eşit değer karinesinin kültürü yaşatılması gereken canlı bir organizmaya benzetme riski taşıdığı fikrindedir. Taylor'ın eşit değer karinesi, kuramsal düzeyde liberal demokrat bir eğilimi yansıtmaktan öteye gitmemektedir<sup>368</sup>. Eşit değer karinesinin kendisi, kültürlerin öz olarak kabulü anlamına gelmemektedir. Her kültürün insanlığa katkı sunabileceğinin peşinen kabul edilmesini beklemek, sonradan bu görüşü sürdürme zorunluluğu yüklememektedir. Ne var ki Rockefeller, eşit değer karinesinin eylem programlarına dönüştürüldüğünde ne şekilde algılanacağından emin olamamaktadır<sup>369</sup>. Kuramsal düzeyde, kültürleri muhakkak korunması gereken canlı varlıklarla bir görmeyen çokkültürcülüğün, pratikte de aynı tavrı sürdüremeyeceğine ya da kuramsal boyutuyla tutarsızlık göstereceğine ilişkin kaygılar, eşit değer karinesinin en büyük sınavını oluşturmaktadır. Taylor'ın ufukların kaynaşması olarak adlandırdığı süreç, ideale yönelik bir temennidir. Ufukların kaynaştığı çizgiye gelindiğinin nasıl tespit edilebileceği ise belirsizdir. Yabancı bir kültüre bakarken kullanılan ölçütlerin Batılı ölçütler olmadığının mutlak tespitini yapabilmek, anıldığı kadar kolay olmayan bir durumu ifade etmektedir. Taylor'ın kültür incelemesi konusunda kabul edilmesini talep ettiği karine, bilimsel bir inceleme yöntemi ya da ilkesi için mümkün görülebilir. Nitekim kültürel görecelik prensibi, kısmen Taylor'ın karinesine benzer yönler taşımaktadır. Ancak mesele, toplumun ya da devletin kültüre bakışına, ufukları kaynaştıracak yöntemlerin ve ufuklar kaynaştığında bunun işaretçisinin ne olduğuna ya da ideale nasıl ulaşılabileceğinin yollarına geldiğinde, bulanıklaşmaktadır. Taylor'ın eşit değer karinesi, çokkültürcülüğün kültürel çeşitliliğe yönelik bakış açısının en tutarlı görünümünü oluştursa da, kültürel tanınma açısından kültürel çeşitliliğe ilişkin diğer açıklamaların kaderini paylaşmaktadır.

---

<sup>368</sup> Steven C. Rockefeller, "Yorum", çev. İlkur Özdemir, *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, (ed.) Amy Gutmann, 4. B., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2014, s. 112.

<sup>369</sup> Rockefeller, a.g.m., ss. 112-113.

Kültürel tanınma için, farklı kültürlerin bireylerin anlam dünyasına katacağı zenginlik argümanından daha önemli olduğu kabul edilebilecek bir gerekçe bulunmaktadır. Bu gerekçe, kimliği tanınmayan bireyin kendinin çarpıtılmış bir biçimi olacağı fikrini öne süren komünal bağların değeri ya da kimliğin diyalojik inşası tezidir. Habermas da, Taylor'ın eşit değer karinesinin, kimliğin oluştuğu yaşam bağlamının tanınmasıyla hiçbir ilişkisi bulunmadığının altını çizmektedir. Kültürlerin tanınması ile tanınma talep edilen kültürün insanlığa ne tür bir katkısı olduğu ya da katkısı olup olmadığı arasında bir ilişki yoktur<sup>370</sup>. Eşit saygının dayanağı, saygı talep eden kültürün varsayılan üstünlüğü değildir<sup>371</sup>. Bir kültür insanlığa söyleyecek hiçbir sözü olmasa da, Batı kültürünün yarattıklarına benzer ya da eş değer kabul edilebilecek yaratılar ortaya koymasa da, toplum yaşantısını zenginleştirecek bir yönü barındırmasa da tanınmanın konusunu oluşturabilmektedir.

Susan Wolf, halk öykülerinde kültürel çeşitliliğin tanınmasıyla sağlanan faydanın, okunacak daha fazla sayıda iyi ya da nitelikli halk öyküsüne kavuşmak olmadığını belirtir; okunacak iyi nitelikte halk öyküsü sayısında böylesi çeşitlilik olmadığı durumda da bir kıtlık bulunmamaktadır<sup>372</sup>. Yabancı addedilen halk öykülerini okumanın yararı, çokkültürlü toplum yapısının kavranması ve toplumu oluşturan farklılıkların tanınıp sayılmasıdır<sup>373</sup>. Çokkültürcü düşüncenin temsilcileri tarafından da kabul edildiği üzere kültürel çeşitliliğin değeri argümanları temel alındığı takdirde, etkili bir tanınma politikasının varlığından bahsetmek mümkün olmayacaktır. Eşit değer karinesinin dayandığı, dünyanın daha kapsamlı bir görünümü yakalayabilme, daha duyarlı hale gelebilme ve toplumsal açıdan zenginleşebilme gerekçeleri ulaşılması gereken ideali belirleyebilse de, tüm bunların farklı kültürlerin tanınması için ivedilik taşımayan temenniler olarak değerlendirilmesi uygun olacaktır<sup>374</sup>.

Kültürel çeşitliliğin değerine ilişkin çokkültürcü söylemlerin düşünceye en büyük katkısı, çokkültürcü tavrın kültüre yaklaşımda özcü bir eğilim taşıdığı eleştirilerine verilebilecek yanıtların bir kısmını içermesinden ileri gelmektedir. Çokkültürcülüğün normatif boyutuna yönelik eleştirilerin en esaslıları, kültürlerin kendi başına bir çeşit öz haline

---

<sup>370</sup> Wolf, a.g.m., s. 98.

<sup>371</sup> Habermas, "Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Savaşımı", a.g.m., s. 145.

<sup>372</sup> Wolf, a.g.m., s. 101

<sup>373</sup> Wolf, a.g.m., s. 101.

<sup>374</sup> Wolf, a.g.m., s.103.

getirildiği ve kültürlere içkin değerlerinden ötürü korunması gereken canlı varlıklarmış gibi muamele edildiğidir. Doytcheva, çokkültürcülük kuramlarında bir çeşit özcülüğün etkili olduğunu belirtmektedir<sup>375</sup>. Kültürlerin canlı varlıklar olan bitkiler, hayvanlar ve insanlar gibi değerlendirilmesi ve sırf kültür olmakla özgün bir değer taşıdıklarının düşünülmesi çokkültürcülüğün bir çeşidine hayat vermektedir<sup>376</sup>. Soyut kültürler somutlaştırılarak sınırları belirlenmekte ve bireylere bu sınırlar dâhilinde hareket etme görevinin yüklenmesi riski doğmaktadır. Çeşitlilik savunusunun hayata geçirilişi, somut politikalar haline geliş biçimi ve bu sırada ortaya çıkan sonuçlar ayrı bir tartışmanın konusudur. Ancak öne çıkmış çokkültürcülük kuramlarına, salt özcü bir eğilimin hâkim olmadığını söylemek mümkündür. Çokkültürcülük, *kültürel çeşitliliğin* değeri ile *kültürlerin* değeri arasındaki ayrım üzerinde hassasiyetle durmakta, kültürlerin somut değerinin peşinen onaylanması ve bir kültürün öz haline getirilip bireylere dayatılması konusunda olumsuz görüş bildirmektedir.

Çokkültürcülük kültürel çeşitliliğin değerini ve toplum yaşantısına sunabileceği katkıları peşinen kabul etmektedir. Kültürel çeşitliliğin olumlu bulunması, bu yargıyı mantıksal sonuçlarına götürmeye ise yetmemektedir. Kültürel çeşitliliğin iyiliğine ilişkin açıklamalar ahlaken tercih edilebilir olsalar dahi, kültürel tanınma ve korunma adına güçlü gerekçeler oluşturamamaktadırlar. Kültürel çeşitliliğin toplum yaşantısına katacakları, çokkültürcü politikaların olası sonuçları olarak önem kazanmaktadırlar. Kültürel çeşitliliği oluşturan kültürlerin somut içeriklerinin değerli olduğu yönünde doğrudan bir kabul ise bulunmamaktadır.

Vurgu ve niyet farklılıklarına rağmen varılan son nokta, kültürlerin somut değerine ilişkin olumlu değer yargısında bulunmanın etik açıdan dayatılamayacağıdır. Kültürlerin somut değerlerinin onaylanmasına yönelik talep, kültürel çeşitliliğin iyi olarak nitelendirilmesine içkin görülmemektedir. Kültürel çeşitliliğin değeri konusundaki görüşler ile kültürlerin somut içeriklerinin değerleri konusundaki açıklamalar iç içe geçtiğinde ve kültürel çeşitlilik grup haklarına ilişkin taleplerin temel gerekçesi olduğunda, bir kültür sırf kültürel çeşitliliğe yaptığı katkı nedeni ile tanınma ve korunma politikalarından yararlanma şansına kavuşabilecektir. Böylelikle, üyeleri üzerinde muhakkak karşılanması

---

<sup>375</sup> Doytcheva, a.g.e., s. 120.

<sup>376</sup> Doytcheva, a.g.e., s. 120.



beklenen taleplerle baskı oluşturan bir kültürün tanınması tehlikesi ortaya çıkacaktır. Kültürel çeşitliliğin, grup haklarını tanımak için esas kabul edileceği bir yaklaşımın temelinde yatan, kültürlere korunması gereken biyolojik varlıklar olarak muamele etmektir. Bilakis kültürler, nesli tükenen bitkilerle yahut vahşi hayvanlarla bir tutulamamaktadır. Kültür çeşitliliğine ilişkin tezin tanınma talebinin temeli haline getirilmesiyle birlikte, kültüre özcü yaklaşım düşüncüyü tamamıyla ele geçirebilecektir. Ancak çokkültürcülüğün mevcut kuramsal değerlendirmeleri açısından, kültürlerin iyiliği konusunda özcü kabuller barındırmadığını düşünmek mümkündür.



## Üçüncü Bölüm

# ÇOKKÜLTÜRCÜLÜĞÜN POLİTİK BOYUTU: KÜLTÜREL KİMLİKLERİN KORUNMASI TALEBİ

## I. KÜLTÜREL KİMLİKLERİN KORUNMASI TALEBİNİN MADDİ SEBEPLERİ

Kimliğin diyalojik inşası tezi ile kültürel aidiyetin kimliğin gelişimindeki önemi ayrıntılarıyla ele alınmaktadır. Ne var ki kültürel aidiyetin bireyin kimliğinin gelişimi için önemli ve iyi olduğunu belirtmek, kendiliğinden tanınma ve korunma gereksinimi doğurmamaktadır. Diğer bir deyişle, kültürün taşıdığı önemin kabulü, bir teorinin çokkültürcü olarak nitelendirilmesini sağlamamaktadır<sup>1</sup>. Çokkültürcülüğün düşünsel boyutu, kültürel kimliklerin tanınması amacının program haline getirilmesi için tek başına yeterli değildir. Kültürel tanınma ve korunmanın varlığına ihtiyaç duyulan maddi koşullar ahlaki gerekçelere eşlik ettiğinde, çokkültürcü fikrin hayata geçirilmesi için geçerli bir neden var demektir. Kültürlerin tanınması ve korunması için, söz konusu kültürlerin yok sayıldığı ya-hut varlıklarının arzu edilmediği bir durumun varsayılması gerekmektedir. Çokkültürcülük, hâkim siyasi eğilimin çokkültürlü toplumun ihtiyaç duyduğu çoğulculuğu karşılayamaması halinde gündeme gelmektedir.

Çokkültürcülük, mevcut çokkültürlü toplumlarda kültürel kimliklerin kamusal tanınırlığına ihtiyaç duyulan koşulların var olduğunu iddia etmektedir. Ulus-devletin, kültürel tanınma ve korunmanın gerçekleşmesi için gereken koşulları barındırdığı kanısındadır. Ulus düşüncesi on dokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren modernleşme sonucu geleneksel bağlarından ve yaşama yollarından uzaklaşmış toplumların, yeni bir yaşam biçimi tesis etmelerinde büyük rol oynamıştır<sup>2</sup>.

Toplumsal bütünleşmenin yaygın modern biçiminin ulus olarak ortaya çıkması, kültürel bütünleşmeyi de kapsayan diğer toplumsal bütünleşme biçimlerinin ihtimal dışı

<sup>1</sup> Paul Kelly, "Introduction: Between Culture and Equality", *Multiculturalism Reconsidered: Culture and Equality and its Critics*, (ed.) Paul Kelly, Cambridge, Polity Press, 2002, s. 9.

<sup>2</sup> Cevat Özyurt, *Küreselleşme Sürecinde Kimlik ve Farklılaşma*, 2. B., İstanbul, Açılım Kitap, 2012, s. 96.

olduğu ya da iyi birer alternatif teşkil etmediği düşüncesiyle yakın ilişki içindedir<sup>3</sup>. Ulus çatısı altında yaratılan kültürün, eğitim ve benzeri araçlar yoluyla tüm vatandaşların ortak kültürü haline getirilmesi hedeflenmektedir<sup>4</sup>. Bu sayede belirlenmiş toprak sınırları içinde tek bir kamusal kültürün varlığından söz edilecek, kişinin mensubu bulunduğu diğer kültürel unsurlar politik olarak önemsiz kabul edilecektir. Kültürel unsurların politik önemi haiz olmaması, devleti farklı kültürel topluluklar arasında taraf tutmayı engelleyecek bir konuma yerleştirecektir. Diğer bir deyişle, kültürel anlamda tarafsızlığın sağlanması için olumsal farklılıklara karşı kör bir devlete ihtiyaç duyulmaktadır.

Çokkültürcülüğe göre ulus-devlet, kültürel anlamda tarafsız olması mümkün olmayan bir devlettir; genel itibarıyla belirli bir kültürel kalıba sahiptir ya da belirli bir kültürel değerler sistemi aracılığıyla örgütlenmiştir. Ulus-devletin belirli bir kültürel arka planı sahiplenmesi doğrudan ayrımcılık kastıyla değil, toplumu oluşturan bireylerin birliğini sağlama ihtiyacıyla ilgilidir. Belirli bir kültür kamusal kültür haline getirilirken ayrımcılık kastı olmasa bile, toplumun çeşitli kesimlerince paylaşılan diğer kültürel aidiyet biçimlerinin yok sayılması, dışlanması ya da özel alana ilişkin bir mesele olarak görülmesi olası sonuçlardandır. Taylor, her demokratik toplumun, devletle birey arasındaki etkileşimin normlarını belirleyen ve tarihsel olarak gelişmiş bir iletişim kültürüne sahip olduğunu belirtmektedir<sup>5</sup>. Söz konusu iletişim kültürü belirli bir tarihsel kökenden ve kültürel arka plandan gelen belirli bir insan topluluğuna yakınlık gösterip, geri kalanları ötekileştirdiğinde, çokkültürcü meydan okuma vuku bulmaktadır<sup>6</sup>. Çağdaş devletin hâlihazırda tek bir kültürel gelenekle özdeşleştirilemeyeceği, tek bir kültür lehine tavır takınmadığı ve kültürel açıdan tarafsız olduğu görüşü çokkültürcülüğün desteğini kazanamamaktadır.

Kültürel tarafsızlık iddiası gerçekçi olmadığı gibi, toplumsal eşitsizlik biçimlerinden birinin üstünü örtmektedir. Egemen kültürün dışında kalan ve egemen kültürle bağdaşmayan birtakım özelliklere sahip kültürel toplulukların mensubu olan bireyler, çeşitli açılardan dezavantajlıdır. Devletin avantajlı kültürler lehine alabileceği tedbirler, kültürel açıdan kör bir devlet tasarımıyla peşinen reddedilmektedir. Oysaki kültürel dezavan-

---

<sup>3</sup> Özyurt, a.g.e., s. 99.

<sup>4</sup> Özyurt, a.g.e., s. 99.

<sup>5</sup> Taylor, "Interculturalism or Multiculturalism?", a.g.m.

<sup>6</sup> Taylor, "Interculturalism or Multiculturalism?", a.g.m.

tajlar, kimi durumlarda devletin olumlu yönde müdahalesini gerektirebilmektedir. Kuruluşları itibarıyla da homojen bir kültürü paylaşmayan bireylerden oluşan ulus-devletler, yoğun göçler sonucu giderek daha heterojen bir kültürel görünüme sahip olmuşlardır. Bu durum, bir toplum içinde birden çok kültürel aidiyet biçiminin aynı anda var olduğu gerçeğine işaret etmektedir. İnsanın haysiyet sahibi bir varlık olarak eşit muameleyi hak ettiği fikri, çokkültürlü toplumlarda kültürel tanınma politikası ile güncellenmelidir. Toplumsal eşitliğin tesisi ve insan haysiyetinin korunması için, hâkim kültür lehine işleyen toplumsal koşullarda yeniden düzenlemeye gidilmesi zorunludur. Zira eşitlik fikri bireyin din, dil, etnik kimlik, cinsiyet gibi olumsal özelliklerini dikkate almadan eşit muamele görmesini kapsamanın yanında, aynı olumsal özelliklere dayalı fiili eşitsizliklerin mümkün olduğunca giderilebilmesini gerektirmektedir. Çeşitli kültürel aidiyetlere sahip bireyler arasında adil bir dengenin sağlanması adına devletin negatif yükümlülüğünün yanında pozitif yükümlülüğünün gündeme gelmesi de mümkündür.

Çokkültürcü politikanın uygulanışı ve ulus-devlet bünyesinde yer alan farklı kültürlerin tanınması, ulus-devletin sonu anlamına gelmeyecektir. Bu değişim, mevcut siyasi formun çokkültürlü toplum yapısına uygun olarak yeniden düzenlenmesi niteliğinde olacaktır.

#### A. ULUS-DEVLET ve KÜLTÜREL TARAFSIZLIK OLASILIĞI

Genel bir ifadeyle modern devlet, birçok farklı işlev açısından kurumsallaşmayı ve merkezileşmeyi temsil etmektedir<sup>7</sup>. Söz konusu merkezileşme, belirlenmiş sınırlar içinde devlete çeşitli hususlara dair bir öncelik hakkı vermekte, onun kilise ve şirket benzeri diğer iktidar biçimlerinden ayırt edilebilmesini mümkün hale getirmektedir<sup>8</sup>. Modern devlet nüfus, kaynaklar ve faaliyetler konusundaki öncelik hakkını vergilendirme, askere alma, müsadere etme, yasal düzenlemeler getirme ve gözetim kurma gibi yöntemlerle hayata geçirmektedir<sup>9</sup>. Merkezileşme, devletin belirli bir toprak parçası üzerinde diğer iktidar biçimlerinden hiyerarşik olarak üstün bir iktidar odağı olmasını sağlamaktadır. Bahsi geçen alanlarda tesis edilen merkezileşme modern devletin alametifarikasıdır. Bu merkezileşme arzusunun bir yönünü de kültürel homojenlik hedefi oluşturmaktadır.

<sup>7</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 247.

<sup>8</sup> Charles Tilly, *Avrupa'da Devrimler: 1492 – 1992*, (çev. Özden Arıkan), İstanbul, Afa Yayıncılık, 1995, s. 58.

<sup>9</sup> Tilly, a.g.e., s. 59.

Her alanda merkezileşen devlet, kültürel anlamda da belli bir tekliğin inşası için çaba harcamakta, sınırları içerisinde kalan nüfusun homojen bir kültürel bütün oluşturması yönünde denetim mekanizmaları geliştirmektedir. Dilde, sanatta, tarihte ve yaşantılarda ortaklık sağlamak adına benimsenen tek bir gelenek, devletin tercihi olmasıyla diğer kültür ve geleneklere göre öncelik kazanmaktadır<sup>10</sup>. Özellikle on sekizinci yüzyıldan sonra heterojen bölgeleri homojenleştirme iddiasıyla yöneten, idari, politik ve kültürel alanda üniter bir programı uygulamaya geçiren bu yeni devlet tipi, birçok araştırmacı tarafından ulus-devlet olarak adlandırılmaktadır<sup>11</sup>. Farklılıklarından arındırılmış yahut farklılıkları kamusal ilgi uyandırmayan homojen insan topluluğu fikri, günümüz çağdaş devletlerinin egemen biçiminin ulus-devlet olarak anılmasına sebep olan husustur. Günümüzdeki modern devletlerin çoğu, üniter ya da federal yapıda olmaları fark etmeksizin, ulus-devlet şeklinde örgütlenmiştir<sup>12</sup>. Ulusçuluk zaman zaman Kuzey Amerika, Fransa, Britanya ya da Latin Amerika örneklerinde olduğu gibi siyasal nitelikte olmakta, zaman zaman Almanya ve doğu – merkez Avrupa örneklerinde olduğu gibi etnik nitelik kazanmaktaysa da, ortak payda belli bir tarihi, dili, geleneği paylaşan bir grubun ulus olarak nitelendirilmesidir<sup>13</sup>.

Çokkültürcülük kültürel homojenlik hedefinin, çokkültürlü toplumlar açısından gözden geçirilmesi ve revize edilmesi gerektiği fikrindedir. Çokkültürcülüğe göre, kültürel ve ahlaki açıdan homojenlik, tutarlı bir kültürel birim oluşturmayan çağdaş devletin vazgeçmesi gereken bir idealdir<sup>14</sup>. Homojen insan topluluğu anlamıyla ulus çoğu kez bir olguyu ifade etmekten ziyade, bir ideali, programı ya da hedefi belirlemektedir. Ulus-devletin varlık sebebinin ulus olduğunu söylemek yerine, ulusun varlık sebebinin ulus-devlet olduğunu söylemek mevcut durumu özetleyecektir<sup>15</sup>. Yurttaşlarının homojen bir kültürü paylaştığı ulus-devlet sayısı fazla değildir. Nitekim Tilly bu sınırlı örnekleri, Macaristan, Hollanda, 1905 yılındaki ayrılıktan sonra ve Laponya halkları sayılmadığı takdirde İsveç ve Norveç, 1920’leri ve 1930’ları kapsayan Finleştirme sonrasında Laponya

---

<sup>10</sup> Tilly, a.g.e., s. 59.

<sup>11</sup> Tilly, a.g.e., s. 61.

<sup>12</sup> Mustafa Erdoğan, “Cemaat, Cemiyet ve Ulus-Devlet”, a.g.m.

<http://liberal.org.tr/sayfa/cemaat-cemiyet-ve-ulus-devlet-mustafa-erdogan,352.php>, (11.12.2015).

<sup>13</sup> Seyla Benhabib, *Ötekilerin Hakları: Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, (çev. Berna Akkıyal), 2. B., İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, ss. 71-72.

<sup>14</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 247.

<sup>15</sup> Selçuk Erincik, “Kimlik ve Çokkültürcülük Sorunu”, Ankara, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52:2, 2011, s. 224.

halkları hariç Finlandiya, imparatorluğun çöküşünden sonra Danimarka ve Protestan-Katolik bölünmesi dikkate alınmadığında İrlanda olarak belirlemektedir<sup>16</sup>. Örneklerde dikkat çeken husus, kültürel homojenlik iddiasına cevap vermeye en yakın olan devletlerde dahi önlenemez kültürel farklılıkların var olması ya da bu devletlere homojen nitelik atfetmek için ihmal edilmesi gereken kültürel bir grubun bulunmasıdır. Örneğin İsveç, Norveç ve Finlandiya'nın homojen olduğunun kabulü, Laponya halklarının ihmalini gerektirmektedir. Kültürel açıdan daha homojen olan Hollanda gibi devletlerin, yoğun göçlerin sonucu olarak eski homojenliklerini koruyamadıklarını söylemek de mümkündür. Bunun yanında Belçika, İsviçre, Birleşik Krallık, İspanya, Fransa ve Prusya'nın kültürel homojenliği tesis etmesi asla mümkün olmamıştır<sup>17</sup>.

Ulus-devleti oluşturan iki temel unsur olan ulus ve devletin tüm unsurlarıyla birlikte eksiksiz bir türdeşliğe sahip olduğu iddia edilse de, bu savın olgusal karşılığı bulunmamaktadır<sup>18</sup>. Homojenlik ideali, heterojen nitelikteki çokkültürlü toplumlarda kültürel farklılıkların kolayca özel alana ilişkin kabul edilmesine ve çeşitli kültürel kimliklerin kamusal tanınırlığa sahip olamamasına sebebiyet vermektedir. Çokkültürcülük, toplumsal gerçekliğe daha uygun olması nedeniyle kültürel çoğulculuğu homojenlik idealine tercih etmekte, bütün kültürel toplulukların kamusal alanda adil davranış görmesini talep etmektedir<sup>19</sup>. Kimliğin inşası sürecinde yapısal öneme sahip kültürel referansların özel alana ilişkin bir mesele olarak ele alındığı ve kamusal tartışmanın dışına itildiği bir yönetim biçimi kamusal alanda tarafsızlığı tesis edemediği gibi, diyalojik inşanın önemini dolaylı olarak reddetmesiyle kimliğin çarpık bir gelişim göstermesine sebebiyet vermektedir.

Kültürel farklılıkların özel alana itilmesi ulus-devlete tarafsız bir görünüm kazandırmamaktadır. Bir devlet, kültürel tarafsızlık adına ne tür politikalar geliştirirse geliştirsin, birtakım ahlaki meseleler karşısında tavır almak zorundadır. Çokeşlilik, kürtaj, idam cezası, ensest, ötenazi, eşcinsel evlilik gibi başlıklar söz konusu olduğunda, devlet içerikten yoksun olmayan, ahlaki boyuta sahip ve kültürel referanslar taşıyan bir tercihte bulunmak durumundadır<sup>20</sup>.

---

<sup>16</sup> Tilly, a.g.e., s.61.

<sup>17</sup> Tilly, a.g.e., s. 62.

<sup>18</sup> Ozan Erözden, *Ulus-Devlet*, 2. B., İstanbul, On İki Levha Yayıncılık, 2008, s. 3.

<sup>19</sup> Cuhe, a.g.e., s. 143.

<sup>20</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., ss. 257-258.

Tek bir kültürün kamusal kültür olarak belirlenmesine tarafsızlık iddiası eşlik ettiği, azınlık kültürler devletin korumasından yararlanamaz hale gelmektedir. Bu sebeple çokkültürcülük vatandaşlarından hiçbir ahlaki talepte bulunmayan, kültürel açıdan tarafsız devlet fikrini mantıksız bulmakta<sup>21</sup>, ahlaki tercih yapmak zorunda olan devleti ulusal kültürün dışında tanımlanan diğer kültürlerle diyaloga çağırılmaktadır. Farklılıkların özel alana itilmesi ve azınlık kültürlerin kamusal müzakereden dışlanması, bu kültüre mensup olanların kimliklerinde çarpık gelişime sebebiyet vermektedir; çünkü bireye tek ve merkezi bir aidiyet biçimi dayatılmaktadır. Kültürel referanslar en iyi ifadeyle önemsiz, en kötü ifadeyle değersiz bulunmakta, azınlık kültürler özel alanın bir parçası olarak muamele görmektedir. Walzer, mevcut haliyle ulus-devletin kamusal olana, azınlık kültürlerin de özel olana işaret ettiğini ifade etmektedir; ulus-devleti kamusal kolektif, azınlık dili, tarihi ve kültürünü de özel kolektif olarak belirlemektedir<sup>22</sup>. Ulus-devlet, azınlık kültür özel alandan çıkıp kamusal alanda görünür olmaya başlayınca, homojenlik ideali gölgelendiği oranda sıkıntıya düşmektedir. Almanya’da on dokuzuncu yüzyıl Yahudilerinin kendilerini “Sokakta Alman, evde Yahudi” olarak tanımlamaları bu sıkıntıyı resmetmektedir<sup>23</sup>. Çağdaş birey kimliğini inşa etme sürecinde on dokuzuncu yüzyıl Yahudilerine göre daha rahat koşullara sahip olsa da, kamusal ile özel arasındaki ayrım hala varlığını hissettirmektedir. Parekh’in aktardığı bir örnekte, kamusal kolektif ile özel kolektif arasındaki ayrımın, çağdaş bireyin kimliğini inşa etme sürecini nasıl etkilediği somut olarak gözlemlenebilmektedir. İngiltere’de tren yolculuğu sırasında karşılaştığı Pakistanlı bir çift ve çocuklarının diyalogunu aktaran Parekh, Urduca konuşmaya başlayan anne babaya karşı kız çocuğunun büyük bir sinirle, “Mahrem yerlerimizi halk içinde açmadığımız gibi *o dili de* halk içinde konuşamazsınız” diyerek tepki verdiğinden bahsetmektedir<sup>24</sup>. Azınlık kültürleri özel alanın sınırlarında kaldığında mesele yoktur; ancak görünür olmaları ve kolektif bir iddia taşımaları arzu edilir değildir. Kültürel farklılıklara bireysel farklılıklar ve bireyin özel yaşamına ilişkin meseleler olarak bakılmaktadır. Parekh’in örneğinde görülmüş olduğu üzere, azınlık kültüre mensup bireyler dahi söz konusu ayrımı içselleştirebilmekte, kimliklerinin bir parçası olan kültürel özelliklerini utanç verici ya da mahrem nitelikte bulabilmektedirler.

<sup>21</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 258.

<sup>22</sup> Walzer, *Hoşgörü Üzerine*, a.g.e., s. 41.

<sup>23</sup> Walzer, *Hoşgörü Üzerine*, a.g.e., s. 41.

<sup>24</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., ss. 261-262.

Kültürel referansların özel alana ait ya da önemsiz sayılması ve tek bir kültürün, ulus-devlet kültürünün, diğer tüm aidiyet biçimlerinin önüne koyulması diyalojik inşa ile kimliğini oluşturacak bireyin bir tür dayatma ile karşı karşıya kalması anlamına gelmektedir. Zira kültürel, etnik yahut dini topluluk kimlikleri, bireyler için büyük önem arz edebilmektedir<sup>25</sup>. Ulusal kimliğin, diğer kimlikleri dışlayıcı ya da yasaklayıcı biçimde öne çıkarılması, anlam çerçevelerini çeşitli kültürel aidiyetleriyle oluşturan bireylerin kimlik krizi yaşamasına sebep olabilecektir. Kaldı ki prensipte, ulusal kimlik ile etnik, dini, kültürel ve benzeri nitelikte kimlikler arasında bir çatışma bulunmamaktadır<sup>26</sup>. Söz konusu çatışma, ulusal kimliğin bireylere diğer aidiyetlerini sürdürülebilmeleri ve kimliklerini diğer anlam çatıları aracılığıyla inşa edebilmeleri için yeterli alan bırakmadığında ortaya çıkabilmektedir. Örneğin, Amerikalılık belirli ve katı bir içeriğe sahip olup Protestan ve Anglo-Sakson olmak anlamına geldiğinde, Asyalılar, Müslümanlar, diğer mezheplere bağlı Hristiyanlar ya kendilerini Amerikalı hissedemeyecekler<sup>27</sup>, ya da Amerikalı hissedebilmek adına kimliklerini kuran kültürel özelliklerini geride bırakmak zorunda kalacaklardır. Dolayısıyla tarafsızlık olarak addedilen kültürel politikalara kapalılık, aslında tek bir kültürün diğerlerine üstünlüğünü ima etmektedir. Kültürel farklılıkların ayyuka çıktığı bir toplumda ulus-devlet, mevcut haliyle tarafsız bir uyum alanı değil, sorun alanı teşkil etmektedir<sup>28</sup>.

Günümüzün çağdaş devleti, 1648 Westphalia Anlaşması ile resmen onaylandığından beri, belirlenmiş toprak sınırları dâhilinde kalan üyelerine belirli bir coğrafi ve politik kimlik vermektedir<sup>29</sup>. Söz konusu politik ve coğrafi kimliğin, devlet ile birey arasındaki etkileşimin özellikleri aracılığıyla belirlendiğini söylemek mümkündür. Devlet ile birey arasındaki etkileşim iki temel özelliğe sahiptir. İlk olarak vatandaşlık kurumu, devlet ile birey arasındaki etkileşimin aracı nitelikte olmasını sağlamaktadır<sup>30</sup>. Çağdaş devlet, üyelerini tanımlamak için modernizm öncesi yönetim biçimlerinde olduğu gibi ara kurumlardan yola çıkmamakta, iyi örgütlenmiş etnik, dini ve benzeri nitelikteki muhtelif

---

<sup>25</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 295.

<sup>26</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 296.

<sup>27</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 296.

<sup>28</sup> Baumann, a.g.e., s. 136.

<sup>29</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 230.

<sup>30</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 234.



topluluklara yasal ve politik statü vermemektedir<sup>31</sup>. İnsanı devlete bağlayan unsur, tesadüfi kimlik özellikleri ve bu kimlik özelliklerinin kişileri yerleştirdiği topluluklar değil, etnik, dini ve yerel farklılıklarından soyutlanmış birey olma halidir. Devlet, kendisi ile kurulacak bağı diğer topluluk bağlarından hiyerarşik anlamda üstün bir noktaya konumlandırmaktadır. Modern öncesi topluluk bağları ve bu bağlara dayanan farklılıklar, insanların eşit haklara sahip olduğunu ve bir topluluğun parçası olarak değil, birey olarak muamele görmesi gerektiğini inkâr eden gerici bir öğreti olarak görülmektedir<sup>32</sup>.

Devlet ile birey arasındaki etkileşimin ikinci özelliği, bölgesel, sınırları çizilmiş bir toprak parçası ile belirlenmesidir. Çağdaş devlet öncesi yönetim biçimlerinde bireylerin kimliği merkezi bir otorite tarafından belirlenmezken, bölgesel kimliğe ayrıcalık veren ilk örnek çağdaş devlet olmuştur<sup>33</sup>. Politik açıdan önemsiz sayılan dini, etnik ve yerel farklılıklarından soyutlanmış bireyler, kimlik özellikleri ne olursa olsun tek ve birleşik bir insan topluluğu oluşturmaktadırlar<sup>34</sup>. Farklılıklarını geride bırakmış birleşik tek bir insan topluluğu fikri, devletin kültürel anlamda homojen bir yapı arzulanmasının sonucudur. Devletin kültürel anlamda homojen bir yapıya gereksinim duyması, onun ulus olma eğilimini de açıklamaktadır<sup>35</sup>. Modern devletin yöneldiği kültürel özdeşleşme ve ulus olma fikri, Fransa örneğinde olduğu gibi tek kültürel kimliğe ya da ABD örneğinde olduğu gibi kültürel çoğulculuğun kabulüne rağmen tek bir referans ve meşru kimlik belirlemeye dayanmaktadır<sup>36</sup>.

Devlet ile birey arasındaki etkileşimin ilk özelliği ile kişinin kimliğini oluşturan olumsal özellikler kamusal alanın dışında tanımlanır ve politik anlamda ilgi uyandırmazken, ikinci özellikle söz konusu olumsal özelliklerin üstünde yer alan yeni bir olumsal kimlik fikrinin inşa edildiği görülmektedir. Böylelikle kimliğin tamamen değil, sadece hiyerarşik anlamda ulusun altına yerleştirilen dar topluluk bağları açısından politik önemi haiz olmadığı anlaşılmaktadır. Bireyin kimliği ise daha önce görülmediği kadar önem kazanmış, geleneksel dar topluluk bağlarıyla tanımlanmanın yerine yine olumsal özellik

---

<sup>31</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 231.

<sup>32</sup> Eagleton, a.g.e., s.41.

<sup>33</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 231.

<sup>34</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 234.

<sup>35</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 235.

<sup>36</sup> Cuche, a.g.e., s. 123.

arz eden bölgesel bağ ile ifade edilmeye başlamıştır. Diğer bir deyişle, modern ulus-devletin kuruluşu, kimliğin bir devlet işi haline gelmesine sebep olmuştur<sup>37</sup>. Ulus-devlet dar topluluk bağlarını ve bu topluluk bağlarına dayanan mikro statüleri geçersiz kılarken, bütün toplumu kapsayacak, şartları değişmez bir yurttaşlık statüsü yaratmıştır<sup>38</sup>. Bu anlamda, ulus-devlet öncesi cemaat yaşamı ile ulus-devlet arasında bir paralellik gözlemek de mümkündür. Fark bireyin mikro topluluk bağlarıyla değil, ulus adı verilen makro topluluğun bir parçası olarak tanımlanmasıyla ortaya çıkmaktadır. Ulus-devlet çatısı altında yaşayan bireylerin de, kendi kimliklerini tanımlamak adına büyük bir özgürlüğe sahip oldukları söylenememektedir<sup>39</sup>.

Devlet ile birey arasındaki etkileşimin aracısızlığa ve kimliğin sınırları belirlenmiş bir toprak parçasına atfen bölgesel olarak nitelendirilmesine dayanması, ulus-devletin uzlaşmaz görünen iki unsurun bütünü olduğunu göstermektedir. Ulus-devletin, devlet ile birey arasındaki etkileşimde dayandığı iki yapısal unsurun, uzlaşmaz kabul edilen akılcılık ve romantizm olduğunu söylemek mümkündür<sup>40</sup>. Bireyin farklılıklarından soyutlanmış şekilde ve dar topluluk bağlarının aracılığı kabul edilmeksizin eşit muamele görmesi akılcılığa, farklılıklarından soyutlanmış bir biçimde muamele gören aynı bireyin eski topluluk bağlarından daha güçlü olmak iddiasında olan yeni bir bölgesel bağ aracılığıyla tanımlanması girişimi ise romantizme işaret etmektedir.

### **1. Devlet ile Birey Arasındaki Bağın Rasyonel Yönü: Aracısız Etkileşim**

Devlet ile birey arasındaki etkileşimin aracısız olması, kişinin dâhil olduğu sosyal yahut kültürel topluluğun politik bir öneme ve ilgiye mazhar olmaması anlamına gelmektedir. Bireylerin etnik, dini, kültürel farklılıklarından soyutlanmış şekilde devletin sunduğu imkânlardan yararlanmasını öngören bu özellik, Baumann tarafından “etnik farklılıklardan arındırılmış refah” olarak özetlenmektedir<sup>41</sup>. Modern devletin akılcı felsefesine dayanan bu ekonomik yön ile ulus-devletin etnik kimlik, kültür yahut soy gibi özellikler dikkate alınmaksızın herkesin ekonomik gereksinimlerini karşılamak için var olduğu izlenimi yaratılmaktadır<sup>42</sup>. Söz konusu özellik etnik çatışmaların ve ulus-devlete yönelik

---

<sup>37</sup> Cuche, a.g.e., s. 123.

<sup>38</sup> Erdoğan, “Cemaat, Cemiyet ve Ulus-Devlet”, a.g.m.

<sup>39</sup> Cuche, a.g.e., s. 123.

<sup>40</sup> Baumann, a.g.e., s. 25.

<sup>41</sup> Baumann, a.g.e., s. 38.

<sup>42</sup> Baumann, a.g.e., s. 38.

olarak daha dar topluluk bağlarına istinaden ortaya çıkacak tepkilerin de alan kazanamamasını sağlamaktadır. Zira her yurttaşın birey olarak, devletin sağladığı refaha eşit ulaşım hakkı için ümit besleyebilmesi mümkün hale gelmiştir<sup>43</sup>. Bireyler arası normatif fırsat eşitliğinin sağlanmış olması ekonomik farklılıkların ortadan kalkmasına sebebiyet vermemekteyse de, ulusun hiyerarşik olarak altında kaldığı farz edilen ekonomik ve kültürel kategoriler aleyhine ulusal kimliği güçlendirmiştir<sup>44</sup>. Söz konusu ekonomik yönün yanında çağdaş devlet, bireyi dini, etnik ve kültürel toplulukların üzerinde yer alan bir konuma yerleştirerek, daha önce örneği görülmemiş bir kişisel haklar ve özgürlükler alanı yaratmıştır<sup>45</sup>. Ulus-devlet, üyeleri açısından meşru düzenin hiyerarşik bir ayrıma değil, eşitliğe dayandığı fikriyle hareket etmektedir. Aracısız etkileşim, toplum yaşantısında meşru öznenin birey olduğu fikriyle kurulmaktadır. Politikanın ve hakların öznesi çeşitli topluluklar değil, vatandaş olarak adlandırılan bireylerdir. Bireyin kültürel topluluk bağlarıyla ilişkisi kurulmadan soyut bir varlık olarak değerlendirilmesi ile vatandaşlar arasında biçimsel eşitliğin tesisi mümkün olmakta, toplumsal statü, kast ya da hiyerarşi gözetilmediği için üyelerin itibarı artmaktadır<sup>46</sup>.

Gerek ekonomik fırsat eşitliği açısından, gerekse toplumsal statünün tesadüfi topluluk bağlarına dayandırılmaması açısından ulus-devletin rasyonel bir yapı olduğu gözlemlenmektedir. Söz konusu rasyonel yapının tespiti Tönnies'in cemaat (*Gemeinschaft*) ile cemiyet (*Gesellschaft*) arasında yaptığı ayrımında, ulus-devletin cemiyet kategorisi altında değerlendirilmesini kolaylaştırmaktadır. Tönnies bir arada yaşamın iki temel biçimi olarak ortaya koyduğu cemaat ve cemiyet yaşamını karakterize ederken, insanlar arasındaki sosyal bağın niteliğini göz önünde bulundurmaktadır<sup>47</sup>. İnsan ilişkilerine dayanan sosyal bağın sonucu olarak, sosyal yaşamı iki temel tipe ayırmak mümkündür: cemaatin özünü oluşturan organik yaşam ya da cemiyetin özünü oluşturan, kendine akılda yer edinen ve tamamen mekanik kuruluşa ya da sözleşmeye dayanan yaşam<sup>48</sup>. Cemaat, insanların bir nevi duygudaşlıkla yürüttüğü organik bir ortak yaşam biçimidir. Söz konusu duygudaşlık genelde doğumla gelen özelliklere ilişkindir. Örneğin insanlar dil, gelenek ve

---

<sup>43</sup> Baumann, a.g.e., s. 38.

<sup>44</sup> Özyurt, a.g.e., s. 102.

<sup>45</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 234.

<sup>46</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 234.

<sup>47</sup> Erdoğan, "Cemaat, Cemiyet ve Ulus-Devlet", a.g.m.

<sup>48</sup> Ferdinand Tönnies, *Community and Civil Society*, (çev. Jose Harris, Margaret Hollis), (ed.) Jose Harris, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, s. 17.

inanca ilişkin birer cemaate sahiptir<sup>49</sup>. Cemiyet, bağların doğal gelişim süreci ile belirlenmesinden ziyade, amaçta ortaklık ile şekillenen bir kuruluşa sahiptir. Örneğin insanlar işle ilgili amaçlar, seyahat ya da bilimsel bilgi için bir cemiyete sahiptir<sup>50</sup>. Cemaat yaşamında insanlar bireyselliklerini aşıp ortak inanç ve değerler çerçevesinde bütünleşmişken, cemiyet yaşamı bireyselliğin öne çıktığı ve insanları ortak çıkarların bir arada tuttuğu bir topluma işaret etmektedir<sup>51</sup>. Tönnies'in ayrımı genel itibarıyla modern öncesi toplumsal yaşamın cemaate, modern toplumsal yaşamın ise cemiyete tekabül ettiği şeklinde yorumlanmıştır<sup>52</sup>. Modern öncesi cemaat yaşamına duygular ve kişilerin tesadüfen yerleştiği etnik, dini, kültürel kategoriler yön verirken, modern cemiyet yaşamı ortak çıkarların belirlediği bir arada olma haline ve akılcılığa işaret etmektedir.

Refaha ulaşmada eşitlik prensibinin ve hiyerarşileri reddederek bireyi özne kabul eden toplum fikrinin, cemiyet yaşamına karakteristik olarak uyduğunu söylemek mümkündür. Ulus-devletin cemiyet yaşamını andıran bu rasyonel yönü, ulusun postetnik hale gelmesini sağlamaktadır<sup>53</sup>. Ulusun postetnik kavranışı, eski etnik ayrımların öneminin reddedilmesi ve bunların modern öncesi karanlık döneme ait bir mesele olduğunun düşünülmesi anlamına gelmektedir<sup>54</sup>. Postetnik olmak, toplumu oluşturan kimselerin tesadüfen yerleşmiş bulunduğu kültürel, etnik, dini ve benzeri nitelikteki kategorilerin, bireyleri muhatap kabul ederken devlet tarafından dikkate alınmaması gereken geleneksel bağlara işaret ettiğini ima eder. Bireyin kimliğini ve hak sahipliğini belirleyecek unsur, farklılıkların aşılması ya da özel alana ait kabul edilmesi suretiyle devlet ile birey arasında kurulan aracısız vatandaşlık bağı olacaktır. Vatandaşlık bağı, devletle bireyin etkileşimindeki ilk özellik olan aracısızlığı tesis etmektedir.

Toplumun üyeleri arasındaki kültürel ve etnik farklılıkların aşılması yönündeki arzu, postetnik olma idealini belirlemektedir. Postetnik ulus idealinin gerçekleşip gerçekleşmediği ise, devlet ile birey arasındaki etkileşimin ikinci özelliğiyle bir arada tartışılmalıdır. Postetnik ulus fikri, farklılıkların ekonomik refaha ve haklara ulaşmada belirle-

---

<sup>49</sup> Tönnies, a.g.e., s. 18.

<sup>50</sup> Tönnies, a.g.e., s. 18.

<sup>51</sup> Erdoğan, "Cemaat, Cemiyet ve Ulus-Devlet", a.g.m.

<sup>52</sup> Erdoğan, "Cemaat, Cemiyet ve Ulus-Devlet", a.g.m.

<sup>53</sup> Baumann, a.g.e., s. 37.

<sup>54</sup> Baumann, a.g.e., s. 37.

yen olmayacağı rasyonel bir ideale yönelikse de, ulus-devleti belirleyen tek özellik rasyonaliteden ibaret değildir. Fiili anlamda postetnik bir insan topluluğuna ulaşılmasının önündeki en büyük engel, ulusun sadece postetnik değil, aynı zamanda süper-etnos olarak hayal edilmesinden ileri gelmektedir<sup>55</sup>.

