

İki Liberal Görüş ve Kültürel Çeşitliliğin Sınırları

Erol Kuyurtar*

I

Son birkaç on yıla kadar ulusal azınlıkların, etnik göçmenlerin, dinî grupların ve yerli halkların değişik derecelerde de olsa çoğunluk kültürüne asimile olacağı bekleniyordu.¹ Bu beklenti geleneksel liberal düşünceye egemen olmuştur.² Liberal teorisyenler, görüşlerini, bir devletin vatandaşlarının aynı ulusal kültürü paylaştıkları varsayımına dayandırmış ve kültürel çoğulculuktan ziyade ahlâkî çoğulculuğun değeri üzerinde uzlaşmışlardı. Haklar sözkonusu olduğunda da liberal teorisyenler, bireyler olarak vatandaşların hukukî, sivil ve siyasî haklarını tartışırken, farklı kültürel ve dinsel gruplara üyeliğin bireysel özgürlük ve eşitliği güvence altına almakla ilgisi olmadığı varsayımı üzerine

* Dr., Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

¹ Asimilasyonist beklenti derken, bir devletin söz konusu azınlık grup üyelerinin bireysel haklar temelinde bazı temel sivil ve siyasî haklarına saygı gösterdiği halde anayasal düzeyde onların kültürünü desteklememesini veya tanımasını kastediyoruz.

² Böyle bir beklenti, sosyalist düşüncede de egemen olmuştur. Enternasyonalizme sıkı sıkıya bağlı olan ve fakat aynı zamanda ulus devleti zorunlu ve kaçınılmaz bir tarihsel aşama olarak gören sosyalistler, kültürel veya ulusal üyeliğin tüm insanların dünya vatandaşı olacağı tarihin sonu yolunda geçici tarihsel bir fenomen olduğunu ve dolayısıyla politik olarak önemsiz olduğunu düşündüler.

görüştürlerini formüle etmişlerdir. Dolayısıyla, bireylerin kültür hakkı temelinde kültürel haklar meselesi ve kollektif varlıklar olarak toplulukların kültürel hakkı gibi konular onların gündeminde yer almamıştır.³

Bu asimilasyonist beklenti, büyük eleştirilere muhatap olmuş ve bugün artık baskıcı bir görüş olarak değerlendirilmektedir. Geleneksel liberalizmin bireysel yaşamda kültürü dışlayan bu yaklaşımını reddeden bazı çağdaş liberallere göre bireyin esenliği, öz-saygısı ve onuru açısından kültürel aidiyet ve saygı duyulan kültür son derece önemli olduğundan kültürlerin kendilerini koruma ve geliştirme hakkına saygı gösterilmelidir.⁴ Örneğin bu li-

³ Bu ihmalin Platon'dan Locke'a, Kant, Mill ve Marx'a kadar birçok farklı ahlâkî monizme nasıl yol açtığını gösteren bir eser için bkz. Bhikhu Parekh, "Moral Philosophy and Its Anti Pluralist Bias", D. Archard (ed.), *Philosophy and Pluralism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

⁴ Örneğin bkz. Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford: Clarendon Press, 1989 ve *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Clarendon Press, 1995 (Bu eserin Türkçe çevirisi için bkz. *Çokkültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı, 1998); Yael Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton: Princeton University Press, 1993; Joseph Raz, "Multiculturalism: a Liberal Perspective", Joseph Raz (ed.), *Ethics in the Public Domain*, Clarendon Press, 1994; "Multiculturalism", *Ratio-Juris*, vol. 11 (3), 1998; Charles Taylor, "The Politics of Recognition",

berallerden biri olan Will Kymlicka'ya göre, azınlık kültürlerinin haklarının tanınmasına ilişkin talepler, günümüz liberallerinden, liberal geleneğin yeniden yorumlanmasını ve dolayısıyla liberal eşitlik ve bireysel özgürlük anlayışlarının azınlık kültürlerinin grup haklarıyla tutarlı olduğunu göstermelerini gerektirmektedir.⁵