## 2. Devlet ile Birey Arasındaki Bağın Romantik Yönü: Ulus Olma Fikri

Ulus-devlet, devlet ile bireyin etkileşiminin ikinci özelliği ile duygudaşlığa dayanan cemaat yaşamının geniş ölçekli bir benzerini oluşturmaktadır. Modern devletin bir cemaat türü oluşturduğu söylenen ulus temelinde örgütlenmesi, dolayısıyla devletin ulusla örtüşmesi<sup>56</sup>, ulus-devletin yüzde yüz rasyonalite ile özdeşleştirilmesini imkânsız hale getirmektedir. Ulus-devletin salt rasyonalite üzerine inşa edildiği düşüncesi, ulus fikrinin arkasındaki romantizmi gizlemektedir. Ulus-devlet romantizmi tam anlamıyla dışarıda bırakmamış, aksine bunu beslemiştir. Romantizm aracılığıyla, ulus-devletin bireyle etkileşiminin ilk özelliğini yansıtan topluluk bağlarından bağımsız soyut birey figürünün aksine, belirlenmiş sınırlar içine konumlandırılmış ve belli bir tikelikle tanımlanan insan figürüne ulaşılmaktadır<sup>57</sup>. Zira ulus-devlet meşruiyetini sağlamak için, rasyonel ve evrenselci vurgusuna ek olarak, kendini diğer devletlerden ayırt edip sınırları içerisinde merkezileşmesine yardımcı olacak başka bir meşruiyet odağına daha ihtiyaç duymaktadır<sup>58</sup>.

Merkezileşme ihtiyacının vatandaşlık algısında yarattığı dönüşüme Fransa'yı örnek göstermek mümkündür. Fransız Devrimi'nin başlangıcında oluşan algıya göre, 1789 yılında Fransa'da ulusun somut hali ortaya çıkmışsa da, ulus evrensel sosyal sözleşmenin yarattığı bir bütündür; bu sebeple Fransa'yla sınırlı değildir<sup>59</sup>. Devrim sonrasında ise, ulusa yüklenen anlamda büyük bir değişiklik olmuş, yurttaş olmak için aranan kıtas özgürlük düşüncesine inanmak ve bu uğurda savaşmaktan bazı kültürel değerleri paylaşmaya, yani "Fransız" olmaya kaymıştır<sup>60</sup>. Yurttaşlığın insanlıktan alınıp, kültürel anlamda belirli özelliklere sahip Fransızlara atfedilmesi sonucu, mevcut sınırlar içerisinde merkezileşme fikri hayata geçirilebilmiştir. Ulusun, devlet açısından öncelikli konuma yerleşmesinin örneklerinden bir diğerini 26 Ağustos 1789 tarihli İnsan ve Yurttaş Hakları

---

<sup>55</sup> Baumann, a.g.e., s. 37.

<sup>56</sup> Erdoğan, "Cemaat, Cemiyet ve Ulus-Devlet", a.g.m.

<sup>57</sup> Özyurt, a.g.e., s. 128.

<sup>58</sup> Erözden, a.g.e., s. 142.

<sup>59</sup> Erözden, a.g.e., ss. 141-142.

<sup>60</sup> Erözden, a.g.e., s. 142.

Bildirisi'nde görmek mümkündür. Bildirinin üçüncü maddesi, her türlü egemenliğin kaynağını ulus olarak göstermekte, hiçbir grup ve bireyin ulustan gelmeyen bir yetkiyi kullanamayacağını dile getirmektedir<sup>61</sup>.

Devlet ile birey arasındaki ilişkinin ulusa dayandırılması, duygusal bir bağ kurma girişimidir. Bireyle devlet arasındaki etkileşimin ulusa atıfta bulunarak sağlanması, ulus-devletin romantik köklerine dayanmaktadır<sup>62</sup>. Kimliğin belirli sınırlar dâhilinde kalan bir bölgeyle tanımlanması, ulus-devletin akılcı söyleminin bir arada yaşam için tek kaynak olmadığını göstermektedir. Ekonomik ve siyasi açıdan geliştirilmiş akılcı söylemin yanında, tüm yurttaşları bağlayıcı nitelikte bir inanç da yaratılmaktadır<sup>63</sup>. Bu yüzden, ulus-devletin Tönnies'in ayrımında yer alan kategorilerden cemiyetin altına rahatlıkla yerleştirilmesi mümkün değildir. Devlet ile birey arasındaki etkileşim birinci özelliğiyle cemiyet yaşamını andırırken, ikinci özelliğiyle cemaate yaklaşmaktadır. Ulus fikri, bir yandan farklılıklarından soyutlanmış bireylerin öznelğine gönderme yapıp tesadüfi topluluk bağlarını önemsizleştirirken, diğer yandan eski topluluk bağlarının üzerinde ve temelde bölgesel nitelikte yeni bir duygusal bağ inşa etmektedir. Bu sebeple ulus, postetnik olmasının yanında, önceki benzerlerinden daha büyük, kapsayıcı ve yeni bir etnisite olarak gösterildiğinden süper-etnos haline gelmektedir<sup>64</sup>.

Ulus-devlet, modernleşme süreciyle geleneksel topluluk bağlarından koparılmış bireylere yeni ve bölgesel bir kimlik vermekte, eksikliği hissedilen güvenlik ve aidiyet duygusunu bir ölçüde tatmin etmektedir. Ulus-devletin topluluk bağlarını zayıflatırken, söz konusu bağların tesisinde kullanılanlara benzer yöntemlerle kendi varlığını pekiştirmesi, modern bireye yapılan bir irrasyonellik davetidir<sup>65</sup>. Ulusun varlığını ve buna dayanan siyasi biçimi çeşitli semboller ve araçlarla yücelten ulus-devlet, rasyonel çıkarlar çerçevesinde bir arada olma halinin ötesinde duygusal, hatta kutsal bir alan yaratmaktadır.

Ulus-devletin eğitimi üstlenmesiyle, müfredat ulusal zaferler ve kutsal efsanelerle şekillendirilmeye başlamıştır; söz konusu müfredatlar bir nevi sivil din haline gelen ulusal bilincin inşası ve aktarılması için etkili bir araç haline gelmiştir<sup>66</sup>. Ulusal bilinç oluşturma

---

<sup>61</sup> Ian Bruma, *Dinin Demokrasiyle İmtihani: Üç Kitadan Deneyimler*, (çev. Deniz Ali Gür), İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012, s. 42.

<sup>62</sup> Baumann, a.g.e., s. 37.

<sup>63</sup> Baumann, a.g.e., s. 46.

<sup>64</sup> Baumann, a.g.e., s. 37.

<sup>65</sup> Özyurt, a.g.e., s. 106.

<sup>66</sup> Baumann, a.g.e., s. 42.

çabaları sivil din olarak adlandırılmaktadır; çünkü ulus-devlet özel alanın konusu haline gelmiş dinlerin yarattığına benzer bir simgesel değerler, yerler ve tarihler ağı yaratmıştır<sup>67</sup>. Sivil din terimi, Amerikan sivil kültürünü betimlerken Robert Bellah tarafından kullanılmış, ulus-devletlerin vatandaşları için yarı-din teşkil eden bir sivil kültür yarattığını ifade etmek için süregelen bir kullanım alanına sahip olmuştur<sup>68</sup>. Sivil dini, ulus-devlet kültürünün dayandığı gerekçelerin kutsallaştırılması olarak ifade etmek mümkündür. Ulus-devlet sivil din aracılığıyla, bireyle kurduğu bağın meşruluğunu dayandırabileceği duygusal bir zemin elde etmiş olmaktadır.

Robert Bellah Amerikan kültürüne hasrettiği makalesinde, Amerikan toplumunun bir nevi din olarak görülebilecek, zaman zaman Tanrı'ya da atıfla inşa edilen ortak bir kültüre sahip kılındığını açıklamaktadır. Özellikle ilk birkaç başkan tarafından şekli ve üslubu belirlenen sivil din, bu haliyle mevcudiyetini sürdürmüştür<sup>69</sup>. Kennedy'nin 20 Haziran 1961 yılında yaptığı açılış konuşmasının başlangıç paragraflarındaki ve kapanış paragrafındaki Tanrı atfı, Bellah'a göre oldukça ilgi çekicidir. Zira konuşmada Tanrı'ya yer verilirken özel olarak herhangi bir din, inanış, peygamber ya da kilise ismi zikredilmemiştir; atıf, farklı insanlarca çok farklı manalarda algılanabilecek neredeyse içi boş bir Tanrı kavramıdır<sup>70</sup>. Kişisel dini inanç ve ibadet özel alana ilişkin kabul edilirken, Amerikan toplumunun geniş kesimi için büyük anlam ifade eden Tanrı fikri sivil dinin inşasında önemli bir rol oynamıştır<sup>71</sup>. Ne var ki bu Tanrı, herhangi bir inanca özgülenememektedir; toplumun çoğu kesimi için anlam ifade eden bir figür olarak Amerika'ya yönelik özel ve ayrı bir ilgiyle tarihe merak duymakta ve ona müdahale etmektedir<sup>72</sup>.

Amerikan İç Savaşı ile birlikte sivil dine ölüm, fedakârlık ve yeniden doğuma ilişkin yeni bir tema eklenmiştir<sup>73</sup>. Amerikan toplumu, sadece rasyonel akıl yürütme sonucu bir araya gelmiş bir insan topluluğu değil, aynı zamanda ölüm ve yeniden doğumla kutsanmış bir birlikteliğin sembolüdür. Savaş sırasında ölmüş insan sayısındaki çokluk, birkaç ulusal mezarın açılmasını gerektirmiştir; bunlardan Gettysburg Ulusal Mezarlığı

---

<sup>67</sup> Baumann, a.g.e., s. 48.

<sup>68</sup> Baumann, a.g.e., s. 47.

<sup>69</sup> Robert N. Bellah, "Civil Religion in America", Cambridge, *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, Vol. 96, No. 1, Religion in America, Winter, 1967, s. 7.

<sup>70</sup> Bellah, a.g.m., s. 3.

<sup>71</sup> Bellah, a.g.m., s. 4.

<sup>72</sup> Bellah, a.g.m., s. 7.

<sup>73</sup> Bellah, a.g.m., s. 10.

sivil dinin en kutsal anıtlarından biri haline gelmiştir<sup>74</sup>. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra inşa edilmiş Meçhul Asker Anıtı, en önemli ulusal sembollerden biri konumundadır<sup>75</sup>. *Memorial Day* (Amerikan İç Savaşı'nda ölenleri anma günü), Şükran Günü'nün aileyi bir arada tutma işlevi görmesine benzer şekilde Amerikan toplumunu ulusal inanca bağlama işlevini yerine getiren, İç Savaş'ta ölenler de dâhil şehit olmuş tüm Amerikan askerlerinin anıldığı başlıca etkinlik halini almıştır<sup>76</sup>. Bu ve benzeri nitelikte ulusal günlerin ulusal inancı pekiştiren ritüeller haline gelmesinde, devlet okulu sistemi önemli bir kaynak olmuştur<sup>77</sup>. Ulusal günler, şehit kültürü, ulusal eğitim sistemi ve benzeri yollarla inşa edilen sivil din, Amerikan toplumunun ulusal kültürü haline gelmiştir.

Bellah'ın Amerikan toplumu bağlamında yaptığı inceleme sonucu vardığı kanının, başka çağdaş toplumlar için de tekrarlanması mümkündür. Örneğin Fransa'da sivil din kamusal alanda örgütlü dini inanca yer vermezken, kamusal sekülerizmi adeta bir dini hüküm haline getirmiştir<sup>78</sup>. Fransa'da sekülerizm kiliseyi devletten ayırmanın yahut dini inancı özel alana ilişkin bir mesele olarak ele almanın ötesine geçmiş, Bruma'nın Fransız sekülerizm tarihçisi Jean Baubérot'dan aktardığı üzere ulus, anayasa ve kanun "kutsal şeyler" haline gelmiştir<sup>79</sup>.

Benedict Anderson da, ulus-devletin salt rasyonel bir alandan ibaret olmadığını, aynı zamanda kendisine ulus fikriyle ifade edilen bir kutsiyet atfedildiğini ortaya koymaktadır. Anderson, ulusun sınırlı ve egemen olarak hayal edilmiş bir cemaat olduğu kanısındadır<sup>80</sup>. Anderson'ın ulusun hayali bir topluluk olduğu vurgusu, ulusun dışında kalan geleneksel topluluk bağlarının hakiki olduğunu vurgulamak için yapılmamıştır. Anderson, yüz yüze temasın geçerli olduğu ilkel köyler dışındaki tüm cemaatlerin hayali olduğu, ancak bunların birbirinden hayal edilme tarzlarına göre ayırt edilebileceği kanaatinde<sup>81</sup>. Anderson'ın tespiti, geleneksel toplulukların ve bu arada kültürel toplulukların

---

<sup>74</sup> Bellah, a.g.m., s. 11.

<sup>75</sup> Bellah, a.g.m., s. 11.

<sup>76</sup> Bellah, a.g.m., s. 11.

<sup>77</sup> Bellah, a.g.m., s. 11.

<sup>78</sup> Bruma, a.g.e., s. 50.

<sup>79</sup> Bruma, a.g.e., s. 124.

<sup>80</sup> Anderson, a.g.e., s. 20.

<sup>81</sup> Anderson, a.g.e., s. 21.



somut bağlara dayandığı sonucuna götürmemekteyse de, ulusun diğer topluluk biçimlerine nazaran teorik bir önceliği olmadığını ve onun da bir tür cemaat teşkil ettiğini ortaya koymaktadır.

Hayal edilmiş bir cemaat olarak ulus fikri köklü bir tarihi geçmişe sahip olmasa dahi, kısa sürede ulus-devletin bireyle kurduğu ilişkinin kutsal boyutu haline gelmiştir. Anderson'a göre bu ilişkinin kurulmasındaki etkenlerden biri, Batı Avrupa'da on sekizinci yüzyılın "dinsel düşünce tarzlarının" günbatımı olmasıdır<sup>82</sup>. Geleneksel cemaat bağlarının, bu arada dinsel inançların bireylerin hayatında temel belirleyen olduğu dönemin Aydınlanma Çağı ya da dünyevi akılcılık çağı ile birlikte geri çekilmesi sonucu cennet çözülmüş, kurtuluş yahut selamet fikri abes hale gelmiştir<sup>83</sup>. Yerinden edilmiş bireylerin elinden alınmış ve yerine yenisi konmamış anlam çatısını, seküler olmakla birlikte kutsala atıf yapan ulus fikriyle tesis etme eğilimi söz konusu olmuştur.

Ulusun hayal edilen cemaatler içinde en etkilisi olmasına yol açan etkenlerin karmaşıklığına karşın, olası temel faktörler Anderson tarafından üç ana başlık halinde özetlenmektedir: Yeni bir üretim ilişkileri sistemi (kapitalizm), bir iletişim teknolojisi (matbaa) ve zengin dilsel çeşitliliğin ilk iki faktörle de etkileşim içinde olan gelişimi<sup>84</sup>. Bu üç faktörün bir araya gelmesi sonucu, ulus adını alan yeni bir cemaatin hayal edilmesi imkân dâhilinde olmuştur. Kapitalist yayıncılık büyüebilmek ve ciddi bir okur kitlesine ulaşabilmek için sınırlı bir kesim tarafından bilinen Latince ile büyük bir çeşitlilik arz eden sözlü yerel diller arasında yeni bir dil yaratmak yahut mevcut lehçelerden birini kendine temel almak durumundadır. Bu zorunluluk, Latincenin altında fakat sözlü halk dillerinin üstünde yer alan ortak bir dil ve bu dile dayanan birleşik bir mübadele ve iletişim alanı doğurmuştur<sup>85</sup>. Yaratılan ortak dille kaleme alınan ve okurlara ulaşan yayımlar, ulusun hayal edilebilmesini mümkün hale getirmiştir. Özellikle gazeteler aracılığıyla, okurun kendisiyle eşzamanlı olarak elindeki yayını okuyan başka insanların da bulunduğu bilincine ulaşabildiği bir topluluk yaratılmıştır<sup>86</sup>. Böylelikle somut bağlara sahip olmayan geniş bir insan topluluğu, hayali bir biçimde birbirine bağlanmaktadır. Başlangıçta tesadüfi olarak ve kapitalist yayıncılığın gelişmesi için pragmatik amaçlarla başlayan ortak dil

---

<sup>82</sup> Anderson, a.g.e., s. 25.

<sup>83</sup> Anderson, a.g.e., s. 25.

<sup>84</sup> Anderson, a.g.e., s. 58.

<sup>85</sup> Anderson, a.g.e., s. 59.

<sup>86</sup> Anderson, a.g.e., s. 79.

yaratma süreci, zamanla bilinçli ulusal programlara ilham verir hale gelmiştir. Sistematik bir programın sonucu olmaktan uzak Amerikan ve Fransız Devrimi, basılı hafızanın içinde yer aldıktan sonra bir isme kavuşmuş ve ulusallaştırma sürecine ilham kaynağı olan birer sistem olma özelliği kazanmıştır<sup>87</sup>. Özellikle on dokuzuncu yüzyılın ikinci on yılında “bağımsız ulusal devlet modeli” taklit edilebilir bir şema ya da model olarak belirlemiştir<sup>88</sup>.

Ulus-devlet modelinin kurumsallaştırılmasında ve ulus fikrinin kutsallaştırılmasında başvurulan en etkili araç tarih disiplini olmuştur. Ulus-devlet hem geçmişten köklü bir kopuşa, hem de ulus adı verilen insan topluluğunun paylaştığı köklü tarihe işaret etmektedir. Köklü yenilik duygusunu ispatlayan en etkili örnek Ulusal Konvansiyon’un 5 Ekim 1793 tarihli kararıyla Hristiyan takvimini terk edip, Cumhuriyet’in ilanını Yıl Bir’in başlangıç tarihi olarak almasıdır<sup>89</sup>. Geçmişten kopuşun yarattığı heyecanla ve yepyeni bir dönemin başladığına ilişkin coşkuyla ilan edilen Yıl Bir’in, yerini M.S. 1792’ye bırakması ise uzun zaman almamıştır; Yıl Bir’in ilanından sonraki yirmi yıl içinde, 1810’da Berlin Üniversitesi’nde ve 1812’de Sorbonne’da, ilk akademik Tarih kürsüleri kurulmuştur<sup>90</sup>. Ulus-devletin yeniliği ve tarihselliği, esasen bir paradoksa işaret etmektedir. Paradoks, ulusların dizgisel zaman içindeki sürekliliği ima etmesi; ancak bu sürekliliğin on sekizinci yüzyıl sonu kopuşlarının bir sonucu olması, başka bir deyişle yeniliğin ve kadimliğin eşzamanlı olarak ulus anlatısına eşlik etmesidir<sup>91</sup>. Her ne kadar geçmişten köklü bir kopuş arzu edilmekteyse de, paylaşılan ortak bir tarih olduğu fikri bir insan topluluğunu bir arada tutabilmek için güçlü bir araçtır.

Tarih aracılığıyla, ulusun kadim bir geçmişe, ulusu meydana getiren bireylerin de ortak mazi duygusuna kavuşması olanaklı hale gelmiştir. Zaferlerle, yenilgilerle dolu bir tarih oluşturan ulus, anlatılacak bir öyküye ve mite kavuşmaktadır<sup>92</sup>. İngiliz tarihine ilişkin ders kitaplarındaki Kurucu Ata figürü, ulusun kadimliği anlatısının iyi bir örneğini oluşturmaktadır. Fatih William, İngiliz dilinin henüz var olmaması sebebiyle İngilizce

---

<sup>87</sup> Anderson, a.g.e., s. 97.

<sup>88</sup> Anderson, a.g.e., s. 98.

<sup>89</sup> Anderson, a.g.e., s. 213.

<sup>90</sup> Anderson, a.g.e., s. 214.

<sup>91</sup> Anderson, a.g.e., ss. 225-226.

<sup>92</sup> Özyurt, a.g.e., s. 123.

konusmasının imkânsızlığına ve *neyin fatihi* olduğuna dair modern bir cevap verilmemesine rağmen kurucu sıfatını haiz olmuş, ortak mazi duygusunu pekiştirme işlevini görmüştür<sup>93</sup>. Söz konusu örnekte de görüldüğü üzere, ulus-devletin karakteristik işlevlerinden biri ortak tarihe dayanmanın mümkün olmadığı hallerde dahi, ortak bir semboller tarihi kurgulamasıdır<sup>94</sup>.

Ulusun geçmişteki ortaklığının yanında, içinde bulunulan zamanda da belli bir ortaklığa dayanılması gerektiği anlayışı, ulus-devletin egemen olduğu sınırlar dâhilinde yer alan halkın türdeş bir yapıya sahip olacak şekilde kurgulanmasına sebebiyet vermektedir. Ulusal eğitim sistemleri, sergiler, müzeler aracılığıyla ortak bir kültür üretimi için gereken adımlar atılmış; ulusun ortak mirasını sergilemek için çeşitli yöntemler geliştirilmiş; ulusal bayraklar, semboller, marşlar, bayramlar, törenler ve gelenekler aracılığıyla ulusa sembolik ve kutsal bir görünüm kazandırılmıştır<sup>95</sup>. Bu tip semboller ve yöntemlerle, bir ulusun üyesi olan ve gerçekte birbirini tanımayan bireyler arasında birliktelik duygusu yaratılmaktadır.

Ulus-devlet modelinin bilinçli bir siyasi tercih haline gelmesiyle standart ulusal dil, kapitalist yayıncılığın ihtiyaçlarına cevap vermek için tesadüfi olarak değil, ulus adı verilen homojen insan topluluğunu belirleyebilmek için kasti olarak kullanılmaya başlamıştır. Bu süreç ulusal sınırlar içinde kalan nüfusun çok dilli yapısını büyük ölçüde bozmuştur<sup>96</sup>. Devlet dili olarak benimsenmiş dillerin diğer diller karşısında güç kazanmasının tarihsel örnekleri olarak İngilizcenin Galceyi İrlanda'nın çoğu bölgesinden silmesini, Fransızcanın Brötonca karşısında kazanmış olduğu üstünlüğü ve Kastilyacanın Katalancayı marjinalleştirmesini göstermek mümkündür<sup>97</sup>. Seçilen ulusal dilin dışında kalan dilleri konuşan ulusal azınlıklar da zaman içinde kullanım alanı giderek daralan dillerinde ısrarcı olmaktansa, ulusal tarzı benimsemenin ve ulusal dili konuşmanın avantajlarını daha net görmeye başlamışlardır<sup>98</sup>.

---

<sup>93</sup> Anderson, a.g.e., s. 222.

<sup>94</sup> Erdoğan, "Cemaat, Cemiyet ve Ulus-Devlet", a.g.m.

<sup>95</sup> Tilly, a.g.e., ss. 59-60.

<sup>96</sup> Tilly, a.g.e., s. 60.

<sup>97</sup> Anderson, a.g.e., s. 94.

<sup>98</sup> Tilly, a.g.e., s. 60.

Ulusal kimlik dar kültürel toplulukların verdiği kimliğin yerini almış, hâkim kültüre bağlı olanlarla kültürü hâkim durumda olmayanlar arasındaki güç farkı büyümüştür<sup>99</sup>. Ulus-devletin ara toplulukların verdiği kimlik yerine kendi verdiği yurttaşlık kimliğini öne çıkarması ve etnik farklılıkların aşıldığı bir postetnik ulusa dayanma ideali, aynı ulus-devletin bazı kültürleri azınlık konumuna düşürmesi ve kamusal alanın dışında tanımlanması nedeniyle çokkültürcülüğün itirazıyla karşılaşmaktadır. Zira ulus-devlet bazı etnisitelere, dillere yahut kültürlere öncelik verilmek suretiyle kurulmuştur. Bazı kültürlere ve dillere tanınan öncelik, diğerlerinin kamusal meşruiyetlerini yitirmesine ve özel alana ilişkin meseleler olarak muamele görmesine yol açmıştır. Ulus-devletin izlediği sıkı kültür, dil ve eğitim programları, zaman zaman ulusal sınırlar içinde uygulanan bir “kültür emperyalizmi” görünümü kazanabilmektedir<sup>100</sup>.

Homojen kültür dayatması ile karşı karşıya kalan kimi kültürler, sistematik kültür politikaları sonucu azınlık haline gelebilmektedirler. Ulus-devlet bazı etnik grupların dâhil edilmesi ve diğerlerinin dışlanması, bazı halkların “azınlık” haline getirilmesi sonucu süper-etnos haline geldiğinden, tüm etnik ayrımların aşıldığı postetnik bir ulus yaratma projesini gerçekleştirememiştir<sup>101</sup>. Ulus-devletin homojenleştirme idealine yönelik çokkültürcü itirazların sebebini de postetnik olarak kurgulanan, fakat bu ideale ulaştırılamayan ulus fikrinin yarattığı çelişkide aramak gerekmektedir. Farklılıkların tam anlamıyla aşılabildiği bir dâhil etmeyi gerçekten amaçlamak için, ulus-devletin ulusunu bir süper-etnos olarak kurmayı bırakması gerekmektedir<sup>102</sup>. Ulusun süper-etnos olarak kurgulanmasının bırakılmasıyla toplumsal birliğin zarar göreceği korkusu, çokkültürcü politikalara yönelik endişelerden birini oluşturmaktadır. Eleştiriler çokkültürcülüğün toplumsal birliğe zarar verme potansiyeli barındırdığı yönündedir.

Eleştirilenlerine göre çokkültürcülük, vurgusunu toplumu birleştiren unsurlara değil, birliği bölen farklılıklara ve çeşitliliğe yaptığından bir arada yaşamın temelini sarsmaktadır<sup>103</sup>. Ortak değerleri paylaşmayan, ortak gelenekleri yaşatmayan ve ortak inanç-

---

<sup>99</sup> Tilly, a.g.e., s. 75.

<sup>100</sup> Özyurt, a.g.e., s. 112.

<sup>101</sup> Baumann, a.g.e., s. 37.

<sup>102</sup> Baumann, a.g.e., s. 37.

<sup>103</sup> Meer, Modood, a.g.m., s. 187.

lara sahip olmayan insanlardan oluşan bir siyasi topluluğun ayakta kalıp kalmayacağı sorusuyla özetlenebilecek bu endişeyi paylaşılanlar<sup>104</sup>, ulusal kültürün dışında kalan kültürlerin kamusal temsiline sıcak bakmamaktadır. Ulus fikrinin zayıflamasıyla toplumsal birliğin bozulacağı yönündeki kaygının temel sebebinin, ulusun hâlihazırda kültürel bir bütün oluşturduğunun varsayılması olduğu söylenebilir<sup>105</sup>. Oysa homojen kültüre sahip bir insan topluluğu yaratma ideali fiili olarak hiçbir zaman gerçekleştirilemediğinden, bu kaygının sosyolojik anlamda karşılığını bulacağını söylemek güçtür. Fiili anlamda tam bir kültürel bütünlük söz konusu olmadığından, ulusal bir kültüre sahip olmayan yönetim biçiminin istikrarlı ve uyumlu olamayacağını ileri süren görüşün asimilasyoncu bir politik bütünleşme arzuladığını söylemek mümkündür<sup>106</sup>. Asimilasyon gönüllü olduğu vakit, azınlık kültürü mensuplarının kendilerini ulusal kültürle ifade etmelerinde herhangi bir problem bulunmamaktadır. Ne var ki azınlıklar yaşam biçimlerini ve kültürlerini korumak arzusundaysa, ulusal kültürü benimsemenin eşit vatandaşlık için şart koşulması çokkültürcü bakış açısına göre savunulması mümkün olmayan bir davranıştır<sup>107</sup>.

Çokkültürcülüğe göre, azınlık kültürü mensupları ulusal kültürle kuracakları ilişkide belli oranda serbestliğe sahip olmalıdır. Azınlık kültürlerin sahip olacağı serbestliğin toplumsal bütünlüğü sarsacağı ve toplumsal uyumu engelleyeceği iddiası karşısında, Fransa örneğini göstermek mümkündür. Fransa’da kültürel topluluk kimlikleri resmen tanınmamakta ve özel alanın konusu olarak düşünülmektedirler. Ancak kültürel farklılıkların özel alana ilişkin bir mesele olarak kabul edilmesi sorunsuzluk anlamına gelmemektedir. Kolektif kimliklerin kamusal alanda görünür olmaması yoluyla azınlıkların sorunları saklansa da, göçmen bölgelerinde dönemsel şiddet patlamalarına rastlanmaktadır<sup>108</sup>. Kültürel toplulukların kamusal görünürlüğünün arzu edilmemesi sonucu izlenen tutum, sorunların ortadan kalkmasına değil, belli bir süre için görünür olmamasına sebep olmaktadır. Kaldı ki kültürel azınlıkların asimile edileceği tutarlı ve homojen bir kültürel bütünden bahsetmek de güçtür<sup>109</sup>. Toplumun ahlaki ve kültürel yapısı din, etnik köken, sosyo-ekonomik konum ve benzeri unsurlara bağlı olarak değişkenlik gösterebilmektedir. Parekh’e göre, bu farklılıkların görmezden gelinmesi suretiyle belirlenecek ulusal kültür

---

<sup>104</sup> Bruma, a.g.e., s. 90.

<sup>105</sup> Eller, a.g.m., s. 203.

<sup>106</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 252.

<sup>107</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 252.

<sup>108</sup> Bruma, a.g.e., ss. 104-105.

<sup>109</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 252.

son derece dar kapsamlı ve çarpık olacaktır<sup>110</sup>. 1990 yılında muhafazakâr İngiliz politikacı Lord Tebbit tarafından önerilen kriket testi, duruma örnektir. Lord Tebbit, göçmenin, geldiği ülkeyle İngiltere arasında yapılan bir kriket maçında geldiği ülkenin değil, İngiltere'nin takımına tezahürat etmesinin İngiliz toplumuna uyumun kıstası olarak kabul edilmesi gerektiği kanısındadır<sup>111</sup>. Söz konusu öneri kabul edilir bulunmamış olmasına rağmen, göçmenlerin ve daha genel olarak azınlık kültürlerin benimsemesi gereken ulusal kültürün tespitinde ne kadar ileri gidilebileceğinin kanıtıdır. Çokkültürcülüğün azınlık kültürler için talep ettiği serbestlik, çeşitli kültürlerle mensup vatandaşlara ortak aidiyet hissi yaşatacak çatı bir kültürün varlığını dışlamamaktadır. Bir arada yaşamının koşulu olarak siyasi bütünleşme, çokkültürcüler tarafından da arzulanan bir husustur. İtiraz ortak kültüre değil, ortak kültürün var edilme koşullarına ilişkindir. Çokkültürcülük, ortak kültürün tek bir kültüre dayanmaması gerektiği ve ulus-devletin kapsamında yer alan birçok kültürün etkileşimi sonucu ortaya çıkabileceği kanısındadır<sup>112</sup>.

Toplum zaten fiili olarak birleşmiş bir bütün olmadığından, çokkültürcülüğün gerçekleştirme iddiası taşıdığı husus toplumsal bütünlüğü parçalamak değildir. Farklı kültürel aidiyetler taşıyan bireylerin eşit vatandaşlığını tesis edebilmek, bu arada parçalı görünümde olan toplumsal yapının gerçeklerine uygun bir siyasi bütünleşme biçimi yaratabilmektir. Ulus-devlet ile azınlık kültürlerle mensup bireyler arasındaki ilişkinin yeniden düzenlenmesi, ulusal bütünlüğe zarar vermeyecektir. Çokkültürcülere göre, hâlihazırda kültürel projesi olan ulus-devlet, mikro grupların kültürlerine ilişkin taleplerini tanımadan yahut tartışmaya açmadan eşit vatandaşlığı tesis edemeyecektir. Zaman zaman soykırım yahut etnik temizliğe varabilen türdeşleştirme çabalarına rağmen varlığını korumuş azınlık kültürler, insan hakları adına ulus-devletin homojenleştirme politikasını sorgulamaktadır<sup>113</sup>. Parekh'e göre, devletten beklenen kültürel bakımdan tarafsız veya ilgisiz değil, adil olmasıdır; bunun yolu tüm kültürel seslerin ortak bir diyaloga katılmasının önünü açmaktan geçmektedir<sup>114</sup>. Ulus-devlet, dayandığı ulusal kültür dışında kalan kültürel grupların taleplerini dinleyerek, kamusal anlamda dışlanmalarının önüne geçebilecektir.

---

<sup>110</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 253.

<sup>111</sup> Sen, a.g.e., s. 175.

<sup>112</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 280.

<sup>113</sup> Erözden, a.g.e., s. 144.

<sup>114</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 283.

## B. ÇOKKÜLTÜRLÜ TOPLUMLARDA EŞİTLİĞİN SAĞLANMASI

Farklı çokkültürcü kuramcılar, çokkültürlü toplumlarda kültürel sebeplere bağlı farklı eşitsizlik biçimlerini ele almaktadırlar<sup>115</sup>. Kaynağı *farklılık* olan eşitsizliklerin bazı biçimleri kendini toplumsal statü ve iktisadi fırsatlar alanında göstermektedir<sup>116</sup>. Çokkültürcülük toplumsal statü ve fırsatlar alanındaki eşitsizliklerin eşit muamele ile yer değiştirmesi için kendi programını açıklamaktadır. Çokkültürcülüğün üzerinde durduğu eşitlik biçimlerinin ilki toplumsal statü ile ilişkili haysiyette eşitlik, ikincisi iktisadi ve sosyal fırsatlar alanına ilişkin fırsat eşitliğidir.

Taylor, eşitlikten söz ettiğinde haysiyette ve saygıda eşitlik olmak üzere birbiriyle bağlantılı iki eşitlik anlayışına gönderme yapmaktadır<sup>117</sup>. İnsanların haysiyette eşit olduğu ve eşit saygıyı hak ettiği fikri, hiyerarşiye dayalı toplumların ardından geçerliliği kabul edilmiş bir ilkedir. Parekh kısmen insanın haysiyette eşitliğine ve insana saygıda eşitliğe, kısmen de kültürel farklılıklara bağlı olarak bozulabilen fırsat eşitliğine dikkat çekmektedir. Kymlicka, kültürel sebebe dayalı dezavantajların nasıl fırsat eşitsizliği anlamına gelebildiği üzerinde durmaktadır. Fırsatta eşitlik ilkesi, çağdaş liberalizm açısından merkezi bir öneme sahiptir<sup>118</sup>. Liberal bir toplum, üyelerine hayattan istediklerini elde etmeleri için eşit şans sunmalıdır<sup>119</sup>. Çokkültürcülüğe göre fırsatta eşitlik ideali, kültürel farklılıkların bireylerin sahip olduğu fırsatlar üzerindeki olumsuz etkisini bertaraf etmeyi amaçlarından biri haline getirmelidir.

Vatandaşlığın hem fırsatta, hem de insan haysiyetinde eşitliğe yol açması gerektiği hususunda fikir birliği yaşanırken, kültürel anlamda bölünmüş toplumlarda eşitliği sağlamanın uygun yolları hakkında bir uzlaşmaya rastlanmamaktadır<sup>120</sup>. Eşit vatandaşlığın ne olduğu, ne olması gerektiği ya da nasıl tesis edilebileceği üzerine fikirler çok sayıdadır. Çokkültürcülük, ulus-devlette insan haysiyetinde ve fırsatta eşitliğin fiili olarak sağlanabilmesi için kültürel tanınma ve korunmanın gerekli olduğunu kabul etmektedir.

---

<sup>115</sup> Modood, a.g.e., s. 79.

<sup>116</sup> Modood, a.g.e., s. 87.

<sup>117</sup> Modood, a.g.e., s. 79.

<sup>118</sup> David Miller, "Liberalism, Equal Opportunities and Cultural Commitments", *Multiculturalism Reconsidered: Culture and Equality and its Critics*, (ed.) Paul Kelly, Cambridge, Polity Press, 2002, s. 45.

<sup>119</sup> Miller, a.g.m., s. 45.

<sup>120</sup> Meer, Modood, a.g.m., s. 182.

Kültürel aidiyetin yarattığı eşitsizliklere odaklanmak ve kültürel faktörlerin eşit vatandaşlığın tesisinde dikkate alınması gerektiğini öne sürmek, bir düşünceyi çokkültürcü hale getiren faktörlerdendir. Fırsatta ve haysiyette eşitlik için kültürel aidiyetlerin tanınması ve korunmasına duyulan ihtiyaç, çokkültürcülerin uzlaştığı noktadır. Kültürel unsurların birçoğunun sosyal pozisyonda ve eğitimde fırsat eşitliğini, dolayısıyla bireylerin ekonomik ve sosyal akıbetini doğrudan etkilediği ileri sürülmektedir<sup>121</sup>. Bireyin mensubu olduğu kültürel topluluk, ekonomik ve sosyal akıbetin belirlenmesine doğrudan etki eden bir faktör ise, hâlihazırdaki eşitsizliklerin bir kısmını topluluk aidiyeti ile ilişkilendirmek mümkündür. Bu sebepten kültürel aidiyetlerin tanınması, eşitliğin sağlanmasında belirleyici rol oynayan kriterlerden biri olarak görülmektedir.

Çokkültürcülüğe göre ulus-devlet biçiminde örgütlenmiş çağdaş devlet, belirli bir kültürel arka plana sahiptir. Ulus-devletin belirli bir kültüre sahip olduğu fikri öncül olarak kabul edildiğinden, bireyler arası eşitlik hedefi için dikkate alınması gereken hususlardan biri kültürel aidiyetler ve bu aidiyetler aracılığıyla ortaya çıkmış eşitsizliklerdir. Çokkültürcü bakış açısına göre eşit vatandaşlığı tesis etme işlevini üstlenecek devlet kültürel açıdan kör bir devlet değil, bizzat söz konusu kültürel farklılıklara göre düzenlenmiş ve bireylere bu farklılıkları dikkate alarak muamele eden bir devlettir. Ulusal kültürün dışında tanımlanan kültürlere mensup bireylerin hassasiyetleri dikkate alınmadan kültürel sebeplerden kaynaklanan eşitsizliklerin giderilmesi mümkün olmayacaktır.

### 1. İnsan Haysiyetinde Eşitlik

Gutmann, kamu tarafından eşit vatandaşlar olarak tam tanınmanın hem cins, ırk yahut etnik kimlikler göz önüne alınmaksızın her bireye saygıyı, hem de dezavantajlı grupların üyeleri tarafından değer verilen ya da onlarla özdeşleştirilen etkinliklere, uygulamalara ve dünya görüşlerine saygıyı kapsadığını belirtmektedir<sup>122</sup>. Haysiyette eşitlik, bireyler arasında esaslı farklılıklara sebep olabilen olumsal özelliklerin parantez arasına alınmasını gerektirdiği gibi, söz konusu farklılıkların fiili ayrımcılığın kaynağı olduğu noktada dikkate alınmasını da gerektirmektedir. Çokkültürcülüğün insan haysiyetinde eşitliğin tam anlamıyla sağlanması için gerekli gördüğü saygı biçimleri de, Gutmann'ın geçerliliğini kabul ettiği iki saygı biçimidir.

<sup>121</sup> Erik Christensen, "Multiculturalism and Its Critics", Oxford, *The Monist*, Vol. 95, No.1, Dilemmas of Multiculturalism (January, 2012), s. 37.

<sup>122</sup> Gutmann, a.g.m., s. 30.



Çokkültürcülük, kültürel sebeplere bağlı eşitsizlik türlerinden ilkinin insan haysiyetine ilişkin olduğunu dile getirmektedir. Liberalizmin insanlara eşit saygı temelinde açıklanabileceği sıklıkla dile getirilmektedir<sup>123</sup>. Charles Taylor haysiyette eşitliğin sağlanmasındaki önemin üzerinde ısrarla durmakta, eşit insan haysiyeti fikrinin yaşadığı dönüşümü ve günümüzde geldiği aşamayı ele almaktadır. Taylor, kimliğin diyalojik inşası tezini tanınma politikasının kişisel düzeyi olarak adlandırmaktadır; kültürlerin tanınması ve korunmasına yönelik farklılık politikasını ise tanınma politikasının kamusal düzeyi olarak ilan etmektedir<sup>124</sup>.

Taylor hiyerarşiye dayalı toplumdan eşit haysiyetin kabul edildiği topluma giden süreçte ortaya çıkmış ve eşit tanınma olarak adlandırılan fikrin, günümüzde bulunduğu aşama itibarıyla iki anlam barındırdığını belirtmektedir. İlk anlamıyla eşit tanınma, vatandaşlar arasında “birinci sınıf” ile “ikinci sınıf” ayrımı yapmamaya dayanmakta ve hiyerarşisiz toplumu ifade etmektedir<sup>125</sup>. Eşit tanınmanın ilk görünümünde temel dayanak, toplumsal hiyerarşilerin ortadan kalkmasıyla oluşmuş evrensel insan haysiyeti kavramıdır. Eşit vatandaşlık ilkesini besleyen evrensel insan haysiyetinin kabulü, kültürel kimliklerin kamusal anlamda dikkate alınmaması gerekliliğini beraberinde getirmektedir. Hiyerarşinin hâkim olduğu toplumdan, içinde bulunulan farklı konumların dikkate alınmadığı hiyerarşisiz topluma geçişte büyük pay sahibi olan insan haysiyeti fikri, bir bakıma ulus-devletin rasyonel yönünü oluşturan aracısız toplum fikrine paralellik göstermektedir.

Eşit tanınma politikasının kazandığı ikinci anlam olan farklılık politikası, evrensel insan haysiyeti kavramından doğmuş; fakat ona bir tür karşıtlık geliştirmiştir. Modern kimlik kavramının ve farklılık politikasının oluşumunda, tüm vatandaşların eşit haysiyette olduğunu belirten evrenselcilik politikasında olduğu gibi evrensel bir kök vardır. Bugünkü farklılık politikalarını şekillendiren evrensel kök, *herkesin* kendine özgü kimliğinin tanınması gerekliliğini kabuldür<sup>126</sup>. Eşit haysiyet politikası da, farklılık politikası da bireye eşit saygı talep etmektedir; ancak ayırım gözetmeme ilkesini yorumlayışlarında farklılık söz konusudur. Eşit haysiyet politikası evrensel açıdan özdeş bir haklar ve bağımsızlıklar paketi öngörürken, farklılık politikası bir birey ya da topluluğu diğerlerinden

---

<sup>123</sup> Miller, a.g.m., s. 48.

<sup>124</sup> Taylor, “Tanınma Politikası”, a.g.m., s. 57.

<sup>125</sup> Taylor, “Tanınma Politikası”, a.g.m., s. 58.

<sup>126</sup> Taylor, “Tanınma Politikası”, a.g.m., s. 58.

ayıran özgünlüğe odaklanmaktadır<sup>127</sup>. Eşit haysiyet politikası kültürel farklılıkları özel alana iter ve kamusal önemi haiz olmamalarını eşitliğin teminatı olarak görürken, farklılık politikası herkesin özgün kimliği tanınmadan ve kültürel kimliklerin önemi iade edilmeden haysiyette eşitliğin tesisini imkânsız bulmaktadır.

Farklılık politikası, insanların özgün kimliklerini görmezden gelen eşit haysiyet politikasını, tek tip kimlik dayatması nedeniyle eleştirir<sup>128</sup>. Bir kimseyi diğerinden ayıran özgünlükler ve bunun bir parçası olan kültürel kimlik, bireyin nasıl bir yaşam sürdürmek istediğine dair cevaplar sunmaktadır. Bireyin elinden oldukça önemli bir anlam çerçevesini almak, insanın değerli bulduklarını ve ayrılmaz bir parçası olarak gördüklerini dışlamak anlamına gelecektir. Herkesin tek bir yaşam tarzını meşru kabul etmesi ve yaşamını dayatılan kültüre göre yapılandırması istendiğinde, egemen kültürün değerlerini paylaşmayan bireyin kimliğini özgürce inşa etmesine engel olunmaktadır. Farklılık politikası, ulus-devletin, çoğulculuğun tam karşıtı olacak biçimde tanımladığı ideal yurttaş tipi bağlamında kültürel tek tipleştirme eğilimini hedef almaktadır. Kültürel tek tipleştirme eğiliminden vazgeçmek, çokkültürlü toplumlarda insan haysiyetinin hayata geçirilmesini olanaklı kılacaktır.

İnsanın eşit haysiyeti ve komünal bağların eşit haysiyete sahip insanların hayatında oynadıkları rol, Parekh için de çokkültürcülüğün çağdaş toplumlardaki gerekliliğine dair savunmayı oluşturur. Eşit haysiyete ve kıymete sahip insana duyulan saygı, insanların sahip oldukları farklılıkların da eşit saygıyı hak ettiği fikriyle tamamlanmaktadır. İnsanın kıymeti, doğa tarafından sunulan bir gerçeklik olmayıp, insanın diğer türler ve doğa ile girdiği ilişki sonucu geliştirdiği bir ahlaki yargıdır<sup>129</sup>. Kıymet, insanın sahip olduğu biyolojik bir özellik değildir. İnsana ait gözlemlenebilen maddi bir özellik değil, soyutlama sonucu elde edilmiş bir kavramdır. İnsanın kıymeti ve itibarı doğa tarafından bahşedilmemiş, insanoğlu kendini kıymetli ve itibar sahibi gördüğü için bu özellikler kabul edilmiştir.

Bir kez insanın kıymetli bir varlık olduğu kabul edildikten sonra, bu kıymetli varlığın saygıya mazhar olduğu gerekçesi ile her bir insana karşı birtakım davranış yükümü-

---

<sup>127</sup> Taylor, “Tanınma Politikası”, a.g.m., s. 59.

<sup>128</sup> Taylor, “Tanınma Politikası”, a.g.m., s. 63.

<sup>129</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 166.

lülükleri gündeme gelmektedir. İnsanın kıymetli olduğu ahlaki kabulünün ilk sonucu insan hayatına verilen önem ile insan hayatının korunabilmesi için alınan tedbirler ve koyulan yasaklardır<sup>130</sup>. İnsan kıymetinin doğrudan uzantısı olan ikinci yön, kıymetli bir varlık olarak insanın değer verdiklerini küçük görmemek ahlaki sorumluluğudur<sup>131</sup>. İnsanın kıymeti ve itibarı gereği değer verdiklerinin ve mutluluk kaynağı olarak gördüklerinin korunması gerekmektedir. Gerçek anlamda insan haysiyetini korumanın ve bu alanda eşitliği sağlamanın yolu budur. Kültürel aidiyetin bireylerin gözünde ne denli önemli olduğu düşünüldüğünde, insan haysiyeti ve eşitlik adına bu aidiyetlere kamusal tanınma ve korunmanın sağlanması gerekmektedir.

Eşit tanınmanın ilk anlamı olan eşit haysiyet politikası, özellikle sosyo-ekonomik durumunun birey için bir tür yazgı olarak algılandığı ve onu ikinci sınıf vatandaş konumuna indirgeyebildiği hiyerarşik anlayışı biçimsel anlamda sona erdirmiştir. Herkesin biricik ve özgün bir kimliğe sahip olduğunu ve eşit tanınma için kişiye özgünlüğünü kazandıran kültürel kimliklerin tanınması ihtiyacını vurgulayan farklılık politikası ise, günümüzde yeni bir ikinci sınıf vatandaşlık biçiminin var olduğuna işaret etmektedir. Yeni ikinci sınıf vatandaşlık biçimi göz ardı edilen, es geçilen, egemen ya da çoğunluğa özgü kimliğin içinde eritilen farklılıklara dayanmakta<sup>132</sup>, sosyo-ekonomik unsurlar yerine kültürel unsurlar taşımaktadır.

Taylor'a göre, eşit haysiyet politikasının vatandaşları birbirinden farklılaştıran unsurları görmezden gelen tavrının eşitsizliğe sebep olduğuna ilişkin verilerin yeterince sağlam olduğu durumlarda, tersine ayrımcılık biçimlerinin devreye girmesi gerekmektedir<sup>133</sup>. Farklılık politikasının gerçekleştirmek iddiasında olduğu husus, söz konusu tersine ayrımcılık yahut pozitif ayrımcılık biçimleriyle azınlık kültürler aleyhine yaratılmış koşulları güncelleyip, adil olmayan uygulamaları ortadan kaldırmaktır. Ancak bu amacın fırsat eşitliğiyle ilişkilendirilmesi daha doğrudur. Tarihsel anlamda ayrımcılığa uğrayan dezavantajlı kültürel grupların iş bulmada yahut üniversiteye girmede görece bir avantaja kavuşturulması gibi yöntemlerden<sup>134</sup> yararlanan farklılık politikası aracılığıyla, eşit hay-

<sup>130</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 167.

<sup>131</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 167.

<sup>132</sup> Taylor, "Tanınma Politikası", a.g.m., s. 59.

<sup>133</sup> Taylor, "Tanınma Politikası", a.g.m., s. 60.

<sup>134</sup> Taylor, "Tanınma Politikası", a.g.m., s. 60.

siyet politikası güncellenmiş olacaktır. Tersine ayrımcılık yahut pozitif ayrımcılık uygulaması, sonsuza dek sürdürülmesi arzulanan bir çözüm önerisi değildir. Taylor'a göre tersine ayrımcılık politikasının amacı, eşitsizliklerin giderilmesi ve eski *farklılıkları görmezden gelme* kuralının kimseyi kötü durumda bırakmayacak şekilde işlemlerini sağlamaktır<sup>135</sup>. Elbette, kendini eşit haysiyet politikasının eşitsizliğe sebebiyet vermeyecek koşullarda işlemlerini sağlamak arzusuyla sınırlamayan birtakım taleplerin gündeme gelmesi de söz konusu olabilmektedir. Farklılık politikası kimi zaman, tersine ayrımcılığın geçici çözüm önerilerini değil, kalıcı olarak kültürel kimliğin muhafazasını sağlayacak düzenlemeleri talep edebilmektedir<sup>136</sup>. Kimi kültürel gruplar eşitsizliklerin giderilmesinin ötesinde varlıklarının sürdürülmesi talebinde bulunabilmektedir<sup>137</sup>.

Saygı istemi yaşam koşullarının eşitlenmesinden çok, ayrımcılığa maruz kalan kültürel topluluk mensuplarının geleneklerini ve yaşam biçimlerini korumasına yöneliktir<sup>138</sup>. İnsan haysiyetinin gereği olarak eşitlik fikrinin somutlaştığı taleplerin de, daha ziyade bu tip talepler olduğunu düşünmek mümkündür. Tersine ayrımcılık uygulamalarını eşitlik temelinde açıklayan farklılık politikasının fırsat eşitliğine yönelik talepleri, kültürel kimliklerin muhafazası ve gelecek kuşaklara aktarılması isteğini meşrulaştırmaya yeterli değildir. Eşit haysiyet politikası ve farklılık politikası arasındaki asıl gerilimin kaynağı da, kültürel kimliklerin muhafazası talebidir. Kimliğin sürdürülmesini sağlayacak koşulların yaratılmasındaki ihtiyaca duyulan inanç, birey için kendine özgü kültürel kimliğin önemini vazgeçilmez bulmaktadır. Kimliğin diyalojik inşasında kültürel dayanak noktalarına duyulan ihtiyaç hiçbir zaman sonlanmayacağına göre, insan haysiyetinde eşitliğin gereği olarak kimi azınlık kültürlerin yok olmamak için arzu ettiği hukuki düzenlemelere kulak vermek farklılık politikasının gereğidir. Taylor'a göre herkesin kültür oluşturmak açısından eşit derecede potansiyeli olduğu fikrine dayanan bu yönün aksini iddia etmek, insanların eşitliğini inkârdan başka bir anlam taşımamaktadır<sup>139</sup>. Taylor'ın kültürlerin eşit değer taşıdıkları yönündeki karinesi de, bir bakıma eşit haysiyet fikrinden türemiş farklılık politikasına dayanmaktadır. Taylor'a göre nasıl hiç kimse ırkından yahut

---

<sup>135</sup> Taylor, "Tanınma Politikası", a.g.m., s. 60.

<sup>136</sup> Taylor, "Tanınma Politikası", a.g.m., s. 61.

<sup>137</sup> Taylor, "Tanınma Politikası", a.g.m., s. 61.

<sup>138</sup> Habermas, "Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Savaşımı", a.g.m., s. 128.

<sup>139</sup> Taylor, "Tanınma Politikası", a.g.m., ss. 62-63.

kültüründen ötürü oy hakkından mahrum edilemiyorsa, aynı şekilde evrensel insan haysiyetinin bir gereği olarak bireyin geleneksel kültürünün değer taşıdığı karinesinin kabulü elzemdir<sup>140</sup>. Bireyin ayrılmaz bir parçası olan kültürel mensubiyet ayrımcılığa uğramama talebinin bir kısmını oluşturmakta, söz konusu talep farklılık politikası ile somutlaşmaktadır.

Parekh de haysiyette eşitliğin gereği olan insana eşit saygının, farklılık politikasını kaçınılmaz kıldığını düşünmektedir. Parekh'e göre çokkültürlü toplumlarda eşitliğin tesisi, kanun önünde eşitlik ve eşit kanun koruması fikrinin kültürel açıdan duyarlı hale getirilmesiyle mümkündür<sup>141</sup>. Herkese eşit davranmak adına kültürel hassasiyetler dikkate alınmadığı ve tek tip kurallara sadık kalındığı takdirde, bireylerin kültürel geleneklerini sürdürebilmeleri dolaylı olarak engellenmekte, bu durumda farklı kültürel mensubiyete sahip bireyler arasında örtülü bir ayrımcılık hâsıl olmaktadır. Kültürel azınlıkların hassasiyetlerini dikkate almak ve onları kayırmak eşitlik ilkesini çiğner görünse dahi, yalnızca onları diğer vatandaşlarla eşitlemek adına gereklidir<sup>142</sup>.

İnsan haysiyetinde eşitliğin ve insana saygının günümüzün çokkültürlü toplumlarında farklılık politikası aracılığıyla hayata geçirilebileceği iddiasına yönelik eleştiriler de mevcuttur. Çokkültürcülerin sahiplendiği ve farklılık politikasının temelini oluşturan tanım fikri ile liberal saygı anlayışının farklılığını dile getirip, bu farklılığı çokkültürcülük aleyhine yorumlayan eleştirmenlerden biri Samuel Freeman'dır. Freeman, insanlar için eşit saygının evrenselci tanımının çokkültürcüler tarafından da kabul edildiğini belirtmektedir<sup>143</sup>. Taylor da eşit haysiyet politikası ile evrenselci bir eşit saygı fikrine atıf yapmaktadır. Çokkültürcüğün iddiası, evrenselci eşit saygı fikrinin hükümsüz olduğu değildir. Kaldı ki Taylor, farklılık politikasının eşit haysiyet politikası ile aynı evrenselci kökten geldiğini açıkça belirtmektedir. Modood, çokkültürcüğün liberal eşitlikçiliğin çocuğu olduğunu, fakat her çocuk gibi ebeveyninin sadık bir yeniden üretimi olmadığını

---

<sup>140</sup> Taylor, "Tanınma Politikası", a.g.m., s. 60.

<sup>141</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 308.

<sup>142</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 309.

<sup>143</sup> Samuel Freeman, "Liberalism and the Accommodation of Group Claims", *Multiculturalism Reconsidered: Culture and Equality and its Critics*, (ed.) Paul Kelly, Cambridge, Polity Press, 2002, s. 21.

ifade etmektedir<sup>144</sup>. Hatta Kanada ve Avustralya’da çokkültürcülük, çoğu zaman eşit vatandaşlık taahhüdünü gerçekleştirdiği gerekçesiyle liberal değerlerin bir uygulaması olarak sunulmuştur<sup>145</sup>.

Farklılık yahut tanınma politikası ile istenen saygı, eşit haysiyet politikası ile istenen saygıyla aynı temellere dayanmaktadır. İki politika arasındaki temel ayrım, farklılık politikasını savunanların çokkültürlü toplumlarda liberal saygı kavrayışının yeniden gözden geçirilmesi ve eşit saygının önemli bir koşulu olan kültürel farklılıkların denkleme dâhil edilmesi gerektiği inancına dayanmaktadır. Ne var ki Freeman temel farklılığın sebebini başka bir yerde aramak gerektiğini düşünmektedir. Çokkültürcülerin eşit saygı talep ederken dayandığı husus Freeman için kabul edilebilir değildir. Freeman’a göre çokkültürcülük, benimsenen farklı kültürel pratiklerin ve öğretilerin eşit değerlerinden ötürü tanınmaları hususunda ısrarcıdır<sup>146</sup>. Freeman’ın çokkültürcülüğün eşit saygı talebiyle beklediğinin aslında bireylerin değil, kültürlerin değerli bulunması olduğu eleştirisinin yerinde olduğunu söylemek güçtür.

Taylor’ın eşit insan haysiyeti ya da eşit saygıdan kastının, farklı kültürlere eşit değer vermek ya da herhangi bir değer atfetmek olmadığı açıktır. Kültürel çeşitliliğin değerine ilişkin öne sürdüğü eşit değer karinesinden hatırlanacağı üzere, farklı kültürlere değer biçmek için insanlığın geldiği aşamayı yeterli bulmamaktadır. Çeşitli kültürlere ilişkin değer yargılarında bulunmak için *ufukların kaynaşması* gerekmektedir. Ufuklar kaynaşmadan yapılacak değerlendirmeler söz konusu kültürlerin gerçek değerini yansıtmayacağından, değer yargılarından kaçınmak yerindedir. Bunun yanında, herhangi bir kimseden bir şeyi değerli bulmasını istemek bireyin beğenilerine yahut tercihlerine müdahale anlamına geleceğinden, böyle bir talebin çokkültürcülük içinde yeri bulunmamaktadır.

Taylor, bir kültür tarafından üretilmiş yaşam tarzının kendisine yahut içeriğine değil, kültürel aidiyetin sahibine ve sahiplenilişine saygı talep etmektedir. Parekh de kültürel aidiyete saygı talebinin arkasındaki temel dayanağın insana verilen kıymet olduğunu belirtmektedir. İnsanın itibarı gereği değer verdiklerinin de itibar görmesi gerekliliği üzerindeki vurgu, kültürel aidiyete saygıyı bireye saygının bir uzantısı haline getirmektedir.

---

<sup>144</sup> Meer, Modood, a.g.m., s. 178.

<sup>145</sup> Meer, Modood, a.g.m., s. 180.

<sup>146</sup> Freeman, a.g.m., s. 22.

Çokkültürcülüğün saygı talebi kültürü, bu kültürü sahiplenen bireyden ayırıp nesneleştir-memekte ya da kendi içinde bir amaç haline getirmemektedir. Eşit saygının koşullarından birini bireyin özgün kimliğini tanımak olarak belirlemek, kültürü kendi başına sahip ol-duğu değerden ötürü yüceltmek anlamına gelmemektedir. Kültürel aidiyete saygı, bireye saygının bir parçasını teşkil etmektedir. Kültürel aidiyet hayati ayrımların yapılabileceği anlamlı bir yaşam çerçevesi sunduğundan, dolayısıyla insanı var eden ve olduğu kişi ha-line getiren bir aidiyet biçimi olduğundan saygının nesnesi haline gelmektedir.

David Miller, çokkültürcülerin eşit saygı yorumunun, liberal saygı düşüncesi ile büyük bir farklılık arz etmediği düşüncesindedir. Miller'a göre liberalizmin sahiplendiği biçimiyle eşit saygının gereklerinden biri, insanların vicdanen benimsedikleri inançlara aykırı biçimde davranmaya zorlanmamalarıdır<sup>147</sup>. Böylece liberal saygı kavrayışıyla çok-kültürcülüğün ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Çokkültürlü bir toplumda insana saygı, kültürel bağlılıklara da saygı duymayı kapsamaktadır<sup>148</sup>. Kültürel aidiyeti birey tarafından kendini olduğu kişi yapan bir unsur olarak algılanıyorsa, böyle bir bireye kültürel aidiyetini dışa- rıda bırakarak da saygı duyulabileceğini iddia etmek güçtür. Eşit insan haysiyeti fikrinin çokkültürcü toplumlarda hayata geçirilebilmesi için, bireylerin kültürel bağlılıklarını ihlal edecek hukuki zorunluluklara konu edilmemeleri yönündeki negatif talebin karşılanması gerekmektedir<sup>149</sup>.

## 2. Fırsat Eşitliği

Çokkültürlü toplumlarda eşitliğin tesisi için öne sürülen taleplerden ilki, eşit say-gının gereği olarak bireylerin kültürel aidiyetlerini değiştirmeye zorlanmamaları yahut bu aidiyetlerle bağdaşmayan düzenlemelere konu edilmemeleridir. İnsan haysiyetinde eşit-liğin tesisi için bu negatif talebin yerine getirilmesi beklenmektedir; ancak farklılık poli-tikasının kültürel bağlılıklara dayanan eşitsizliklerin giderilmesi için yerine getirilmesi gerektiğini düşündüğü pozitif bir talebi de bulunmaktadır. Farklılık politikası, haysiyette eşitliği sağlamanın yanında fırsat eşitliğine etki edecek birtakım somut koşulların yaratıl-

---

<sup>147</sup> Miller, a.g.m., s. 48.

<sup>148</sup> Miller, a.g.m., s. 48.

<sup>149</sup> Miller, a.g.m., s. 48.

ması adına da önem arz etmektedir. Fırsat eşitliği başlığı altındaki talep, insanların kültürlerinin öngördüğü şekilde yaşayabilmeleri adına eşit şansa sahip olmalarını sağlayacak pozitif tedbirler alınmasıdır<sup>150</sup>.

Gerek Parekh, gerekse Kymlicka eşitliğin tesisi için kültürel farklılıkları tanıyan ve bu yönde hukuki düzenlemeler getiren bir devletin varlığını tercih etmektedir. Bunun için öne sürülen görüşlerin iki temel iddia ile özetlenmesi mümkündür. İlk temel iddia, özdeş muamelelerin zaman zaman farklı etkilere sebep olması ve farklı etkinin kültürel sebeplere bağlı olarak eşitsizlik kaynağı olabilmesidir. Kültürel kimliklerin eşitliğin tesis edilebilmesi için tanınması ve korunması gerekliliğini, aynı kültürel kimliklerin farklı ve eşitsiz muameleyle sebep olmalarında aramak mümkündür. Kültürel kimliklerin farklı muameleyle sebep olduğu durumlarda, eşitliğin tek tip muamele etmek gerekliliği olarak algılanması hatalı olacaktır<sup>151</sup>. Bireyler, sahip oldukları hakları kullanabilmek adına bir takım özgün koşulların varlığına ihtiyaç duyabilmektedir. Eşit hakları özdeş olması gereken haklar olarak yorumlamak, farklı kültürel tarihleri ve ihtiyaçları olan bireylerin bu haklardan yararlanamaması anlamına gelebilmektedir<sup>152</sup>. Tüm vatandaşlara eşit şekilde tanınmış haklardan yararlanabilmek, bazı kültürel gruplara mensup bireyler açısından imkânsız hale gelebilmektedir. O halde sorulması gereken soru, insanlara eşit kişiler olarak muamele etmenin, herkese aynı hakları vermenin ötesinde neler içerdiği<sup>153</sup>.

İkinci temel iddia, birey için kimlik kurucu öneme sahip kültürel aidiyetin terk edilmesindeki zorluk ve böyle bir terk edişin her zaman gerekli olmadığı ya da bireyden beklenemeyeceğidir. Dolayısıyla ilk temel iddiada öne sürüldüğü gibi özdeş muamele kültürel sebeplerden ötürü eşitsizliklere sebep oluyorsa, eşitsizliği gidermek için başvurulacak öncelikli tedbir bireyden kültürünü terk etmesini beklemek olmamalıdır. Eşit haklardan ya da fırsatlardan yararlanmayı engelleyen kültürel aidiyetin gerekliliklerini “kültürel yetersizlik” olarak adlandıran Parekh, iki tür kültürel yetersizliğin söz konusu olabileceğini belirtmektedir<sup>154</sup>.

Açıktır ki, kültürel yetersizlik ilkece giderilmesi mümkün olmayan ve kişiyi kalıcı şekilde etkileyen fiziki ya da mental bir yetersizlik türü teşkil etmemektedir. Buradaki

---

<sup>150</sup> Miller, a.g.m., s. 48.

<sup>151</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 306.

<sup>152</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 306.

<sup>153</sup> Gutmann, a.g.m., s. 26.

<sup>154</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 308.



yetersizlik, kişinin ahlaki tercihi yahut kültürel kimliği sebebiyle oluşmakta, insan denetiminin sınırları kapsamında yer almaktadır. Parekh kültürel yetersizlikler arasındaki ayrımı, söz konusu insan denetiminin derecesindeki farklılaşmaya göre yapmaktadır. Kimi durumlarda kültürel yetersizlik, kültürel âdetin ya da geleneğin yeniden yorumlanması sonucu giderilebilmektedir<sup>155</sup>. Kültürel yetersizliğin giderilemediği durumlarda ise, söz konusu kültürel aidiyetin gerekleri bireyin kimlik bilincinin yapı taşlarından birini oluşturmakta, bu gereklerin yerine getirilmemesi kişide bir ahlaki kayıp duygusu yaratmaktadır<sup>156</sup>. Diğer bir deyişle, kişinin kimliğini vasıtasıyla inşa ettiği kültürel aidiyeti terk etmesinin ya da aidiyetin koşullarında yeniden düzenlemeye gitmesinin beklenemeyeceği kültürel yetersizlikler, ikinci türü oluşturmaktadır.

Parekh'e göre bireyden revize edilebilecek bir kültürel yetersizliğini gidermesi beklenebilecekken, giderilmesi zor bir kültürel yetersizliğin oluşması durumunda herhangi bir talepte bulunmak doğru değildir. Kültürel yetersizliğin insan denetimi ile giderilebildiği durumlar söz konusu olduğunda, bireyden bu yetersizliği aşması istenebilecektir. Çünkü yetersizliğe sebep olan kültürel uygulama, revize edilebilir nitelikte ise kişinin kimliğini inşasında vazgeçilmez bir unsur olarak görülmeyecektir. İkinci türden kültürel yetersizlik doğal bir yetersizliğe yakınlaştığından ve yetersizlik olarak nitelenen durum bireyin hayatında vazgeçilmez bir öneme sahip olduğundan, bireyden revizyon beklemek yersizdir. İkinci türden kültürel yetersizlik sebebiyle bozulan bir eşitlik durumu söz konusu ise, beraber yaşamının gereği olarak kültürel çeşitlilik göz önünde bulundurulmalı ve bireyin kültürel aidiyetini terk etmek zorunda kalmadan ilgili haktan yararlanmasının önü açılmalıdır.

Bir kültürel yetersizliğin hangi durumlarda birinci, hangi durumlarda ikinci türden sayılacağı ise tartışmaya açık bir husustur<sup>157</sup>. Parekh, kültürel yetersizlikleri listeleyip türler altına yerleştirme yolunu seçmemiş, bunun yerine kültürel yetersizliklere ilişkin sorunların söz konusu tarafların diyalogu sonucu çözüme kavuşturulması gerektiğini savunmuştur<sup>158</sup>. Kültürel yetersizliklerin sabit bir kategori altına kolaylıkla yerleştirilemeyeceği ya da sınırlı sayıda sayılamayacağı açıktır. Aksinin kabulü, çokkültürlülüğü özcü bir

---

<sup>155</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 308.

<sup>156</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 307.

<sup>157</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 308.

<sup>158</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 308.

çizgiye çekecektir. Hangi kültürel yetersizliğin doğal yetersizliğe yaklaşmış olabileceğini, söz konusu kültürel yetersizliği öne süren kültürel grupla diyalog içinde tespit etmek avantajlı addedilen kültürel gruplar lehine eşitliği tesis etmenin en makul yolu olarak değerlendirilebilecektir.

Eşit vatandaşlık politikası ile farklılık politikası arasındaki dengenin korunması için kültürel yetersizliğin bağlama göre değerlendirilmesi önerisi hem geniş toplumun hem de kültürel azınlıkların uzlaşabileceği bir ara yol olarak görülmektedir. Böylelikle kültürel aidiyet bireyin hayatını mutlak biçimde belirleyen katı bir kanun değil, şartları bireylerce güncellenebilecek bir yaşam rehberi haline gelmektedir. Zaman zaman kültürel yetersizlik sebebiyle azınlık kültür mensubunun yararlanamadığı bir hakkın, toplumun genel menfaatinden ya da başka bir değerden daha üstün olmadığına kanaat getirilmesi de mümkündür. Böyle durumlarda da çoğunluğun menfaati ya da değerleri, kültürel azınlıklarınkine göre öncelik kazanabilmektedir.

Bir kültürel yetersizliğin farklı bağlamlarda farklı kategoriler altına yerleştirilmesine ilişkin en somut örneklerden biri, hayvan kesimi kurallarının yorumlanmasıdır. Müslüman ve Yahudilerin inançlarıyla tutarlı bir şekilde et yiyebilmeleri, eti yenecek hayvanın kesim usulleriyle yakından ilgilidir. Avrupa Birliği standartları hayvanın şokla bayıltılmasını ve acı çekmeden kesilmesini gerektirmektedir. Müslümanların helal, Yahudilerin koşer et yiyebilmesi ise, hayvanların bayıltılmadan kesilmesine bağlıdır. Müslüman ve Yahudilerin, insani hayvan kesimi mevzuatından farklılaşan hayvan kesimi gelenekleri kimi toplumlarda birinci türden, kimi toplumlarda ikinci türden kültürel yetersizlik olarak görülmüştür. Norveç, İsveç ve İsviçre gibi kimi ülkelerde bayıltılmadan hayvan kesilmesi mümkün değildir. Dini aidiyetlerin gereği olarak hayvan kesimi mevzuatında istisna için yürütülen kampanyalar adı geçen ülkelerde amacına ulaşamamıştır<sup>159</sup>. İsveç, Norveç ve İsviçre’de Yahudi din otoriteleri de hayvan kesimine ilişkin dini öğretiyi takip zorunluluğu bulunmadığını ilan etmiştir<sup>160</sup>. Söz konusu ülkelerde Yahudi dininin gerekleri sadece kamu otoritelerince değil, din otoritesi kabul edilen kesimlerce de yeniden değerlendirilmiş ve şartlarda değişikliğe gidilmesi mümkün görülmüştür. Dolayısıyla İsveç, Norveç

---

<sup>159</sup> Brian Barry, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, Harvard University Press, 2002, s. 41.

<sup>160</sup> Barry, a.g.e., s. 40.

ve İsviçre’de yaşayan Yahudiler için hayvan kesiminde takip edilmesi gereken usul, birinci türden revize edilebilir bir kültürel yetersizlik olarak yorumlanmıştır. Ancak, İngiltere’de gerek kamu otoriteleri, gerekse hayvan kesim mevzuatında muafiyet talep eden dini topluluklar hayvan kesim usullerini izlemenin vazgeçilmez olduğu ve bu vazgeçilmezliğin ikinci türden bir kültürel yetersizlik oluşturduğu üzerinde uzlaşmışlardır. İngiltere’de hayvan kesimine ilişkin mevzuata, Müslüman ve Yahudilerin kendi geleneksel metotlarını uygulayan kesimevlerinde hayvan kesimlerine yönelik bir istisna getirilmiştir<sup>161</sup>. Hayvan kesimine ilişkin muafiyet taleplerinin kabul edilmediği ülkelerde Müslümanlar ve yönetim arasında bir uzlaşmaya gidildiği görülmektedir. Kamu otoriteleri ile Müslümanlar, hayvan kesimi için gereken dini usulün hangi türden kültürel yetersizlik teşkil ettiği üzerinde anlaşma sağlayamamışlardır. Hayvan kesimi kuralının revize edilemeyecek derecede önemli bir kültürel yetersizlik olduğu üzerinde uzlaşılsa dahi, ağırlığın hayvan haklarından yana kullanılması ve genel kurala istisna getirilmemesi de söz konusu olabilecektir. Dolayısıyla aynı kültürel yetersizlik, çeşitli toplumlarda yahut kültürel topluluklarda birbirinden farklı anlamlar kazanabilmektedir.

Kültürel aidiyetin gerekleri içinde bulunulan toplumsal koşullarla birlikte anlam kazandığından, bu farklılaşma son derece makuldür. Aynı kültürel uygulama dahi, toplumsal kabullerin değişmesiyle birlikte farklı bir kültürel yetersizlik türü teşkil edebilmektedir. Kültürel yetersizliğin niteliğini belirleyen, kimi zaman yetersizlik olarak görülen uygulama ya da öğretiyeye bağlı kültürel azınlıklarla yönetimin diyalogu sonucu varılan uzlaşma, kimi zaman yönetimin başka bir değerini yahut menfaatin kültürel yetersizlikten daha önemli olduğu yönündeki tercihidir.

Kymlicka kültürel sebeplere bağlı eşitsizliklerin giderilmesi talebinin, Rawls’un adalet teorisiyle uyum içinde olduğunu ileri sürmektedir. Kültürel üyeliğin getirdiği eşitsizlikler, tam da Rawls’un üzerinde durulmasını istediği türden derin, yaygın ve doğuştan gelen eşitsizliklerdir<sup>162</sup>. Kymlicka, gerçek fırsat eşitliğini sağlamak için toplumun dikkatini yöneltmesi gereken kötü sosyal pozisyonlardan birinin, zaman zaman kültürel kimlik olabildiğini belirtmektedir.

---

<sup>161</sup> Barry, a.g.e., s. 41.

<sup>162</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., ss. 175-176.

Birçok liberal, kültürel çıkarların korunması için devletin ek bir önlem almasının gereksiz olduğunu düşünmekte, bireylerin kültürel menfaatinde korunmaya değer olan unsurların hâlihazırda yurttaşlık haklarıyla korunduğu inancını paylaşmaktadır<sup>163</sup>. Liberalizmin öngördüğü temel yurttaşlık hakları, azınlık kültürüne mensup bireylerin kültürel aidiyetlerine olan bağlılıklarını sürdürmelerinde yeterli görülmektedir. Liberal öğretide, liberal örgütlenme yahut cemiyet özgürlüğünün azınlık gruplarının ve kültürel pratiklerin korunmasında teminat olduğu düşüncesi hâkimdir<sup>164</sup>. Liberalizmin devletin kültürel anlamda tarafsızlığını olumlu bulan tutumu, kültürel aidiyeti değersiz ya da önemsiz addetmelerinden kaynaklanmamaktadır. Devletin kültürel piyasaya müdahale etmemesi gerektiğini düşündüren temel inanç, bir kültürün varlığını sürdürmesinin devlet desteğine değil, üyelerin o kültürü ayakta tutma istekliliğine bağlı olması gerektiğidir<sup>165</sup>.

Devletin, bir kültürün varlığını sürdürmesi için ek önlemler alması, bireylerin kültürlerini sürdürmeye olan istekliliğine bir müdahale niteliğindedir. Eğer ki bir kültürel aidiyeti paylaşanlar bu aidiyetin sürdürülmesinde isteksizse, mevzubahis kültür kendiliğinden sönmünecektir. Aksine, azınlık kültürüne mensup bireyler kültürlerinin devamından yanaysa cemiyet özgürlüğü, bireylerin kültürel ihtiyaçlarını gidermekte yeterli olacaktır. Bu sebeple devletin kültürel aidiyetler karşısındaki konumu, etnik ve kültürel farklılıkların *iyi niyetle ihmaline* dayanan tarafsızlık olmalıdır<sup>166</sup>.

Çokkültürcülüğün, devletin iyi niyetle ihmalini savunan görüşe itirazı, kültürel koşulların müdahalesizliği beraberinde getirebilecek kadar eşit olmadığıdır. İyi niyetle ihmalini savunmak için, devletin herhangi bir kültürü diğerleri aleyhine sahiplenmediğini varsaymak gerekmektedir. Bir kültürü sahiplenme, dolayısıyla diğer kültürel aidiyetleri dışlama olmadığından tarafsızlık sadece etik bir tutuma değil, aynı zamanda bir olguya işaret edecektir. Ne var ki çokkültürcü iddia bunun tam aksi yönündedir. Talep, hiçbir kültüre öncelik tanımayan, dolayısıyla kültürel anlamda tercihte bulunmamış bir devletin herhangi bir kültür lehine bu eşitliği bozması değildir. Çokkültürcülük bir toplumun belirli bir kültürel kalıp bağlamında düzenlenen kurallara göre idare edilmesini kaçınılmaz bulmakta ve devlet tarafından bir kültürün başat kabul edilmesine olumlu yahut olumsuz anlam yüklememektedir.

<sup>163</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e, s. 172.

<sup>164</sup> Freeman, a.g.m., s. 21.

<sup>165</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e, s. 173.

<sup>166</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e, s. 173.

Kymlicka, devletin kaçınılmaz olarak belli kültürel kimliklere arka çıkarken, diğerlerini dezavantajlı konuma getirdiğini öne sürmektedir<sup>167</sup>. Bu durum, kültürler piyasasındaki bazı kültürlerin adil olmayan bir biçimde dezavantajlı konuma düşürülmesi anlamına gelmektedir<sup>168</sup>. Bir kültürün yaşama imkânı, o kültürü paylaşan bireylerin gönülsüzlüğünden ötürü değil, çoğunluğun verdiği ekonomik ve politik kararlara bağlı olarak azalabilmektedir<sup>169</sup>. Devlet okullarının yahut yürütülecek kamu hizmetlerinin dilini belirleme zorunluluğu, yönetimin mecburi kültürel taraflılığına bir örnek teşkil etmektedir. Bir devletin herhangi bir dini kimliğe arka çıkmak gibi bir zorunluluğu bulunmamaktadır; ancak devlet okullarında ya da kamu hizmetlerinin sağlanmasında hangi dilin kullanılacağına karar vermek bir zorunluluktur<sup>170</sup>. Kymlicka bu mecburi taraflılığı şöyle özetlemektedir:

“Devlet okullarda dinsel yeminlerin yerine seküler yeminler koyabilir (koymalıdır da), ama mahkemelerde İngilizce yerine konabilecek “tarafsız” dil ne olabilir?”<sup>171</sup>.

Eğitimde ve kamu hizmetlerinin yürütülmesinde kullanılacak dilin belirlenmesi doğası gereği kültürel taraflılığa yol açmaktadır. Bir dil, eğitim dili olarak karşılaştırıldığında kültürlerin ihtiyaç duyduğu en önemli destek olan dilin ve birlikte getirdiği gelenek ve göreneğin sonraki kuşaklara aktarımı garantiye alınmış olacakken, diğer bir dilin eğitim dili olarak seçilememesi kaçınılmaz bir şekilde marjinalleşmeye mahkûm edilmesi anlamına gelecektir<sup>172</sup>.

Devletin kültürel olarak tarafsız olmadığı iddiasını kabul eden ve zorunlu dil tercihinin marjinalleştirici etkisini gören liberallere örnek olarak David Miller’ı göstermek mümkündür. Miller, devletin yönetime ilişkin kararlarda ister istemez bir kültürü tercih etmesi gerektiği ve bu zorunlu tercihin devletin kültürel bir kimliğe kavuşması anlamına geldiği konusunda çokkültürcülere katılmaktadır. Kültürel tercih devlet için bir zorunluluktur; liberal bir toplumun zaman içinde istikrarını sürdüreceği koşulların yaratılması bu zorunluluğun yerine getirilmesine bağlıdır<sup>173</sup>. İstikrarın sağlanabilmesi için, vatandaşların

<sup>167</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e, s. 173.

<sup>168</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e, s. 173.

<sup>169</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e, s. 175.

<sup>170</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e, s. 179.

<sup>171</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e, s. 179.

<sup>172</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e, s. 178.

<sup>173</sup> Miller, a.g.m., s. 48.

politik değerleri paylaşmaları yeterli değildir. Paylaşılan politik değerlerin yanında, daha geniş kapsamlı kültürel değerlerde de bir uzlaşma sağlanmalıdır<sup>174</sup>.

Miller paylaşılan bir ulus algısının, demokratik yöntemlerin etkililiği ve sosyal adaleti yerine getiren kurum ve politikaların desteklenmesi için esaslı bir ön koşul olduğunu öne sürmektedir<sup>175</sup>. Çokkültürcülük açısından da ortak bir yurttaşlık kültürünün inşası uzak durulması gereken husus değildir. Temkinli yaklaşılan husus, ortaklığın dayanacağı esasların belirlenme yöntemidir. Söz konusu ortaklığın, kimi yurttaşların kültürel aidiyetlerinin inkarı yahut dışlanması üzerine kurulması, bireylerin kimlik inşası sürecinde adil olmayan farklılıklar yaratabilmektedir. Sorulması gereken soru, yurttaşlığın dayandırıldığı ortak kültürün tanımlanmasına ilişkindir.

Miller paylaşılan kültürel değerlerin kapsamının ne kadar geniş tutulacağı ya da ne kadar katı olması gerekeceği konusundaki ihtilafların varlığını kabul etmektedir<sup>176</sup>. Bu ihtilaflar bir yana bırakıldığında, dil tartışmasında vurgulanması gereken, devletin tercih yapmakta haklı olduğudur. Kamu kurumları yahut eğitim sistemi düzenlenirken ulusal dil ya da dilleri onaylamak, bu tercih ana dilleri farklı olanları sınırlasa bile hatalı değildir<sup>177</sup>. Miller, bazı dillerin azınlık konumuna düşmesi karşısında devletin hiçbir sorumluluğu olmadığı görüşünü savunmamaktadır. Bu tip durumlarda azınlık kültürleri uzlaştırmanın yolları aranmalıdır; fakat mutlak eşitliğin amalanmasını gibi bir zorunluluk yoktur<sup>178</sup>.

Miller'ın mutlak eşitliğin hedeflenmesinin gerekli olmadığı yönündeki düşüncesi çokkültürcülükle uyumsuz değildir. Bir dilin gerek kamu kurumlarında gerek eğitimde resmi dil olarak kabul edilmesi halinde, azınlık dilleri için mutlak eşitliğin tesisini hedeflemek imkânsıza yakın bir zorluk derecesiyle ölçülebilecektir. Vurgulanan nokta, fırsatların her zaman için g ve egemenlik ilişkilerine dayanan ve eşitsizliklere sebep olabilen taraflı sosyal yapılar olduğudur<sup>179</sup>. okkltrclğn talebi, dezavantajlı hale gelmiş kültürlerle devlet tarafından tercih edilen kültür arasında mutlak bir eşitlik sağlamak değil, dezavantajlı konumdaki kültürlerin tanınmasıdır. Böylece azınlık kültürlere bağlılık gs-

---

<sup>174</sup> Miller, a.g.m., s. 48.

<sup>175</sup> Miller, a.g.m., s. 48.

<sup>176</sup> Miller, a.g.m., s. 48.

<sup>177</sup> Miller, a.g.m., s. 48.

<sup>178</sup> Miller, a.g.m., s. 48.

<sup>179</sup> Kelly, a.g.m., s. 12.

teren bireylerin, söz konusu kültürlerin öğretilerini hayata geçirmek ve pratiklerini uygulamak konusundaki dezavantajları giderilmiş olacaktır. Amaç, her kültürün devlet tarafından eşit derecede sahiplenilmesi değil, sahiplenilmemiş kültüre mensup kimselerin kültürlerini olumsuz dış etkiler olmadan sürdürebilecekleri koşulların yaratıldığı görece eşitlik halidir.

Çokkültürcülüğe göre kültürler piyasasında bazı kültürler dışsal koşullara bağlı olarak diğerlerine göre dezavantajlı hale gelmişse, bu piyasanın adil bir piyasa olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Kültürler piyasasındaki adil koşulları temin edecek olan, farklı kültürel kimliklerin onay görmesi olacaktır; bazı kültürlerin elinden alınmış yaşam hakkını iade etmek diğer kültürler aleyhine eşitsizlik yaratmayacak, aksine hâlihazırdaki eşitsizliği ortadan kaldıracaktır<sup>180</sup>. Devletin kültürel anlamda tarafsız olması gerektiğini ileri sürmek ve tek tip kuralların tüm vatandaşlara aynı şekilde uygulanmasını talep etmek, aslında eşitsiz olan bir sosyal yapının sürdürülmesi anlamına gelecektir. Varsayılan durum, yurttaşlar arası eşitliğin kültürel anlamda tesis edilememiş olması olduğundan, bu durumun çeşitli istisnalar aracılığıyla yeniden düzenlenmesi ve kültürel sebeplerden kaynaklanan eşitsizliklerin giderilmesi arzulanmaktadır.

Dini anlamda daha homojen bir görünüm sergilerken, özellikle göçlerin etkisiyle giderek daha bölünmüş bir toplum yapısına sahip olan devletlerde resmi tatil günleri, kılık kıyafet kuralları, hayvan kesimine ilişkin kurallar gibi başlıklar, kültürel eşitsizliğin tartışıldığı en bilinen örneklerdir. Kymlicka resmi tatil günlerinin düzenlenmesi gibi son derece teknik bir meselenin kültürel aidiyetler karşısında nasıl önemli hale gelebildiğini düşünmeye çağırmaktadır. Belli başlı göç alan ülkelerde resmi tatil günleri Hristiyanların ihtiyacını karşılar niteliktedir<sup>181</sup>. Hükümet daireleri, Paskalya ve Noel gibi önemli dini bayramlarda ve Pazar günleri kapalıdır<sup>182</sup>. Resmi tatil günlerinin Hristiyan takvimine göre belirlenmesinin, Hristiyan inancını destekleyip diğer inançlara sistematik biçimde ayrımcılık yapmak kastıyla alınmış bir kararı yansıttığını düşünmek gerekmemektedir<sup>183</sup>. Resmi tatillere ilişkin karar, dinsel çeşitliliğin günümüzdeki kadar yoğun olmadığı bir dönemin ürünüdür; insanların bu kararlar alınırken dinlenme ve dini bayramlara ilişkin

<sup>180</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e, s. 174.

<sup>181</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e, s. 184.

<sup>182</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e, s. 184.

<sup>183</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e, s. 184.

Hristiyan inancına uygun bir takvim yönünde uzlaştığını düşünmek mümkündür<sup>184</sup>. Günümüzün toplumlarındaki dinsel çeşitlilik düşünülüyorsa, dini bayramlar ve dinlenme zamanına ilişkin başka inançları paylaşan kimselerin Hristiyanlığın ihtiyaçlarını yansıtan tek tip düzenlemeye tabi tutulduğu ve bu tek tip düzenlemenin bir uzlaşmayı yansıtmadığı kuşkusuzdur. Bu durumda, Yahudilerin yahut Müslümanların hâlihazırda Hristiyan inancını yansıtan resmi takvimin kendi ihtiyaçları doğrultusunda revize edilmesi taleplerini, iyi niyetle ihmal gerekçesiyle reddetmek yerinde değildir<sup>185</sup>.

Kymlicka'nın talebi, resmi tatillere ilişkin düzenlemenin her dini topluluğun mensupları için ayrıca yapılması değildir. Kymlicka farklı dini aidiyetlere sahip bireyler için farklı takvimler oluşturulmasının imkânsız olduğunu düşündüğü gibi, böyle bir sistemi arzu edilir de bulmamaktadır<sup>186</sup>. Hristiyanların, Müslümanların, Yahudilerin dini inançlarına göre farklı resmi tatil düzenlemelerine tabi tutulması, tatilini birlikte geçirmek isteyen farklı dini aidiyetlere sahip bireylerin toplumsal iletişimlerini neredeyse yok edecektir. Ancak, her dini inancın ihtiyaçlarını kısmi olarak karşılayacak şekilde ortak bir takvim düzenlemek imkânsız değildir. Tüm takvimin Hristiyan inançlarını yansıtmaması, kimi Hristiyan bayramlarının tatil kabul edilmesinin yanında kimi Müslüman ve Yahudi bayramlarının da resmi tatil ilan edilmesi Kymlicka'nın olabirliğine inandığı bir çözümdür. Hristiyanlar için Noel gibi önemli tarihlerden birini resmi tatil olarak muhafaza edip, geri kalan tatilleri belli başlı dinsel grupların her birine ait önemli tarihlere göre belirlemek hem ortak tatillerin toplumsal anlamını ve değerini koruyacak, hem de her inançtan insanı öteki inançlardan bir şeyler öğrenmeye teşvik edecektir<sup>187</sup>. Bu yönde bir çözüm, devletin azınlık kültürlerin taleplerini dikkate alarak, kültürel sebeplere bağlı eşitsizliklerden birini mümkün olduğunca gidermesi anlamına gelecektir.

Hristiyan geleneklerine uygun olarak Pazar günleri işyerlerinin kapatılmasını ve kapatmayanlara cezai yaptırım uygulanmasını öngören 1959 tarihli bir Pensilvanya ceza kanunu benzer bir tartışmanın başlamasına sebebiyet vermiştir. Ortodoks Yahudi inancı, işyerlerinin Cuma akşamı kapatılıp, Cumartesi akşamına kadar kapalı tutulmasını gerektirmektedir. Ortodoks Yahudi tacirler, dini gereklilikleri ile iktisadi varlıklarını sürdürme gereği arasında tercih yapmak zorunda bırakıldıkları gerekçesiyle söz konusu kanunu

<sup>184</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e, s. 184.

<sup>185</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e, s. 184.

<sup>186</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e, s. 185.

<sup>187</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e, s. 185.



dava konusu etmiştir. Tacirler, kanunun Amerika Birleşik Devletleri Anayasası 14. Değişiklikteki eşit koruma hükmünün ihlali niteliğinde olduğu iddiasını öne sürmüşlerdir. Söz konusu kanun, önemli iktisadi dezavantajlar yaratmak yoluyla Ortodoks Yahudilerin dinlerinin gereği olan kutsal dinlenme gününü özgürce tatbik etmelerine müdahale etmektedir. İddiaya göre, dinleri gereği Cumartesi günü satış yapamamanın yanında Pazar günleri de eyalet yasası nedeniyle satış yapamayan Ortodoks Yahudi tüccarların ekonomik varlığı, ciddi bir risk altındadır.

Hristiyan inancını taşıyan bireylerin Pazar günü işyeri kapatması dini inançları ile ekonomik varlıkları arasında bir tercih zorunluluğu doğurmazken, Yahudilerin böyle bir tercih yapmaya zorlanması fırsat eşitliğine aykırı addedilmelidir. Amerika Birleşik Devletleri Yüksek Mahkemesi, *Braunfeld v. Brown* davasına ilişkin 29 Mayıs 1961 tarihli çoğunluk kararıyla<sup>188</sup> Pazar günü işyeri kapatma kanunlarının dinleri gereği başka bir gün çalışmaması gereken bireylerin üzerinde büyük bir baskı oluşturduğu iddiaları karşısında, Pazar günü işyeri kapatma kanunlarının geçerliliğini tasdik etmiştir. Mahkemeye göre söz konusu ceza yasası, dini pratiği doğrudan hukuk dışı hale getirmemektedir. Pazar yasası, seküler bir eylemi düzenlerken Ortodoks Yahudilerin tümü üzerinde değil, sadece Pazar günü çalışılması gerektiğini düşünenlerin ekonomik hayatı üzerinde dolaylı bir etki yaratmaktadır. Ancak Cumartesi günü çalışılmaması gerektiği inancına cezai bir sonuç bağlamamaktadır. Pazar günü işyeri kapatılmasına ilişkin kanun, bireylerin haftanın bir günü çalışmasını önleyerek dinlenmelerini ve sosyal ilişkilerini geliştirebilmelerini sağlamak yönünde seküler bir amaca hizmet etmektedir.