Azınlık kültürel grupların talepleri (ve ihtiyaçları) ve kendi kültürel pratik ve değerlerini koruma hakları karşımıza çeşitli derece ve türlerde çıkmaktadır. Bunların arasında yerel siyasî otonomiden birtakım federal düzenlemelere kadar uzayan kendi kendini yönetme hakkı; parlâmentoda temsil edilme hakkı; çoğunluk sağladıkları yerlerde azınlık gruplarının kendi dillerinin okullarda eğitim dili olarak ve kamu yönetiminde iletişim dili olarak kabulü hakkı; örneğin yerli halklar sözkonusu olduğunda topluluk üyesi olmayan kimselerin toprak edinmesini önleme hakkı; Müslümanlar sözkonusu olduğunda okullarda ve kamu kuruluşlarında kılık-kıyafet kurallarından muaf olma hakkı; Sihler'in, başlık takmanın zorunlu olduğu motosiklet kullanma durumunda veya fabrika gibi işyerlerinde, başlık takma yerine, kendileri için dinsel bir gereklilik olan baş sargılarını (türban) takma hakkı; Müslüman ve ortodoks Yahudiler'in dinsel ibadetlerini gerçekleştirebilmeleri için bazı çalışma günü ve saatlerinden muaf olma hakkı; birtakım kültürel festival ve pratikler için kamusal kaynak ayırma ve devletin dinî okulları malî yönden desteklemesi gibi çok çeşitli ve farklı haklar bulunmaktadır.⁶

Kültürlerinin kurumsal düzeyde tanınması için azınlık gruplarının öne sürdükleri bu tür talepler, sözkonusu kültürlerinin herhangi bir ayrımcılığa maruz kalmaksızın ifade edilebildiği daha demokratik ve daha hoşgörülü bir kamusal alanın olması gerektiğine yönelik çabalar olarak okunabilir ve bu bakımdan meşru taleplerdir. Ne var ki, liberal toplumlarda bir yandan bu tür bir tanınma peşinde olan, fakat öte yandan kendi üyeleri açısından hiç de liberal olmayan otoriter bazı kültürel ve dinsel unsurlara sahip olan kültürel ve dinsel gruplar da mevcuttur: Örneğin genç kızların sünnet edilmesi, zoraki evlilikler, çekeşlilik, kadınları eğitim, seçme ve çalışma haklarından mahrum bırakma ve kadınlara kötü davranırken kültürü referans olarak gösterme gibi kültürel veya dinsel kaynaklı bu tür pratikler, ilgili gruplarca dinin, geleneğin veya grup dayanışmasının bir gereği olarak görülmektedir. Benzer bir biçimde, bazı yerli halklar (Pueblolar) ve dışarıya kapalı dinî gruplar (Amişler) da, özellikle kadınlar sözkonusu olduğunda cinselliğe dayanan birtakım ayrımcı kurallar benimseyerek veya üyelerini eğitim hakkından mahrum bırakarak onların bireysel haklarını sınırlandırmaktadır. Bu tür grupların durumu, hem teorik hem de pratik açıdan grup hakları önünde önemli bir engel oluşturmaktadır. Grup-temelli haklara ilişkin eleştirilerin

Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, 1992 (Bu eserin Türkçe çevirisi için bkz. *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, Yapı Kredi Yayınları, 1996; Neil McCormick, "Liberalism, Nationalism and the Post-Sovereign State", *Political Studies*, vol. 44 (Special Issue), 1996; Avishai Margalit ve Joseph Raz, "National self-determination", Will Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford: Oxford University Press, 1995.

⁵ Kymlicka, *Liberalism Community and Culture*, 8. ve 9. Bölümler.

⁶ Bu hakların ayrıntılı bir açıklaması için bkz. Jacob T.

Levy, "Classifying Cultural Rights", Will Kymlicka ve Ian Shapiro (ed.), *Ethnicity and Group Rights*, Nomos 39, London: New York University Press, 1997; Levy'nin aynı makalesi için bkz. Jacob T. Levy, *The Multiculturalism of Fear*, Oxford: Oxford University Press, 2000; Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, s. 45-47; ve "Individual and Community Rights", Judith Baker (ed.), *Group Rights*, Toronto: University of Toronto Press, 1994, s. 18-23; Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Basingstoke: Macmillan, 2000, s. 213-219; Allen Buchanan, "Liberalism and Group Rights", Jules L. Coleman ve Allen Buchanan (ed.), *In Harm's Way: Essays in Honour of Joel Feinberg*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, s. 2-7.