Ortodoks Yahudilerin, eyaletin seküler amacına ilişkin itirazları bulunmamaktadır. Talep her gün çalışmalarının yasal hale getirilmesi değil, sadece işyerlerini kapatmaları gereken günün Pazardan Cumartesiye çekilmesi yönünde bir muafiyetten yararlandırılmalarıdır. Böylelikle eyaletin tüm insanların haftanın bir gün dinlenmesi yönündeki çıkarı ile Ortodoks Yahudilerin dini inançlarına uygun dinlenme koşullarından yararlanma çıkarı arasında makul bir denge sağlanacaktır. Mahkeme, en bilgece çözümün Or-

---

<sup>188</sup> Supreme Court of the United States, *Braunfeld v. Brown*, 366 U.S. 599 (1961), <http://caselaw.findlaw.com/us-supreme-court/366/599.html>, (01.03.2016).

ortodoks Yahudilerin talep ettiği muafiyetin tanınması olduğunu ifade ederek, bazı eyaletlerde bu yönde düzenlemelere gidildiğini de belirtmektedir<sup>189</sup>. Ancak kanun koyma sürecindeki bilgelik yahut kültürel politikanın yerindeliği mahkemenin denetimi kapsamında değildir. İlgilenilen husus, kanunlaştırma sürecine ilişkin anayasal sınırlardır. Mevzubahis kanun, eşitliği doğrudan engelleme amacı gütmendiğinden geçerli kabul edilmiş ve Ortodoks Yahudilerin muafiyet talebi yerinde bulunmamıştır.

Söz konusu karar, çokkültürcülüğün kültürel aidiyetlere yönelik hukuki koruma talebini karşılamayan bir karardır. Kültürel aidiyetlerin gereğini yerine getirmesi zorlaşmış bireyler için muafiyet talebinde, kanunun doğrudan ayrımcılık yapmış olması şartı aranmamaktadır. Amerika Birleşik Devletleri Yüksek Mahkemesi'nin çoğunluk kararına muhalefet şerhi yazan Yargıç Brennan ve Yargıç Stewart da benzer bir noktaya temas etmektedir. Pensilvanya, Ortodoks Yahudileri dini inançları ile ekonomik varlıkları arasında bir seçim yapmaya zorlamaktadır. Bu tercih, hiçbir eyaletin kurumsal olarak talep edemeyeceği çetin bir niteliğe sahiptir<sup>190</sup>. Pazar günü işyeri kapatma zorunluluğu sayesinde oluşan toplumsal birlik gerekçe gösterilerek ihmal edilemeyecek derecede önemli bir hak ihlal edilmektedir.

Mahkemenin siyaseten bilgeliğini kabul ettiği farklı kültürel ihtiyaçları olan bireyler için işyeri kapatma zorunluluğuna istisna getirme politikası, çokkültürcülük için gerekli bir tedbirdir. Bunun yanında, seküler amaçlara yönelmiş kanunlar aracılığıyla da olsa kültürel eşitsizliğe sebep olunmuşsa varılması gereken hukuki sonuç, eşit koruma hükmünün ihlal edildiği olmalıdır. Çokkültürcülük için önemli olan, kanunun objektif olarak neyi amaçladığı değil, niyetten bağımsız olarak ortaya çıkmış eşitsizliklerdir.

Parekh, Ortodoks Yahudilerin yaşadığına benzer bir zorluğun Müslümanların Cuma günü toplu namaz kılma ritüeli açısından da geçerli olduğunu belirtmektedir<sup>191</sup>. Bahsi geçen örneklerde Yahudiler ya da Müslümanlar için kuraldan ayrılan düzenlemeler yapmak, diğer vatandaşlar aleyhine bir eşitsizlik yaratmamaktadır. Söz konusu kültürel azınlıklar diğerlerinin yapamadığı birtakım şeyler yapabildiği için eşitlik ihlal edilmiş

---

<sup>189</sup> Braunfeld v. Brown, 366 U.S. 599 (1961), s. 612.

<sup>190</sup> Braunfeld v. Brown, 366 U.S. 599 (1961), s. 617.

<sup>191</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 334.

gibi görünse dahi, hakkın kapsamında bir değişiklik yoktur<sup>192</sup>. Din konusundaki aynı temel haklar, herkes için geçerliliğini korumaktadır. Sadece bazı dinlerin mensuplarından beklediği edimler yelpazesi daha geniş olduğundan, aynı hak daha geniş bir edim yelpazesini kapsamaktadır<sup>193</sup>. Ne Ortodoks Yahudilere, ne de Müslümanlara daha geniş haklar verilmemektedir. Herkesin sahip olduğu hak, din konusundaki aynı temel haktır. Farklılık hakkın kendinde ya da kapsamında değil, içeriğinin mecburi olarak daha geniş olmasındadır. İçerikteki genişlik kültürel azınlıklar lehine eşitliği bozmamakta, dini aidiyetlerin gereğini yerine getirmek konusunda sahip olunan haklarda uygulamadan kaynaklanan eşitsizlikleri sonlandırmaktadır.

Elbette kültürel aidiyetlerin sürdürülmesi açısından eşitsizliğin söz konusu olduğu durumların her birinde değişiklik yapmak mümkün olmayabilmektedir. Yerleşmiş kültürel yapıyı tamamen bozacak yahut yüksek maliyetlere sebep olacak muafiyetlerin imkân dâhilinde olup olmadığı ya da eşitsizliklerin ne maliyetle yok edilebileceği tartışılmalıdır<sup>194</sup>. Kültürel azınlıklar için eşit fırsatlar yaratmak adına, geniş toplumun bir tür bedel ödemesi gerekebilmektedir<sup>195</sup>. Alışıl gelmiş çalışma haftasının gereklerini kültürel sebeplerle yerine getiremeyen Ortodoks Yahudilerin ve Müslümanların istihdamda diğer bireylerle eşit fırsatlara sahip olması adına, birtakım özel düzenlemelere başvurmak gerekmektedir. Ancak kültürel azınlıklara yönelik bu tip özel düzenlemeler, müşterilerinin beklentisini karşılamak için normalden daha fazla çalışmak ya da ek personel istihdam etmek zorunda kalacak işverenler üzerine bir bedel yüklemektedir<sup>196</sup>. Çokkültürcülük için önemli olan, var olan eşitsizliği inkâr etmemek ve bu eşitsizliğin mümkün olduğunca giderilebilmesi için alternatif çözümlerin ne olduğuna dair uzlaşa arayışında olmaktır. Uzlaşa arayışı sürerken, kültürel farklılıklardan kaynaklanan maliyetin kime yükleneceği yahut azınlık ile çoğunluk arasında nasıl bölüşürüleceği de değerlendirilmelidir. Miller, sosyal çoğunluk temsilcileri ile azınlık topluluk temsilcileri arasındaki demokratik diyalogun kültürel farklılıkların yarattığı uyumsuzluklara kesin çözüm olmasa dahi, tek çözüm olduğunu öne sürmektedir<sup>197</sup>.

---

<sup>192</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 317.

<sup>193</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 317.

<sup>194</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., ss. 334-335.

<sup>195</sup> Miller, a.g.m., s. 55.

<sup>196</sup> Miller, a.g.m., s. 55.

<sup>197</sup> Miller, a.g.m., s. 57.

Resmi kıyafetlerin belirlenisinde de bazı azınlık kültürlerin aleyhine sonuçlanan eşitsizlikler söz konusu olabilmektedir. Parekh, eğitim kurumlarında getirilen bazı kıyafet şartlarının eğitimde fırsat eşitliğini ihlal edebileceğine örnek olarak Sihlere işaret etmektedir. Bir Sih'in oğlunu türbanı yasaklayan bir okula göndermesinin önünde prensipte bir engel yoktur; fakat Sih erkeklerinin türban takma zorunluluğu karşısında pratikte bu okul Sih erkek çocuklarına kapalıdır<sup>198</sup>. Zira bir Sih için türbanı, herhangi bir şapka ile değiştirilebilecek türden bir başlık değil, kültürel kimliğin bir ifadesi ve bireyin öz saygısının merkezi koşullarındandır<sup>199</sup>. Sihler ile toplumun diğer üyeleri arasında eğitim hakkından yararlanmak açısından açık bir fırsat eşitsizliği söz konusu olmaktadır. Sihlerin oğullarını türbanı yasaklayan bir okula göndermeye ilişkin somut engelleri yoktur. Ne var ki bir davranış biçimini hayata geçirme fırsatı, sadece o davranışı gerçekleştirebilmenin önünde maddi bir engelin olmamasına bağlı değildir; aynı zamanda bir davranış biçimini ölçsüz bir bedel ödmeden ya da bu nitelikte bir bedel ödeme riskine girmeden gerçekleştirme olanağına bağlıdır<sup>200</sup>. Sihlerin türbanlarını çıkarmak zorunda kaldıklarında yaşayacakları ahlaki kayıp duygusu ve içinde doğup büyüdüğü kültürel topluluktan dışlanma ihtimali, türbanı yasaklayan bir okulda eğitim görme fırsatının gerçek bir fırsat haline gelmemesine sebep olmaktadır. Sihler lehine yapılacak bir hukuki düzenleme diğer bireyler ile Sihler arasındaki eşitliği bozmayacak, sadece pratikte Sih erkek çocuklarına kapalı okulların kapısını açma işlevi görecektir.

Kültürel mensubiyetleri gereği kıyafet şartlarını sağlayamayan bireylerin birtakım kamu görevlerini ifa edememeleri yahut kimi özel sektör dallarında faaliyet gösterememeleri, çokkültürlülüğün fırsatta eşitlik ihlali olarak gördüğü bir diğer alandır. İngiltere'de inşaat alanlarında çalışan herkesin güvenlik kaskı takmasını öngören İnşaat (Baş Koruma) Yönetmeliğine rağmen 1989 tarihli istihdam yasasıyla Sih erkeklerinin bu zorunluluktan muaf tutulması, polis teşkilatında yer alan Sih erkeklerinin türban takabilmesine imkân tanınması<sup>201</sup>, kanun önünde eşitliğin farklılık politikası aracılığıyla yeniden ele alınmasının örneklerini teşkil etmektedir. Söz konusu muafiyetler, kültürel gerekçelerle ortaya çıkan eşitsizliğin giderilmesinde büyük rol oynamıştır. Bu muafiyetlerle Sih-

---

<sup>198</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 307.

<sup>199</sup> Kelly, a.g.m., s. 11.

<sup>200</sup> Miller, a.g.m., s. 51.

<sup>201</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 311.

lerin söz konusu istihdam alanlarında faaliyet göstermesi, Sih olmayan bireylere göre kolaylaşmamıştır. Bir Sih inşaat sektöründe ya da polis teşkilatında istihdam edilmek için öncelikli bir hakka sahip değildir. Sihler sadece söz konusu istihdam sahalarında faaliyet gösterebilmek için, diğer bireylerle eşit fırsata sahip hale gelmişlerdir.

Özetle, A kuralı belirli bir kültürel grubu diğerlerine göre dezavantajlı hale getirirken B kuralı bu dezavantajı ortadan kaldırıyorsa, adaletin gereği A kuralının vatandaşlar arası eşitliği tesis ettiğinde direktmemek ve B kuralını kabul etmektir<sup>202</sup>.

### 3. Çokkültürcülüğün Eşitlik Anlayışına Yönelik Eleştiriler

Çokkültürcülük, özdeş uygulamanın kültürel sebepler nedeniyle bireyler arasında eşitsizlik yaratabildiği hususunda ısrarcıdır. Bu ısrarı takip eden talep, devletin böyle durumlarda özdeş hukuki düzenlemeleri yeniden gözden geçirmesi gerektiğidir. Eşitsizliğin giderilmesi için gerekenin bireylerden kültürel aidiyetlerini terk etmesini beklemek değil, bu kültürel aidiyetlere duyarlı düzenlemeler yapmak olduğu düşüncesi son derece tartışmalıdır. Sihlerin İngiltere’de motosiklet sürememelerine sebep olan düzenlemeler, kültürel aidiyetlerin fırsat eşitsizliğine sebebiyet verip vermediğine ve çokkültürcülüğün eşitlik konseptinin savunulur olup olmadığına dair en geniş tartışmayı oluşturmuştur.

İngiliz Parlamentosu 1972 yılında çıkardığı bir yasayla, Çevre Bakanı’na motosiklet sürücülerine kask takma zorunluluğu getiren bir düzenleme yapma yetkisi vermiştir<sup>203</sup>. Söz konusu yetki 1973 yılında kullanılmış ve 180 sayılı düzenlemeyle (*The Motor Cycles (Wearing of Helmets) Regulations*) motosiklet kullanıcılarının kask takması zorunlu hale getirilmiştir<sup>204</sup>. Tüm vatandaşlara eşit biçimde uygulanacak olan kask takma kuralı, motosiklet sürmeye ehil olsalar dahi kültürel aidiyetleri gereği türbanlarını çıkarmayacak olan Sih erkeklerinin mevzuata uygun biçimde motosiklet kullanmasının önünü kapatmıştır. Yasa önünde eşitliği tesis eden, fakat kültürel yetersizliği dikkate almadığından motosiklet kullanma yeterliliğine sahip Sih erkeklerinin pratikte bu hakkını ortadan kaldıran kask düzenlemesi, Sihler tarafından protesto edilmiştir. Bir Sih birey, motosiklet

<sup>202</sup> Miller, a.g.m., s. 58.

<sup>203</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 310.

<sup>204</sup> United Kingdom, Road Traffic - The Motor Cycles (Wearing of Helmets) Regulations, 1973, No:180, [http://www.legislation.gov.uk/uksi/1973/180/pdfs/uksi\\_19730180\\_en.pdf](http://www.legislation.gov.uk/uksi/1973/180/pdfs/uksi_19730180_en.pdf), (05.03.2016).

kullanırken kask takmadığından ötürü yirmi kez ceza almıştır<sup>205</sup>. Türbanlı Sih erkeklerinin motosiklet sürmesini engelleyen yahut sürmeleri halinde cezalandırılmalarına sebep olan kask düzenlemesi, üç yıllık tartışmanın ardından Lordlar Kamarası'nın 2 Kasım 1976 tarihli oturumuna konu olmuş, nihayetinde yasaya Sihler lehine bir istisna getirilmesi kararlaştırılmıştır.

Sihlerin motosiklet sürerken kask takma zorunluluğunun bulunmamasına ilişkin muafiyet, çokkültürcüler tarafından özdeş hukuki düzenlemenin eşitsizlik yaratan etkisini giderici bir düzenleme olarak görülmüştür. Ancak, söz konusu muafiyetin ve daha genel olarak çokkültürcülüğün talep ettiği diğer kültürel muafiyetlerin eşitlik için gerekli olmadığı yönünde fikirler de bulunmaktadır. Çokkültürcülüğün eşitlik üzerine görüşlerini sistematik biçimde eleştiren isimlerden biri Brian Barry'dir.

Brian Barry, *Culture and Equality* isimli eserinde, kültürel farklılıkların eşitsizliğe sebep olduğu yönündeki iki temel çokkültürcü gerekçeyi eleştirmektedir. Barry'nin çokkültürcülüğe ilk itirazı, özdeş hukuki düzenlemenin bazı bireyleri diğerlerinden farklı etkilemesinin eşitliği ihlal edici bir husus olmadığı yönündedir. Ortada eşitliğin ihlal edildiği bir durum yoksa ana kuraldan ayrılıp istisnalar getirmenin de gereği yoktur. Azınlık kültürler için özel hak talepleri eşitlik ya da adalet temelinde gerekçelendirilemez. İkinci eleştiri, Barry'nin kültürel aidiyetin niteliğini çokkültürcülükten farklı yorumlamasından ileri gelmektedir. Kültürel aidiyet, birey tarafından özgür ve iradi olarak tercih edilmekte, sevilerek taşınmaktadır. Bu sebeple kültürel aidiyeti doğuştan gelen bir şans faktörü ve terk edilmesi neredeyse imkânsız bir kimlik sağlayıcısı olarak değerlendirmek gerekli değildir. Kültürel aidiyet bir şans değil, tercih meselesiye bireyler tercihlerinin sorumluluğunu almalı ve bu tercihten doğan külfetlere de katlanmalıdır.

Barry'ye göre eşitliğin tesisi tek tip hukuki düzenlemenin etkilerindeki farklılaşmanın giderilmesi ile ilgili değildir. Karar vermeye yetkili makamların eşitliği tesis etmesi için gerekli olan formül, herkes için aynı olan bir seçenek yelpazesi sağlamaktır. Eşit muamele kuralların herkes için eşit etki doğurmasına değil, herkesin aynı hukuk kurallarıyla yönetilmesine işaret etmektedir<sup>206</sup>. Liberal bakış açısına göre önemli olan eşit

<sup>205</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 310.

<sup>206</sup> Freeman, a.g.m., s. 19.

fırsatlardır<sup>207</sup>. Tek tip kurallar özdeş bir tercih yelpazesi yaratıyorsa, fırsatlar eşit demektir<sup>208</sup>. Bireyler bu seçenek yelpazesinin sınırları içinde dilediği davranış biçimini seçmekte özgürdür. Kültürel eğilim bir fırsattan yararlanma istekliliğini etkileyebilmektedir; fakat fırsata sahip olunup olunmaması üzerinde hiçbir etkisi bulunmamaktadır<sup>209</sup>.

Barry'nin akıl yürütmesine göre motosiklet sürerken kask takma zorunluluğu getiren hukuki düzenleme herkes için eşit davranış tercihleri sunmaktadır: Kask takmayı kabul edip motosiklet sürmek, kask takmayı kabul etmeyip motosiklet sürmemek yahut kask takmadan motosiklet sürüp cezai ve hukuki sonuçlara katlanmak. İnsanlar, sunulan seçenek yelpazesinden kendi öncelikli ihtiyaçlarını karşılayan belirli bir hareket biçimini seçecektir<sup>210</sup>. İnsanların özdeş tercih setinden kendi inançlarını ve önceliklerini yansıtan farklı davranış biçimlerini seçmesini beklemek mümkündür. Bu öncelikler ve inançlar kimi zaman başkalarıyla paylaşılan bir kültürden türeyebilmektedir<sup>211</sup>. Başlangıçta sunulmuş eşit seçenek setinden herhangi bir davranış biçiminin seçilme sebebi, eşitliğe ilişkin bir tartışma konusu yaratmamaktadır. Kültürel tercihlere ilişkin adalet temelinde bir tartışma yürütmek mümkün değildir<sup>212</sup>. Fırsat eşitliği kültürel sebeplere dayalı seçimler sonucu hukuki düzenlemenin bireyler üzerindeki etkisiyle değil, baştaki koşullarla ölçülmelidir. Fırsatın varlığı bireylerin tercihinden bağımsız nesnel bir durumdur<sup>213</sup>.

Susan Mendus, Barry'nin adaletin eşit fırsatlarla tesis edileceği görüşüne katılmakta; fakat fırsatların herhangi bir konuya ilişkin objektif bir durum olduğu görüşünün tartışmaya açık olduğunu öne sürmektedir<sup>214</sup>. Barry fırsata sahip olmakla bu fırsattan yararlanmayı seçmek arasında önemli bir ayrım olduğunu düşündüğü için, fırsattan yararlanmayı engelleyen kültürel gerekçeleri eşitliğin tesisinde önemli bir kriter olarak değerlendirmemektedir. Çokkültürcülüğe göreyse fırsattan yararlanılamayan bir dünyanın, içinde hiçbir fırsat barındırmayan bir dünya olduğunu düşünmek mümkündür<sup>215</sup>. Men-

---

<sup>207</sup> Barry, a.g.e., s. 32.

<sup>208</sup> Barry, a.g.e., s. 32.

<sup>209</sup> Susan Mendus, "Choice, Chance and Multiculturalism", *Multiculturalism Reconsidered: Culture and Equality and its Critics*, (ed.) Paul Kelly, Cambridge, Polity Press, 2002, s.32.

<sup>210</sup> Barry, a.g.e., s. 32.

<sup>211</sup> Barry, a.g.e., s. 32.

<sup>212</sup> Barry, a.g.e., s. 32.

<sup>213</sup> Barry, a.g.e., s. 37.

<sup>214</sup> Mendus, a.g.m., s.32.

<sup>215</sup> Mendus, a.g.m., s. 33.

duş, bir insanın gerçek bir fırsata sahip olup olmadığının, fırsata konu aktivitenin gerçekleştirilmesi sonucu ödenecek bedellerin ağırlığına göre belirleneceğini düşünmenin mümkün olduğunu belirtmektedir<sup>216</sup>. Kùltürler mevzubahis olduğunda, bireyin davranış biçimini seçerken özgürce karar vermesi her durumda mümkün değildir. Bir kùltürün öngördüğü davranış kuralları *paylaşılan* kurallardır<sup>217</sup>. Kolektif olarak belirlenmiş kurallara bireysel müdahalenin sonucu, yeni davranış biçiminin kabul görmesi değil, müdahale eden bireyin kùltürel topluluktan uzaklaştırılması olabilmektedir. Ortodoks Yahudilerin Pazar günü işyeri açma yasağına uyarken ekonomik varlıklarının sonlanmaması için Cumartesi günü çalışmak zorunda kalması ya da Sih erkeğinin eğitim almak adına türbanını çıkarmak zorunda olması örneklerinde, kùltürel topluluktan sosyal olarak dışlanma ihtimali ağır bir bedele işaret etmektedir. Mendus'a göre, fırsattan yararlanmak uğruna büyük bir bedel ödeyecek kişinin gerçek bir fırsata sahip olduğunda ısrarcı olmak mantıksızdır<sup>218</sup>. Kişinin kùltürel topluluğuna ödeyeceği bir bedelin olmadığı düşünülecek olsa dahi kùltürün kimliğın inşasındaki önemi de, bir kişinin kùltürünü inkâr etmemek için yeterli bir gerektir. Azınlık kùltürlere mensup bireylerin statüsü genel kuralların uygulanışı paahasına dikkate alınmıyorsa, eşit davranıştan sapma olduğunu öne sürmek mümkündür<sup>219</sup>.

Barry, çokkùltürcülüğün kùltürel tercihleri sebebiyle çeşitli haklardan yararlanamayan yahut eşitsizliğe uğradığı iddiasında olan kùltürel azınlıklara yönelik politikasını, *kural ve istisna yaklaşımı* olarak adlandırmaktadır<sup>220</sup>. Kùltürel uygulamalara alan açmak adına yapılacak özel düzenlemelerin adaletin ve eşitliğin gereği olduğu inancıyla özetlenebilecek kural ve istisna yaklaşımı, bazı koşullarda özel muamele sunmaktaki başarısızlığın bir tür eşitsiz muamele olduğunu öne sürmektedir<sup>221</sup>.

Çokkùltürcülük eşit muamelenin tek tip muamele olmadığını ısrarla vurgulayıp, kùltürel aidiyetleri gereği aynı kanundan olumsuz yönde etkilenen kùltürel azınlıkların mağduriyetlerini muafiyetler aracılığıyla gidermek gerektiğini belirtmektedir. Barry, çokkùltürcülüğün akıl yürütmesini baştan hatalı bulmaktadır. Her şeyden önce, bir genel kanunun farklı insanlar üzerinde farklı etkileri olacağı kuşkusuzdur; bunda doğası gereği

---

<sup>216</sup> Mendus, a.g.m., s. 33.

<sup>217</sup> Miller, a.g.m., s. 50.

<sup>218</sup> Mendus, a.g.m., s. 33.

<sup>219</sup> Kelly, a.g.m., s. 11.

<sup>220</sup> Barry, a.g.e., s. 33.

<sup>221</sup> Barry, a.g.e., s. 34.



adil olmayan bir durum olduğunu düşünmek hatalı olacaktır<sup>222</sup>. Hukukun özü, uyuşmazlık söz konusu olduğunda taraflardan birinin çıkarını, diğerlerinin çıkarları pahasına korumaktır<sup>223</sup>. Barry aynı kanunun farklı etkiye sebep olduğu durumlara örnek olarak tecavüz karşıtı yasalara işaret etmektedir. Tecavüzü yasaklayan kurallar aracılığıyla tecavüze uğramak istemeyen bireyin çıkarına, potansiyel tecavüzcülerin çıkarına göre öncelik tanınmaktadır<sup>224</sup>. Tecavüze uğramak istemeyen bireyle potansiyel tecavüzcünün tecavüzü yasaklayan kanunlardan farklı şekilde etkilendiği kesindir. Buna rağmen tecavüz karşıtı yasaların adaletsiz yahut eşitlik karşıtı olduğunu söylemek mümkün değildir.

Barry'nin farklı kültürel aidiyetleri sebebiyle aynı kanundan farklı şekilde etkilenen bireylerin durumunu açıklarken seçtiği tecavüz yasağı örneğinin konuyu aydınlatmak için yerinde bir örnek olduğunu söylemek güçtür. Genel kanuna kültürel istisnalar getirilmesi toplumun diğer üyelerinin menfaatini ihlal etmemektedir. Esasen çoğu kültürel istisna talebinde bireyler arası uyuşmazlığın ortaya çıktığından bahsetmek mümkün değildir. Dolayısıyla Barry'nin açıklaması tüm kültürel taleplerin reddini gerektiren genel geçer bir açıklama sunmamaktadır. Sihler motosiklet sürerken kask takmadıklarında, bundan zarar gören yahut menfaati ihlal edilen başka bir birey ya da hukuki düzenlemenin karşı karşıya getirdiği iki taraf bulunmamaktadır. Tecavüz karşıtı yasalar, baştan menfaatleri çatışan iki taraf belirlemektedir. Kültürel istisna talep edilen örneklerde ise yatay olarak menfaati aynı yönde olan tüm bireylere aynı şekilde uygulanan kuralın, bazılarının beklentisini karşılarken bazılarınınkini karşılamaması söz konusudur. Motosiklet kullanmak isteyen diğer bireylerin menfaati, Sihlerin motosiklet kullanmak yönündeki menfaatinin üstün tutulmamaktadır. Yahut Sihlerin kask takmama talebi, diğer bireylerin motosiklet sürmemelerine yönelik bir talep barındırmamaktadır. Tecavüze uğramak istemeyen bireyle potansiyel tecavüzcü arasındaki ikilik, kıyas yoluyla Sihlerle Sih türbanı takmak gibi bir kültürel zorunluluğu taşımayan bireyler arasındaki ikiliğe dönüştürülemez. İstisna yoluyla, Sihlere ve diğer vatandaşlara farklı biçimlerde de olsa eşit muamele edilmektedir. Sih, kask takma zorunluluğundan muaf tutulduğunda, diğer vatandaşlara karşı ya da onlar aleyhine üstünlük kazanmamakta, aynı haktan yararlanmaktadır<sup>225</sup>. Hukukun özünün uyuşmazlık söz konusu olduğunda taraflardan birinin çıkarını diğerlerinin çıkarı

---

<sup>222</sup> Barry, a.g.e., s. 34.

<sup>223</sup> Barry, a.g.e., s. 34.

<sup>224</sup> Barry, a.g.e., s. 34.

<sup>225</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 332.

pahasına korumak olduğu tespiti, kültürel istisna taleplerinin eşitlik temelinde savunulmayacağına yönelik kuşkuları giderici bir niteliğe sahip değildir. Tek tip uygulamanın farklı sonuçlar doğurduğu her durum eşitsizlik olarak değerlendirilemeyecekse de, kültürel sebeplere dayalı istisna taleplerinin hepsinin aynı bakış açısıyla reddedilmesi güçtür.

Tek tip hukuki düzenlemenin eşitsizlik yaratması durumunda dahi kültürel istisna taleplerinin değerlendirilmemesi gerektiğini düşünmek de mümkündür. Barry'nin konuya ilişkin devam eden açıklamalarında da böyle bir düşüncenin varlığı tespit edilmektedir. Ne var ki burada tartışılan eşitlik argümanının geçerliliği değil, kültürel istisna taleplerinin kamusal düzene yahut ortak kültüre vereceği zararlardır. Parekh de, eşitliğin değerler arasında sadece biri olduğunu ve diğer değerlerle dengelenmesi gerektiğini kabul etmektedir<sup>226</sup>. Kültürel muafiyetlerin tanınması yoluyla eşitliğin tesis edilmesi toplum yaşantısına ilişkin başka sorunlara sebebiyet verdiği takdirde, her şeye rağmen eşitliği savunmak gibi bir zorunluluk yoktur.

Barry, kültürel istisnalara karşı tutumunu savunurken ortaya çıkabilecek pratik sorunlardan dem vurur. Barry, hem genel düzenlemenin hem de istisnanın savunulabilir olacağı vakaların varlığını göz ardı etmek arzusunda olmadığını belirtmektedir<sup>227</sup>. Buna rağmen çoğunlukla ya genel kurallar istisnaları göz ardı edecek derecede güçlüdür ya da istisna edilebilecek vakalar, bu konuda hiçbir genel kural getirilmesini gerektirmeyecek güçtedir<sup>228</sup>. Barry, bakış açısını somutlaştırmak için Rastafaryanların dini törenlerinde kenevir (*ganja*) kullanımına ilişkin muafiyet taleplerini değerlendirmektedir. Rastafaryanlar kenevirin kutsal kullanımının dinseliliklerinin özü olduğu iddiasını öne sürmektedir; kutsal törenlerde kenevir kullanılması yoluyla kendi kimliklerini takdir etmeleri ve Haile Selassie'yi mesih olarak algılamaları kolaylaşmaktadır<sup>229</sup>. Rastafaryan inancının kutsal törenlerde kenevir kullanmayı gerektirmesi, uyuşturuca yasalarından muafiyet talep etmelerine kaynaklık etmiştir. Barry ibadet özgürlüğü açısından Rastafaryanlar aleyhine bir dezavantaj yaratan uyuşturuca kanunlarına istisna getirilmesi halinde ortaya çıkabilecek pratik sorunların başa çıkılmaz nitelikte olduğunu belirtmektedir. Kenevir kullanımının dini törenle sınırlanması ve bu sınırlamanın denetlenmesindeki, Rastafaryan kenevirinin genel nüfusa sızmasının önüne geçilmesindeki yahut gerçek Rastafaryanlarla

<sup>226</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 322.

<sup>227</sup> Barry, a.g.e., s. 39.

<sup>228</sup> Barry, a.g.e., s. 39.

<sup>229</sup> Barry, a.g.e., s. 39.

sadece kenevir kullanımı için Rastafaryan olduğunu belirten fırsatçı Rastafaryanların ayırt edilmesindeki zorluk, genel uyuşturucu yasalarına Rastafaryanlar lehine bir istisna getirilmesine imkân vermemektedir<sup>230</sup>. Rastafaryanların ibadet özgürlüğü açısından dezavantajlı konuma düştüğü gerekçesiyle genel uyuşturucu yasalarına istisna getirilmesi, söz konusu genel yasaların amacını etkisizleştirebilecektir. Barry'ye göre, genel kuralın güçlü olduğu durumlarda kültürel açıdan eşitsizlik yaratıldığı gerekçesiyle, çeşitli kültürel topluluklara muafiyet tanımak söz konusu olmamalıdır. Rastafaryanların kenevir kullanımına izin vermenin savunulması için en iyi yol, kenevirin ikisi de yasal olan sigara ve alkolden daha fazla zararlı olmadığını kanıtlamaktır; fakat bu sav kanıtlandığında kenevir tüketimini herkes için meşrulaştıracak bir delil elde edilmiş olacaktır<sup>231</sup>. Kenevirin alkol ya da sigaradan daha zararlı olmadığını ispatlanması, talep edilen istisnanın genel kuralı geçersiz kılacak derecede güçlü olduğu anlamına gelecektir.

Barry'nin genel kuralın gücü üzerindeki vurgusu çokkültürcülüğün itiraz etme eğiliminde olduğu bir husus değildir. Ancak Barry, genel kuralın bu denli güçlü olduğu durumlarda kültürel taleplerin dinlenmemesi gerektiği kanısındayken, çokkültürcülük kültürel azınlıklar için hala yer olduğunu düşünmektedir. Barry kültürel farklılıkların maliyetini, azınlıkta kalan kültürel topluluğun ödemesi gerektiğini düşünmektedir. Çokkültürcülük ise kültürel farklılığın tüm maliyetini geniş toplumdan farklılaşan kültürel topluluğa yüklemek gerektiğine inanmamaktadır.

Barry Sihlerin motosiklet kullanımı için de Rastafaryanizm örneğindeki benzer bir bakış açısı geliştirmektedir. Motosiklet sürerken kask takma zorunluluğu getirilmesinin sebebi Sih erkeklerinin motosiklet sürmesini engellemek değil, yol güvenliğine ilişkin kıstaslardır. Kamu düzeni, ölümlü motosiklet kazalarının önlenmesi için güçlü bir genel kuralı gerektirmiştir. Sihlerin ibadet özgürlüğünde eşitliğin tesisi için motosiklet sürerken türbanlarını takmaya devam etmelerini sağlayabilecek tek yöntem, türbanın da kask kadar güvenli olduğunu ispatlamak olacaktır<sup>232</sup>. Muafiyetin tartışıldığı dönemlerde Sih türbanının kaska yakın bir koruma sunduğu yönünde iddialar ortaya atılmış olsa da bu iddia tam

---

<sup>230</sup> Barry, a.g.e., s. 40.

<sup>231</sup> Barry, a.g.e., s. 40.

<sup>232</sup> Barry, a.g.e., s. 40.

olarak ispatlanamamış, tercih yol güvenliği kriterleri ile dini tolerans arasında yapılmıştır<sup>233</sup>. Barry'nin yol güvenliği kriterleri gibi güçlü sebeplere dayanan genel kurallara istisna getirilmesine ilişkin görüşü olumsuzdur. Motosiklet sürücüleri için kask takma zorunluluğu getirildiyse, bu zorunluluğun arkasında yatan güçlü sebebin aksinin de geçerli olabileceği muhakkak ispatlanmalıdır. Türbanın da kask kadar güvenli olduğu ispatlanmıyorsa, kask takma zorunluluğunun gerekli olmadığına ilişkin başka iddiaların ispatlanmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Örneğin, Sihlerin kask takmayarak sadece kendilerine zarar verecekleri ve böyle bir tercihin de bireye bırakılması gerektiği yönündeki liberteryen iddia, Sihlere muafiyet getirilmesi sonucunu değil, kimsenin kask takma zorunluluğu olmaması sonucunu doğurmalıdır<sup>234</sup>. Ne var ki, kask takmayan Sihlerin sadece kendilerine zarar verecekleri iddiası, muafiyet talebindeki temel dayanak değildir. Temel argüman motosiklet sürme fırsatındaki eşitsizliktir. Bu ek argüman, yol güvenliği gerekçesini öne sürenlere karşıt bir argüman olarak dile getirilmektedir. Barry ve çokkültürcüleri karşı karşıya getiren ek argümanlar bulunsa da, anlaşmazlığın temel sebebi fırsat eşitliğini yorumlayışlarından ileri gelmektedir.

Barry, Amerika Birleşik Devletleri Yüksek Mahkemesi'nce, Pazar günü işyeri kapatmanın Ortodoks Yahudilerin dini pratiklerini hayata geçirmeyi zorlaştırdığı iddiasının karara bağlandığı *Braunfeld v. Brown* davasındaki görüşe katılmaktadır. Bir hukuki düzenlemenin objektif amacı ayrımcılık değilse, böyle bir hukuki düzenlemeden kültürel gerekçelerle muafiyet talep edilmesi yerinde değildir. Motosiklet sürerken kask takmayı zorunluluk haline getiren hukuki düzenlemenin amacı Sihlerin motosiklet sürmesini engellemek değil, yol güvenliğidir. Bazı gruplara yönelik eşit fırsatların açıkça reddedilmesiyle, bireyin kesin inançları sonucu eşit fırsatlar yelpazesinden bir davranış biçimini seçmek zorunda kalmasını bir tutmamak gerekmektedir<sup>235</sup>. Kültürel aidiyetlere yönelik doğrudan ayrımcılıkla genel kuralın dolaylı etkisi arasında yapılan ayırımın can alıcı olduğu düşüncesi, çokkültürcü bakış açısına göre geçerli değildir. Çokkültürcülüğe göre kültürel eşitsizliğin sebebinin ayrımcılık kastı olması gerekli değildir. Bir genel düzenleme dolaylı yoldan olsa dahi bireyleri kültürel aidiyetlerini terk etmeye zorluyor ve ahlaki kayıp duygusu yaşanmasına sebep oluyorsa, muafiyet tartışması kaçınılmazdır.

---

<sup>233</sup> Barry, a.g.e., s. 46.

<sup>234</sup> Barry, a.g.e., s. 48.

<sup>235</sup> Barry, a.g.e., s. 45.

Tek tip kuralın bireyler üzerinde kültürel sebeplere bağlı olarak farklı ve adil olmayan etkileri bulunmaktaysa, muafiyetin gündeme gelmesi gerektiği iddiasını Barry için olanaksız kılan ikinci neden, kültürel aidiyetin niteliğini değerlendirme biçimidir. Çok-kültürcülük kültürel aidiyetin bireyin kimliğindeki kurucu rolünü vurgulayarak, söz konusu aidiyetin terk edilmesinin zorluğuna işaret etmektedir. Kimi durumlarda genel düzenlemenin şartları, kültürel aidiyetin geride bırakılmasını gerektirmekteyse de, bireyden böyle bir tercih yapması her durumda beklenemez. Kültürel aidiyet, büyük oranda bireyin hangi koşullarda dünyaya geldiğine bağlı bir şans faktörüdür. Barry açısından kültürel aidiyetin niteliği, şans faktörü ile ya da geride bırakmanın zorluğu ile açıklanamamaktadır.

Barry, Parekh'in kültürel aidiyetleri, kimi genel kuralların gereğini yerine getirmek açısından kültürel yetersizlik olarak isimlendirmesini ve kimi kültürel yetersizlikleri fiziki yetersizliklere yakın bir terk edilme zorluğuyla ölçmesini hatalı bulmaktadır. İnançlar hiçbir zaman için fiziksel bir yetersizliğe benzer bir engel ya da külfet teşkil etmemektedir<sup>236</sup>. Parekh insanlara inançları temelinde özel muamelede bulunmanın, eşit tıbbi ilgidenden yararlanan iki bireye, hastalıklarının doğasına bağlı olarak farklı tedavi uygulanmasına benzer olduğunu düşünmekte hatalıdır<sup>237</sup>. Kültürel aidiyete fiziksel bir yetersizlikmiş gibi muamele etmek, söz konusu kültürel aidiyeti benimseyenler açısından da kaba bir yorumdur. Zira kültürel aidiyet istenerek benimsenmekte ve gururla taşınmaktadır. Kültürel kimlik bireyin içinde doğduğu koşulları ya da şansını değil, tercihini yansıtmaktadır. Hal böyleyken, tercihleri sonucu genel bir kuraldan farklı yönde etkilenen birey, bunun bir tür eşitsizlik yarattığını iddia etmemelidir. Bir bireyin sübjektif durumu, objektif fırsatlardan yararlanmasını engelliyorsa burada eşitsizlikten değil, sadece tercihlerden bahsetmek mümkündür. Örneğin, Sih birey, çocuğunu türbanı yasaklayan bir okula göndermekte gerçek bir fırsata sahiptir. Dini inancı sebebiyle bunu yapmamayı seçmiştir. Ancak inançlar serbestçe sahiplenildiğinden fiziksel yetersizliklere paralel değildir<sup>238</sup>. Barry kültürel istisnalara kültürleri önemsiz bulduğu için karşı çıkmamaktadır. Kültürel inancının gönüllü ve özgür tercihe dayalı olarak sahiplenilmiş olduğunu düşünmesi, Barry'nin muhalefetinin temel nedenidir.

---

<sup>236</sup> Barry, a.g.e., s. 36.

<sup>237</sup> Barry, a.g.e., s. 36.

<sup>238</sup> Mendus, a.g.m., s. 34.

Çokkültürcülük ile Barry arasındaki tartışma, kültürel aidiyetin ve bu aidiyete bağlı olarak inşa edilmiş kişiliğin bir şans meselesi mi, yoksa tercih meselesi mi olduğunda düğümlenmektedir. Asıl meseleyse kültürel inançların tanrı vergisi mi yoksa seçilmiş mi olduğu değil, kültürel bağlılığın bir insanın tatmin edici bir yaşam sürmesinin koşullarına yaptığı etkidir<sup>239</sup>. Mendus, şans – tercih tartışmasının eşitlikçiliğin önemli bir amacını gizlediğini düşünmektedir; kültürel aidiyet ister şans, ister tercih meselesi olsun adil olmayan sonuçların ortaya çıkmasına sebep olabilmektedir<sup>240</sup>. Eşitlikçiliğin temel amacı sadece kötü şansın etkilerini gidermek değil, sosyal baskıyı ortadan kaldırmaktır<sup>241</sup>. Kültürel kimliğin bir şans meselesi mi, yoksa tercih meselesi mi olduğuna ilişkin kesin bir ayırım yapacak kıstaslar bulunmamaktadır. Kültürel aidiyetin şansa ya da tercihe bağlı olması, adil olmayan düzenlemelerin yahut kurumların yarattığı etkinin bedelini bireylere yüklemek için geçerli açıklamalar olmayacaktır. Mendus'a göre yapılması gereken, kültürel aidiyetleri sonucu çeşitli fırsatlardan yararlanamayan bireylerin durumunu şans yahut tercih meselesi olarak değerlendirmeyi bir kenara bırakıp, fırsatlardan yararlanmayı engelleyen adil olmayan kurumların işleyişi olduğunda ısrarcı olmaktır<sup>242</sup>. Bir davranış biçiminin tercihi adil olmayan koşullar altında yapıyor ise, bunun gerçek bir tercihi yansıtacağını söylemek zordur.

Eşitlikçiliğin çokkültürcülükle bağdaşıp bağdaşmayacağı tartışması sonuca bağlanmış değildir. Kültürel aidiyetin eşitliğin tesisinde etkili olduğu düşüncesi herkesçe kabul edilmemektedir. Ne var ki devletin kaçınılmaz kültürel taraflılığının sonucu olarak, farklı bir kültürel aidiyeti paylaşanların fırsatlara ulaşmadaki dezavantajlı konumu karşısında çokkültürcülüğün kültürel istisna yaklaşımını tamamen değersiz bulmak mümkün değildir. Mendus, Barry haklıysa eşitlikçilerin çokkültürcü olamayacağını belirtir; ancak bu aynı zamanda eşitlikçi de olamayacakları içindir<sup>243</sup>.

---

<sup>239</sup> Mendus, a.g.m., s. 39.

<sup>240</sup> Mendus, a.g.m., s. 38.

<sup>241</sup> Mendus, a.g.m., s. 38.

<sup>242</sup> Mendus, a.g.m., s. 38.

<sup>243</sup> Mendus, a.g.m., s. 37.

## II. KÜLTÜREL KİMLİKLERİN KORUNMASINA YÖNELİK ARAÇLAR

Ulus-devletin kültürel açıdan mecburi taraflılığı nedeniyle bireyler arası eşitliğin tesisi için kültürel tanınma ve korunmanın gerekli olduğu fikrini takip eden tartışma, söz konusu tanıma ve korumanın hayata geçiriliş biçimine ilişkindir. Farklılık politikası yoluyla muhtelif kültürlerin aleyhine olan toplumsal koşullar yumuşatılacak ya da ortadan kaldırılacaktır. Kültürel tanınmanın ve korunmanın gerçekleştirilmesi ve bireyler arası kültürel farklılıklardan kaynaklanan eşitsizliklerin giderilmesi için alınacak tedbirlerin ne şekilde tezahür etmesi gerektiği ise tartışmalı bir husustur. Farklılık politikasının kullanılması gereken dilin niteliğine ilişkin tartışmalar, iki farklı adalet kavrayışından kaynaklanmaktadır. Bu anlayışlarından ilki adaletin sadece bireylere itibar gösterip kültürel farklılıklara kör olması gerektiğini belirtirken, diğeri adaletin orantılı olarak kültürel gruplar arasında dağıtılması gerektiği iddiasındadır<sup>244</sup>.

En sade haliyle bireysel haklar ve grup hakları şeklindeki iki hukuki araçla söz konusu sorunların çözülebileceği düşünülmekte, bu iki araçtan hangisinin amaca hizmette etkili olacağı ise tartışılmaktadır. Tartışmaların gündeme getiriliş biçimi, çokkültürcülüğe yönelik temel bir kaygıyı tekrar hatırlatmaktadır. Çokkültürcülüğün kültürleri bireylerin hapisanesi haline getirebileceği endişesi, en somut haliyle kültürel korunmanın araçları tartışmasında kendini göstermektedir. Düşünsel anlamda çokkültürcülüğün salt özcü bir perspektife sahip olmaması, somut örneklerin her birine yönelik tavrının da özcü olmadığı anlamına gelmemektedir. Düşünsel düzeyde yer yer özcü yer yer süreçsel bir kültür anlayışına sahip olan, ancak daha çok kimliğin diyalojik inşası aracılığıyla kültürün önemini açıklaması sebebiyle süreçsel yaklaşıma yakınlık gösteren çokkültürcülük, kültürel taleplere ilişkin somut tartışmaların bir kısmında özcülüğe sebep olmakla suçlanmaktadır. Bireysel hakların grup hakları karşısında önceliği olmadığı ve kültürel farklılıklara ilişkin problemlerin grup hakları ile çözüme kavuşturulabileceği inancı, eleştirmenlerce bireyin kültürel topluluğu karşısında savunmasız bırakılması olarak yorumlanmaktadır. Gerçekten de, kültürel haklar tartışmasının çokkültürcülük tarafından ele alınış biçimi zaman zaman makul bir kuşkuya yol açabilmektedir. Özellikle kadınları ikincil konumda kabul etme

<sup>244</sup> Nathan Glazer, "Individual Rights against Group Rights", *The Rights of Minority Cultures*, (ed.) Will Kymlicka, New York, Oxford University Press, 1995, s. 132.

eğilimi gösteren kültürel toplulukların haklarına ilişkin eleştiri, çokkültürcülüğe yönelik güçlü itirazlardandır. Bu itirazlar, potansiyel olarak baskıcı olan bir kültürel topluluğun kurban görülmesinin oldukça zor olduğu yönündedir<sup>245</sup>. Çokkültürcülük, egemen kültüre karşı azınlık kültürlerin haklarını savunurken, topluluk kimliğini sağlamlaştırmak adına bireysel hakları görmezden gelme ve bireyler üzerinde bir tür baskı mekanizması oluşturma riski taşıdığına dair eleştirilerin hedefi olmaktadır<sup>246</sup>.