merkezinde de çoğunlukla bu grupların bireylerin temel sivil hak ve özgürlüklerini ortadan kaldırma kaygısı bulunmaktadır. Başka bir deyimle, bu anlayışa göre eğer kültürel farklılık adına bu gruplara *özerklik* verilirse o zaman bireylerin ahlâkî eşitliğine dayanan liberal toplumların temel norm ve değerleri zarar görür⁷. Gerçekten de yukarıda belirttiğimiz türden gruplardaki kadınlar ve çocuklar sözkonusu olduğunda bu endişe haklı gibi görünmektedir. Dolayısıyla bu grupların taleplerini değerlendirirken bazı kaçınılmaz soruların sorulması gerekmektedir: Azınlıkların kültürel hakları, bunların kültürel ve dinsel değerleri onların üyelerinin temel insan hak ve özgürlüklerini sınırlandırır mı da savunulmalı mıdır? Yani bir kültürel ve dinsel grubun otonomisi, bireyin temel hak ve özgürlüklerini sınırlandırabilir mi? Pratik düzeyde, azınlık kültürleri ve dinsel grupların talepleri liberal toplumu karakterize eden temel değerleriyle çatıştığı zaman liberal devletin tavrı ne olmalıdır? Azınlık grupların haklarını savunmak, onların bireysel insan haklarının temel ilkelerini ihlâl etmelerini hoşgörmeyi içerir mi? Kültürel ve dinsel çeşitlilik konusunda bazı sınırlandırmalar olmalı mıdır? Eğer bu son sorunun yanıtı evet ise, o zaman bu sınırlandırmaların temel ilkeleri neler olmalıdır?

II

O halde, burada yanıtlamamız gereken temel soru, liberal toplumun temel değerleriyle

⁷ Örneğin bkz. Nathan Glazer, "Individual Rights Against Group Rights", Will Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford: Oxford University Press, 1995; Michael Hartney, "Some Confusions Concerning Collective Rights", Kymlicka (ed.), *ibid.*; Jeremy Waldron, "Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative", Kymlicka (ed.), *ibid.*; Chandran Kukathas, "Are There Any Cultural Rights", *Political Theory*, vol. 20 (1), 1992; "Liberalism and Multiculturalism", *Political Theory*, vol. 26 (5), 1998; Brian Barry, *Culture and Equality*, Oxford: Polity Press, 2001.

uyuşmayan bazı azınlık pratiklerine karşı liberal toplumun tavrının ne olması gerektiği sorusudur. Bu soruya verilen liberal yanıtlardan ikisi öne çıkmaktadır: Aydınlanma Liberalizmi ve Reformasyon Liberalizmi. Bireysel otonomi merkezli bir hoşgörü anlayışına dayanan Aydınlanma Liberalizmi, sözkonusu azınlık gruplarının kültürel ve dinsel pratikleri üzerinde, bireysel otonominin korunması adına, birtakım sınırlandırmaların olması gerektiğini ileri sürer. Hoşgörü merkezli bir çeşitlilik anlayışına dayanan Reformasyon Liberalizm ise, bireylerin kendi dinsel ve kültürel gruplarından çıkma hakkı güvence altına alındığı sürece, liberal devletin sözkonusu gruplara müdahale etmemesi gerektiğini savunur.

Otonomi temelli liberal görüşten başlayarak bu iki farklı görüşü ele alalım. Bu görüşe göre azınlık pratiklerinin liberal toplumda kabul edilip geliştirilmesi, bu grupların kendi üyelerine kültürel değerleri ve pratikleri sorgulama, değiştirme ve terketme haklarını garanti altına alması koşuluna bağlıdır. Bu yaklaşımda hoşgörü ile bireysel otonomi arasında güçlü bir bağ kurulur; başka bir deyimle, bu anlayış, liberal hoşgörüyü bireysel otonomiye merkeze alarak temellendirir. Kymlicka'ya göre "Liberal hoşgörüyü ayırt eden şey, onun bireysel otonomiye —yani bireylerin kendi hedef ve amaçlarını özgürce koyabilme ve onları değiştirebilme özgürlüğüne— olan bağlılığıdır."⁸ Bu bireysel hoşgörü anlayışını azınlık grup hakları bağlamına enjekte eden Kymlicka'ya göre, azınlık gruplarının kendi kültürel ve dinsel değer ve pratiklerini yaşayabilmeleri, onların "bireysel seçme özgürlüğünü" hoşgörmelerine bağlıdır. Kymlicka bunun tam da liberalizmin bireysel otonomiye bağlılığının bir gereği olduğunu vurgular; yani ona göre "seçme-merkezli"

⁸ Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, s. 158.

hoşgörü anlayışı, bireysel otonominin değerine dayanmaktadır.⁹ O halde, Kymlicka'ya göre azınlık haklarına ilişkin temel hoşgörü ilkesi şu olmalıdır: Bu ilke, bir yandan "hoşgörüsüz grupların kendi üyelerinin özgürlüğünü kısıtlama gücünü sınırlandırmalı"; öte yandan, "hoşgörüsüz devletlerin kollektif yaşam özgürlüğünü sınırlandırma gücüne sınırlama koymalıdır."¹⁰ "Azınlık hakları", der Kymlicka, "bir grubun başka gruplara ege-men olmasına ve kendi üyelerine baskı uygulamasına izin vermemelidir."¹¹ Bu anlamda, "liberal bir teori, gruplar arası eşitliği sağlamak için çoğunluğa karşı azınlığa bazı özel haklar verebilir. Fakat [bazı ekstrem durumlar hariç] bir kültüre kendi üyelerinin aleyhine olabilecek bazı özel haklar veremez"¹². Bu "ekstrem durumlar", örneğin "Amişlere eğitim muafiyeti tanıma" veya "Pueblolara teokratik yönetim hakkı tanıma" gibi özel durumlar, liberal ilkelerin normal uygulamaları olmayıp, bu ilkelerden birer ödündürler; çünkü bunlar, temel vicdan özgürlüğü ilkesini ihlâl etmektedirler."¹³

Otonomi-temelli hoşgörüyü Kymlicka'nın görüşüyle örneklendirdik. Liberalizmin ah-lâksal ve siyasal ontolojisinin bireysel otonomiye dayandığı gözönüne alındığında, bu görüşün gerçek bir liberal görüş olduğu ortadadır. Ne var ki, bir grubun kültür hakkının meşrulaştırılması *sadece* bireysel seçim ve otonomi değerine bağlanamaz, çünkü bütün kültürlerde bireylerin yaşamlarına farklı tür ve derecelerde katkıda bulunan birçok

unsur bulunmaktadır. Bu yüzdendir ki, her kültür, kendine özgü bir bireysel gelişme ve serpilme anlayışına sahiptir. Kendi üyelerine kimlik ve anlam(lar) bağlamı sağlayabildikleri ve baskıcı olmadıkları sürece, ve bu bakımdan hiçbir kültürün diğerine üstünlüğü olamayacağından, liberal olmayan kültürlerin de kendi kültürel değer ve pratiklerini yaşama hakları vardır.

Buna karşılık Kymlicka'ya göre eğer bir kültür bireysel otonomiye değer vermiyorsa veya onu *genel geçer* bir değer olarak görmüyorsa bu kültür zorunlu olarak baskıcı bir kültürdür. Bunu önlemenin yolu da Ona göre sözkonusu kültürün liberalleştirilmesinden geçer. Kymlicka bunun asimilasyon olmadığını iddia eder ve şöyle der: "Amacımız, azınlık kültürünü asimile etmek değil; tersine, onu liberalizmin temel hedeflerinden biri olan 'özgür ve eşit vatandaşlar toplumu' hâline getirmek için liberalleştirmektir."¹⁴ Ona göre bu, "her ülkede liberallerin karşılaştığı bir görevdir; yani bir kültürel topluluğu, onu yok etmeden liberalleştirmenin bir yolunu bulmak."¹⁵