Çokkültürcülüğün, haklar tartışmasının somutlaşmasıyla özcü perspektife yakınlığı ve kültürleri nesneleştirip kendi içinde bir amaç haline getirdiği iddialarının yakından incelenmesi elzemdir. Kuşkuların yerindeliği de, çokkültürcülüğün kendisi kadar eleştiriye açık bir husustur. Çokkültürcülüğün teori ile pratik arasındaki kopukluktan mı, yoksa kültürel farklılıklara ilişkin tartışmanın niteliği itibarıyla sonuçsuz olmasından mı sorunlarla karşılaştığı tartışması bir neticeye ulaşmamıştır.

#### A. BİREYSEL HAKLAR VE GRUP HAKLARI

Çokkültürcülük için eşitlik, kültür kavramına benzer şekilde karmaşık bir rol oynamaktadır<sup>247</sup>. Karmaşıklık, çokkültürcülüğün eşitlik için talep ettiği kültürel tanınma ve korunmanın öznesinin belirsizliğine ilişkindir. Kültürel farklılıklardan kaynaklanan adil olmayan muamelenin eşit muameleye dönüştürülmesi için tanınacak hakların merkezine birey mi, yoksa kültürel topluluk mu yerleştirilmelidir sorusu bireysel haklar ile grup hakları taraftarları arasında büyük bir tartışma yaratmaktadır. Eşitliğin nasıl sağlanacağı yönündeki ayrı hak kavrayışlarına büyük sonuçlar bağlanabilmektedir. Baumann çokkültürcü bilmeden nihai çözümünde hak kavrayışlarına ilişkin farklılıkların rol oynadığını belirtmekte ve bu kavrayışların arasındaki farka yaşamsal önem atfetmektedir<sup>248</sup>. Bireysel haklarda özne birey olduğundan, ayrımcılığa uğrayan kültürel topluluğun ihtiyaçlarının ne ölçüde giderileceği kuşkuludur. Habermas söz konusu kuşkuyu, çok bireysel olarak

<sup>245</sup> Meer, Modood, a.g.m., s. 190.

<sup>246</sup> Muammer Tuna, Çağlar Özbek, "Uluslararası Göçler Sonrası Kimlik Tartışmaları ve Alternatif İki Model: Çok-Kültürlülük ve Avrupa Birliği Yurttaşlığı", *Yurttaşlığı Yeniden Düşünmek: Sosyolojik, Hukuki ve Siyasal Tartışmalar*, (ed.) Ayşe Durakbaşı, Funda Karapehlivan Şener, N. Aslı Şirin Öner, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014, s. 221.

<sup>247</sup> Kelly, a.g.m., s.10.

<sup>248</sup> Baumann, a.g.e., s. 13.



kurulmuş bir haklar kuramının, ortak kimliklerin ifade ve hak isteminin tehlikede görüldüğü tanınma kavgalarıyla yeterince baş edip edemeyeceği olarak belirlemektedir<sup>249</sup>. Bunun yanında grup hakları, kültürel topluluğa tanıdığı korumanın bireyler üzerinde bir baskı aracı haline gelmeyeceğinin garantisini verememektedir.

### 1. Bireysel Haklar

Bireysel haklar düşüncesinin modern kökleri on yedinci ve on sekizinci yüzyıl düşünürlerine dayanmaktadır<sup>250</sup>. Aralarında John Locke, Thomas Paine ve Montesquieu'nün bulunduğu bu düşünürler, birey ile devlet arasında bir tür toplumsal sözleşmenin olduğu faraziyesinden hareketle, devleti toplumsal pazarlığın taraflarından biri haline indirgemeyi amaçlamışlardır<sup>251</sup>. Toplumsal pazarlığın sonucu olarak devlet üstün otorite olma yetkisini kazanırken, vatandaşlarına sivil haklar sağlama ve tüm vatandaşlara eşit muamele etme yükümlülüğü altına girmektedir<sup>252</sup>. Dolayısıyla bireysel haklar daha ziyade yurttaş hakları görünümü kazanmakta, devlet ile yurttaşları arasındaki bir pazarlığın sonucunu yansıttığından yurttaş olmayanlara eşit muamele yükümlülüğünü beraberinde getirmemektedir.

Baumann, yurttaş hakları şeklinde tezahür eden bireysel hakların çokkültürlü toplumlarda bulunan göçmen nüfusun kültürel hakları bakımından sağlam bir platform olmadığı kanısındadır<sup>253</sup>. Günümüz Avrupa devletlerinde etnik yahut dini azınlıkların büyük bir kısmı yeni gelenler olduklarından ve yurttaş statüsünden yararlanamadıklarından bireysel hakların güçlendirilmesi eşitlik sorununu çözmek için yeterli olmayacaktır<sup>254</sup>. Baumann için bireysel hakların herkes için eşitliği sağlamada yeterli olmamasının sebebi, çokkültürlü toplumlarda yurttaş olmayıp kültürel taleplerde bulunan nüfusun varlığıdır. Ancak yurttaş ile yurttaş olmayanlar arasındaki ayrımın sebep olduğu yetersizliğin yanında, bireysel hakların kültürel aidiyetleri çoğunluktan ayrılan yurttaşlar için de yeterli olup olmayacağı tartışılmaktadır.

Bireyin özne olarak kabul edilmediği hiyerarşik toplumsal düzenin ve topluluk içinde eriyik vaziyette bulunduğu toplumsal kabulünün yerini, toplumsal hiyerarşilerin

<sup>249</sup> Habermas, "Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Savaşımı", a.g.m., s. 125.

<sup>250</sup> Baumann, a.g.e., s. 16.

<sup>251</sup> Baumann, a.g.e., s. 17.

<sup>252</sup> Baumann, a.g.e., s. 17.

<sup>253</sup> Baumann, a.g.e., s. 17.

<sup>254</sup> Baumann, a.g.e., s. 20.

çöküşüyle birlikte bireyin toplumun temel yapı taşı olduğunu öne süren bireycilik almıştır. Bireysel hakların, yaygın hak biçimi olarak kabul görmesi üzerinde de bireyci tahayyül etkili olmuştur. Bireyci fikirler, on yedinci yüzyılda eski hiyerarşilere meydan okuyarak yeni siyasi biçimlerin oluşumunda ve bu yeni siyasi biçim içinde başkalarıyla ilişki kurma biçiminin topluluktan ziyade bireye dayalı olmasında büyük rol oynamıştır<sup>255</sup>. Bireyciliğin pek çokları için modernliğin en büyük kazanımlarından biri olduğu kuşkusuzdur<sup>256</sup>. Bireyciliğin kabulü, insana birey olma şansı tanımış ve daha önceden deneyimleyemediği modern özgürlüğü kazanmasına vesile olmuştur<sup>257</sup>.

Bireycilik insanların kendilerini büyük bir düzenin küçük bir parçası olarak gördükleri yahut görmek zorunda bırakıldıkları toplumsal düzeni bitirerek, bireysel haklar ve özgürlükler alanı yaratmıştır. İnsanların içinden çıkmaları olanaksız olan bir konum, bir sınıf ve bir role sıkıştırılmaları anlamına gelen hiyerarşik düzenler, modern özgürlük kavrayışıyla itibarını yitirmiştir<sup>258</sup>. Modern özgürlük mefhumu ve bireycilik, güvence altına alınmış ve devlet tarafından korunan bir bireysel haklar sistemi yaratmıştır. İnsanların kendi yaşam tarzlarını saptamalarına, benimseyecekleri inançları bilinçli olarak seçmelerine ve çeşitli yollarla yaşam biçimlerini özgürce belirlemelerine dayanan bireysel haklar sistemi, çoğunlukla yargı sisteminin koruması altındadır<sup>259</sup>. Bireysel haklar sistemi ve bu sisteme tanınmış yargısal güvence, bireylerin çeşitli topluluklar ve devlet karşısında korunmasının teminatı ve özerk birey taahhüdünün yerine getirilmesi olarak yorumlanmaktadır.

Bireysel haklar sisteminde bireyler norm nesnelere; normların ilişkili olduğu ve ifa edileceği birimlerdir<sup>260</sup>. Bireyleri birbiriyle ilişkilendirerek topluluk bağı yaratan özellikler, bireysel haklar sisteminin bakış açısından ihmal edilmektedir. Farklı yaş grupları, farklı cinsiyet grupları, farklı ekonomik gruplar yahut farklı kültürel gruplar bireysel hakların tanınmasında ve hayata geçirilmesinde belirleyici faktörler değildir.

---

<sup>255</sup> Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, a.g.e., s. 52.

<sup>256</sup> Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, a.g.e., s. 10.

<sup>257</sup> Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, a.g.e., s. 10.

<sup>258</sup> Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, a.g.e., s. 11.

<sup>259</sup> Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, a.g.e., s. 10.

<sup>260</sup> Johan Galtung, *İnsan Hakları: Başka Bir Açıdan Bakış*, (çev. Müge Sözen), 2. B., İstanbul, Metis Yayınları, 2013, s. 33.

Bireysel haklar sistemi, halkların hakları olarak da adlandırılan üçüncü kuşak haklardan olan grup haklarını dışlamaktadır<sup>261</sup>. Bireysel haklar teorisinin geliştiği tarihsel koşullar dikkate alındığında, grup haklarına yönelik dışlayıcı tavır aydınlanmaktadır. Özellikle on yedinci yüzyıl İngiltere’inde haklar meselesi ırktan, renkten yahut kültürel kökenden kaynaklanan ihtiyaçlardan ziyade, bireysel karar ve eylem ihtiyacına yönelik bir meseledir<sup>262</sup>. Bu dönemde İngiltere dini farklılıklar ve büyük oranda dini farklılıklara dayanan politik yaklaşım ayrılıkları dışında görece homojen bir toplum yapısına sahiptir<sup>263</sup>. Farklılıklar bireysel kararların bir yansıması olarak değerlendirilmekte, çeşitliliğin teminatı olarak da bireysel haklar fikri öne çıkarılmaktadır<sup>264</sup>.

Bireysel haklar yaklaşımı günümüzde de ağırlığını korumaya devam etmektedir. Kültürel sebepler nedeniyle ayrımcılığa uğranılması ihtimalinde de, bireysel haklar sisteminin koruyuculuğuna inanılmaktadır. Glazer, bireysel haklar sistemine duyulan inancın meşhur örneklerinden biri olarak Amerika Birleşik Devletleri Anayasası’ndaki değişikliklere işaret etmektedir. Federal hükümeti sınırlayan Beşinci Değişiklik, “*Hiç kimse ... yasal gerekleri yerine getirilmeden yaşamı, özgürlüğü veya malından yoksun bırakılamaz*” hükmünü ihtiva etmektedir<sup>265</sup>. Değişiklik, haklar meselesinin açıkça bireylerin haklarını muhafaza etmekten ibaret olduğunu bildirmektedir<sup>266</sup>. Beşinci Değişikliğin kaleme alınış biçiminin bireysel haklar sistemine uygun olmasında bir sakınca yoktur. Söz konusu hüküm, tüm bireylerin birey olmakla sahip olduğu anayasal hakları tekrarlamaktadır.

Ne var ki Afrika kökenli Amerikan vatandaşları ve diğer kültürel azınlıklar için anayasal korumanın kaynağını teşkil eden, dolayısıyla doğrudan kültürel gruplara yönelik ayrımcılığı önleme kastı güden On dördüncü Değişiklikte de benzer bir bireysel haklar dilinin kullanılması dikkat çekicidir:

“Hiç bir eyalet, Birleşik Devletler *yurttaşlarının* ayrıcalık ve bağımsızlıklarını kısıtlayacak bir yasa yapmayacak veya uygulamaya koymayacak, ya-

---

<sup>261</sup> Galtung, a.g.e., s. 33.

<sup>262</sup> Glazer, a.g.m., s. 126.

<sup>263</sup> Glazer, a.g.m., s. 126.

<sup>264</sup> Glazer, a.g.m., s. 126.

<sup>265</sup> The United States Constitution of 1787 with proposed Amendments, Fifth Amendment, [https://www.law.cornell.edu/constitution/fifth\\_amendment](https://www.law.cornell.edu/constitution/fifth_amendment), (10.04.2015).

<sup>266</sup> Glazer, a.g.m., s. 125.

sal sürecin gerekleri yerine getirilmeden *hiç kimseyi* yaşamından, özgürlüğünden ya da malından mahrum etmeyecek, ya da kendi yargı yetkisi içindeki *bir kişiyi*, yasaların eşit koruması dışında bırakmayacaktır<sup>267</sup>.

Temelde kültürel farklılıklardan kaynaklanan ayrımcılığın önlenmesine ilişkin On dördüncü Değişiklik azınlık kültürel gruplara hitaben değil, bireylere hitaben kaleme alınmıştır. Azınlık kültürlere bağlı bireylere yönelik eşit muamelenin anayasal garantisi olan bu değişikliğin kültürel gruplar dilini değil, birey ve vatandaş dilini tercih etmesi haklardan yararlananın her daim bireyler olacağına gönderme yapmaktadır. Belirli bir kültürel grup ismi zikredilmemekle beraber, *hiçbir kültürel topluluk* benzeri genel bir ifadenin dahi kullanılmamış olmasını liberal bireyciliğin etkisi olarak yorumlamak mümkündür. Liberal bireycilik, grup temelli ayrımcılık ve dışlamaları haklı olarak mahkûm etmektedir<sup>268</sup>. Ne var ki liberal bireycilik, gruba dayalı hiyerarşik anlayışı ve ayrımcılık biçimlerini sorgulamakla kalmamaktadır. Aynı zamanda, gruba dayalı üstünlük iddialarını bertaraf edebilmek adına, sosyal grup kategorilerinin tek işlevi ayrımcılık olan kötü niyetli kurgular olduğunu ileri sürmektedir<sup>269</sup>.

Liberal bireyci duruş, insanlar arasında grup temeline dayalı farklılıkların varlığını inkâr etmekte yahut bu farklılıkların bireylere muamelede dikkate alınmaya değer olmadığını iddia etmektedir. İnsanlar grup üyeleri olarak değil, bireyler olarak dikkate alınmalıdır<sup>270</sup>. Liberal bireyciliğin bir yansıması olarak değerlendirilebilecek bireysel haklar sistemi de aynı temele dayanmaktadır. Kültürel farklılıklar bireyin kaderini belirleyen merkezi öneme sahip sosyal bir gerçek olsa da dikkate alınmamaktadır<sup>271</sup>. Bunun sebebi kültürel farklılıkları sosyal bir gerçek olarak kabul etmemek değildir. Bireysel haklar sisteminin amaçlarından biri, bireyin topluluk karşısında korunması ihtiyacına cevap vermektir. Doğrudan bireyi muhatap kabul eden haklar, kurumsallaşmış olsun olmasın her türden grup iktidarına karşı bireyin özerkliğini koruma altına alacaktır<sup>272</sup>.

Bireysel hakların, bireyin özerkliğini her türden topluluk karşısında sağlamaştırıyor olması, kültürel farklılıklardan kaynaklanan ayrımcılığın bireysel haklar aracılığıyla

<sup>267</sup> The United States Constitution of 1787 with proposed Amendments, Fourteenth Amendment, <https://www.law.cornell.edu/constitution/amendmentxiv>, (10.04.2015).

<sup>268</sup> Iris Marion Young, "Together in Difference: Transforming the Logic of Group Political Conflict", *The Rights of Minority Cultures*, (ed.) Will Kymlicka, New York, Oxford University Press, 1995, s. 162.

<sup>269</sup> Young, a.g.m., s. 162.

<sup>270</sup> Young, a.g.m., s. 162.

<sup>271</sup> Glazer, a.g.m., s. 125.

<sup>272</sup> Peter Jones, "Human Rights, Group Rights, and Peoples' Rights", Baltimore, *Human Rights Quarterly*, Vol. 21, No. 1 (February 1999), s. 82.

giderilemeyeceği anlamına gelmemektedir. Haklara ilişkin bireyci perspektifin kültürel farklılıklardan kaynaklanan eşitsizlikleri sonlandırma gücünü azımsamamak gerekmektedir<sup>273</sup>. Bireyci yaklaşım, kültürel farklılıklardan kaynaklanan eşitsizlikleri reddetmemekte, sadece söz konusu eşitsizlikleri bireyin merkezinde olduğu bir süreç olarak değerlendirmektedir. Ayrımcılık her ne gerekçe ile yapılıyor olursa olsun, bireye yönelmektedir. Sebebi bir grupça paylaşılan kültürel özelliklere dayanıyor olsa da, ayrımcılığın doğrudan etkisi bireyin hayatı üzerinde kendini göstermektedir<sup>274</sup>. Dolayısıyla ayrımcılığa uğrayanın kültürel topluluğun kendisi değil, kültürel özellikleri taşıyan birey olduğunu iddia etmek mümkündür. O halde kültürel ayrımcılığın etkilerine karşı korunması gereken özne de bireydir. Grup hakları aracılığıyla kültürel topluluklarla değil, bireysel haklar aracılığıyla toplumsal atomlar olan bireylerle doğrudan etkileşim tercih edilmektedir<sup>275</sup>.

Bireysel haklar sisteminin kabul edildiği durumlarda ortalamaya oranla daha fazla mahrumiyet yaşayan bir grubun üyeleri hukuki olarak tazmin edilecektir; ancak hakkın öznesi gruplar değil, bireyler kategorisidir<sup>276</sup>. Amerika Birleşik Devletleri Anayasası'nın On dördüncü Değişikliğinde olduğu gibi ayrımcılığı yasaklayan bir hükmün kültürel gruplara değil, bireylere yahut vatandaşlara hitap etmesi eşitsizliği giderme gücünde eksiklik olduğu anlamına gelmemektedir. Tüm bireyler yasaların eşit koruma gücünden yararlanmaktadırlar; kültürel özellikleri sebebiyle eşitsiz muamele gören bireylerin de On dördüncü Değişikliğin kapsamında olduğu kuşkusuzdur. Kültürel sebeplerle ayrımcılığa uğradığını düşünen bireyler, anayasal eşit koruma hükmünün ihlal edildiği gerekçesiyle dava hakkına sahip olacaktır.

Çokkültürcülük bireysel haklar sisteminin kültürel çeşitliliğin doğurduğu ihtiyaçları, güçlü yanlarına ve kültürel eşitsizlikleri belli oranda sonlandırabilmesine rağmen tam anlamıyla gideremeyeceği kanısındadır. Bireysel haklar sisteminin yetersiz olacağı belli başlı iki durumun varlığından söz etmek mümkündür. Birinci durumda bireysel haklar sisteminin alternatif çözümler önermesi mümkünken, ikinci durumda grup hakları olmaksızın kültürel toplulukların ihtiyaçları giderilemez. İlkinde, bireysel haklar aracılığıyla kültürel eşitsizliklerin giderilmesi teorik olarak mümkündür. Ne var ki, bir kültürel topluluk kültürel eşitsizlikleri giderecek düzenlemenin tek tek mensubu olan bireyler adına

---

<sup>273</sup> Glazer, a.g.m., s. 127.

<sup>274</sup> Glazer, a.g.m., s. 127.

<sup>275</sup> Galtung, a.g.e., s. 34.

<sup>276</sup> Galtung, a.g.e., s. 34.

değil, kendi adına sonlandırılmasını talep etmektedir. İkincisinde, kültürel topluluğun ihtiyaç duyduğu grup hakkı, tek tek bireylere tanınma imkânına sahip değildir. Bu tip grup haklarının bireysel haklar olarak ikamesi bulunmamaktadır.

Parekh, temelde bireylerin sahip olduğu, ama kendilerinden uzaklaştırıp topluluğa verdikleri grup haklarını *türemiş toplu haklar* olarak adlandırmaktadır<sup>277</sup>. Türemiş toplu hakların varlığından bahsedilebilecek birinci durumda, haktan nihai olarak yararlanacak olan bireydir. Ne var ki bireylerin somut olarak yararlanacağı bireysel hak, tek tek bireylere değil, bireylerin içinde yer aldığı kültürel topluluğa hitaben tanınmaktadır. Türemiş toplu hakların varlığından bahsedilebilecek durumlarda bireysel haklar sistemi ile kültürel eşitsizliklerin giderilmesi teorik olarak mümkünken, bireysel haklar sisteminin sağladığı korumanın yetersiz kaldığı düşünülen bir husus bulunmaktadır. Bireysel haklar sistemi kültürel eşitsizlikleri gidermeye gücü yettiği durumlarda dahi, kültürel topluluğun bir topluluk olarak tanınma ve korunma ihtiyacını giderememektedir. Yerleşmiş kültürel dezavantajların bulunduğu toplumlarda, söz konusu dezavantajı gidermek somut olarak bireylerin hayatını etkileyecek olsa dahi, bireysel haklar sisteminin kabul etmediği bir menfaat öznesi daha bulunmaktadır. Kültürel topluluğun tarihsel olarak uğradığı eşitsiz muamelenin giderilmesi açısından, bu tip hakların kültürel topluluk adına tanınması çokkültürcülük için elzemdir. Grup üyeliği sebebiyle bir nevi cezalandırılan bireyin korunması için önerilen alternatif grup hakları sistemi, esasında yasal ve anayasal dile ilişkin bir alternatif sunmaktadır<sup>278</sup>. Grup haklarının yaratacağı alternatif dil, kültürel eşitsizlikleri sonlandırmanın yanında, ikincil konuma indirgenmiş kültürel toplulukların toplumsal varlığının onaylanması anlamına gelecektir.

Bireyci bakış açısı, yalnızca insanların ahlaki statüye sahip olduğu ve hakların mevcut ahlaki statüleri tanınması gerektiğini savunarak, ahlaki statüye sahip olmayan kültürel gruplara hak tanımının yersiz olduğunu düşünmektedir<sup>279</sup>. Parekh, yalnızca insanların itibara ve ahlaki statüye sahip olduğu gerekçesinin doğru olmadığını düşünmektedir. Üyelerine anlam, köken ve aidiyet hissi sağlayan insan topluluklarının da ahlaki statüye sahip olduğunu düşünmek gerekmektedir<sup>280</sup>. Kaldı ki hakların sadece ahlaki statüye sahip olduğu düşünülenleri tanıma ve koruma yolu olduğunu sanmak bir hatadır; haklar aynı

<sup>277</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., ss. 272-273.

<sup>278</sup> Glazer, a.g.m., s. 126.

<sup>279</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 274.

<sup>280</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 274.

zamanda ahlaki statü vermenin de yollarıdır<sup>281</sup>. Türemiş toplu haklar aracılığıyla talep edilen de, dezavantajlı konuma düşürülmüş kültürel topluluklar için iade-i itibardır.

Parekh'e göre İsrail Dönüş Yasası, türemiş toplu haklar diye adlandırdığı grup haklarına örnek teşkil etmektedir. Diasporadaki Yahudilere İsrail'e yerleşme hakkı tanıyan söz konusu yasa, bu hakkı tek tek bireylere değil doğrudan diasporadaki Yahudi topluluğuna tanımaktadır<sup>282</sup>. Neticede bu hak Yahudi topluluğunun üyeleri tarafından bireysel olarak kullanılmıştır; fakat hakkın hitap ettiği özne tek tek bireyler değil, bireyleri kapsayan kültürel topluluktur. İngiltere, türemiş toplu hakların varlığını tanıyan Batı demokrasilerinden biri olarak örnek gösterilmektedir. İngiltere'de, tarihsel olarak büyüyen ve hiçbir zaman standartlaştırılmayacak farklılıklara duyulan bir inanca dayanılmaktadır<sup>283</sup>. Özgürleşme anlayışı topluluk temellidir; grup hakları adı altında anılabilecek istisnaların tanınması yoluyla tüm toplulukların tatmin olabileceği kabul edilebilir olanaklar sunmaktadır<sup>284</sup>. Örneğin Sihlerin motosiklet sürerken yahut inşaat alanında çalışırken kask takmaktan muaf tutulması, Sihlerin kültürel aidiyetine duyulan saygının yansımaları oluşturmaktadır. Muafiyetlerden yararlanan bireyler dahi olsa, istisna Sih türbanı takmak isteyen bireyler anılarak değil, belirli bir kültürel topluluk teşkil eden Sih cemaati adına getirilmiştir. Neticede haklardan bireyler yararlanıyor olsa dahi, türemiş toplu haklar, bireylerin sahip olduğu hakların toplamından fazlasına işaret etmektedir. Bireylerin dezavantajını gidermenin yanında, itibarsızlaştırılmış kültürel topluluğun kamusal meşruiyeti de tanınmış olmaktadır.

Parekh, bireysel haklar sisteminde muadili olmayan grup haklarını *birincil toplu haklar* olarak isimlendirmektedir<sup>285</sup>. Birincil toplu hakların gündeme geldiği ikinci durumda, bireysel haklar sistemi içinde muadil bir çözüm bulmak imkân dâhilinde değildir. Bir kültürel topluluk, birincil toplu hakları üyelerinin aracılığıyla değil, *sui generis* olarak, topluluk oldukları için kazanmaktadırlar<sup>286</sup>. Bu haklar en nihayetinde bireylerin yararlanacağı haklar değil, doğrudan ve sadece kültürel topluluk tarafından kullanılacak haklardır. Birincil toplu hakların nihai amacı da, insan mutluluğuna katkıda bulunmaktır<sup>287</sup>.

<sup>281</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 274.

<sup>282</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 275.

<sup>283</sup> Baumann, a.g.e., s. 50.

<sup>284</sup> Baumann, a.g.e., s. 50.

<sup>285</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 273.

<sup>286</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 273.

<sup>287</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 273.

Bireyler tarafından doğrudan kullanılmıyor olmaları, bir kültürel topluluğun üyelerinin bu tip grup haklarında çıkarı olmadığı anlamına gelmemektedir. Birincil toplu haklar, türemiş toplu haklardan meşruiyeti ya da gerekçesi bakımından değil, edinilme biçimine bağlı olarak ayrılmaktadır<sup>288</sup>. Bir yerli kültürel topluluğun ana dilini koruma talebi birincil toplu haklara örnek teşkil etmektedir. Örneğin, Norveç'te yaşayan Sami halkı mensup bireyler adına değil, kendi kolektivitesi adına bir haklar paketi talep etmekte ve bu haklar paketinin belirli bir yapı ve kültür ile tamamlanmasını dilemektedir<sup>289</sup>.

Bireysel haklar biçiminde muadili olmayan grup haklarının klasik örneği, ulusun kendi kaderini tayin hakkıdır<sup>290</sup>. Saygınlığı kabul edilmiş ulusun kendi kaderini tayin hakkını, bireysel hak sistemi ile açıklamak mümkün değildir. Benzer şekilde gelişme hakkının bir parçası olarak kabul edilen toplumsal gelişme, insan gelişiminin toplamından ibaret değildir; insanlık halinin salt bireysel değil, gruba dair bir tarzı da bulunmaktadır<sup>291</sup>. İngiltere'de bütçe dışı fonların yerel hükümet aracılığıyla dinsel cemaatlere aktarılması, bu cemaatlerin kendi gençlik çalışmaları, kütüphaneleri, halk merkezleri ve sosyal hizmetleri için bütçe dışı fonları kullanmasına izin vermesi<sup>292</sup>, birincil toplu haklara bir diğer örnektir. Bütçe dışı fon, tek tek bireylere dağıtılmamakta, kültürel topluluğun varlığını sürdürmesi adına doğrudan topluluğa aktarılmaktadır. Grup hakları savunucuları, hakların sadece bireylere tanınması gerektiğinde ısrarcı olunduğu vakit, haklar mefhumunun insanlık durumunun sosyal gerçeklerini kavrayamayacağını öne sürmektedir<sup>293</sup>.

Neticede kültürel çeşitliliğin toplum yaşantısının ayrılmaz bir parçası haline gelmiş olması, grup hakları tartışmasının sonlanmasını imkânsız hale getirmektedir. Grup hakları, sadece bireysel hak şeklinde muadili olmayan durumlarda değil, bireysel hak şeklinde muadili olan durumlarda da gündemde olmaya devam etmektedir<sup>294</sup>. Hakların sadece bireyci bir perspektifle ele alınması, dezavantajlı konumda bulunan kültürel grupların temel siyasi değerlerini ya da bir grup olarak varlığını sürdürme talebini görünmez kılmaktadır<sup>295</sup>. İnsan farklılıklarının salt bireysel bir mesele değil, topluluklara ilişkin bir

---

<sup>288</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 273.

<sup>289</sup> Galtung, a.g.e., s. 10.

<sup>290</sup> Galtung, a.g.e., s. 42.

<sup>291</sup> Galtung, a.g.e., s. 43.

<sup>292</sup> Baumann, a.g.e., s. 79.

<sup>293</sup> Jones, a.g.m., s. 81.

<sup>294</sup> Galtung, a.g.e., s. 43.

<sup>295</sup> Galtung, a.g.e., s. 33.



mesele haline gelmiş olması bireysel haklar sisteminin kültürel çeşitlilikten kaynaklanan problemlerin giderilmesinde yeterli bir araç olmadığı sonucuna götürmektedir.

## 2. Grup Hakları

Çokkültürcü teoride, haklardan nihayetinde bireyler yararlanacak olsa dahi, eşitliğin tesisi için yararlanılması gereken temel söylemin topluluk kimliğine ilişkin olduğu fikri hâkimdir<sup>296</sup>. Grup haklarında eşitlik mücadelesi belli bir grup kimliğine dayandırılmaktadır<sup>297</sup>. Grup haklarının öznesi bireyden ziyade kültürel topluluktur. Kültürel eşitsizliklerin giderilmesi ve kültürel aidiyetin dezavantajlar karşısında korunabilmesi meselesi, bireysel bilince ilişkin bir tartışmanın ötesindedir<sup>298</sup>. Birey, herhangi bir bireysel özelliğinden ötürü değil, bir topluluğun parçası olma özelliğinden dolayı ayrımcılığın ve eşitsiz muamelenin konusu haline gelmektedir.

Kültürel aidiyetlere bağlı tartışmaların yaşandığı ülkelerde kültürel haklar, doğuştan kazanılan bir kültürün karşılığını oluşturan, sosyal ve ekonomik anlamda bireyin konumunu belirleyen etmenlerden biri olan kültürel topluluklara ilişkindir<sup>299</sup>. Bu sebeple, kültürel farklılıkları dikkate almayan bireysel haklar kavrayışı, eşitsizliğin kaynağı olan kültürel farklılıkların tanındığı grup hakları anlayışına açık olmalıdır. Kültürel grupların tek ihtiyacı mensuplarının belli bir toplumsal yapıdaki bireyler olarak eşit muameleden yararlanması değil, aynı zamanda grup olarak özelliklerini korumak ve geliştirmektir<sup>300</sup>. Joseph Raz'ın haklar tartışmasındaki görüşü, kimliğin diyalojik inşası teziyle grup hakları fikrinin iç içe geçtiğini göstermektedir. Kişinin kimliğine ilişkin algısının, kültürel topluluğunun varlığına ve diğerleriyle paylaştığı ortak kültüre ayrılmaz biçimde bağlı olduğu göz önünde bulundurulduğunda, haklar söylemi bireycilikle geleneksel bağından arınacaktır<sup>301</sup>.

Charles Taylor, bireysel haklara *her durumda* üstünlük tanıyan liberallere cephe almaktadır. Taylor tercihini koşullu olarak, ikinci tür liberalizm olarak gördüğü farklılık politikasına dayalı liberalizmden yana yapmaktadır. Walzer, farklılıklara gözünü kapayan liberalizmi Liberalizm 1, farklılık politikalarına dayanan liberalizmi Liberalizm 2 olarak

---

<sup>296</sup> Baumann, a.g.e., s. 12.

<sup>297</sup> Baumann, a.g.e., s. 19.

<sup>298</sup> Glazer, a.g.m., s. 126.

<sup>299</sup> Glazer, a.g.m., s. 126.

<sup>300</sup> Galtung, a.g.e., s. 33.

<sup>301</sup> Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986, s. 209.

adlandırmaktadır. Liberalizm 1, bireysel hakların her durumda üstün tutulduğu ve kültürel açıdan iyi niyetle ihmalin geçerli olduğu devlete işaret etmektedir. Liberalizm 1’i benimsemiş bir devletin kültürel, dini, etnik hiçbir toplu projesi yoktur ya da olmadığı iddiası taşınmaktadır<sup>302</sup>. Liberalizm 1’in sahiplendiği liberal görüş, kişinin birincil kimliğini insan olmasından kaynaklı evrensel kimliği olarak görmektedir. Kişinin özgün bireysel özelliklerini belirleyen etnik köken, din, dil, cinsel yönelim, cinsel kimliği gibi kimlik özellikleri ikincildir<sup>303</sup>.

Çokkültürcü bakış açısından ikincillik belirlemesinin kabul edilebilir olmadığı aşikârdır. Bireyin kimliği diyalojik yollarla oluşuyorsa, bireyi olduğu kişi haline getiren etmenlerden biri olan kültür, ikincil kabul edilemez. Evrensel kimlikle kastedilen aslında bir tek tipleştirme projesidir. Liberalizm 2’nin öngördüğü devlet ise, tek tipleştirme projesinin aksi yönünde bir toplu proje barındırmaktadır. Belirli bir kültürün ya da kültürlerin korunmasını ve gelişmesini görev kabul etmektedir<sup>304</sup>. Liberalizm 2, grup haklarına dayanmayı liberal özgürlüklerin doğal bir uzantısı olarak kabul etmektedir.

Grup hakları olarak anılan ve çokkültürlü bir toplumda kültürel toplulukların toplu kimliklerini sürdürmek için ihtiyaç duyduğu öne sürülen haklar, bireysel haklar sistemi ile kolayca bağdaşmamakta ve cevaplanması zor bazı sorulara sebep olmaktadır<sup>305</sup>. Çokkültürcülerin tanınmanın merkezine kültürel grupları koyması, bireyi öznesi kabul eden bir haklar sisteminin kabul edemeyeceği problemler ortaya çıkarabilecektir. İlk problem, kültürel toplulukların bazı talepleri liberal ilkeleri reddetmeye ve kendi topluluklarını liberal olmayan biçimde örgütlemeye yönelik olduğunda yapılması gerekenin belirsizliğidir<sup>306</sup>. Demokratik devletlerin dezavantajlı kültürel gruplara yönelik grup hakları tanınması gerektiği düşüncesini kabul etmek kendi içinde sorun yaratmasa dahi, grup hakkı tanınacak kültürel toplulukların hangi kriterlere göre belirleneceği yahut taleplerin hangi esaslara göre sınırlandırılacağı merak konusudur. İkinci problem, grup haklarının, kültürel grupların zaman zaman birey üzerinde mutlak ve sorgulanamaz bir otorite kurması

---

<sup>302</sup> Michael Walzer, “Yorum”, (çev. Cem Akış), *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, (ed.) Amy Gutmann, 4. B., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2014, s.117.

<sup>303</sup> Rockefeller, a.g.m., s. 106.

<sup>304</sup> Walzer, “Yorum”, s. 116.

<sup>305</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 272.

<sup>306</sup> Erincik, a.g.m., s. 232.

anlamına gelebileceği endişesinin bireysel haklar sistemi ile bir doku uyumsuzluğuna sebep olmasıdır<sup>307</sup>.

Liberalizm 2'nin kabul gördüğü ve farklılık politikalarına dayanan devletin yaratacağı endişeleri bertaraf etmek için Walzer, Liberalizm 2'nin *seçmeli* bir liberalizm olduğunu söyler. Tekbiçim muamele türleri ve bireysel haklar terazinin bir kefesine, bir kültürün varlığının devamının sağlanmasındaki önem diğer kefeye konularak; bazen ikincisi, bazen birincisi seçilmektedir<sup>308</sup>.

## B. GRUP HAKLARINA İLİŞKİN ENDİŞELER

Liberalizm 2 içinden seçilmiş bir Liberalizm 1 fikri, evrensel kimliğin korunması ve yerel kimliklerin tanınması arasında denge sağlayabileceği için ilk bakışta ideal görünse de sınırların nasıl çizileceği, eylem politikalarının nasıl yaratılacağı belirsizdir. Hangi kefenin ağır basacağına, Liberalizm 1'in önem verdiği bireysel hakların ne zaman devreye gireceğinin hangi ölçütlere göre belirleneceğine yönelik bir sınırlama yapılmamıştır. Walzer, bu seçime yönelik devlet politikalarının nasıl belirleneceğine dair bir fikri olmadığını açıkça söylemektedir<sup>309</sup>. Yaklaşımın teorik temellerini belirleyen kimsenin devletin somut politikalarını da belirleme gibi bir yükümlülüğü olmasa da, geliştirilen politikanın ucunun bu kadar açık olması haklı eleştirileri gündeme getirmektedir.

Hangi kefenin ağır geleceğinin durumun şartlarına göre belirleneceğini söylemek, Liberalizm 2'yi benimsemiş bir devletin keyfiliğinin önünü açabilir; devletin bireysel haklar karşısında sınırlılığının ihlali anlamına gelebilir. Kültürel tek tipleştirme eğiliminin kültürel toplulukların birey üzerinde baskı kurması ile değiştirilmesi, herhalde çok-kültürcülerin arzuladığı bir sonuç değildir; ancak ister istemez varılan sonun bu olması ihtimaller arasındadır. Bireysel haklar olarak tezahür eden temel insan haklarının Liberalizm 2'nin öngördüğü bir devlette zamanla uğrayabileceği aşınma ihtimali ciddiye alınmalıdır.

---

<sup>307</sup> Erincik, a.g.m., s. 228.

<sup>308</sup> Walzer, "Yorum", s. 117.

<sup>309</sup> Walzer, "Yorum", a.g.m., s. 120.

## 1. Devlet Menfaatinin yahut Liberal Kültürün Grup Haklarına Karşı Korunması

Kültürel toplulukların grup hakkı taleplerinin içerikleri her zaman bireysel haklar olarak güvence altına alınmış temel hak ve özgürlüklerle bağdaşmak zorunda değildir. Temel insan hakları olarak kabul edilmiş, bireyin özüne ilişkin birtakım hakları ihlal eden bir kültür tanımlanıyorsa, burada devletin kendi kültürünü yahut temel liberal değerleri koruma hakkı olup olmadığı sorusuyla gündeme getirilen endişe, bir çıkmaza işaret etmektedir. Örneğin etnik ya da ırkçı üstünlük tutumlarıyla diğerlerine düşmanca davranan kültürlerin tanınmasının, birçok insan tarafından benimsenip kimliklerinin ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirildiği için mümkün olması gerektiği düşünülebilecektir; ancak söz konusu kültürel topluluğun tanınmasını tüm insanlara eşit davranma ilkesi ile bağdaştırmak imkânsızdır<sup>310</sup>. Zira tanınan kültürel topluluk açıkça kendini diğer kültürel topluluklara mensup bireylerin üstüne yerleştirmektedir. Ayrımcılığı kurumsallaştıran bir kültürün tanınmasının, söz konusu tavrın da onaylanması anlamına gelmeyeceğini söylemek sorunu ortadan kaldırmamaktadır. Devletin üstünlük yanlısı bir kültürü tanınmasının gerekli olmadığı söylendiğinde de, çeşitli kültürlerin siyasal açıdan tanınması yolundaki talepleri değerlendirirken ahlaksal sınırların tam olarak nasıl belirleneceği sorusu gündeme gelmektedir<sup>311</sup>.

Taylor bu soruya, liberalizmin “Cinayeti ya yasaklısınız ya da cinayete izin verirsiniz” tavrının kaba ve duyarsız olduğunu belirterek cevap verir<sup>312</sup>. Liberalizmin kendi iç savaşını veren ve ahlaki normlara sahip bir görüş olduğu ortadadır. Rüşdi’nin Şeytan Ayetleri isimli kitabının yayınlanmasından sonra yaşananlarda olduğu gibi, ölüm fetvası çıkarmak gibi bu ahlaki normların ötesinde bir durum söz konusu olduğunda elbette ki sınır çizilecektir. Taylor, politikanın yaptığı bu ayrımı kaçınılmaz görmektedir ve çok-kültürcülüğün bu ayrımı dışlamadığını söylemektedir<sup>313</sup>. Sorun yaratan, kimliğin çarpıtılmasına sebebiyet veren aşağılayıcı tavidir. Kültürel azınlıkların geldiği ülkenin dilini

---

<sup>310</sup> Gutmann, a.g.m., s. 27.

<sup>311</sup> Gutmann, a.g.m., s. 27.

<sup>312</sup> Taylor, “Tanınma Politikası”, a.g.m., s. 83.

<sup>313</sup> Taylor, “Tanınma Politikası”, a.g.m., s. 82.

öğrenmeleri ya da temel etik değerlerini kabul etmelerini istemekte hatalı bir yön yoktur<sup>314</sup>. Ne var ki bu makul talepler korku ve güvensizliği yansıtan bir ruh haliyle öne sürüldüğünde, hitap ettiği kimselerin bunları algılayışı üzerinde etkili olacaktır<sup>315</sup>. Bir devletin kendi toplumsallık kültürünün temel unsurlarını kültürel azınlıklara empoze etmeye çalışması ile bunlar olmadan bir arada yaşamının mümkün olmayacağını düşünmesi arasında bir niyet ve tavır farklılığı bulunmaktadır.

Taylor'ın cevabının endişeleri giderdiğini söylemek güçtür. Liberalizmin insan öldürmeye teşvik eden bir kültür karşısında takınacağı tavrıdan çokkültürcüler de rahatsızlık duymayacaksa da, bu dereceye varmayan başka fiziksel ya da psikolojik şiddet biçimlerinin onaylanıp onaylanamayacağı belirsiz kalmaktadır. Azınlık kültür mensuplarının kabul etmesi beklenen temel değerlerin kapsamına ilişkin bir sınır getirilmemektedir.

Kymlicka'ya göre, liberal değerlerin kabul edilmediği, hatta bu değerlerle çatışmaya sebep olacak ilkelere göre örgütlenmiş kültürel toplulukların varlığı sadece liberal olanlarla olmayanlar arasında değil, liberallerin kendi arasında da ciddi tartışmalara sebep olmaktadır<sup>316</sup>. Kymlicka, konuya ilişkin kesin bir cevaba sahip görünmemektedir. Bunun sebebinin *hoşgörü paradoksu* olduğunu düşünmek mümkündür. Hoşgörünün liberal değerler arasında olup olmadığına ilişkin genel ve büyüyen bir tartışmanın varlığına rağmen<sup>317</sup>, Kymlicka'nın hoşgörüyü liberal değerler arasında kabul ettiği, kültürel azınlıklara yönelik çokkültürcü kabulünden ötürü son derece açıktır. Hoşgörünün temel bir değer olarak kabul edilmesi, liberal hoşgörü değerini benimsemeyen kültürel topluluklara grup hakları tanınmasına ilişkin kolay bir cevap vermeyi engellemektedir. Karl Popper hoşgörü paradoksunu, sınırsız hoşgörünün zorunlu olarak hoşgörünün kaybolmasına yol açması olarak formüleştirmektedir<sup>318</sup>. Popper sınırsız hoşgörünün hoşgörüsüz olanlara dahi gösterilmesi halinde, hoşgörülü bir toplumun hoşgörüsüz saldırılara açık hale geleceğini belirtmektedir<sup>319</sup>. Popper'in çözümü hoşgörüsüz felsefeleri her zaman baskı altında tutmak değildir; ancak hoşgörülü bir toplumun hoşgörüsüzlüğe karşı kendini savunma hakkı

<sup>314</sup> Taylor, "Interculturalism or Multiculturalism", a.g.m.

<sup>315</sup> Taylor, "Interculturalism or Multiculturalism", a.g.m.

<sup>316</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s 237.

<sup>317</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s 237.

<sup>318</sup> Karl Raimond Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, C. 1: Platon, (çev. Mete Tunçay), 4. B., Ankara, Liberte Yayınları, 2010, s. 377.

<sup>319</sup> Popper, a.g.e., s. 377.

olduğunu kabul etmek de elzemdir<sup>320</sup>. Liberal hoşgörü değerini benimsemiş bir toplumun kendini savunma hakkı, hoşgörüsüzleri hoş görmeme hakkı olarak ifade edilmektedir<sup>321</sup>. Kymlicka da konuya ilişkin görüşlerini Popper'in hoşgörüsüzleri hoş görmeme hakkına benzer bir girişle özetlemeye başlamaktadır:

“Ben, ulusal azınlıkların, ancak liberal ilkelere göre yönetildikleri takdirde ve müddetçe, kültürel bakımdan ayrı toplumlar olarak varlıklarını sürdürme hakkını savunmaktayım”<sup>322</sup>.

Kymlicka'nın alıntılanan cümlesi hoşgörüsüz kültürel toplulukların hoş görülmesi hakkına işaret etmekteyse de, nihai fikrini yansıtmamaktadır. Bir azınlık kültürünün tek talebi liberal olmayan öğretilerinin kabul edilmesi, varlığının ve ayrı bir kültür olarak sayılmasının tek sebebi söz konusu liberal olmayan öğretileri sahiplenmesi olduğunda tartışmayı kolayca kapatmak mümkün değildir. Kymlicka sormaktadır:

“Eğer bir azınlığın üyeleri dinsel ortodoksi ya da geleneksel cinsel rolleri güçlendirme yetilerini yitirirse, bu grup ayrı bir toplum olarak varlığını sürdürmek açısından *varlık nedenlerini* kısmen yitirmiş olmaz mı? Kişi özgürlüklerine saygıda ısrar etmek, (liberal) çoğunluk kültürlerini azınlıkların uymaları gereken standartlar olarak ortaya koyan Marx ve Mill'de de bulunan, eski etnik merkeziliğin yeni bir çeşitlemesi olmaz mı?”<sup>323</sup>.