Bu yaklaşım, ne çokkültürcü ne de liberal bir yaklaşımdır. Çokkültürcülüğün farklı kültürlerin başkalığını kabul etmeyi gerektiren bir perspektif olduğu kabul edildiğinde görülecektir ki, yukarıda bahsedilen yaklaşım çokkültürcü değildir, zira bu yaklaşım aslında liberal olmayan kültürlerin asimilasyonunu ima etmektedir. Kymlicka'nın gözden kaçırdığı en önemli nokta, liberal toplumun kendisinin belli bir kültürel arkaplâna dayanmasıdır. Liberal toplum da başka herhangi bir toplum gibi belli bir kültürel kimlik inşa eder ve kendini oluşturan tüm kurucu gruplar tarafından paylaşılmasa bile bel-

⁹ Will Kymlicka ve Ruth Rubio Marin, "Liberalism and Minority Rights: An Interview", *Ratio Juris*, vol. 12 (2), 1999, s. 150-151.

¹⁰ Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, s. 158.

¹¹ *Ibid.*, s. 194.

¹² Will Kymlicka, "The Rights Of Minority Cultures: Reply to Kukathas", *Political Theory*, 1992, vol. 20 (1), s. 142.

¹³ Will Kymlicka, "Two Models of Pluralism and Tolerance", David Heyd (ed.), *Tolerance: An Elusive Virtue*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996, s. 96.

¹⁴ Will Kymlicka, 'Do we need a liberal theory of minority rights', *Constellations*, vol. 4, (1), 1997, s. 77.

¹⁵ Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, s. 170.

li bir iyi konseptini benimser. Başka bir ifadeyle, liberalizmi oluşturan değerler, onun kültüründen açık ve seçik bir biçimde ayrıştırılamaz. Dolayısıyla, liberal olmayan kültürlerin liberalleştirilmesi demek aslında onların kendi farklılıklarını bırakıp *liberal bir kültürü* benimsemeleri anlamına gelecektir. Ayrıca, Kymlicka'nın anlayışı, liberalizmin karışma (non-interference) ilkesine de ters düşmektedir. Farklı kültürlerin kendi üyelerine farklı yaşam konseptleri sunduğunu, liberalizmin belli bir iyi yaşam konseptine kendini bağlamadığını ve dolayısıyla belli bir iyi yaşam konseptini empoze etmediğini kabul edersek, diyebiliriz ki, liberal bir toplum liberal olmayan iyi yaşam konseptlerine de yer açmalıdır. Liberal bir bireysel otonomi anlayışında ısrar etmek ve onu hoşgörünün yeğâne temeli saymak, Kukathas'ın da dediği gibi, belki "liberal bir toplumsal düzenin varlığını devam ettirmesine yarayabilir, ama hoşgörüsüzlük ve ahlâkî dogmatizm riskini içinde taşıması pahasına"¹⁶. Bu yüzden, liberal bir toplum, eğer böyle bir 'ahlâkî dogmatizmden' kaçınmak istiyorsa, liberal olmayan iyi yaşam anlayışlarına da yer açmalıdır. Bu, sadece bir prensip meselesi değildir, fakat aynı zamanda liberal bir toplumun kendi değerlerine eleştirel bir gözle bakma meselesidir de. Daha açık bir ifadeyle, hiçbir değer yeniden değerlendirilmeye ve eleştiriye kapalı olmadığını savunan liberal düşüncenin kendisiyle tutarlı olmasının bir gereğidir (bu konuya daha sonra yeniden değineceğiz).

Öte yandan, bireysel otonomiye dayanan liberal bir anlayışın kültürel çeşitliliği ve dolayısıyla iyi yaşama ilişkin liberal olmayan farklı yaşam konseptlerini olumlayamaması, böylesi bir olumlanmanın bireyin esenliğinden

çıkarsanamayacağı anlamına gelmez. Bireysel otonomi temelli liberalizm, kültürel çeşitliliğin bazı sınırlamaları olması gerektiği iddiasında haklıdır; ama bu sınırlamalara temel oluşturan şey, liberal anlamda bireysel otonomi değil, daha temelde yer alan bireysel çıkar ve haklardır. Bu son noktayı açmadan önce biraz da ikinci liberal görüşe yani çeşitliliği temel alan liberal hoşgörü anlayışına değinmek istiyoruz. Bu görüşü de Kukathas'la örneklendireceğiz.