Söz konusu sorulara kesin bir cevap vermenin zorluğuna işaret eden Kymlicka, başlangıç görüşünü her ne pahasına olursa olsun savunmaya devam etmemektedir. Grupları dışında kalan kimse için bir tehdit oluşturmayan barışçıl bir kültürel topluluğu, liberal bireysel özgürlük ilkelerine uyum gösteremiyor diye yeniden örgütlenmeye zorlamanın yanlış olacağını belirtmektedir<sup>324</sup>.

Susan Okin, liberal ilkelerle uyum göstermediği gerekçesiyle bir azınlık kültürünün yeniden örgütlenmeye zorlanmaması halinde cinsiyetler arası eşitlik ilkesini kabul etmeyen kültürel toplulukların, özellikle kadın üyeler üzerinde yaratacağı baskıyı kabul edilemez bulmaktadır. Çokkültürlü toplumsal bağlamın ülkeden ülkeye değişiklik göstermesi, çokkültürcülüğe ilişkin sorunların da duruma bağlı olarak değişkenlik göstermesine neden olmaktadır. Okin'e göre, her toplumsal dinamiğin kendine özgü meselelerinin yanında tüm bağlamlarda kendini tekrar eden bir sorun daha bulunmaktadır. Bu sorun, azınlık kültürlerin hak iddialarıyla liberal devletler tarafından en azından usulen kabul edilmiş

<sup>320</sup> Popper, a.g.e., s. 377.

<sup>321</sup> Popper, a.g.e., s. 378.

<sup>322</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 236.

<sup>323</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 237.

<sup>324</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 237.

cinsiyetler arası eşitlik normları çatıştığında yapılması gerekenin ne olduğuna ilişkindir<sup>325</sup>. Okin, liberal Batı toplumlarında cinsiyetler arası ayrımcılığın fiilen sonlandığını iddia etmemektedir. Öne sürülen, neredeyse tüm dünya kültürleri açıkça ataerkil geçmişlere sahip olsa da, liberal Batı kültürlerinin ataerkil geçmişlerinden uzaklaşmakta, diğer kültürlere nazaran daha başarılı olduğudur<sup>326</sup>. Liberal kültürlerde de kadınlara yönelik pek çok ayrımcılık biçimi mevcuttur; fakat aynı zamanda erkeklerin sahip olduğu fırsatlar ve özgürlükler, kadınlar için de hukuken tanınmakta ve korunmaktadır<sup>327</sup>. Liberal olmayan kültürlerin grup haklarına ilişkin savunu, çoğu durumda cinsiyetler arası eşitlik normunu ihlal etmektedir. Grup haklarının tanındığı her durumda liberal değerlerin ve bu kapsamda ele alınan cinsiyetler arası eşitliğin ihlal edildiği söylenemeyecektir; fakat kadın sünneti, mecburi evlilik, çokkarılılık gibi örnekleri de içeren hak taleplerinin çoğu cinsiyetler arası eşitsizliğin kurumsallaştırılmasına yöneliktir<sup>328</sup>.

Grup haklarına ilişkin iddiaları iki ana başlık altında özetleyen Okin, her iki yaklaşımı da kabul edilemez bulmaktadır. Liberal ilkelerle uyum göstermeyen azınlık kültürlerin varlığı tehlikede ise çeşitli haklardan ve ayrıcalıklardan yararlandırılması gerektiği yönündeki iddia bunlardan ilkidir<sup>329</sup>. İkinci grup destekçiler, liberal ilkelere aykırı kabulleri olan kültürlerin varlıklarını sürdürebilmeleri adına hak ve ayrıcalık tanınması gerektiğini öne sürmemektedir; bunun yerine liberal olmayan bu kültürlerin liberal toplumda *yalnız bırakılma* hakları olduğunu savunmaktadır<sup>330</sup>. İkinci iddiaya göre, liberal ilkelerle örtüşmeyen azınlık kültürler desteklenmeseler de, varlıklarını kendi imkânlarıyla sürdürmelerine engel olmak yanlış olacaktır.

Okin'e göre, her iki yaklaşım da grup haklarının bireysel özgürlükleri ihlal etmesi gerektiği yönündeki temel liberal değerle uyumsuzluk içindedir<sup>331</sup>. Okin, daha ataerkil bir kültürden liberal bir devlete göç etmiş kadının, diğer kadınların korunduğundan daha az korunmasının liberal ilkeler açısından hiçbir nedeni olmayacağını söylemektedir<sup>332</sup>. Bir kültürün varlığını sürdürmesi, cinsiyetler arası eşitsizliğin kurumsallaşmasına

---

<sup>325</sup> Susan Okin, "Is Multiculturalism Bad for Women?", *Is Multiculturalism Bad for Women*, (ed.) J. Cohen, M. Howard, M. C. Nussbaum, Princeton, Princeton University Press, 1999, s. 9.

<sup>326</sup> Okin, a.g.m., s. 16.

<sup>327</sup> Okin, a.g.m., ss. 16-17.

<sup>328</sup> Okin, a.g.m., s. 17.

<sup>329</sup> Okin, a.g.m., s. 11.

<sup>330</sup> Okin, a.g.m., s. 11.

<sup>331</sup> Okin, a.g.m., s. 11.

<sup>332</sup> Okin, a.g.m., s. 20.

dayanıyorsa korunması gereken kültür değil, bireysel haklardır. Kùltürlerin kamusal alanda tanınması ve korunması tartışması, kùltürün asıl üretildiği yer olan ve kadına ayrımcılığın temellerinin atıldığı özel alanı ihmal ederek yapılamaz<sup>333</sup>.

Katolik Kilisesi'nin cinsiyet ayrımcılığını sonlandırmaya zorlanmasına yönelik öneriler, Kymlicka'nın işaret ettiği yeniden örgütlemeye zorlamanın en bilinen örneklerindedir. Soru, devlet karar alma mekanizmalarını tamamen erkeklere tahsis edemiyorken, Katolik Kilisesi'nin bunu yapıp yapamayacağıdır<sup>334</sup>. Çokkùltürcülüğe şiddetle karşı çıkan Barry dahi, Katolik Kilisesi'nin iç işleyiş kurallarına seküler kurumlar tarafından müdahalenin din özgürlüğüne karşı olduğunu ima etmektedir. Katolik Kilisesi rahiplerinin sadece erkeklerden seçilmesinin tamamen bir iç mesele olduğunu ve bunun Katolik Kilisesi'nin haklarını elinden almak için bir gerekçe teşkil etmeyeceğini belirtmektedir<sup>335</sup>. Barry, bir Hristiyan kilisesine vaiz olarak atanmak isteyen bir kadının durumunu düşünmeye çağırmaktadır. Bu kadın eğer gereken yeterliliği gösterirse hâlihazırda kadınları vaiz olarak kabul eden bir kilisede vaiz olma fırsatına kavuşabilecektir<sup>336</sup>. Örnekteki kadının buyurucu kuralları papalık otoritesinin kabulünü gerektiren bir Roman Katolik olduğunu iddia etmesi, fakat aynı zamanda Papa'nın kadın rahipler hakkındaki fikrini değiştirmesi için mahkemeye başvurması bir paradokstur<sup>337</sup>. Barry, cinsiyet ayrımcılığı Roman Katolik Kilisesi örgütlenişinin ayrılmaz bir parçası olduğundan, rahip olmak isteyen kadının inancın kendisiyle sorunları olduğunu düşünmektedir. Barry'nin akıl yürütmesinin kùltüre sert bir özcü yaklaşımla örtüştüğünü söylemek mümkündür. Kùltürün kuralları önceden belirlenmiş, değişmez bir yapı olarak görüldüğü özcü yaklaşıma göre, bireylerin kùltürlerine yönelik reform girişimleri kabul görmemektedir. Barry'nin, Katolik kadının vaiz olmak istiyorsa aslında Katolik olmadığını ve başka bir kiliseyle yoluna devam etmesinin makul olacağını söylemesi, kurumsallaşmış cinsiyet ayrımcılığına kùltürün içinden gelecek itirazların ve reform taleplerinin de önünü kapamaktadır. Barry için bir kadının hem *gerçek* bir Katolik olması, hem de cinsiyet ayrımcılığını eleştirmesi mümkün değildir.

---

<sup>333</sup> Okin, a.g.m., s. 12.

<sup>334</sup> Jacob T. Levy, "Classifying Cultural Rights", *Ethnicity and Group Rights*, (ed.) Ian Shapiro, Will Kymlicka, New York, New York University Press, 1997, s. 41.

<sup>335</sup> Barry, a.g.e., ss. 175-176.

<sup>336</sup> Barry, a.g.e., s. 176.

<sup>337</sup> Barry, a.g.e., s. 176.



Kymlicka liberal olmayan kültürel bir topluluk karşısında liberallerin hiçbir müdahale hakkının olmadığını düşünmemektedir. Liberal değerleri benimsemeyen bir kültürel topluluğa liberallerin yapacağı tek bir müdahale biçimini meşru bulmaktadır. Bu müdahale kültürel topluluğun içinde, topluluğun liberal olmayan geleneklerinden hoşnutsuz bir kesim bulunmaktaysa gündeme gelmektedir. Liberallerin yapması gereken zorlamaya değil, teşvike dayalı uygun basınç uygulama biçimleri aracılığıyla içsel reform talebi olan kültürel topluluk üyelerinin çabalarına destek vermektir<sup>338</sup>.

Hoşgörü paradoksunun doğal sonucu olarak, liberal değerlere aykırı inançlara ve kurallara sahip kültürel azınlıkların tanınmasına ilişkin tartışmalara belirgin cevaplar verebilmek epey zahmetlidir. Taylor'ın cevabı belirsizken, Kymlicka'nın konuya ilişkin açıklamaları aşikâr bir kararsızlığın işaretidir. Liberal olmayan tüm kültürel azınlık taleplerini kapsayan bir cevaba ulaşmaktaki zorluk, duruma bağlı çözümlere başvurmayı zorunlu kılmaktadır.

Liberal olmayan azınlık kültürlerine ilişkin tartışmanın önemli bir vechesini ceza yasaları oluşturmaktadır. Neyin suç olarak sayılacağı ya da kültürel adet ve uygulamaları dolaylı olarak da olsa yasaklayan ceza kanunlarına istisna getirilip getirilmeyeceği sorusu<sup>339</sup>, çoğunluğun kendini azınlık kültürler karşısında koruması tartışmasıyla yakından ilgilidir. Azınlık kültürlerin geleneksel davranışlarını yasa dışı kabul etmek için, ileriye dönük kaygıların çoğu durumda haklı sebepler sağladığına ilişkin geniş bir mutabakat bulunmaktadır<sup>340</sup>. Cinsiyetler arası eşitlik, çocukların menfaati, kamu sağlığı ve güvenliği gibi başlıklardan oluşan kaygılar, içinde yaşanmak istenen topluluğun niteliğine ilişkindir<sup>341</sup>. Hoşgörü ilkesinin de toplumun niteliğine ilişkin bir diğer ileriye dönük kaygı olduğu söylenebilecektir. Hangi değer diğerine daha ağır bastığına dair bir tercih veya uzlaşma, kültürel toplulukların ceza yasalarından muafiyetine ilişkin sorunun cevabını verecektir.

Modern çokkültürlü toplumlarda bazı kültürel uygulamaları da kapsayan fiillerin yasaklanmasının kaçınılmaz olduğu düşüncesi akla yatkındır<sup>342</sup>. Söz konusu fiillerin bazı

<sup>338</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 257.

<sup>339</sup> Will Kymlicka, Claes Lernestedt, Matt Matravers, "Introduction: Criminal Law and Cultural Diversity", *Criminal Law and Cultural Diversity*, (ed.) Will Kymlicka, Claes Lernestedt, Matt Matravers, Oxford, Oxford University Press, 2014, ss. 1-2.

<sup>340</sup> Kymlicka, Lernestedt, Matravers, a.g.m., s. 2.

<sup>341</sup> Kymlicka, Lernestedt, Matravers, a.g.m., s. 2.

<sup>342</sup> Kymlicka, Lernestedt, Matravers, a.g.m., s. 2.

azınlık kùltürlere mensup bireyler için vazgeçilmez öneme sahip olduğu gerekçesi de, yasağı meşrulaştıran gerekçe kadar geçerlidir. Ne var ki aynı anda hem istisna getirme, hem de getirmeme ihtimali olmadığı için, aynı derecede geçerli gerekçelerden birine öncelik vermek gerekmektedir. Örneğin, uyuşturucu madde bulundurmanın suç teşkil ettiği bir hukuk sisteminde, kamu sağlığı gerekçesi kuralın istisnasız herkese uygulanmasını gerektirecek kadar güçlüdür. Ne var ki, bir tür uyuşturucu madde kullanımını bir kültürel topluluğun dini töreninin vazgeçilmez unsurlarından biriye, bu inancı paylaşan bireyler için genel kuraldan ayrılıp istisna getirmek için de geçerli bir neden var demektir<sup>343</sup>. Kamu sağlığı ile ibadet özgürlüğünün karşı karşıya geldiği durumlarda, hangisine öncelik verilmesi gerektiğine ilişkin bakış açısı varılan sonuç açısından belirleyici olacaktır.

Amerika Birleşik Devletleri Yüksek Mahkemesi, kültürel ihtiyaçlar ile geniş toplumun ihtiyaçlarını dengelemek adına, kültürel muafiyet taleplerini külliye reddetme ya da külliye kabul etme yönünde bir bakış açısı benimsememiş, en makul çözümü yansıtan duruma göre değerlendirme mantığını benimsemiştir. Mahkeme, yasalara kültürel sebeple istisna getirilmesi taleplerini *Sherbert v. Verner* davasında<sup>344</sup> belirlenen denetim ölçütüne göre karara bağlamaktadır. Amerika Birleşik Devletleri Anayasası'ndaki Birinci Değişikliğin din ve inanç özgürlüğü hükmü, eyaletleri bu özgürlüğü sınırlayacak doğrudan bir düzenleme yapmaktan men etmektedir. Doğrudan ayrımcılık hedefi gütmeyen ve arızı olarak din ve inanç özgürlüğünü sınırlayan kanunlar ise, *Sherbert* ölçütünün uygulanmasını gerektirmektedir. *Sherbert* ölçütüne göre, bireylerin din ve inanç özgürlüğüne arızı de olsa olumsuz etkilerde bulunan bir hukuki düzenleme, eyaletlerin anayasal düzenleme yetkisi dâhilinde bir düzenleme yapmak için çok güçlü bir devlet menfaatinin olması halinde meşru kabul edilebilir<sup>345</sup>. Diğer bir deyişle, kural din ve inanç özgürlüğüdür. Din ve inanç özgürlüğüne dolaylı da olsa müdahale etmek istisnai olduğundan, böyle bir müdahalede bulunan eyalet mecburi menfaatini ispatlamak zorundadır.

*Sherbert* ölçütü tüm kanunlara uygulanacak bir ölçüt olduğundan, ceza kanunlarına istisna getirilmesi taleplerinin değerlendirilmesini de evleviyetle kapsamaktadır. Ne var ki istisna taleplerinin değerlendirileceği genel denetleme ölçütünü belirlemek, sorunu çözmeye yetmemektedir. *Sherbert* ölçütü uyarınca değerlendirilecek devlet menfaatinin

<sup>343</sup> Kymlicka, Lernestedt, Matravers, a.g.m., s. 2.

<sup>344</sup> Supreme Court of The United States, *Sherbert v. Verner*, 374 U.S. 398(1963), <http://caselaw.findlaw.com/us-supreme-court/374/398.html>, (10.03.2016).

<sup>345</sup> *Sherbert v. Verner*, 374 U.S. 398(1963), s. 405.

muafiyet talebine üstün gelip gelmeyeceğine, bir devlet menfaatinin ne zaman üstün sayılacağına ilişkin sarıh bir ölçüt bulunmamaktadır. Devlet menfaatinin inandırıcı bulunma ihtimalinin değişkenliğine yönelik en inandırıcı örnek, *Human Resources of Oregon v. Smith* davasında<sup>346</sup> hâkimler arasında yaşanan fikir uyuşmazlığıdır.

Oregon eyaleti hukuku, tıp doktoru tarafından tedavi yöntemi olarak tavsiye edilmesi dışında, bilerek ya da kasıtlı olarak kontrole tabi uyuşturucu madde bulundurmaya yasaklamaktadır. Oregon’da özel bir uyuşturucu rehabilitasyon merkezinde çalışan Yerli Amerikan Kilisesi mensubu iki Amerika yerlisinin işine, bir tür uyuşturucu madde olan *peyote* yuttukları için son verilmiştir. Amerika yerlilerinin işsizlik tazminatı için İstihdam Şubesine yaptıkları başvuru, uygunsuz davranışları nedeni ile işten uzaklaştırılanların işsizlik tazminatına hak kazanamadıkları gerekçesiyle reddedilmiştir. Oregon yasalarında *peyote* kullanımının istisnasız herkes için yasaklanmış olması, ibadetlerinin gereği olarak *peyote* kullanmaları gereken Yerli Amerikan Kilisesi mensuplarının din ve inanç özgürlüğünü ihlal ettiği gerekçesiyle dava konusu edilmiştir. Amerika Birleşik Devletleri Yüksek Mahkemesi üyelerinin *Human Resources of Oregon v. Smith* davasındaki görüş ayrılıkları, genel amaçların kültürel istisna taleplerini reddetmek için ne zaman yeterli sayılacağı tartışmasının başarılı bir özetidir.

Amerika Birleşik Devletleri Yüksek Mahkemesi, Yerli Amerikan Kilisesi mensuplarınca açılan davada çoğunluk kararıyla, Oregon yasalarının anayasal ibadet özgürlüğünü ihlal etmediğini kabul etmiştir. Hâkimlerden beşi *Sherbert* ölçütünü uygulamaya yer olmadığını, çünkü ortada doğrudan dini pratiği kısıtlamaya yönelik ayrımcılık kastı güden bir kanun olmadığını öne sürmüştür. Çoğunluğa göre, anayasal açıdan *peyote*’nin kutsal kullanımı için uyuşturucu yasalarına istisna getirmek mümkünse de, bu yönde bir anayasal gereklilik bulunmamaktadır<sup>347</sup>. Birkaç eyalet *peyote*’nin kutsal kullanımı için uyuşturucu yasalarına istisna getirmişlerdir; arzu edilen de din ve inanç özgürlüğünün tam anlamıyla tesis edilebilmesi için bu tip muafiyetlerin tanınmasıdır. Ne var ki adil bir dini uygulama istisnası kabul edilebilir ve hatta arzu edilir olsa dahi, Oregon’un bu yönde anayasal bir zorunluluğu olduğu söylenememektedir. Oregon eyaletinin seküler amaçları

<sup>346</sup> Supreme Court of The United States, Employment Division, Department of Human Resources of Oregon v. Smith, 494 U.S. 872(1990),

<http://caselaw.findlaw.com/us-supreme-court/494/872.html>, (10.03.2016).

<sup>347</sup> Human Resources of Oregon v. Smith, 494 U.S. 872(1990), s. 891.

olan kanunlarının, ibadet özgürlüğü üzerindeki dolaylı etkileri nedeniyle din ve inanç özgürlüğüne aykırı bulunması mümkün değildir. Bu sebeple *Sherbert* ölçütü uyarınca devlet menfaatinin öneminin değerlendirilmesine dahi gerek yoktur.

Hâkim O'connor, çoğunluğun nihai kararına katılmakla birlikte, *Sherbert* ölçütünü uygulamaya yer olmadığı yönündeki tespite karşı çıkmaktadır. Ölçütü uygulamamak için, Oregon eyaletinin uyuşturucu yasalarının seküler amaçlar gütmesi yeterli değildir. Tam aksine, *Sherbert* ölçütü doğrudan ayrımcılık kastı gütmeyen genel kanunların, din ve inanç özgürlüğünü sınırlamadaki meşruluğunu tespit için geliştirilmiştir<sup>348</sup>. Oregon'un uyuşturucu yasaları Yerli Amerikan Kilisesi mensuplarının dini aidiyetlerinin gereğini yerine getirmelerini tartışmasız bir şekilde etkilemektedir. Oregon eyaletinin *peyote* kullanımını da illegal hale getiren ve ayrımcılık kastı gütmeyeceği varsayılan genel uyuşturucu yasalarının geçerliliği, devlet menfaatinin inandırıcılığının ispatlanması ile mümkün olur. O'connor, *Sherbert* ölçütünü uyguladığında, Oregon uyuşturucu yasalarının düzenlenmesinde vazgeçilmez bir devlet menfaati olduğu sonucuna varmıştır<sup>349</sup>. Madde bağımlılığı, Amerikan nüfusunun sağlığını ve refahını etkileyen en büyük problemlerden biridir. Dini amaçlarla dahi olsa uyuşturucu kullanımı, tabiatı gereği zararlı ve tehlikelidir. Bunun yanında kontrole tabi uyuşturucu madde ticaretini engellemek amacı da, eyaletin menfaatini kültürel istisnayı engelleyecek kadar güçlü kılmaktadır. O'connor'un akıl yürütmesi, Oregon uyuşturucu yasalarının getirilmesindeki devlet menfaatinin, kültürel istisna talebinden öncelikli bulunmasına sebep olmuştur.

*Sherbert* ölçütünün söz konusu dava için geçerli olduğu hususunda O'connor'a katılan diğer üç hâkim, ölçüt uygulandığında kültürel istisna talebinin devletin menfaatine ağır geldiğini belirtmiştir. Eyalet, illegal uyuşturucu maddelerin tehlikelerine karşı vatandaşlarının sağlığı ve güvenliğini korumakta menfaati olduğunu öne sürmüştür; fakat *peyote*'nin dini amaçlı kullanımının şimdiye kadar tek bir kişiye dahi zarar verdiğine dair herhangi bir kanıt gösterememiştir. Konuya ilişkin diğer davalarda sunulan olgusal bulgular, eyaletin *peyote*'nin dini kullanımının zararlı olduğu yönündeki varsayımına inanmayı güçleştirmektedir. Yerli Amerikan Kilisesi, *peyote* kullanımı üzerinde kendi iç denetim mekanizmalarına sahiptir. Ne dini ibadetlerini gözlemlemeye gelmiş ziyaretçilerin, ne de kilise mensuplarının dini olmayan amaçlarla bu uyuşturucu maddeyi kullanma

<sup>348</sup> Human Resources of Oregon v. Smith, 494 U.S. 872(1990), s. 895.

<sup>349</sup> Human Resources of Oregon v. Smith, 494 U.S. 872(1990), 908.

hakkı tanınmamaktadır. Kilise mensuplarının son derece sınırlı miktarlarda kullandıkları *peyote*'nin sağlıkları üzerinde olumsuz etkisi de tespit edilememiştir. Uyuşturucu ticaretinin önlenmesine ilişkin öne sürülen menfaatse, tamamen konu dışıdır. *Peyote*'nin önemli miktarda yetiştirildiği tek eyalet Teksas'tır. Oregon eyaletinde *peyote* kullanımı için istisna getirilse bile, gerek Teksas Sağlık ve Güvenlik Yasası'nın 488.111 numaralı paragrafı, gerekse federal düzenlemeler, uyuşturucu maddenin kullanımını sert bir biçimde kontrol etmeye devam edecektir<sup>350</sup>. Kaldı ki *peyote*, ticarete konu olacak oranda rağbet gören bir uyuşturucu değildir<sup>351</sup>. Bu veriler ışığında, eyaletin kültürel istisna talebini reddetmek için geçerli bir menfaati bulunmamaktadır.

Amerika Birleşik Devletleri Yüksek Mahkemesi üyeleri arasındaki uyuşmazlıktan açıkça anlaşılacağı üzere, devlet menfaati ya da liberal kültürle, kültürel menfaatler ya da liberal olmayan kültürler çatıştığında en akla yatkın çözümün ne olacağına ilişkin genel kabul görmüş bir görüşün varlığından bahsetmek mümkün değildir. Çatışan menfaatleri kayıpsız bir biçimde bir araya getirmek mümkün olmadığından, durum temelli değerlendirme yapılması kaçınılmazdır. Durum temelli değerlendirme dahi, tartışmanın taraflarını her zaman tatmin etmeyecektir.

## **2. Bireyin Kendi Kültürüne Karşı Korunması**

Bireyin, kendini korunan kültüre ait hissetmemesi durumunda ortaya çıkabilecek sorunlar, grup haklarına ilişkin diğer bir tartışma konusunu oluşturmaktadır. Birey içinde bulunduğu kültürle veya kültürlerden biriyle tanımlanmak istemediği takdirde, grup haklarına verilen önceliğin bireyi buna zorlama ihtimali endişe vericidir. Bireyin bir tür kültürel dayatma ile karşı karşıya kalması durumunda kimliğin diyalojik inşası teziyle iyiliği ortaya konan kültür, bu kez bireyin kimliğinin çarpık oluşmasına neden olan unsur olabilecektir. Anılan problem kültüre özcü ve süreçsel yaklaşımın tekrar tartışmaya dâhil edilmesi anlamına gelmektedir.

Tartışma çoklu kimlik özellikleri gösteren bir bireyin, kendini bu özelliklerinden sadece biriyle tanımlamaya zorlanması ihtimaline ilişkindir. Çokkültürcülüğün teorik olarak böyle bir zorlamayı kabul etmediği açıktır. Bireyin kültürel topluluktan çıkış hakkına

<sup>350</sup> Human Resources of Oregon v. Smith, 494 U.S. 872(1990).

<sup>351</sup> Human Resources of Oregon v. Smith, 494 U.S. 872(1990).

sahip olduğu bir ön kabuldür. Teorik çıkış hakkının Taylor için bir ön kabul olduğu gerçeği, kimi somut tartışmalar karşısındaki tavrının da aynı yönde olması sonucunu beraberinde getirmemektedir.

Çokkültürcülüğün taşıdığı potansiyel sorunların uygulamaya dönük yüzünün en iyi anlaşılabilceği örnek, Kanada'nın Québec eyaletinde dille ilgili yasaların yarattığı durumdur. Gündeme getirilen sıkıntıların başını, grup haklarının bireyler üzerinde bir tür zorbalığa dönüşüp dönüşmeyeceği çekmektedir.

Çoğunluğu Fransızca konuşanlardan oluşan Québec'te, Fransızca'yı korumaya yönelik dil yasaları bulunmaktadır. Bu yasaların bir kısmı haklar tartışmasını başlatmıştır. Örneğin, Québec'te Fransızca konuşanların ve göçmenlerin çocuklarını İngilizce eğitim veren okullara göndermeleri yasaktır<sup>352</sup>.

Taylor'a göre toplu amaçların benimsenmesi bireylerin davranışlarına, onların bireysel haklarını zedeleyecek kısıtlamalar getirebilir; Québec'te olan da budur<sup>353</sup>. Taylor, Québec hükümeti tarafından vatandaşlara getirilmiş bu kısıtlamayı, Québec varlığını sürdürebilme adına getirilmiş bir kısıtlama olduğundan meşru bulur. Söz konusu durumun insan hakları belgeleriyle bağdaşmadığının bilincinde olan Taylor, bağdaşıklığın zorunlu da olmadığını düşünmektedir. Québec'te ailelerin çocuklarını gönderecekleri okulun önceden hükümet tarafından belirlenmiş olması, bireysel amaçların ve hakların her zaman için toplu amaçlardan ve haklardan önce gelmesi gerektiği görüşünü destekleyen bir liberalizm modelini zedelemektedir<sup>354</sup>. Yine de Taylor bunun ikinci bir tür liberalizm olduğu kanısındadır. Hindistan'dan Kanada'ya göçmüş ve İngilizce konuşan bir göçmen ailenin çocuğunu, İngilizce eğitim veren kurumlar mevcutken Fransızca eğitim veren bir kuruma göndermek zorunda olduğu bir siyasi anlayışa liberalizm demekse güçtür<sup>355</sup>. Québec hükümetinin yaptığı, Fransızca'yı tercihe bağlı bir eğitim dili haline getirmek değildir; kültürü koruyabilmek ve gelecek kuşakların içinde yaşayabileceği bir kültür bırakabilmek

---

<sup>352</sup> Éditeur officiel du Québec, Charter of the French Language, Chapter VIII, 1977, [http://www2.publicationsduquebec.gouv.qc.ca/dynamicSearch/telecharge.php?type=2&file=/C\\_11/C11\\_A.html](http://www2.publicationsduquebec.gouv.qc.ca/dynamicSearch/telecharge.php?type=2&file=/C_11/C11_A.html), (27.11.2014).

<sup>353</sup> Taylor, "Tanınma Politikası", a.g.m., s. 74.

<sup>354</sup> Taylor, "Tanınma Politikası", a.g.m., s. 78.

<sup>355</sup> Baumann, a.g.e., s.115.

adına, bireysel tercihlerin dikkate alınmamasıdır. Taylor'ın cevabı, koşullu olarak desteklenen ve bireysel hakları gözetileceği varsayılan farklılık politikasının nasıl kural haline geldiğini açıkça göstermektedir:

“Siyasal toplum, atalarının kültürüne sadık kalmak isteyenlerle, kendini geliştirmek gibi bireysel bir amaç uğrunda bu kültürden kopmak isteyebilecekler arasında yansız kalamaz”<sup>356</sup>.

Birey olarak sahip olunan haklardan daha önemli olan bir durum söz konusu olursa, bireysel haklar askıya alınabilecektir. Taylor için daha önemli olan durum, ataların kültürüne sadık kalma isteği, bir diğer deyişle bir kültürün varlığını sürdürme amacıdır<sup>357</sup>. Siyasi toplum, bireylerin kaderini elinde bulundurma hakkına, böyle bir amacı varsa sahiptir. Belki de Taylor kültürel kalıbın içinde yaşamak istemeyen bireyin bu tavrını, insanın kendini geliştirme arzusu olarak görmekte ve bir ölçüde küçümsemektedir. Sorunun bu kadar önemsiz olmadığı ise ortadadır. Sorun yaratan husus, bireyin kimliğine yapılan bir müdahalenin yerine yenisinin koyulmasıdır ve bu önemsiz bir bireysel tercihten çok daha fazlasına işaret eder.

Tanınma talep eden kolektif kimliklerin, bu kimliğe mensup bireylerden beklediği, senaryolar olarak adlandırılabilir belli davranış kalıpları bulunur; her kültürün anlatılmayı bekleyen bir öyküsü vardır<sup>358</sup>. Kùltürler, kolektif kimliğini bireysel kimliğinin merkezi yapan bireyler için Appiah'ın senaryolar olarak nitelendirdiği kültüre mensup olmanın gerektirdiği uygun yollar belirlemektedir. Sorun bireyler senaryolara uygun yaşamak istediğinde değil, kişinin bu uygun yolları seçmek zorunda bırakıldığı hallerde ortaya çıkmaktadır. Kendini evrensel kimliği ile tanımak ve tanıtmak isteyen bir bireyin elinden bu seçeneğin alınması, kendini kültürüne göre tanımlama zorunluluğu getirilmesi makul sınırları aşacaktır. Birey birden fazla kültür yapısına mensubiyet gösterdiğinde de benzer bir sıkıntı söz konusu olmaktadır. Birey hem Müslüman, hem siyah, hem de eşcinsel olabilir. Her kültürün gerektirdiği bir *olma* biçimi bulunduğu kuşkusuzdur. Bu *olma* biçimlerinden birinin korunduğu bir devlette, kimliğin çatışan unsurlarını dengeleme bireyin söz hakkının olup olmayacağı merak konusudur. Taylor'ın işaret ettiği gibi, kimlik anlamlı ötekiler ile uyuşarak ya da çatışarak oluşuyorsa, çatışma hali böyle bir

<sup>356</sup> Taylor, “Tanınma Politikası”, a.g.m., s. 78.

<sup>357</sup> Baumann, a.g.e., s. 115.

<sup>358</sup> Appiah, a.g.m., s.172.

bakışta ciddiye alınmamakta, ihmal edilmekte, hatta daha da ileri gidilecek olunursa, arzu edilmemektedir.

Düşünsel anlamda bireyin kültürel ihtiyaçları ile başka tür bireysel ihtiyaçları arasında makul bir denge inşa eden Taylor, Québec dil yasalarına ilişkin tavrıyla bu makul dengeyi grup hakları lehine bozmaktadır. Kültürü muhakkak korunması ve gelecek nesillere aktarılması gereken bir yapı olarak görmekte, kültürel sınırları bireylerin aleyhine dondurmaktadır. Taylor'ın teorik açıklamaları kültüre süreçsel ve özcü yaklaşımın makul bir karmasını yansıtırken, Québec dilinin ve kültürünün bu teorik tavrıyla çelişecek biçimde bireysel haklara rağmen korunmasının onaylanması özcü yaklaşımın pratik hâkimiyetine delildir.

Çokkültürlülüğün tanınma talebi, bir noktadan sonra bireyin kültürel aidiyetini reddetmemesi için yapılan bir dayatmaya dönüşme riskini barındırmaktadır. Kültürel kimliği zorunlu olarak sahiplendirme sonucunun, ulus-devletin tek tipleştirme idealinden daha yüce bir değer taşıyıp taşımadığı ise belirsizdir; fakat Parekh, grup haklarının mutlak olarak baskı aracı haline geleceği fikrini reddetmektedir.

Kültürel toplulukların sahip oldukları hakları kötüye kullanacağı ve bir tür baskı aracı haline getireceği endişesi önemsiz değildir. Ne var ki bu endişeye dayalı olarak kültürel topluluklara hiçbir grup hakkının tanınmaması gerektiğini öne sürmek, hatalı bir sav olacaktır<sup>359</sup>. Sadece grup haklarının değil, bireysel haklar dâhil her türlü hakkın kötüye kullanılması mümkündür<sup>360</sup>. Nasıl bireysel hakların kötüye kullanılma ihtimali, hiçbir bireysel hakkın tanınmaması gerektiği sonucuyla tamamlanamıyorsa, grup haklarının kötüye kullanılma ihtimalinin de bu hakların varlığına duyulan ihtiyacı ortadan kaldırmadığı düşüncesi tutarlı olacaktır. Aksinin kabulü bireysel haklara, grup haklarına karşı ayrıcalık tanımak anlamına gelecektir; ancak tüm bireysel hakların kategorik olarak tüm grup hakları üstünde olduğuna dair rasyonel bir sav öne sürmek mümkün değildir<sup>361</sup>. Bu tip savlar, grup haklarıyla bireysel haklar arasındaki ilişkinin karmaşıklığını basite indirgemek anlamına gelmektedir.

---

<sup>359</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 276.

<sup>360</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 276.

<sup>361</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 276.



Grup hakları bireysel haklarla her zaman karşıtlık içinde değildir. Bazı grup hakları, bireysel hakları korumakta ve bu hakların sahiplerini güçlendirmektedir<sup>362</sup>. Walzer'a göre grupların varlığını sürdürmesine yönelik tedbirler içeren bir düzenlemenin bireysel hakları koruyan bir düzenlemeden daha kötü olduğunu söylemek, grubun kendisi de bireylerden oluştuğundan mümkün görünmemektedir<sup>363</sup>. Örneğin bir topluluğun kültürünü, dilini ve eğitim kurumlarını koruma hakkına sahip olması, bu korumayı destekleyen üyelerin yaşam tarzlarını korumaları açısından kolaylık sağlamaktadır<sup>364</sup>. Parekh'in isteği, her türden topluluk talebinin mutlak biçimde kabul edilmesi değildir. Karşı çıkılan, her durumda bireysel hakların grup haklarına önceliği olduğu düşüncesi ve grup haklarının mutlaka kötüye kullanılacağı yönündeki olumsuz ön yargıdır.

Kymlicka, kültürel grupların taleplerine ilişkin iç kısıtlama talepleri ve dış koruma talepleri olmak üzere ikili bir ayrıma giderek, bireysel hakların grup hakları karşısında korunması adına yararlı olabilecek bir bakış açısı geliştirir<sup>365</sup>. İç kısıtlama talepleri, *içerideki muhalefetin istikrarı bozucu etkilerinden korunmayı* hedeflemektedir ve kültürel topluluğun kendi üyelerine karşı talepleridir; dış koruma talepleri ise grubun kendine ait varlığını dışarıdan gelen tehlikelerden korumayı hedeflemektedir ve geniş topluma karşı talepleridir<sup>366</sup>. Dış korumalar, dezavantajlı konumdaki kültürlerin diğerleriyle eşit koşullara sahip olabilmesi adına gereklidir. Dış koruma talepleri kabul edilirken, iç kısıtlama talepleri reddedilerek bireylerin kültürel topluluklarına bağlılık göstermek istememesi halinde sorgulama ve gözden geçirme özgürlüğü kültürel gruplara karşı korunacaktır<sup>367</sup>. Bireylerin kültürel topluluğu tarafından iç kısıtlamaya maruz bırakılmaması için sahip oldukları hak, kültürel topluluğun geleneklerini gözden geçirme ve dilerlerse kültürel topluluktan çıkış hakkıdır.

Bireysel haklarla grup hakları arasındaki karşıtlığın sonlandırılması ya da böyle bir karşıtlığın aslında var olmadığını ispat edilmesi için önemli bir girişim olan bu teorik ayrım, kimi somut örneklerde kolayca tespit edilemeyecek şekilde iç içe geçmiş olan iç kısıtlama ve dış koruma talepleri karşısında yeterli dayanıklılığa sahip görünmemektedir.

---

<sup>362</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 277.

<sup>363</sup> Walzer, *Hoşgörü Üzerine*, a.g.e., s. 18.

<sup>364</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 277.

<sup>365</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 73.

<sup>366</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 74.

<sup>367</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 235.

Kymlicka, liberalizmin dış korumaları onaylarken, iç kısıtlamaları reddettiğini söylemektedir; ancak grubun talebinin dış koruma sağlamayı amaçlarken grup üyelerinin özgürlüklerini etkileyebileceğini ve iç kısıtlamalara giden yolu açabileceğini kendisi de belirtir<sup>368</sup>. Olası iç kısıtlamalar, çokkültürcülük için de zor bir sınav oluşturmaktadır. Dinsel özgürlüğü kısıtlamak ya da kızları eğitimden mahrum bırakmak gibi geleneklere sahip kültürler, kültürel aidiyeti korumak için dayanılan nedenlerden birini çığnemektedir<sup>369</sup>. Çokkültürcülük kültürlerin tanınması ve korunmasına yönelik normatif gerekliliği, bireyin kimliğini inşa etmesi süreciyle ilişkilendirmektedir. Kültürel aidiyet kişiye bir anlam çerçevesi sağlayarak, hayatıyla ilgili anlamlı ve bilinçli kararlar almasını sağlamaktadır. İç kısıtlamalara sahip bir kültürel topluluksa, kimliğin diyalojik inşası tezi aracılığıyla savunulması zor yönellere sahiptir.

Phillips kişinin kültürel topluluğunu terk etmesindeki fiili zorluğu saptamaktadır<sup>370</sup>. Birinin kültürünü geride bırakma hakkı olduğu iddiası, çıkış hakkını geçerli kılacak esaslı koşulların ispatlanmadan varsayılmasına dayandığında bir safsatadan ibarettir<sup>371</sup>. Anne Phillips, güçlü bir kültür düşüncesine sahip olmayan çokkültürcülüğün, muteber bir çokkültürcülük olduğu kanısındadır; fakat söz konusu kültürel topluluktan ayrılma hakkı olduğunda gereken tam aksidir<sup>372</sup>. Çıkış hakkının olduğundan kolay görünmesi, kültürün gücünün hafife alınmasından kaynaklanmaktadır<sup>373</sup>. Kültürel topluluğun değişmez öze sahip bir yapı olarak kabul edilmediği çokkültürcü bir anlayış bireyin özerkliğini garanti altına alacaktır; fakat kültürel toplulukların fiili olarak üyelerinin üzerinde oldukça büyük bir güce sahip olduğunu inkâr etmek, bireyi kültürel topluluğu karşısında korumasız bırakmak anlamına gelmektedir.

Finansal açıdan hayatını devam ettirmeye yetecek meziyetleri kültürel gerekçelerle kazanamamış olmak gibi maddi gerekçeler ya da sosyal ilişkilerini ve aile bağlarını yitirme korkusu, kimlik kaybı korkusu yahut genel olarak değişimden korkmak gibi psikolojik gerekçeler<sup>374</sup>, bireyin kültürden çıkış hakkının değerlendirilmesinde belirleyici

---

<sup>368</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 84.

<sup>369</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 236.

<sup>370</sup> Phillips, a.g.e., s. 138.

<sup>371</sup> Phillips, a.g.e., s. 138.

<sup>372</sup> Phillips, a.g.e., s. 138.

<sup>373</sup> Phillips, a.g.e., s. 138.

<sup>374</sup> Phillips, a.g.e., s. 138.

etmenlerdir. Belirtilen nedenlerle insanların kültürel topluluğunun dışında yaşamayı neden zor hatta bazı durumlarda tasavvur edilemez bulabileceği düşünüldüğünde, Phillips bir bireyin kültürel topluluğunu bırakmama kararının hakiki olduğunu varsaymanın ne kadar doğru olacağını sormaktadır<sup>375</sup>.

Phillips, kimi kültürel toplulukların bireyleri istenmeyen evliliklere zorladığı gerçeğine işaret ederek, mecburi evliliği gerçekleştirmek istemeyen bireylerin kültürel topluluktan çıkış hakkını değerlendirmektedir. Birleşik Krallık Mecburi Evlilik Birimi, mecburi evlilik tehdidinden *kurtarılıp* güvenli yaşam mahallerine yerleştirilen, fakat yalnızlık nedeniyle ailesine geri dönen bireyler olduğunu rapor etmiştir<sup>376</sup>. Bunlardan bazıları ailelerinin evlilik için yeniden baskı yapmaya başladığı gerekçesiyle Birleşik Krallık Mecburi Evlilik Birimi ile ikinci, hatta üçüncü kez irtibata geçmiştir<sup>377</sup>. Mecburi evlilik geleneğinden hoşnutsuz olan bireylerin, kültürel topluluktan çıkış haklarını kullandıklarında aileleri ve sosyal çevreleri ile yaşadıkları irtibat kaybı, çıkış hakkının gerçek olmasını engelleyen psikolojik bir etmendur. Devletin mecburi evlilikten kaçan bireylere psikolojik ihtiyaçlar açısından tatmin edici olmasa da güvenli bir yer temin ettiğini söyleyip, bireylerin çıkış hakkının gerçekten var olduğunu iddia etmek katı bir bakış açısı olacaktır<sup>378</sup>. Böyle katı bir bakış açısı, kültürel topluluktan çıkışın doğası gereği sahip olduğu zorluğu ihmal etmektedir.

Phillips'in kültürel topluluktan çıkışın zorluğuna ilişkin tespitini kanıtlayan örneklerden bir diğeri, Amish cemaatine ilişkindir. Amish cemaatini terk etmenin zorluğu sosyal kayıp hissinin yanında, cemaatin iç işleyiş kurallarından kaynaklanan bazı yetersizliklere dayanmaktadır. Tarihi oldukça eskilere dayanan bir Hıristiyan mezhebi olan Amish cemaati, ABD'de zorunlu eğitimle ilgili yasalardan muaftır. Mezhebe üye aileler, çocuklarının cemaatten kopabilecekleri gerekçesi ile 16 yaşını doldurmadan, sekizinci sınıftan sonra eğitimlerini sonlandırma hakkına sahiptirler. Amish mezhebine tanınan bu muafiyet dış korumaya yönelik olsa dahi, bu mezhebe mensup çocukların eğitimlerini yarıda kesmek zorunda olmalarının bir iç kısıtlama biçimi olup olmadığı tartışmaya açıktır.

---

<sup>375</sup> Phillips, a.g.e., s. 138.

<sup>376</sup> Phillips, a.g.e., s. 141.

<sup>377</sup> Phillips, a.g.e., s. 141.

<sup>378</sup> Phillips, a.g.e., s. 141.

Amerika Birleşik Devletleri Yüksek Mahkemesi *Wisconsin v. Yoder* kararında<sup>379</sup>, Wisconsin eyaletinin evrensel eğitim menfaatiyle, Amish cemaatine mensup ebeveynlerin çocuklarının dinsel terbiyesindeki menfaatini karşılaştırmıştır. Sonuç olarak, sekizinci sınıftan sonraki zorunlu resmi eğitimin cemaati yok etmese bile, ciddi biçimde tehlikeye düşürdüğünü belirterek muafiyete onay vermiştir. Bu karara ilişkin ilk problem, çocukların din dışı eğitimi ya da ne kadar süre için eğitilecekleri hakkındaki ebeveyn kontrolünün Amish öğretisinin merkezinde olmadığına ilişkin kuşkulardır<sup>380</sup>. Amish kültürü için çocukların sekizinci sınıftan sonra okuldan alınmasının merkezi önemde olduğu düşünülse dahi, tanınan kültürel istisnanın bireysel haklara rağmen savunulması oldukça zordur. Amish kültürünü dış etkilerden korumak için getirilmiş bu istisnanın, hiçbir iç kısıtlamaya sebep olmadığı öne sürülemez. Temel eğitimden sonra eğitim alınmamasına yönelik Amish uygulaması, çocukların kapasitelerini geliştirme hakkının temelini çürütmektedir<sup>381</sup>. Amish çocuklarının ileride geniş topluma katılmak ve sunulan fırsatlardan yararlanmak için almaları gereken eğitimden iradeleri dışı mahrum bırakılmaları, Amish cemaati dışında bir hayat sürebilmeleri anlamına gelen kültürel topluluktan çıkış hakkını yok etmektedir.

Kymlicka'nın dış koruma talebi ile iç kısıtlama talebi arasında yaptığı ayrımın sınırları, Amish örneğinde bulanıklaşmaktadır. Dış korumaya yönelik bir tedbirin, kültürel topluluğun üyeleri üzerinde arzu edilmese dahi iç kısıtlama anlamına gelebilecek hayati etkileri olabileceği anlaşılmaktadır. Amish cemaatine tanınan muafiyet, dış koruma sağladığı gibi iç kısıtlamaya da sebep olmaktadır. Amish cemaatinin sivil özgürlük ve bireysel gelişim pahasına korunduğunu söylemek mümkündür<sup>382</sup>. Teorik olarak meşruluğu kabul edilen ve bireysel haklarla grup hakları arasında çatışma olduğu takdirde dilerse bireyi grup haklarına karşı koruyan kültürel topluluktan çıkış hakkı, somut koşulların eksikliği sebebiyle bireylerin elinden alınmıştır.

---

<sup>379</sup> Supreme Court of The United States, *Wisconsin v. Yoder*, 406 U.S. 205 (1972), <http://caselaw.findlaw.com/us-supreme-court/406/205.html>, (10.03.2016).

<sup>380</sup> Freeman, a.g.m., s. 23.

<sup>381</sup> Freeman, a.g.m., s. 24.

<sup>382</sup> Freeman, a.g.m., s. 24.

Kanada’da Hutterite Kilisesi’nden din değiştirmeleri sebebiyle atılan iki bireyin koloninin malvarlığından paylarını talep etmelerine ilişkin *Hofer v. Hofer* davası<sup>383</sup>, kültürel topluluktan çıkış hakkının zorluğuna ilişkin bir diğer örnektir. Hutteritler, zel mülkiyete yer verilmeyen ve koloni olarak adlandırılan geniş tarımsal cemaatler halinde yaşamaktadırlar<sup>384</sup>. Kilisenin öğretisinden ayrılan eski iki üyenin koloninin malvarlığından paylarını talep etmek için yaptıkları görüşmeler olumsuz sonuçlanmıştır. Yasal haklarının ihlal edildiği gerekçesiyle konuyu yargıya taşıyan eski iki üyenin iddialarına karşı, Hutterite cemaatinin yaptığı savunma oldukça çarpıcıdır. Hutterite cemaati, kilise üyelerinin kelimenin tam manasıyla her şeyi terk etmeden hayatlarının hiçbir döneminde yaşadıkları koloniden ayrılamayacaklarını savunmuştur. Üyelerin giydiği kıyafetler dahi koloniye aittir ve kilise yeliğine son verilen kimselerin onları bile iade etmesi beklenmektedir.

Kanada Yüksek Mahkemesi, Hutterite cemaatinin gerekçelerini inandırıcı bulmuş ve davayı eski üyeler aleyhine sonuçlandırmıştır. Gerekçeli kararda, Hutteritlerin yaşam tarzının Kanadalıların büyük çoğunluğunun yaşam tarzından ayrıldığında hiç şüphe olmadığı belirtilmektedir; fakat Hutteritlerin yaşam tarzının bazı Kanadalıların onaylayabileceği bir din felsefesi biçimini oluşturduğunun apaçık ortada olduğu eklenmektedir<sup>385</sup>. Mahkeme, ye sayılacak kimselerin ve cemaatten çıkış koşullarının belirlenmesini Hutterite cemaatinin i meselesi olarak değerlendirmiştir. Hutterite cemaatini, dışarıdan gelecek müdahalelere karşı korumak için verilen bu kararın eski üyelerin bireysel haklarını ve kültürel topluluktan çıkış imkânını nasıl yok ettiği ise, açıkça ortadadır.

Hâkim Pigeon, karara yazdığı muhalefet şerhinde Hutterite kolonisinden çıkış koşullarının, bireylerin din özgürlüğünün ağır ihlali anlamına geldiğini belirtmektedir<sup>386</sup>. Pigeon’a göre din özgürlüğü, bireyin gönüllü olarak din değiştirme özgürlüğünü de kapsamaktadır. Kiliseler üyelerini bu temel özgürlüğünden yoksun bırakacak prensipler kabul etmenin dışında, uyulacak kuralları belirlemede özgürdürler. Hutterite Kilisesi’nin teşebbüsü, tam olarak din değiştirme özgürlüğünü engellemeye yöneliktir. Eğer kilisenin kuralı icra edilebilir nitelikte bulunduysa, bunun anlamı üyelerin ayrılmasının hukuken

<sup>383</sup> Supreme Court of Canada, *Hofer et al. v. Hofer et al.*, [1970] S.C.R. 958, <https://scc-csc.lexum.com/scc-csc/scc-csc/en/item/5088/index.do>, (10.04.2016).

<sup>384</sup> Kymlicka, *okkltrl Yurttaşlık*, a.g.e., s. 246.

<sup>385</sup> *Hofer et al. v. Hofer et al.*, [1970] S.C.R. 958, s. 975.

<sup>386</sup> *Hofer et al. v. Hofer et al.*, [1970] S.C.R. 958, s. 985.

imkânsız olduğu anlamına gelmektedir<sup>387</sup>. Hâkim Pigeon, kendine özgü iyi yaşam kavrayışı oluşturma ve bu kavrayışı gözden geçirmenin temel bir insan menfaati olduğunu varsaymaktadır<sup>388</sup>.

Kymlicka, Kanada Yüksek Mahkemesi kararının savunulabilir nitelikte olmadığını belirtmektedir<sup>389</sup>. Kültürel toplulukların grup haklarını savunmak, bireyin iradesini cemaatin iradesiyle ikame etmeye dayandığında kültürlerin bireylerin hapisanesi olması yönündeki endişeler somut karşılığını bulabilmektedir. Grup hakları ile bireysel hakları tam anlamıyla bağdaştırmak mümkün olmasa dahi, bireysel hakları tamamen dışarıda bırakan bir sistemin kabulü, bireye her ne pahasına olursa olsun kültürel aidiyetini sürdürme görevi yüklemektedir.

Görüldüğü üzere Kymlicka'nın ayrımı, fiili açıdan amaca ulaşmanın mümkün olmadığı örneklerle karşı karşıya kalabilmektedir. Dış korumaya yönelik ve hatta iç kısıtlamayı yasaklayan bir düzenleme dahi, uygulamaya bir kez meşruiyet kazandırdıktan sonra fiili baskıyı önlemek için yetersiz kalabilecektir. Farklılık politikasının böyle bir kavranışı, kültürel gruplarda daha güçlü bir konuma sahip olanların daha güçsüz gördükleri üyeler üzerinde toplumsal uygunluk ve kültürel bozulmamışlık kontrolü yapabilmelerinin önünü açma potansiyeli taşımaktadır<sup>390</sup>.

Güçsüz görülen üyeler üzerinde kültürel baskının tartışıldığı en bilinen örneklerden biri kadın sünneti uygulamasıdır. Kadın sünneti İslam öncesine dayanan bir gelenek olarak oldukça uzun bir geçmişe sahip olmasına rağmen, Batı demokrasilerinde gündem haline gelmesi 1970'li yıllara tekabül etmektedir<sup>391</sup>. Lévi-Strauss'a göre, Afrika ve Endonezya'daki halkların uyguladığı kadın sünneti, bu toplumlarda kadınlar arasında bir sırdır; bazı kültürlerde kadın sünnetinin dayandığı ve kendi içinde tutarlı gerekçeler bulunmaktadır<sup>392</sup>. Kadın sünneti kimi kültürlerde olgunluğa erişme ve kadın olma ritüeli

---

<sup>387</sup> Hofer et al. v. Hofer et al., [1970] S.C.R. 958, s. 986.

<sup>388</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 247.

<sup>389</sup> Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, a.g.e., s. 246.

<sup>390</sup> Baumann, a.g.e., s. 116.

<sup>391</sup> Berke Özenç, "Kadın Sünneti: Etnomerkezci Önyargılardan Kültürel Dinamikleri Dikkate Alan Bir Yaklaşım Doğru", İstanbul, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, C. LXIV, S.2, 2006, s. 150.

<sup>392</sup> Claude Lévi-Strauss, "Toplum Sorunları: Kadın Sünneti ve Suni Döllenme", *Hepimiz Yamyamız*, (çev. Haldun Bayrı), İstanbul, Metis Yayınları, 2014, s. 55.

olarak görülmekte, evlilik öncesi cinsel ilişkinin engellenmesi ve çeşitli estetik kaygılar sebebiyle de uygulanmaktadır<sup>393</sup>.

Afrika'dan göçün artışı ile kültürel gerekçelerle uygulanan kadın sünneti Batı demokrasilerinin gündemine girmiş, uygulamanın kadının genel sağlığı ve cinsel sağlığı üzerindeki olumsuz etkileri tartışmaya sebep olmuştur. Kadın sünnetinin bilinen üç biçimi bulunmaktadır:

“Sünnet derisi ve klitoris uc kısmının alınmasını kapsayan *sünnet* ya da *geleneksel sünnet*, klitoris ve genellikle iç dudakların bir kısmının veya hepsinin alınmasını kapsayan eksizyon veya klitoridektomi; klitoris, iç dudakların tamamının ve dış dudakların bir kısmının alınmasını ve vajinanın iki kenarının dikilerek idrar ve adet kanı için küçük bir açıklığa sahip, düz bir yüzey oluşturulmasını kapsayan dikme veya Firavun sünneti”<sup>394</sup>.

Kadın cinsel organının kısmi ya da külli olarak çıkarılmasına yönelik herhangi bir işlem ya da tıbbi olmayan gerekçelerle kadın üreme organının sakatlanması olarak tanımlanan kadın sünneti ile yaşayan kadın ya da genç kız sayısı, 2006 yılında yapılan bir araştırma sonucu 100-140 milyon olarak belirlenmiştir<sup>395</sup>. Kadın sünneti olan bireyler, acı, kanama, enfeksiyon, kısırlık, cinsel yollarla bulaşan enfeksiyonlara duyarlılık, psikolojik travma, gebelik ile ilgili zorluklar ve hatta gebeliğin son dönemlerinde ölüm gibi birtakım ciddi sağlık sorunlarıyla karşılaşma riski altındadır<sup>396</sup>. Yirmi civarında Afrika ülkesinde ve bu ülkelerden göç etmiş kimselerce yaygın bir kültürel gelenek olarak uygulanan kadın sünneti<sup>397</sup>, genital yaralama olarak kabul edilmekte ve kadının erkek tarafından kontrol edilmesi ve baskı altında tutulması için bir araç olarak yorumlanmaktadır.

Kadın sünnetinin kimi kültürlerde meşru kabul edilen ve yaşatılan bir gelenek olduğu gerçeği karşısında, devletin seçebileceği üç yol bulunmaktadır: Evrensel insan haklarına aykırı olduğu ve vücut bütünlüğünü ihlal ettiği gerekçesiyle kadın sünnetini yasaklamak, kimi kültürlerin anlam dünyası için vazgeçilmez olan bu uygulama karşısında sessiz kalmak ya da bu kültürel geleneği meşru kabul etmek. Walzer'ın Liberalizm 2'sinde bireysel haklar ile grup hakları arasında seçim yapan terazisinin kefelere arasındaki dengeyi hangi yönde bozulacağına ilişkin kesin bir sonuca varmak zordur. Bireysel haklar

<sup>393</sup> Özenç, a.g.m. s. 153.

<sup>394</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 351.

<sup>395</sup> J. Thomas, “Female Genital Mutilation Complications Lead to Lost Lives and High Costs”, New York, *International Perspectives on Sexual and Reproductive Health*, Vol. 36, No. 3, 2010, s. 161.

<sup>396</sup> Thomas, a.g.m., s. 161.

<sup>397</sup> J. A. Black v.d., “Female Genital Mutilation In Britain”, Londra, *British Medical Journal*, Vol. 310, No. 6994, 1995, s. 1590.

sistemini kabul eden bir devletinse, kadın sünnetini koşulsuz bir şekilde onaylaması mümkün görünmemektedir. Kadın sünneti koşulsuz olarak tanındığı takdirde, uygulamaya tabi olmak istemeyen kadınların kendilerine dayatılan kültürel gelenekten ne şekilde kaçabileceği merak konusudur. Kültürel sebeplerle uygulanan kadın sünneti İngiltere’de 1985 yılında, Fransa’da 1995 yılında, ABD’de 1996 yılında ve Kanada’da 1997 yılında cezai yaptırıma tabi bir fiil olarak kabul edilmiştir. Verilen örneklerin dışında pek çok ulusal mevzuat da kadın sünnetini suç saymaktadır<sup>398</sup>.

Kültürel topluluğun kadın bireyler üzerindeki baskısını ortadan kaldırmak adına bir iç kısıtlama olarak değerlendirilebilecek kadın sünneti uygulamasının yasaklanması, bireyin vücut dokunulmazlığına iradesi dışı müdahaleyi engellemek açısından yerindedir. Özellikle kız çocuklarının iradelerini beyan edemeyecekleri bir yaşta sünnet edilmesi, kadın sünneti âdetine ilişkin eleştirilerin yerinde olduğuna işaret eder. Kadın sünneti, geri çevrilmez zararlara sebep olduğu, cinsiyet ayrımcısı bir doğa taşıdığı, çocuğun bütünlüğünü ihlal ettiği ve onun adına geri alınamayacak kararlar verilmesi anlamına geldiği için, liberal bir toplum tarafından olumlu bulunamaz niteliktedir<sup>399</sup>. Âdetin yol açtığı zararın boyutları, kız çocuklarının sünnet edilmesini gerektiren kültürel öğretilerle haklı çıkarılamaz<sup>400</sup>. Kız çocuklarının sünnet edilmesine karşı katı yasakların varlığı elzemdir; ancak kadın sünnetine ilişkin yetişkinleri de kapsayan katı bir yasağın varlığı halinde, geleneği gönüllü olarak sürdürmek isteyen yetişkin kadınların kimliğine yapılan müdahalenin yerindeliğini değerlendirmeden tartışmayı kapatmak mümkün değildir. Yetişkin bireylerin kendi iradeleriyle kadın sünnetine tabi olmak istemeleri durumunda problemi kusursuzca çözecek tek bir doğru yanıt yoktur.

Parekh, yetişkin kadınların gönüllü olarak sünnet olmak istemelerinin farazi bir problem olmadığını belirtmektedir; cinselliğin düzenlenmesi, geçiş ayini, geçmişle sim-

---

<sup>398</sup> Kadın sünnetini suç sayan ulusal mevzuatlar için bkz. Laws of the World on Female Genital Mutilation, <http://www.hsph.harvard.edu/population/fgm/fgm.htm>, (10.03.2016).

<sup>399</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 351.

<sup>400</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 354.



gesel bir kopuş isteği gibi gerekçelerle sünnet olmak isteyen yetişkin kadınlar bulunmaktadır<sup>401</sup>. Kural olarak, ayırt etme gücü bulunan yetişkinlerin makul sınırlar içinde vücuduyla istediğini yapmaya hakkı vardır<sup>402</sup>. Vücudun çeşitli bölgelerine, neredeyse tanınmayacak hale gelecek kadar estetik operasyon yaptırmak dahi bu makul sınırlar içinde kalmaktadır. Bu durumda, sünnet olmak isteyen yetişkin bir kadın, Batılıların estetik normları ve vücutlarındaki değişim ihtiyacı cinsel bölgelerine yönelik değil diye, bu yönde taleplerin şiddetle reddedilmesini anlaşılabilir bulacaktır<sup>403</sup>. Parekh de, kadın sünnetinin vücut bütünlüğünün bireyin kendisi tarafından ağır bir ihlali sayılamayacağı görüşündedir<sup>404</sup>. Bu sebeple kadın sünnetinin, âdeti gönüllü olarak sürdürmek isteyen kadınlara yasaklanması yanlış olacaktır. Hastanın sağlık durumunu tehdit eden tıbbi bir gerekçe olmaması koşuluyla ağır estetik operasyonlara izin verilebilmektedir. Hal böyleyken, kültürel kimliklerinin ayrılmaz bir parçası olarak sünnetin gerekliliğine inanmış kadınların engellenmesi, kültürel merkezci bir bakış açısını yansıtabilir. Feminist bakış açısı uç noktaya çekilerek, kadın cinselliği üzerinde söz hakkı olanın kadının kendisi olduğunu söylemek ve cinsel sağlığı ciddi olarak etkilediği gerekçesiyle kadın sünnetinin yasaklanması gerektiğini ileri sürmenin cinsiyet ayrımcısı olduğunu belirtmek mümkündür<sup>405</sup>.

Sünnet olmak isteyen yetişkin kadınlara izin verilmesi gerektiği söylendiğinde, çokkültürcülük açısından problem sonlanmış olmamaktadır. Bu kez, gönüllülüğün nasıl tespit edileceği sorusu gündeme gelecektir. Kadının özgür seçimi olarak dışarıya yansıttığı iradesinin, gerçekte ciddi bir toplumsal baskıya verilen tepki olması mümkündür<sup>406</sup>. Kültürel kimliğin dış baskılara karşı korunması için kadın sünneti âdeti meşru kabul edildiğinde, aslında sünnet olmak istemeyen, fakat kültürel bozulmamışlığı kanıtlamak için operasyona gönüllüymüş gibi davranmak zorunda kalan kadınların olacağını tahmin etmek zor değildir. Bir kez daha, dış koruma için tanınan bir kültürel hakkın, iç kısıtlamaya sebep olup olmayacağı tartışması gündeme gelmektedir. Yetişkin kadınlara sünnet olma-

---

<sup>401</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., ss. 354-355.

<sup>402</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 355.

<sup>403</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 355.

<sup>404</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 355.

<sup>405</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 355.

<sup>406</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 355.

ları için baskı yapılması veya âdetin giderek daha küçük yaş gruplarına yayılması ihtimaller dâhilindedir<sup>407</sup>. Kültürel toplulukların birey üzerindeki gücü dikkate alındığında, kadın sünnetinin yetişkin bireyler için koşulsuz olarak serbest bırakılmasını savunmak zorlaşmaktadır. Parekh'e göre kadın sünneti âdeti kural olarak değil, bir istisna olarak meşru kabul edilmelidir; kural kadın sünnetinin yetişkin bireyler için de yasak olması, istisna ise sünnet olmaya ahlaki açıdan derinden inanan ve gönüllülüğü kesin olarak ispatlanmış kadınların sünnet olmasına izin verilmesidir<sup>408</sup>.

Kadın sünneti gibi tartışmalı ve vücut bütünlüğünü ağır şekilde ihlal ettiği düşünülen başlıkların yanında, teorik olarak kesinliğe kavuşturulamayan başka başlıklara da rastlanmaktadır. Parekh, çocuklara sevginin bir ifadesi olarak genital bölgeyi öpmek şeklindeki Afgan geleneğinin bunlardan biri olduğunu belirtmektedir<sup>409</sup>. Ebeveynin çocuğun üreme organıyla her türlü teması yasaklanmış değildir; yasak olan cinsel tatmin sağlamaya yönelik davranışlardır<sup>410</sup>. Afgan yetişkinlerinin çocukların üreme organı ile kurduğu temas cinsel tatmine yönelik bir davranış değil, söz konusu kültürel toplum mensuplarınca yaygın olarak kabul gören bir sevgi gösterme biçimidir. Yine de, bu davranışın çocuk üzerinde yaratacağı etki yahut geniş toplum tarafından çocuk istismarı olarak değerlendirilebileceği gerçeğini ihmal etmek de mümkün görünmemektedir.

Grup haklarının bireysel haklar aleyhine sonuç doğurduğu ya da doğurma ihtimali taşıdığı örneklerin yanında, sonuçları açısından büyük bir tehlike barındırmayan kültürel geleneklerin varlığından söz etmek de mümkündür. Alison Dundes Renteln, kültürel uygulamaların bir kısmının tahmin edildiği ölçüde zararlı olmayabileceğini; azami zarar doğuran ya da hiçbir zarar doğurmayan kültürel geleneklerin somut olayların niteliğine göre belirlenmesi gerektiğini belirtmektedir<sup>411</sup>. Örneğin, Çin mutfağının geleneksel ürünlerinden olan Pekin ördeğini yahut Kore mutfağının sembolü pirinç keklerini saklama koşulları, Amerikan toplumunun genel sağlığına ilişkin mevzuatla uyumsuz olduğu gerekçeyle inceleme altına alınmıştır<sup>412</sup>. Yeme alışkanlıklarının kültürel sebeplerle farklılık arz

<sup>407</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 356.

<sup>408</sup> Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, a.g.e., s. 356.

<sup>409</sup> Bhikhu Parekh, "Cultural Defense and the Criminal Law", *Criminal Law and Cultural Diversity*, (ed.) Will Kymlicka, Claes Lernestedt, Matt Matravers, Oxford, Oxford University Press, 2014, s. 110.

<sup>410</sup> Parekh, "Cultural Defence and Criminal Law", a.g.m., s. 110.

<sup>411</sup> Alison Dundes Renteln, "What Do We Have to Fear from the Cultural Defence?", *Criminal Law and Cultural Diversity*, (ed.) Will Kymlicka, Claes Lernestedt, Matt Matravers, Oxford, Oxford University Press, 2014, s. 186.

<sup>412</sup> Renteln, a.g.m., ss. 185-186.

etmesi, yasal açıdan bir tür olumsuz ön yargının varlığına sebep olmuş olsa da, yapılan incelemeler sonucu genel sağlık mevzuatı ile bahsi geçen yiyeceklerin saklanma koşulları arasında bir uyumsuzluk olmadığı sonucuna varılmıştır<sup>413</sup>.

Grup haklarına yahut doğrudan kültürel topluluğun varlığına dayanan istisnalar göz önünde bulundurulduğunda, örneklerin çok geniş bir yelpazeye yayıldığını söylemek mümkündür. Çeşitli kültürel toplulukların taleplerinin sayılanlarla sınırlı olmadığı kuşkusuzdur. Ampirik kanıtlar kanunlara kültürel istisna getirmenin yahut kültürel savunmaya izin verilen davaların topluma belirli bir zarar vermediğini kanıtlaya dahi, ilkesel olarak kültürel istisnalara karşı çıkanlar bulunmaktadır<sup>414</sup>. Verilen örneklerin her durumda aynı sonuca varılmasını engellemesinden yola çıkarak söylenebilecek olan, tüm kültürel topluluklara grup hakkı tanınması ya da hiçbir kültürel topluluğa grup hakkı tanınmaması yönünde ilkesel bir tavır geliştirmenin zorluğudur. Kimi grup hakları bireysel hakları ağır şekilde ihlal etmektedir, bazılarının verdiği zarar tartışmalıdır, bazılarıysa hiçbir zarar doğurmamaktadır. Grup haklarını durum temelli ele almak kesin bir çözüm olmasa da, müstakil olarak bu aidiyetlerin kendisini mahkûm etmekten ve hak talebinin iyice düşünülmeyip peşinen reddedilmesinden daha akla yatkın bir çözümdür<sup>415</sup>.

Durum temelli değerlendirmenin reddedilmesinin olası iki sonucu ya mutlak bir bireysel haklar sistemi ile kültürel ihtiyaçlara cevap verememek ya da mutlak bir grup hakları sistemiyle bireysel hakları korumasız bırakmaktır. Bu iki çözüm de, menfaatlerin görece dengelenebildiği bir sistemden daha ideal bir çözüm sunamadığından, durum temelli değerlendirme ehveni şer olarak kabul edilmelidir.

---

<sup>413</sup> Renteln, a.g.m., ss. 185-186.

<sup>414</sup> Renteln, a.g.m., s. 198.

<sup>415</sup> Meer, Modood, a.g.m., s. 191.

## SONUÇ

Çokkültürcülük, çokkültürlü toplumlarda tek tipleştirilmeye dayalı politikaların bireylerin kimliğine verdiği tahribatı ele alışı itibarıyla ufuk açıdır. Kültürel aidiyetlerin tanınmaması sebebiyle kimliğin çarpık oluştuğunu öne sürerken ikna edici görünmektedir. Çokkültürcülüğün tanınma ve farklılık politikası, kültürel çeşitliliklerden kaynaklanan sorunları çözmeye gönüllüdür. Kültürel azınlıklarla diyalog kurma talebinin reddedilmesi, ulus-devletin çokkültürlü toplumun sorunlarıyla başa çıkabilmesinde en akla yatkın yöntem değildir. Günümüzün çokkültürlü toplumlarında kültürel aidiyetlerin kamusal önemlerinin iade edilmesi talebi, görmezden gelinemeyecek kadar yoğunlaşmıştır. Bu talepler eşliğinde düşünüldüğünde, çokkültürlü toplumlarda bir arada yaşamın yürütülebilmesi için gerekenin ya şiddete varabilecek önlemlerle kültürel azınlıkları asimile etmek ya da farklılık politikalarını gündeme getirerek azınlıklarla kültürel diyalog kurmak olduğu açıktır. Tanınma talep eden kültürleri yok saymak ve kültürel farklılıklardan kaynaklanan eşitsizlikleri dikkate almamak sorunu çözmeye yetmeyecektir. Bunun karşısında, çokkültürcülüğün de kültürel farklılıklarla başa çıkarken sahiplenilecek en makul yaklaşım olmadığına ilişkin görüşler bulunmaktadır. Çokkültürcülüğün kimi yönleri, zaman zaman çokkültürcülük karşıtı söylemlerin ehvenişer olarak değerlendirilmesine yetecek nitelikte görülmektedir. Kültürel aidiyetlerin tanınmamasından kaynaklı sıkıntılarının, çokkültürcülük tarafından sunulan çözümlerle giderilemeyeceğine ilişkin ciddi endişeler mevcuttur.

Çokkültürcülüğün kültürü ve kültürel toplulukları değişmez bir öz yahut sabit bir yapı olarak kavradığı ve kişinin hareket tarzlarını tümüyle belirleyen kültür olduğunu ima ettiği düşüncesi, eleştirilerin temel sebebidir. Çokkültürcülüğün kültüre yaklaşımının özcü olduğu yönündeki bu eleştiri, kavrama ve kavramın savunucularına yönelik diğer tüm eleştirilerin ana kaynağıdır. Kültüre özcü yaklaşımın çokkültürcü düşünceye hâkim olduğu kanısı şayet doğruysa, bu hâkimiyetin ciddi sonuçlara bağlanması mümkündür. Kültüre özcü yaklaşıma bağlanan sonuçlar, pek çok özelliğin taşıyıcısı olan ve sahip olduğu özelliklerle karma bir kimlik yaratan bireyin kimlik inşası sürecinin salt kültürel aidiyeti ile sınırlandırılması, bireysel tercihlerin ve özerkliğin dikkate alınmaması, kültürel topluluğu sorgulama, gözden geçirme ve toplulukla bağları koparma hakkının ihmal

edilmesi, kültürel toplulukların farklılıklarını vurgulamak aracılığıyla toplumsal birliğin tehlikeye atılmasıdır. Kısacası, çokkültürcülüğe yönelik endişeler Bauman'ın *yeni kabilecilik* olarak adlandırdığı ve toplulukları politikanın temel öznesi olarak kabul eden bir sistemin yaratılacağı yönündedir. Kültürel topluluğun menfaatleriyle bireyin menfaatinin çatıştığı varsayımına dayanan bu eleştiriler, çokkültürcülüğün yaratacağı cemaat sistemi içinde bireyin taşımak istediği kimliğe ilişkin söz hakkının olmayacağından yola çıkmakta, bireyin özgürlüğünün ve özerkliğinin böyle bir sistemde yok olacağını öne sürmektedir.

Eleştirilerin haklılığını değerlendirirken çokkültürcülüğün düşünsel ve politik boyutlarını birbirinden ayırmak gerekmektedir. Kültürel aidiyetlerin değerli bulunmasının gerekçesini oluşturan kimliğin diyalojik inşası tezi, çokkültürcülüğe yönelik eleştirilerin koşulsuz bir şekilde onaylanamayacağı şekilde kurgulanmıştır. Düşünsel anlamda topluluğu bireyin üstüne yerleştirmeyen, tam aksine topluluk ile bireyi karşılıklı etkileşim sürecinin eşit tarafları olarak kabul eden çokkültürcülük, sıra kültürel tanınma fikrinin hayata geçirilmesine geldiğinde bu eşitliği topluluk lehine bozabilmektedir. Çokkültürcülük için grup haklarının bireysel haklar karşısında öncelikli hale gelebildiği anlaşılmaktadır. Bireysel tercihlerin kısıtlanmaması, grup haklarının korunması karşısında ikincil önemde bir mesele olarak değerlendirilebilmektedir. Taylor ve Walzer'in zaman zaman bireysel hakları, zaman zaman grup haklarını daha önemli bulan Liberalizm 2'sinin taşıdığı muğlak karakter, haklı kuşkuları gündeme getirmektedir.

Çokkültürcülüğün kültürün tamamıyla özcü bir tasavvuruna dayandığını iddia etmek mümkün değildir. Soyut kültür kavramının kültürel topluluklar aracılığıyla somutlaştırılarak grup içi baskının aracı olarak kullanıldığı, kadınlar başta olmak üzere bireylerin sert kültürel sınırlara mahkûm edildiği iddiası, çokkültürcülüğün kültüre bakış açısını belirleyen karma bir yaklaşım olduğunu ihmal etmektedir. Çokkültürcülük, tartışmanın her noktasında tek bir bütünlüklü kültür kuramını temel almak çabasında değildir. Kimliğin kültürel aidiyetin sunduğu anlam çerçeveleri ile inşa edildiği fikri savunulurken kültür kavramına başvuru bir ölçüde pragmatiktir ve kültürün tüm anlamlarının iade edilmesi amacını taşımamaktadır. Ancak buradan yola çıkıp çokkültürcülüğün kültüre yaklaşımının hatalı kurgulandığını söylemek haklı bir tespit olmayacaktır. Kültürel topluluk haklarını savunmak yahut kültürel aidiyetin birey için taşıdığı önemi onaylamak, kültürün öz

haline getirilmesini gerektirmemektedir. Çokkültürcülük, kültürün insan yarattığı olduğunu, yine aynı insanlar tarafından yorumlanmaya ve değiştirilmeye açık olduğunu veya terk edilebileceğini reddetmemektedir. Bir insan yarattığının doğal, değiştirilemez, mutlak öğretilere dayanan katı bir yapı haline getirilmesi isteği çokkültürcülüğün düşünsel olarak sahiplendiği bir yaklaşım değildir. Ancak kültürün insan ürünü olması ve bireyler arası etkileşimler sonucu varlık kazanması, birbirinden açıkça ayırt edilebilen kültürel geleneklerin var olduğu gerçeğini inkâr etmek anlamına gelmemelidir. Kùltürler insan ürünü kurgular olsa dahi, kurgulandıkları andan itibaren gerçeklik kazanmışlardır. Kùltürün kazandığı gerçeklik ve önemi dile getirmek, kùltüre özcü yaklaşımla ilişki kurmak anlamına gelmemektedir. Kùltür ve kültürel topluluklar çokkültürcülük öyle arzu ettiği için var olmamışlar yahut önemli hale gelmemişlerdir. Önemli oldukları görünür bir gerçek olduğundan çokkültürcülüğün ilgisine mazhar olmuşlardır.

Bireyin kimliğinin kültürel aidiyetle sınırlı olduğu ya da kültürün bireyler üzerinde katı bir denetime sahip olması gerektiği yönünde özcü bir görüş, çokkültürcülüğe içkin kabul edilemez. Kùltüre özcü yaklaşımla özdeşleştirilemeyecek çokkültürcülük kültürel kimliğin değerini vurgularken de, eleştirileri haklı çıkaracak bir teorik açıklama önermemektedir. Aksine, kültürel aidiyetin değerli bulunmasındaki gerekçeyi oluşturan kimliğin diyalojik inşası tezi, bireyin kùltürüyle mutlak uyum gösteren, kültürel aidiyetini değiştirme veya kültürel sınırların dışına çıkma kapasitesi olmayan bir kùltür icracısı olmadığının açıkça kabulüdür. Kimliğin diyalojik inşası tezi, bireyin sadece kültürel kimliğinden ibaret olmadığını ve parçası olduğu kültürel gelenekle çatışabileceğini öne sürerken, kùltüre süreçsel yaklaşımın çok uzağında değildir.

Kùltürel aidiyetin değerli bulunması kùltürün mutlak ve değişmez bir öze sahip olmasından ötürü değil, bu aidiyetin bireyin hayatı için ifade ettiklerinden ötürüdür. Kùltürün kazandığı önem öylesine büyüktür ki, birey kimliğini inşa ederken kùltürünün sağladığı ilişkiler ağından ve aynı kùltürün temel öğretilerinden yola çıkmaktadır. Kùltürün ve kültürel toplulukların değerini veren de budur. Bireyin kimliğini, kendisi için önemli olan diğer kimselerle diyalog kurarak ve bu diyalog esnasında hayatın anlamına ilişkin sorulara cevap vererek oluşturması, Charles Taylor tarafından *kimliğin diyalojik inşası* olarak adlandırılmaktadır. Charles Taylor'ın kimliğin diyalojik inşası olarak adlandırdığı tez, tek bir cümleyle ifade edilmektedir; fakat yarattığı etkinin çapı epey büyük olmuştur. Diyalojik inşa tezine göre kimlik, insan hayatına ilişkin önemli soruların cevaplanmasını

sağlayacak bir bağlamda yürütülen diyalog sonucu, anlamlı ötekilerle *uzlaşarak* yahut *çatışarak* kurulmaktadır. Kimliğin anlamlı ötekilerle diyalog kurmak aracılığıyla oluştuğu tezi, anlamlı ötekilerin içinde yer aldığı ve insan hayatına ilişkin önemli sorulara cevap sunan bir anlam çatısının varlığına gereksinim duymaktadır. Çokkültürcülük kültürün ve kültürel topluluğun, içinde hayati ayrımların yapılabildiği ve anlamlı ötekileri sunan bir ilişkiler ağı yarattığı kanısındadır.

Diyalojik inşa tezinde, kimliğin anlamlı ötekilerle kurulması için iki yol olduğu varsayılmaktadır. Bunlardan ilki uzlaşmaya, ikincisi çatışmaya dayanır. Çokkültürcülüğe yönelik eleştirilerin büyük bir kısmı, teorik olarak kültürle çatışma ihtimali anılıyor olsa da, bu ihtimalin hakkının verilmediğine ilişkindir.

Farklılık politikasının kimliğini kültürü aracılığıyla oluşturmak istemeyen ya da kültürel topluluğunun geleneklerini sürdürmeye gönüllü olmayan bireylerin özerkliğini ve özgürlüğünü ihlal edeceği iddiasını, düşünsel açıdan ve politik açıdan ayrı ayrı cevaplamak gerekmektedir. Teorik olarak çokkültürcülüğü bireyin özerkliğini tehditle ilişkilendirmek yerinde bir değerlendirme olmayacaktır. Çokkültürcülüğün somut bir devlet politikası olarak uygulanma biçimine ilişkin eleştirilerin cevabını verirken de, Taylor'ı ayrı bir konuma, Parekh ve Kymlicka'yı ayrı bir konuma yerleştirmek gerekmektedir. Zira Taylor'ın çokkültürcü uygulamalara örnek olarak gösterdiği Québec meselesine ilişkin görüşlerini savunmak oldukça güçtür. Parekh ve Kymlicka ise, kültürel taleplere ilişkin endişelerin giderilmesi adına daha tatmin edici cevaplar verme uğraşı içindedir; fakat bu çabanın anlamlı bir sonuca bağlandığını söylemek güçtür.

Çokkültürcülük düşünsel anlamda, bireyin özerkliğini tehdit eden özcü kültür yaklaşımına sahip değildir. Bireyin kültürü ile uyum içinde olmasına rağmen tanınmama yüzünden kimliğinin çarpık olduğu hallere, kültürüyle çatışıp kültürel kimliğinin dışında tanınmak isteyen bireye göre daha çok yer ayırdığı doğrudur. Kültürle uyum ihtimali üzerinde çatışma ihtimaline oranla daha fazla duruluyor olması, bireye kültürüyle uyum içinde olması yönünde dayatmada bulunmak olarak yorumlanmamalıdır. Uyum üzerinde daha fazla durulmasının nedenini, modern toplumlarda bireylerin her tür topluluk karşısında korunuyor olduğu düşüncesiyle açıklamak mümkündür. Çokkültürcü politikaların bireyin özerkliğinin, temel hak ve özgürlüklerinin hâlihazırda koruma altına

alınmış olduğu liberal toplumlar tarafından uygulanacak olması, kültürel baskı ihtimalinin istisna kabul edilmesini gerektirmektedir. Tehlikede olan bireyin kültürel topluluk karşısındaki özgürlüğünden ziyade, kültürü ile uyum içinde yaşamak isteyen bireyin geleneklerini sürdürme şansıdır. Kültürel topluluğu ile uyuşamayan bireyin, aidiyetini yeniden yorumlama, gözden geçirme ve terk etme şansı vardır. *Çıkış hakkı* olarak ifade edilen kültürel topluluğu terk etme özgürlüğü, çokkültürcülüğün hedef aldığı ve yok etmek istediği bir özgürlük değildir. Ancak bireyin temel hak ve özgürlüklerinin korunması muhakkak gerekliyse, kişilerin kendini kültürel bir anlam çatısı ile özdeşleştirme hakkının korunması da bir o kadar gereklidir. Çokkültürlü toplumlarda hem kültürünü sürdürmek isteyen bireylere, hem de kültürel topluluğundan uzaklaşmak arzusunda olan bireylere rastlanmaktadır. Bireyin kültürel kimliğini tam bir serbestlik içinde sahiplenmesi de, kültürel kimliğini terk etmesi de özerkliğin kapsamındadır. Dolayısıyla kültürden çıkış hakkını da içeren bireysel haklar ile kültürel aidiyetin sürdürülebilmesine ilişkin grup haklarının modern çokkültürlü toplumlarda bir arada bulunması gerekmektedir. Böylelikle, bireylere kültürel kimlikleri dayatılmadığı gibi, kültürel kimliği terk etme zorunluluğu da dayatılmayacaktır. Çokkültürcülük teorik olarak bireysel haklar ile grup hakları arasında denge kurmuştur. Çokkültürcülüğe göre mutlak olarak bireysel haklardan ya da grup haklarından yana olmak, çokkültürlü toplumlarda bireylerin özerklik ve kimlik ihtiyacını aynı anda karşılayamaz.

Çokkültürcülüğün düşünsel boyutundaki iç tutarlılığı ve bireysel hakları gözetken yaklaşımı, kültürel politikalar düzeyinde test edildiği zaman iç açıcı sonuçlar sağlanamamaktadır. Çokkültürcülük her ne kadar iyi niyetli bir teorik perspektif geliştirmiş olsa da, bireysel haklar ile grup hakları arasındaki teorik dengenin somut durumlarda grup hakları lehine bozuluyor olması, bu dünya görüşünün koşulsuz olarak desteklenmesini güçleştirmektedir. Bireysel haklar ile grup hakları arasındaki dengenin kültürel politikaların uygulanması sonucu grup hakları lehine bozulmasını çokkültürcülüğün teorik yetersizliği ile açıklamak doğru olmayacaktır. Çokkültürcülüğün mutlak dengenin sağlanabileceği düşüncesi olsa olsa iyi niyetli bir inançla açıklanabilir. Bu inancın kanıtlandığı örneklerle rastlamak mümkündür. Ancak örneklerin çoğunda, mükemmel bir denge kurma ihtimali yoktur. Bireysel haklara yahut grup haklarına ağırlık vermek zorunluluk halini almaktadır. Bu durumda çokkültürcülüğün mükemmel denge inancı, örneklerle boşa çıkmaktadır. Çoğu durumda grup haklarını seçmek bireysel hakların, bireysel hakları seçmek grup



haklarının ihlali anlamına gelmektedir. Hak anlayışlarından hangisine ağırlık verileceğine karar vermek zorunluluğunu, mükemmel olamasa da *makul* bir denge arayışı takip etmelidir. Taylor'ın grup haklarını öne çıkaran anlayışta karar kıldığı açıktır. Ne var ki bu kararı, makul bir denge arayışı takip etmemekte, uzlaşsız bir grup hakları savunusu göze çarpmaktadır. Parekh ve Kymlicka ise iki hak anlayışı arasından seçim yapmaktan kaçınmaktadır. Teorik anlamda mükemmel biçimde kurulmuş dengenin, kültürel politikalarda da sürdürülebileceğine yönelik inançla açık bir tercih yapılmadığı söylenebilir. Bu sebeple, kültürel politikalara ilişkin belirli bir hak anlayışını sahiplendikleri gözlemlenmektedir.

Taylor'ın çokkültürcü politikaları değerlendirmek için seçtiği örnek Québec dil yasalarıdır. Québec'te, Fransızca'yı korumaya yönelik dil yasaları gereği, Fransızca konuşanların ve göçmenlerin çocuklarını İngilizce eğitim veren okullara göndermeleri yasaktır. Québec dil yasaları, bireysel haklarla bağdaşmadıkları gerekçesiyle eleştirilere konu olmuştur. Özellikle yabancı dil olarak İngilizce konuşan göçmenlerin, çocuklarını İngilizce eğitim veren okullar mevcutken hiç bilmedikleri bir dilde eğitmeye zorlanmaları rahatsız edici bulunmaktadır. Taylor, Québec dil yasalarının insan haklarıyla bağdaşmadığını, böyle bir bağdaşıklığın zorunlu da olmadığını belirtmektedir. Siyasal toplum toplu bir amacı varsa, bireysel tercihleri görmezden gelme hakkına sahiptir. Ancak dil meselesine ilişkin göçmenlerin yaşayacağı olası zorlukları basit bir bireysel tercih meselesi olarak anmak mümkün değildir. İngilizce eğitim veren kurumlarda tahsil yapmak genel olarak yasaklanmamışken göçmenlerin ve Fransız kökenlilerin bu seçeneği tercih edememeleri, bireylere kültürel kimliğin en önemli unsurlarından olan dili sürdürme zorunluluğu yüklemektedir. Bu zorunluluk, dilin yaşatılabilmesi adına alınabilecek önlemlerin uç noktasını oluşturmaktadır. Taylor'ın modern kültür tarafından bireyin kimliğine yapılan müdahaleye ilişkin eleştirileri son derece yerindedir. Taylor'a Québec dil yasaları karşısında sorulması gereken soru, bireyin kimliğine yapılan müdahalenin yerine bir diğerrinin koyulup koyulmadığıdır. Québec örneğinde kültürel kimliğin mutlak olarak tanınmamasının yerini bireysel tercihlerin mutlak olarak dikkate alınmaması almıştır. Kimliği tahrip eden yapı sabit kalmakta, tahribatı yapan ve tahribata konu olan aktörler değişmektedir.

Parekh ve Kymlicka bireysel haklar ile grup hakları arasında her zaman bir karşıtlık olması gerekmediğini belirtmektedir. Grup hakları, bireylerin arzusu da kültürel kimliklerinin tanınması olduğunda son derece mutluluk vericidir. Ancak bireysel haklar

ile grup hakları arasında hiçbir zaman çatışma olmayacağını iddia etmezler. Böylesi çatışmalarda izlenmesi gereken tutumun grup haklarını tanıırken, bireysel hakların ihlal edilmemesi olduğu açıkça kabul edilmektedir. Özellikle Kymlicka'nın kültürel taleplere ilişkin dış koruma talepleri ile iç kısıtlama talepleri ayrımı, bireysel haklar ile grup haklarını dengelemek için teorik bir imkân sunmaktadır. Dış koruma talepleri, bir kültürün toplumun genelinden gelecek baskılara karşı korunmasına yöneliktir. Kültürel geleneğin sürdürülmesi dışsal sebeplerle zorlaşıyorsa, zorluk yaratan dış koşulların sonlandırılması gerekliliği ile ifade edilmektedir. İç kısıtlama talepleri ise azınlık kültürlerinin içindeki azınlıkların muhalefetini, değişim talebini veya kültürel aidiyetini terk etmesini engellemeye yöneliktir. Kültürel toplulukların dış koruma talepleri kabul edilecekken, iç kısıtlama talepleri reddedilecektir. Böylelikle Kymlicka'nın ayrımı hem kültürel tanınma ihtiyacını, hem de kültürden çıkış hakkını eksiksizce giderecektir. Ne var ki kültürel grubun talebi salt dış korumaya yönelik olsa dahi, bu talebin iç kısıtlama talebinden tamamen ayrı olabileceğini düşünmenin imkânsız olduğu örnekler bulunmaktadır.

Bireysel haklarla grup hakları arasında adil bir denge yaratabilmek için iyi niyetli bir girişim olan bu teorik ayrım, kimi grup hakkı talepleri için kolayca yapılamamaktadır. Dış koruma ile iç kısıtlamanın sınırları, bazı kültürel taleplerde birbirinden kolayca ayırlamayacak şekilde muğlaktır. Amish kültürünü olumsuz sayılan dış etkilerden korumak için çocukların sekizinci sınıftan sonra zorunlu eğitimden muaf tutulması yönündeki dış koruma talebi, problemin klasik bir örneğidir. Görünüşte sadece dış koruma sağlayan ve tam olarak bu amaçla tanınmış zorunlu eğitim muafiyeti bireylerin eğitim hakkını orantısız biçimde engellediğinden, Amish cemaatinin dışında bir yaşam sürme şansını, diğer bir deyişle kültürden çıkış hakkını yok etmektedir. Amish cemaati için tanınan muafiyet, çokkültürcülüğün en sert biçimlerinden biri olarak yorumlanabilir.

Teorik olarak tanınmış kültürden çıkış hakkının gerçekte kullanılma koşullarının ve kültürel kimliğin gönüllü kabul edildiği tespitinin yapılmasındaki zorluk bir diğer problemlidir. Bir kültürün gönüllü olarak kabul edilmesinin hangi esaslara dayandığı açık değildir. Bireyin kültürel aidiyetiyle uyum içinde olması tercihe değil, kültürel topluluğunun sınırlarında kalan sosyal bağlarını yitireceği korkusuna, kültürel topluluk dışında yaşayacak yeterliliğe sahip olmamasına yahut kültürel topluluğun yarattığı sosyal baskıya dayanabilmektedir. Gerçekte gönüllülük olmadığı halde, kültürden çıkış hakkının kullanılmasının mümkün olmadığı durumların var olduğu bilinmektedir. Bireyin kültürü

ile uzlaşısının ne zaman gönüllü olduğunu tespit etmek bir hayli zordur. Kültürel geleneğini sürdürmek isteyen bir insanın, aslında o kadar da gönüllü olmayabileceği düşüncesi kültürel muafiyetlerin tanınması fikrine temkinli yaklaşılmasına sebep olmaktadır. Zira kadın sünneti gibi bazı kültürel gelenekler, kişinin vücut bütünlüğünü ihlal etmek de dâhil olmak üzere hayatı etkileyen ağır sonuçlara sahiptir. Ancak gönüllüğün tespit edilmesinin zor olduğundan bahisle, kültürel uyumun genelde topluluk baskısına dayandığı sonucuna ulaşmak da bir o kadar hatalı olacaktır. Bireyin kültürel topluluğuna bağlı olduğunu ifade etmesi karşısında, gönüllülüğün gerçek olmayabileceğinde ısrarcı olmak bireyin kimliğine yapılan bir müdahale niteliğindedir. Taylor'ın ısrarla vurguladığı gibi kimliğin çarpık gelişimine vesile olabilecek bu tutumun mantıksal sonucu, kültürel kimliğini sürdürmek istemeyen, ancak buna zorlanmış bireylerin korunması adına kültürel muafiyetlerin tanınmaması olacaktır. Bu da gönüllü bireylerin kültürel geleneklerini sürdüremediğinden ahlaki kayıp duygusu yaşamalarına yol açacaktır. En makul çözüm, muafiyet tanımının sakıncalı görülmediği durumlarda, gönüllülüğü *mümkün olduğunca* tespit edebilecek yollar bulmaktır. Gönüllülüğün tespitinde kişinin kültürel kimliği açısından aşağılayıcı imalardan arındırılmış yöntemlerin belirlenmesi, insan haysiyetinin de bir gereğidir. Kadın sünnetine ilişkin muafiyetin tanındığı farazi bir örnek aracılığıyla ifade edilecek olursa, bu geleneği sürdürmek istediğini belirten bir yetişkin bireye yapılacak *gönüllülük testi*, kadın sünnetinin çağ dışı bir gelenek olduğunu kabul ettirme uğraşına dönüşmemelidir. Operasyonun olası sonuçları profesyonellerce ve kültürel açıdan mümkün olduğunca tarafsız bir tutumla anlatılmalı, birey tüm risklere karşı yine de talebinde ısrarcı olursa ahlaki bir tepki vermekten kaçınılmalıdır. Öte yandan, kadın sünnetini şart koşan kültürel toplulukların sosyal yaptırım gücü, gerçekte geleneği sürdürmeye isteksiz bir insanın oldukça istekli görünmesine aracı olabilir. Dolayısıyla gönüllüğün resmi yollarla tespitinin imkân dâhilinde olmayacağını düşünmek çok da yersiz değildir. Karar verilmesi gereken gerçekten gönüllü bireylere ahlaki kayıp duygusu yaşatmanın mı, gönüllü olmadığı halde kültürel baskıya karşı koyamayan bireyin menfaatlerini ihlal etmenin mi daha ağır bir sonuç doğuracağıdır. Olası bir krizden kaçınmak için bu sonuçlardan hangisinin daha katlanılmaz olduğuna karar vermek zorunludur. İki sonuçtan hangisinin ahlaki açıdan daha ağır olduğunu mutlak olarak tespit etmekse mümkün değildir. Ahlaki kayıp duygusu yaşatmak da, bireyin vücut bütünlüğünün, temel hak ve özgürlüklerinin

ihlali de iki ağır sonuçtur. Bu yüzden kadın sünnetinin yasaklanması da, serbest bırakılması da biri diğlerinden daha kötü olmayan iki kötü sonuç ya da biri diğlerinden daha iyi olmayan iki iyi sonuçtur.

Kimlik anlamlı ötekilerle uyum içinde inşa ediliyor olsa dahi, bu kimliklerin çekincesiz tanınmamasındaki diğere etken, azınlık kültürlerin kimi geleneklerinin geniş toplum açısından sakıncalar taşıyor olmasıdır. Kültürel toplulukla uzlaşma sonucu sahiplenilen kimlik özellikleri, bireyin temel hak ve özgürlükleri açısından büyük bir tartışma yaratmamaktadır. Burada gündeme getirilen sorun, bireyin tam bir serbestlik içinde sahiplendiği kültürel kimliğin gereği olan bazı uygulamaların toplumun geneli açısından yaratacağı sıkıntılardır. Çokkültürcülük, kültürel kimliğini gönüllü olarak sahiplenen bireylerin kültürel anlamda taraflı olduğu varsayılan ulus-devlet bünyesinde eşit muamele görmesini kültürel aidiyetlerin tanınmasına bağlamaktadır. Kültürel aidiyetleri sebebiyle doğrudan veya dolaylı ayrımcılığa uğrayan bireylere, insan haysiyetinde ve fırsatta eşitliğin gereği olarak genel uygulamalardan kültürel muafiyet tanınmalıdır.

Bir bireyin kültürel topluluğunun sınırlarını ve kültürünün temel öğretilerini kimliğine esas alması gönüllülüğe dayanıyorsa, bireyin tercihine saygı duymak gerektiği fikri öne çıkmaktadır. Elbette, bireyin kültürü ile uyuma zorlanmadan bu yönde bir karar alması insana saygının temel bir gereği olarak değerli bulunmalıdır. Ancak kültürü ile uyum içinde hareket eden bireyin kimi kabulleri, içinde yaşadığı toplumun temel değerleriyle ya da kamu düzeninin gerekleriyle çatıştığında takınılması gereken tutumun ne olduğuna ilişkin kolay bir cevap vermek mümkün değildir. Sorun kültürel aidiyet gerçekten gönüllülük esasına dayanıyor olsa da, devletin ve toplumun genelinin kabul etmekte zorlandığı bazı uygulamaları gerektiriyor olması halinde ortaya çıkmaktadır.

Kimi kültürel gelenekler ayrımcılık yasağını ihlal edebilmekte, genel sağlık, kamu düzeni, çocuk hakları, hayvan hakları gibi başlıkların muhakkak gerektirdiği birtakım kuralardan muaf olmak isteyebilmektedir. Kültürel merkezci bir bakış açısıyla, yabancı addedilen tüm kültürel uygulamaların sakıncalı bulunması ve kültürel kimliklere hiçbir alan tanınmaması doğru olmayacaktır. Aynı şekilde, tüm kültürel geleneklerin yaşatılması için sınırsız bir hoşgörün gösterilmesi de kimi toplumsal gereklerin yerine getirilememesi ya da bazı genel değerlerin ağır ihlali anlamına gelecektir. Sorun, hiçbir kültürel muafiyet

talebinin karşılanmaması ya da tüm kültürel muafiyet taleplerinin kabul edilmesinden ziyade, kültürel geleneğin sakıncalı görünmesinde esas alınacak kıstasların neye göre belirleneceği, sınırın nerede çizileceğidir. Bir kültürel topluluk menfaatinin, devletin menfaatine ya da geniş toplumun çıkarına göre üstün tutulması gereken durumları sınırlı olarak belirlemek, çeşitli açılardan farklılaşan pek çok kültürel talebin varlığı karşısında imkânsız hale gelmektedir. Kültürel muafiyet taleplere ilişkin çok sayıda uyuşmazlığı karara bağlamak zorunda olan Amerika Birleşik Devletleri Yüksek Mahkemesi, somut sınırların belirlenmesindeki sakıncaları olay bazında değerlendirme yapmak yoluyla aşmaya çalışmıştır. *Sherbert* ölçütüne göre, varlığı iddia olunan kamu menfaati yeterince güçlü ise kültürel muafiyet talebinin reddedilmesi uygun bulunacaktır. Devlet menfaatinin kültürel geleneği yasaklamak için güçlü bir gerekçeye dayanması halinde, kültürel muafiyet taleplerinin kabul edilmeyeceğini belirtmek de kültürel çeşitliliğin meydana gelmesini mükemmel biçimde cevaplayamamaktadır. Durum temelli değerlendirme kaçınılmaz olsa dahi, tartışmanın taraflarını her zaman tatmin etmeyecektir. Zira hangi menfaatin üstün kabul edilmesi gerektiğine ilişkin görüşler aynı somut olaya ilişkin olarak bile değişebilmektedir.

Çokkültürcülüğün teorik imkânı, pratik karşılığını bulamamaktadır. Birey haklarını dışarıda bırakmayan çokkültürcü teori, çokkültürcülüğün devlet politikası olarak uygulandığı durumlarda ilkelerini koruyamamaktadır. Bunun nedeni, somut kültürel topluluk taleplerinin çokkültürcülüğün kurduğu temel sistemi zorlayacak nitelikte olmasıdır. Çokkültürcülüğün çoğulculuğu teorik anlamda hem bireyin yaşamına hem de toplulukların yaşamına ilişkin, pratikte bireyin topluluklar lehine hak kaybına uğratılabildiği görülmektedir. Kültürel taleplerin layıkıyla karşılanması sonucu kişi hak ve özgürlüklerinin kaybolacağı endişesi ile bireysel hakları korumak adına kültürel kimliklerin ifade edilemeyeceği endişesi arasında kararsız kalınması da diğer bir eğilimdir. Bu eğilime bağlanabilecek en önemli sonuç, karar verme zorunluluğu hâsıl olduğunda sistemin krize sürükleneceğidir. Ahlaken karar verme imkânı olmayan hallerde dahi, kültürel politikalara ilişkin tartışmaların sonuca bağlanması zorunludur.

Kültürel çeşitliliğin yarattığı problemlere, tartışmanın tüm taraflarınca onaylanacak çözüm önerileri getirmenin önünde çok sayıda engel bulunmaktadır. Kültürel farklılıkların inkârına dayanan, haysiyette ve fırsatta eşitliğin somut açıdan tesis edilemediği ve bireylerin kimlik oluşumu üzerindeki olumsuz etkisiyle anlam kaybına yol açan bir

toplumsal bütünleşme biçimini onaylamak, zorunlu asimilasyonu savunmak sonucuna götürecektir. Kültürel topluluk dayatmalarının ayyuka çıktığı, kültürel geleneklerin özgürce sürdürülebilmesi karşılığında bireyin tamamen etkisizleştirildiği, temel hak ve özgürlüklerin cemaatler tarafından tehdit edildiği bir siyasal topluma onay vermek, Bauman'ın *yeni kabilecilik* korkusunu gerçekleştirmek anlamına gelecektir. Bu sebeple çokkültürcülüğün de, çokkültürcülüğe yönelik eleştirilerin de mutlak çözüm olarak sunulması mümkün görünmemektedir.

Gerek hukuken, gerek siyaseten kültürel farklılıklara dayalı sorunların çözümüne ilişkin tek bir doğru cevap yoktur. Tartışmanın taraflarınca öne sürülen iddiaların mutlak olarak üstün gelme kabiliyeti bulunmamaktadır. Neticede tüm söylemler, iyi yaşama ilişkin inançların ve öznel dünya görüşlerinin yansımasıdır. Mutlak bir iyi yaşam anlayışının yahut tüm sorunları kusursuzca çözen bir dünya görüşünün olmadığı yönündeki değer çoğulcu kabul, ideal çözüm arayışından vazgeçmek gerektiğine işaret etmektedir. Öneri, karar vermek sorumluluğu taşıyan mekanizmaların hareketsiz kalması değildir; ideal çözüm arayışından vazgeçip, bireysel haklar ile grup hakları arasında mümkün olduğunca adil bir denge sağlamaya çalışmaktır. Böylesi adil bir denge, bireyin haklarını öne çıkarsa da kültürel topluluklarla diyaloga hazır, çoğulcu, ama çokkültürcü olmayan bir politikayla kurulabilecektir. Diğer bir deyişle, karar vermek yönünde ahlaki bir zorunluluk bulunduğu anda önceliğin bireysel haklara tanınması, fakat bireysel haklara tanınan önceliğin grup haklarının mutlak inkârına dayanmaması daha isabetli olacaktır. Bahsi geçen çoğulcu politikalar, aslında çokkültürcülüğün teorik olarak mümkün gördüğü bireysel haklarla grup hakları uzlaşısının hayata geçirilmesidir. Bireysel haklara öncelik veren çoğulcu politikalar her zaman ve her durumda tatmin edici olmasa da, aksi yaklaşımların karşısında her zaman ve her durumda güven vericidir.

## KAYNAKLAR

### Kitaplar

- AĞAOĞULLARI Mehmet Ali - Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, Ankara, İmge Kitabevi, 1991.
- ANIK Mehmet, *Kimlik ve Çokkültürcülük Sosyolojisi*, İstanbul, Açılım Kitap, 2012.
- ANDERSON Benedict, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, (çev. İskender Savaşır), 2. B., İstanbul, Metis Yayınları, 1995.
- ARAL Vecdi, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, 2.B., İstanbul, Filiz Kitabevi, 1991.
- ARNOLD Matthew, *Culture and Anarchy*, Londra, Cambridge University Press, 1932.
- AVRUCH Kevin, *Culture and Conflict Resolution*, 4. B., Washington DC., United States Institute of Peace Press, 2004.
- BARRY Brian, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.
- BAUMANN Gerd, *Çokkültürlülük Bilmecesi: Ulusal, Etnik ve Dini Kimlikleri Yeniden Düşünmek*, (çev. Işıl Demirakın), Ankara, Dost Kitabevi, 2006.
- BAUMAN Zygmunt, *Yasa Koyucular ile Yorumcular: Modernite, Postmodernite ve Entelektüeller Üzerine*, (çev. Kemal Atakay), 2. B., İstanbul, Metis Yayınları, 2003.
- BAUMAN Zygmunt, *Bireyselleşmiş Toplum*, (çev. Yavuz Alogan), 2. B., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.
- BAUMAN Zygmunt, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, (çev. İsmail Türkmen), 2. B., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013.
- BAUMAN Zygmunt, *Modernlik ve Müphemlik*, (çev. İsmail Türkmen), 2. B., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014.
- BAUMAN Zygmunt, *Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri*, (çev. İsmail Türkmen), 2. B., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014.
- BAYART Jean-François, *Kimlik Yanılsaması*, (çev. Mehmet Moralı), İstanbul, Metis Yayınları, 1999.
- BENHABİB Seyla, *Ötekilerin Hakları: Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, (çev. Berna Akkıyal), 2. B., İstanbul, İletişim Yayınları, 2014.
- BERGER Peter L., Thomas Luckmann, *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi: Modern İnsanın Yönelimi*, (çev. Mustafa Derviş Dereli), Ankara, Heretik Yayınları, 2015.
- BOURSE Michel, *Mezliğe Övgü*, (çev. Işık Ergüden), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2009.
- BOAS Franz, *Anthropology*, New York, The Columbia University Press, 1908.
- BOAS Franz, *Anthropology and Modern Life*, New York, The Norton Library, 1962.
- BRUMA Ian, *Dinin Demokrasiyle İmtihani: Üç Kitadan Deneyimler*, (çev. Deniz Ali Gür), İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012.

- CONNOLLY William E., *Kimlik ve Farklılık: Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri*, (çev. Ferma Lekesizalın), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995.
- CUCHE Denys, *Sosyal Bilimlerde Kültür Kavramı*, (çev. Turgut Arnas), İstanbul, Bağlam Yayıncılık, 2013.
- DOYTHCHEVA Milena, *Çokkültürlülük*, (çev. Tuba Akıncılar Onmuş), 2. B., İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.
- DUBUFFET Jean, *Boğucu Kültür*, (çev. İsmet Birkan), Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2005.
- DUVERGER Maurice, *Siyaset Sosyolojisi: Siyasal Bilimin Öğeleri*, (çev. Şirin Tekeli), 9. B., İstanbul, Varlık Yayınları, 2011.
- EAGLETON Terry, *Kültür Yorumları*, (çev. Özge Çelik), 2. B., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.
- ELIAS Norbert, *Uygarlık Süreci*, C. I, (çev. Ender Ateşman), 7. B., İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.
- ERÖZDEN Ozan, *Ulus-Devlet*, 2. B., İstanbul, On İki Levha Yayıncılık, 2008.
- GALSTON William A., *Liberal Çoğulculuk: Değer Çoğulculuğunun Siyaset Teorisine ve Uygulamasına Yönelik Sonuçları*, (çev. Zeynel Abidin Kılınç), Sakarya, Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, 2012.
- GALTUNG Johan, *İnsan Hakları: Başka Bir Açından Bakış*, (çev. Müge Sözen), 2. B., İstanbul, Metis Yayınları, 2013.
- GIDDENS Anthony, *Modernite ve Bireysel-Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, (çev. Ümit Tatlıcan), İstanbul, Say Yayınları, 2010.
- GIDDENS Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, (çev. Ersin Kuşdil), 6.B., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014.
- GRAY John, *Liberalizmin İki Yüzü*, (çev. Koray Değirmenci), Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2003.
- HABERMAS Jurgen, *İletişimsel Eylem Kuramı*, C. I: Eylem Rasyonelliği ve Toplumsal Rasyonelleşme, (çev. Mustafa Tüzel), İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2001.
- HARDT Michael, Antonio Negri, *Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*, (çev. Barış Yıldırım), 2. B., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.
- HERDER Johann Gottfried, *Another Philosophy of History and Selected Political Writings*, (çev. Daniel Pellerin, Ioannis D. Evrigenis), Cambridge, Hackett Publishing Company, 2004.
- HORKHEIMER Max, *Akıl Tutulması*, (çev. Orhan Koçak), 9. B., İstanbul, Metis Yayınları, 2013.
- HUBERMAN Leo, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, (çev. Murat Belge), 15. B., İstanbul, İletişim Yayınları, 2014.
- KARTARI Asker, *Kültür, Farklılık, İletişim: Kültürlerarası İletişimin Kavramsal Dayanakları*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014.



- KROEBER A. L., Clyde Kluckhohn, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Papers of The Peabody Museum of American Archeology and Ethnology, Cambridge, Harvard University, Vol: XLVII- No. 1, 1952.
- KYMLICKA Will, *Çokkültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, (çev. Abdullah Yılmaz), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998.
- KYMLICKA Will, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, (çev. Ebru Kılıç), 2. B., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- LACLAU Ernesto, Chantal Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*, (çev. Ahmet Kardam), İstanbul, İletişim Yayınları, 2008.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *İrk, Tarih ve Kültür*, (çev. Arzu Oyacıoğlu, Haldun Bayrı, Işık Ergüden, Reha Erdem), 6. B., İstanbul, Metis Yayınları, 2013.
- LOCKE John, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, (çev. Melih Yürüşen), 2. B., Ankara, Liberte Yayınları, 1998.
- LYOTARD Jean-François, *Postmodern Durum*, (çev. İsmet Birkan), Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2013.
- MILL John Stuart, *Özgürlük Üzerine*, (çev. Tuncay Türk), 2. B., İstanbul, Oda Yayınları, 2012.
- MODOOD Tariq, *Çokkültürcülük: Bir Yurttaşlık Tasarımı*, (çev. İsmail Yılmaz), Ankara, Phoenix Yayınevi, 2014.
- MOLES Abraham A., *Kültürün Toplumsal Dinamiği*, (çev. Nuri Bilgin), İzmir, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1983.
- MONTAIGNE Michel de, *Denemeler*, (çev. Sabahattin Eyüboğlu), 16. B., İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- MONTESQUIEU, *Kanunların Ruhu Üzerine*, C. I, (çev. Fehmi Baldaş), Ankara, Milli Eğitim Basımevi, 1965.
- ÖZYURT Cevat, *Küreselleşme Sürecinde Kimlik ve Farklılaşma*, 2. B., İstanbul, Açılım Kitap, 2012.
- PAREKH Bhikhu, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek: Kültürel Çeşitlilik ve Siyasi Teori*, (çev. Bilge Tanrıseven), Ankara, Phoenix Yayınevi, 2002.
- PHILLIPS Anne, *Multiculturalism without Culture*, Princeton, Princeton University Press, 2007.
- PIRENNE Henri, *Ortaçağ Avrupası'nın Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, (çev. Uygur Kocabaşoğlu), İstanbul, Alan Yayıncılık, 1983.
- POPPER Karl Raimond, *Açık Toplum ve Düşmanları*, C. 1: Platon, (çev. Mete Tunçay), 4. B., Ankara, Liberte Yayınları, 2010.
- RAZ Joseph, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986.
- RAZ Joseph, *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*, 3. B., Oxford, Clarendon Press, 1996.
- SAİD Edward W., *Kültür ve Emperyalizm: Kapsamlı Bir Düşünsel ve Siyasal Sorgulama Çabası*, (çev. Necmiye Alpay), 3. B., İstanbul, Hil Yayın, 2010.

- SALECL Renata, *Seçme İkilemi*, (çev. Barış Engin Aksoy), İstanbul, Metis Yayınları, 2014.
- SARIBAY Ali Yaşar, *Kamusal Alan, Diyalojik Demokrasi, Sivil İtiraz*, İstanbul, Alfa Yayınları, 2000.
- SEN Amartya, *Kimlik ve Şiddet: Kader Yanılsaması*, (çev. Ahmet Kardam), İstanbul, Optimist Yayınları, 2010.
- SENNETT Richard, *Berber*, (çev. İkbay Özküralpli), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012.
- TAYLOR Charles, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, (çev. Hamide Koyukan), İstanbul, Metis Yayınları, 2006.
- TAYLOR Charles, *Modernliğin Sıkıntıları*, (çev. Uğur Canbilen), 2. B., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.
- TAYLOR Charles, *Benliğin Kaynakları: Modern Kimliğin İnşası*, (çev. Bilal Baş, Selma Aygül Baş), İstanbul, Küre Yayınları, 2012.
- THOMPSON John B., *İdeoloji ve Modern Kültür: Kitle İletişimi Çağında Eleştirel Toplum Kuramı*, (çev. İdil Çetin), Ankara, Dipnot Yayınları, 2013.
- TILLY Charles, *Avrupa'da Devrimler: 1492 – 1992*, (çev. Özden Arıkan), İstanbul, Afa Yayıncılık, 1995.
- TOURAINÉ Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, (çev. Hülya Uğur Tanrıöver), 9. B., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- TÖNNIES Ferdinand, *Community and Civil Society*, (ed.) Jose Harris, (çev. Jose Harris, Margaret Hollis), Cambridge, Cambridge University Press, , 2001.
- TROÇKİ Lev, *İhanete Uğrayan Devrim*, (çev. Ayla Ortaç), 3. B., İstanbul, Yazın Yayıncılık, 1998.
- TULLY James, *An Approach To Political Philosophy: Locke in Contexts*, New York, Cambridge University Press, 1993.
- TYLOR Edward Burnett, *Primitive Culture: Researches Into Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, 6. B., Londra, Murray, 1920.
- VICO Giambattista, *The New Science*, (çev. Thomas Goddard Bergin – Max Harold Fisch), New York, Cornell University Press, 1948.
- WALLERSTEIN Immanuel, *Liberalizmden Sonra*, (çev. Erol Öz), 4. B., İstanbul, Metis Yayınları, 2012.
- WALLERSTEIN Immanuel, *Bilginin Belirsizlikleri*, (çev. Berivan Alataş), İstanbul, Sümer Yayıncılık, 2013.
- WALZER Michael, *Hoşgörü Üzerine*, (çev. Abdullah Yılmaz), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998.
- WILLIAMS Raymond, *Culture and Society: 1780-1950*, 2. B., New York, Columbia University Press, 1960.
- WILLIAMS Raymond, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, düzeltilmiş 2. B., New York, Oxford University Press, 1985.

WITTGENSTEIN Ludwig, *Kesinlik Üstüne, Kültür ve Değer*, (çev. Doğan Şahiner), İstanbul, Metis Yayınları, 2009.

YANIK Celalettin, *Dünyada ve Türkiye’de Çokkültürlülük*, Ankara, Sentez Yayıncılık, 2013.

YÜRÜŞEN Melih, *Çeşitlilikten Özgürlüğe: Çokkültürlülük ve Liberalizm*, Ankara, LDT Yayınları, 1998.

YÜRÜŞEN Melih, *Ahlaki ve Siyasi Hoşgörü*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1996.

### **Makaleler**

APPIAH K. Anthony, “Kimlik, Sahicilik, Hayatta Kalma: Çokkültürlü Toplumlar ve Toplumsal Yeniden Üretim”, (çev. Nazlı Ökten), *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, (ed.) Amy Gutmann, 4. B., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2014, ss. 162-175.

ASRAK HASDEMİR Tuba - Mustafa Kemal Coşkun, “Kamusal Alan ve Toplumsal Hareketler”, Ankara, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 63-1, ss. 121-149.

BANTING Keith, Will Kymlicka, “Multiculturalism and the Welfare State: Setting the Context”, *Multiculturalism and The Welfare State: Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies*, (ed.) Keith Banting, Will Kymlicka, New York, Oxford University Press, 2006, ss. 1-45.

BEKMEN Ahmet, “Marksizm: Praksisin Teorisi”, *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasi İdeolojiler*, (ed.) Birsen Örs, 6. B., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013, ss. 163-252.

BELLAH Robert N., “Civil Religion in America”, Cambridge, *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, Vol. 96, no. 1, Religion in America, Winter, 1967, ss. 1-21.

BENNETT Tony, “Kültür ve Farklılık: Meydan Okuyan Çokkültürcülük”, (çev. Işık Ergüden), *Ulusal Kültürlerin Sonu mu?: Çeşitlilik Sınavında Kültür Politikaları*, (ed.) Lluís Bonet, Négrier Emmanuel, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015, ss. 11-23.

BERLIN Isaiah, “Montesquieu”, *Against the Current: Essays in The History of Ideas*, (ed.) Henry Hardy, New York, The Viking Press, 1980, ss. 130-161.

BERLIN Isaiah, “Vico and The Ideal of Enlightenment”, *Against the Current: Essays in The History of Ideas*, (ed.) Henry Hardy, New York, The Viking Press, 1980, ss. 120-129.

BERLIN Isaiah, “Düşünsel Gelişmem”, (çev. Mete Tunçay), *Kirpi ile Tilki: Seçme Makaleler*, (ed.) Murat Borovalı, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, ss. 1-28.

BERLIN Isaiah, “İdealin İzlenmesi”, (çev. Mete Tunçay), *Kirpi ile Tilki: Seçme Makaleler*, (ed.) Murat Borovalı, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, ss. 29-48.

BLACK J. A., v.d., “Female Genital Mutilation In Britain”, Londra, *British Medical Journal*, Vol. 310, No. 6994, 1995, ss. 1590-1594.

- BRUNT Rosalin, "Kimlik Politikası", (çev. Abdullah Yılmaz), *Yeni Zamanlar: 1990'larda Politikanın Değişen Çehresi*, (ed.) Stuart Hall, Martin Jacques, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995, ss. 142-153.
- CALHOUN Craig, "Kimlik ve Tanınma Politikası", (çev. Fatma Büşra Helvacıoğlu, Özlem İlyas), *Kimlik Politikaları: Özdeşlik, Tanınma, Farklılık*, (ed.) Fırat Mollaer, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2014, ss. 132-179.
- CANATAN Kadir, "Avrupa Toplumlarında Çokkültürcülük: Sosyolojik Bir Yaklaşım", Sinop, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Vol:2/6, 2009, ss. 80-97.
- CHRISTENSEN Erik, "Multiculturalism and Its Critics", Oxford, *The Monist*, Vol. 95, No.1, Dilemmas of Multiculturalism (January, 2012), ss. 33-48.
- CLARK Terry Nicholls, Seymour Martin Lipset, "Toplumsal Sınıflar Ölüyor mu?", (çev. Hayriye Erbaş), *Fark, Kimlik, Sınıf*, (ed.) Hayriye Erbaş, Ankara, Eos Yayınevi, 2007, ss. 75-86.
- COŞKUN Mustafa Kemal, Hayriye Erbaş, "Sınıf Kimliğinden Kültürel Kimliğe: Fark/Kimlik Politikalarının Yükselişi", *Fark, Kimlik, Sınıf*, (ed.) Hayriye Erbaş, Ankara, Eos Yayınevi, 2007, ss. 5-27.
- CROWDER George, "Gray and the Politics of Pluralism", *The Political Theory of John Gray*, (ed.) Glen Newey, John Horton, New York, Routledge Taylor & Francis Group, 2007, ss. 59-76.
- DALLMAYR Fred, "Demokrasi ve Çokkültürcülük", *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması*, (ed.) Seyla Benhabib, (çev. Cem Gürsel - Zeynep Gürata), İstanbul, Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi, Demokrasi Kitaplığı, 1999, ss. 394-418.
- ELLER Jack David, "Anti-anti-multiculturalism", Arlington, *American Anthropologist*, New Series, Vol: 99, No:2, 1997, ss. 249-256.
- ELSHAIN Jean Bethke, "Toleration, Proselytizing, Recognition", *Charles Taylor*, (ed.) Ruth Abbey, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, ss. 127-139.
- ERİNCİK Selçuk, "Kimlik ve Çokkültürcülük Sorunu", Ankara, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52:2(2011), ss. 219-241.
- FOLEY Douglas E., "İşçi Sınıfı Antropolojik Anlamda Bir Kültüre Sahip midir?", (çev. Deniz Yüzüak), *Fark, Kimlik, Sınıf*, (ed.) Hayriye Erbaş, Ankara, Eos Yayınevi, 2007, ss. 263-300.
- FRASER Nancy, "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", *Habermas and the Public Sphere*, (ed.) Craig Calhoun, 4. B., Cambridge, MIT Press, 1996, ss. 56-80.
- FRASER Nancy, "Tanınma Politikasını Yeniden Düşünmek", (çev. Fırat Mollaer), *Kimlik Politikaları: Özdeşlik, Tanınma, Farklılık*, (ed.) Fırat Mollaer, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2014, ss. 259-274.
- FREEMAN Samuel, "Liberalism and the Accommodation of Group Claims", *Multiculturalism Reconsidered: Culture and Equality and its Critics*, (ed.) Paul Kelly, Cambridge, Polity Press, 2002, ss. 18-30.

- GENCER Bedri, “Çoğulculuk ve Meşruiyet Krizi”, Ankara, *Sivil Toplum*, Yıl:2, Sayı:5, ss. 7-17.
- GLAZER Nathan, “Individual Rights against Group Rights”, *The Rights of Minority Cultures*, (ed.) Will Kymlicka, New York, Oxford University Press, 1995, ss.123-138.
- GLEASON Phillip, “Kimliği Tanımlamak: Semantik Bir Tarih”, (çev. Fırat Mollaer), *Kimlik Politikaları: Özdeşlik, Tanınma, Farklılık*, (ed.) Fırat Mollaer, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2014, ss. 21-52.
- GUTMANN Amy, “Giriş”, (çev. Özcan Kabakçioğlu), *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, (ed.) Amy Gutmann, 4. B., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2014, ss. 25-45.
- GÜNEY Ülkü, “Yerel/Küresel Aidiyetler ve Yurttaşlık: Britanyalı Olmak ya da Olmamak”, *Yurttaşlığı Yeniden Düşünmek: Sosyolojik, Hukuki ve Siyasal Tartışmalar*, (ed.) Ayşe Durakbaşa, Funda Karapehlivan Şener, N. Aslı Şirin Öner, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014, ss. 197-212.
- HABERMAS Jürgen, “Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Savaşımı”, (çev. Mehmet H. Doğan), *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, (ed.) Amy Gutmann, 4. B., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2014, ss. 125-161.
- HALL Stuart, “Yeni Zamanların Anlamı”, (çev. Abdullah Yılmaz), *Yeni Zamanlar: 1990’larda Politikanın Değişen Çehresi*, (ed.) Martin Jacques, Stuart Hall, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995, ss. 105-124.
- HOUT Mike - Clem Brooks- Jeff Manza, “Post-Endüstriyel Toplumda Sınıfların Kalıcılığı”, (çev. Mustafa Kemal Coşkun), *Fark, Kimlik, Sınıf*, (ed.) Hayriye Erbaş, Ankara, Eos Yayınevi, 2007, ss. 109-127.
- İREM Nazım, “Yanlış Giden Ne? Postmodernizm, Çokkültürcülük ve Avrupa’da Yeni İrkçilik”, Ankara, *Sivil Toplum*, Yıl:2, Sayı:5, ss. 19-34.
- JONES Peter, “Human Rights, Group Rights, and Peoples’ Rights”, Baltimore, *Human Rights Quarterly*, Vol. 21, No. 1 (Feb. 1999), ss. 80-107.
- KELLY Paul, “Introduction: Between Culture and Equality”, *Multiculturalism Reconsidered: Culture and Equality and its Critics*, (ed.) Paul Kelly, Cambridge, Polity Press, 2002, ss. 1-17.
- KILIÇBAY Mehmet Ali, “Ortaçağ’ın Orta Malı Olmadığına Dair”, Ankara, *Doğu Batı*, Yıl:8, Sayı:33, 2005, ss. 69-79.
- KYMLICKA Will, Claes Lernestedt, Matt Matravers, “Introduction: Criminal Law and Cultural Diversity”, *Criminal Law and Cultural Diversity*, (ed.) Will Kymlicka, Claes Lernestedt, Matt Matravers, Oxford, Oxford University Press, 2014, ss. 1-14.
- LACARRIEU Mónica, “Küreselleşme Çerçevesinde Yerel İmgelerin ve Kültürel Kimliklerin Oluşumu”, (çev. Işık Ergüden), *Ulusal Kültürlerin Sonu mu?: Çeşitlilik Sınavında Kültür Politikaları*, (ed.) Emmanuel Négrier, Lluís Bonet, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015, ss. 25-43.
- LAMRABET Asma, “Özcülüğün Reddi ile Müslüman Düşüncenin Radikal Reformu Arasında”, (çev. Öykü Elitez), *İslami Feminizmler*, (ed.) Zahra Ali, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, ss. 51-64.

- LEVY Jacob T., "Classifying Cultural Rights", *Ethnicity and Group Rights*, (ed.) Ian Shapiro, Will Kymlicka, New York, New York University Press, 1997, ss. 22-66.
- MAHÇUPYAN Etyen, "Osmanlı'dan Günümüze Parçalı Kamusal Alan ve Siyaset", Ankara, *Doğu Batı*, Yıl:2, Sayı:5, 1998-9, ss. 25-53.
- MEER Nasar, Tariq Modood, "How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism?", Abingdon, *Journal of Intercultural Studies*, 33:2, 2012, ss. 175-196.
- MELUCCI Alberto, "Yeni Toplumsal Hareketler: Sosyolojik Bir Yanılgı Üzerine Düşünceler", (çev. Mustafa Kemal Coşkun), *Fark, Kimlik, Sınıf*, (ed.) Hayriye Erbaş, Ankara, Eos Yayınevi, 2007, ss. 89-104.
- MELUCCI Alberto, "Süreç Olarak Kolektif Kimlik", (çev. Ömer Mollaer), *Kimlik Politikaları: Özdeşlik, Tanınma, Farklılık*, (ed.) Fırat Mollaer, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2014, ss. 79-104.
- MENDUS Susan, "Choice, Chance and Multiculturalism", *Multiculturalism Reconsidered: Culture and Equality and its Critics*, (ed.) Paul Kelly, Cambridge, Polity Press, 2002, ss. 31-44.
- MILES Robert, Viktor Satzewich, "Göç, Irkçılık ve Postmodern Kapitalizm", (çev. Deniz Yüzüak, Özge Yalçın), *Fark, Kimlik, Sınıf*, (ed.) Hayriye Erbaş, Ankara, Eos Yayınevi, 2007, ss. 303-332.
- MILLER David, "Liberalism, Equal Opportunities and Cultural Commitments", *Multiculturalism Reconsidered: Culture and Equality and its Critics*, (ed.) Paul Kelly, Cambridge, Polity Press, 2002, ss. 45-61.
- OKIN Susan, "Is Multiculturalism Bad for Women?", *Is Multiculturalism Bad for Women*, (ed.) J. Cohen, M. Howard, M. C. Nussbaum, Princeton, Princeton University Press, 1999, ss. 8-26.
- ORLIE Melissa A., "Taylor and Feminism", *Charles Taylor*, (ed.) Ruth Abbey, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, ss. 140-165.
- ÖZBEK Sinan, "Engels'in Tarihsiz Halklar Kavramı Üzerine", İstanbul, *Felsefelogos*, Yıl:7, Sayı:25/26, 2005, ss. 205-212.
- ÖZCAN Zeki, "Ortaçağ'da Birey ve Bireyleşme", Ankara, *Doğu Batı*, Yıl:8, Sayı:33, 2005, ss. 11-37.
- ÖZENÇ Berke, "Kadın Sünneti: Etnomerkezci Önyargılardan Kültürel Dinamikleri Dikkate Alan Bir Yaklaşım Doğru", İstanbul, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, C. LXIV, S.2, 2006, ss. 145-166.
- PAKULSKI Jan, "Toplumsal Hareketler ve Sınıf: Marksist Paradigmanın Çöküşü", (çev. Mustafa Kemal Coşkun), *Fark, Kimlik, Sınıf*, (ed.) Hayriye Erbaş, Ankara, Eos Yayınevi, 2007, ss. 33-71.
- PAREKH Bhikhu, "Cultural Defense and the Criminal Law", *Criminal Law and Cultural Diversity*, (ed.) Will Kymlicka, Claes Lernestedt, Matt Matravers, Oxford, Oxford University Press, 2014, ss.104- 118.
- PAREKH Bhikhu, "Kimliğin Mantığı", (çev. Suat Aksoy), *Kimlik Politikaları: Özdeşlik, Tanınma, Farklılık*, (ed.) Fırat Mollaer, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2014, ss. 53-76.

- PIETSCH Carl, "Sınıf, Milliyetçilik ve Kimlik Politikaları", (çev. Hayriye Erbaş), *Fark, Kimlik, Sınıf*, (ed.) Hayriye Erbaş, Ankara, Eos Yayınevi, 2007, ss. 337-346.
- RENTELN Alison Dundes, "What Do We Have to Fear from the Cultural Defence?", *Criminal Law and Cultural Diversity*, (ed.) Will Kymlicka, Claes Lernestedt, Matt Matravers, Oxford, Oxford University Press, 2014, ss. 177-204.
- ROCKEFELLER Steven C., "Yorum", (çev. İlkur Özdemir), *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, (ed.) Amy Gutmann, 4. B., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2014, ss. 105-116.
- RORTY Richard, "İdealleştirmeler, Temeller ve Toplumsal Pratikler", *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması*, (ed.) Seyla Benhabib, (çev. Cem Gürsel, Zeynep Gürata), İstanbul, Dünya Yerel Yönetim ve Demokrasi Akademisi, Demokrasi Kitaplığı, 1999, ss. 471-475.
- RYAN Mary P., "Gender and Public Access: Women's Politics In Nineteenth-Century America", *Habermas and the Public Sphere*, (ed.) Craig Calhoun, 4. B., Cambridge, MIT Press, 1996, ss. 259-288.
- SKINNER Quentin, "Modernity and Disenchantment: Some Historical Reflections", *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, (ed.) James Tully, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, ss. 37-48.
- SUBIRATS Joan, "Küreselleşme ve Kimlikler: Güncel Kültür Politikalarının Hazırlanmasında Politikanın Rolü", (çev. Işık Ergüden), *Ulusal Kültürlerin Sonu mu?: Çeşitlilik Sınavında Kültür Politikaları*, (ed.) Emmanuel Négrier, Lluís Bonet, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015, ss. 45-58.
- TAYLOR Charles, "Reply and Re-articulation", *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, (ed.) James Tully, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, ss. 213-257.
- TAYLOR Charles, "Tanınma Politikası", (çev. Yurdanur Salman), *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, (ed.) Amy Gutmann, 4. B., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2014, ss. 46-93.
- THOMAS J., "Female Genital Mutilation Complications Lead to Lost Lives and High Costs", New York, *International Perspectives on Sexual and Reproductive Health*, Vol. 36, No. 3, 2010, ss. 161-162.
- TUNA Muammer – Çağlar Özbek, "Uluslararası Göçler Sonrası Kimlik Tartışmaları ve Alternatif İki Model: Çok-Kültürlülük ve Avrupa Birliği Yurttaşlığı", *Yurttaşlığı Yeniden Düşünmek: Sosyolojik, Hukuki ve Siyasal Tartışmalar*, (ed.) Ayşe Durakbaşa, Funda Karapehlivan Şener, N. Aslı Şirin Öner, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014, ss. 213-229.
- TURNER Terence, "Anthropology and Multiculturalism: What Is Anthropology That Multiculturalists Should Be Mindful of It?", Houston, *Cultural Anthropology*, Vol:8, No:4, 1993, ss. 411-429.
- WAX Murray L., "How Culture Misdirects Multiculturalism?", Hoboken, *Anthropology & Education Quarterly*, Vol:24, No:2, 1993, ss. 99-115.
- WALZER Michael, "Yorum", (çev. Cem Akas), *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, (ed.) Amy Gutmann, 4. B., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2014, ss.117-121.

WEST Cornel, “Yeni Kültürel Farklılıklar Politikası”, (çev. Özlem İlyas), *Kimlik Politikaları: Özdeşlik, Tanınma, Farklılık*, (ed.) Fırat Mollaer, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2014, ss. 183-205.

WILLIAMS Raymond, “The Analysis of Culture”, *Cultural Theory and Popular Culture*, (ed.) John Storey, 2. B., Georgia, The University of Georgia Press, 1998, ss. 48-56.

WOLF Susan, “Yorum”, (çev. Rita Urgan), *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, (ed.) Amy Gutmann, 4. B., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2014, ss. 94-104.

YOUNG Iris Marion, “Together in Difference: Transforming the Logic of Group Political Conflict”, *The Rights of Minority Cultures*, (ed.) Will Kymlicka, New York, Oxford University Press, 1995, ss. 155-176.

### **Diğer Kaynaklar**

ERDOĞAN Mustafa, “Cemaat, Cemiyet ve Ulus-Devlet”,  
<http://liberal.org.tr/sayfa/cemaat-cemiyet-ve-ulus-devlet-mustafaerdogan,352.php>,  
(11.12.2015).

RENAN Ernest, “What is a Nation?”, çev. Ethan Rundell, Sorbonne’da 11 Mart 1982 tarihinde sunulan “Ulus Nedir?” isimli konferansın metni,  
[http://ucparis.fr/files/9313/6549/9943/What\\_is\\_a\\_Nation.pdf](http://ucparis.fr/files/9313/6549/9943/What_is_a_Nation.pdf), (25.07.2015).

TAYLOR Charles, “Interculturalism or Multiculturalism?”, Montreal, 24.06.2013,  
<http://www.resetdoc.org/story/00000022267>, (25.01.2016).

Council of Europe Ministers of Foreign Affairs, *White Paper on Intercultural Dialogue: Living Together As Equals in Dignity*, Strasbourg, 7 May 2008,  
[http://www.coe.int/t/dg4/intercultural/whitepaper\\_interculturaldialogue\\_2\\_EN.asp](http://www.coe.int/t/dg4/intercultural/whitepaper_interculturaldialogue_2_EN.asp),  
(10.04.2016).

Éditeur officiel du Québec, Charter of the French Language,  
[http://www2.publicationsduquebec.gouv.qc.ca/dynamicSearch/telecharge.php?type=2&file=/C\\_11/C11\\_A.html](http://www2.publicationsduquebec.gouv.qc.ca/dynamicSearch/telecharge.php?type=2&file=/C_11/C11_A.html), (27.11.2014).

Laws of the World on Female Genital Mutilation,  
<http://www.hsph.harvard.edu/population/fgm/fgm.htm>, (10.03.2016).

Road Traffic - The Motor Cycles (Wearing of Helmets) Regulations,  
[http://www.legislation.gov.uk/uksi/1973/180/pdfs/uksi\\_19730180\\_en.pdf](http://www.legislation.gov.uk/uksi/1973/180/pdfs/uksi_19730180_en.pdf),  
(05.03.2016).

Supreme Court of Canada, Hofer et al. v. Hofer et al., [1970] S.C.R. 958,  
<https://scc-csc.lexum.com/scc-csc/scc-csc/en/item/5088/index.do>, (10.04.2016).

Supreme Court of the United States, Braunfeld v. Brown, 366 U.S. 599 (1961),  
<http://caselaw.findlaw.com/us-supreme-court/366/599.html>, (01.03.2016).

Supreme Court of The United States, Sherbert v. Verner, 374 U.S. 398(1963),  
<http://caselaw.findlaw.com/us-supreme-court/374/398.html>, (10.03.2016).

Supreme Court of The United States, Wisconsin v. Yoder, 406 U.S. 205 (1972),  
<http://caselaw.findlaw.com/us-supreme-court/406/205.html>, (10.03.2016).



Supreme Court of The United States, Employment Division, Department of Human Resources of Oregon v. Smith, 494 U.S. 872(1990),

<http://caselaw.findlaw.com/us-supreme-court/494/872.html>, (10.03.2016).

The United States Constitution of 1787 with proposed Amendments, Fifth Amendment,

[https://www.law.cornell.edu/constitution/fifth\\_amendment](https://www.law.cornell.edu/constitution/fifth_amendment), (10.04.2015).

The United States Constitution of 1787 with proposed Amendments, Fourteenth Amendment,

<https://www.law.cornell.edu/constitution/amendmentxiv>, (10.04.2015).