III

Çeşitliliği temel alan hoşgörü anlayışının temel kaygısı, herhangi bir kültürü korumak değil, tersine bireysel özgürlüğü güvence altına alan liberal bir ilkeyi, yani farklı yaşam konseptlerine *müdahale etmeme* (non-interference) ilkesini çokkültürlü bir toplumda da korumaktır. Bu anlayış, azınlık pratiklerine devletin herhangi bir şekilde karışmasını (müdahale etmesini) reddeder. Örneğin Kukathas, bu temelde bir hoşgörü anlayışını açıkça geliştirmiştir. Kukathas'ın hoşgörü anlayışı, "ortak bir ahlâk görüşünü" temsil eden "yerleşik herhangi bir otoritenin" (established authority) reddine dayanır. O, otonomiye temel alan hoşgörü anlayışının aksine, liberalizmin merkezi değerinin hoşgörü ilkesi olduğunu ileri sürer ve bu temelde *başlımsız* bir hoşgörü ilkesini geliştirir. Kukathas'a göre otonomiye temel alan hoşgörü anlayışı, "ortak bir bakış açısının varlığından yola çıkarak farklı bakış açılarını bu ortak bakış açısından sapmalar olarak görür. Ancak burada hoşgörüyü tesis etmek mümkün değildir, çünkü ortak bakış açısından farklı olan bakış açılarıyla ilişkileri düzenleyen ilkeler gizli olarak bu ortak bakış açısı tarafından belirlenir."¹⁷ Dolayısıyla, der Kukathas, "yerleşik otoritelere, azınlıkların 'hoşgörüsüz'

¹⁶ Chandran Kukathas, "Cultural Toleration", Will Kymlicka ve Ian Shapiro (ed.), *Ethnicity and Group Rights*, Nomos, vol. 39, New York: New York University Press, 1997, s. 78.

¹⁷ *Ibid.*, s. 81.

pratiklerine müdahale etme hakkı tanımamalıyız, çünkü bu gücün istismar edilme olasılığı yüksektir.”¹⁸ Bu nedenle, liberal bir devlet, belli bir ahlâkî bakış açısını temsil eden bir otorite (ya da güç) olarak görülmemelidir. Liberal bir devlet, farklı ahlâkî anlayışlara sahip olan farklı gruplardan oluşan “birliklerin birliği”¹⁹dir. Bu anlamda, liberal bir toplum, diğer gruplara hoşgörü ile yaklaşan tek bir otoriteden değil, birbirini tolere eden birçok gruptan oluşur. Bunu kabul ettiğimizde liberal bir toplumda kendi üyelerinin haklarını ihlâl eden hoşgörüsüz azınlıkların da kendi hoşgörüsüz değerlerini ve pratiklerini koruma hakkına sahip olduğunu da kabul etmeliyiz. “Çok kötü uygulamaların olduğuna ilişkin açık delillerin olduğu durumlarda bile”, der Kukathas, “yerleşik otoritenin müdahalesine izin verilmemesi için geçerli nedenimiz var”, çünkü “güç” (power) doğası gereği çürümeye açıktır ve “mutlak güç mutlak çürümedir.”²⁰

Kukathas, oldukça farklı ve hatta çelişik yaşam tarzlarına yer veren bir hoşgörü anlayışını ortaya koyar. Bu hoşgörü anlayışı bireysel özgürlüğü güvence altına alma kaygısına dayanmasına rağmen, kültürel çeşitliliği de olumlar. Kukathas’ın geliştirdiği bu kültürel hoşgörü anlayışı iki temel ön kabule dayanır: kültürel bir grup *gönüllü bir birlik-teliktir* ve böyle olduğu için de bireyler bu birlikten *ayrılma* (çıkma-exit) hakkına sahiptir. Kukathas, liberal bir devlet hoşgörüsüz pratiklerden elini çekmelidir iddiasında bulunurken, bunun için bireyin ayrılma hakkının temel bir hak olarak güvence altına alınmasını vazgeçilmez bir koşul olarak ileri sürer. Gerçekten de bireylerin grubun koşullarını ve ilkelerini benimsemediği zaman on-

dan ayrılma hakkının güvence altına alınması, herhangi bir kültürel grubun yaşama hakkına meşruiyet sağlar, çünkü bu hak, der Kukathas, “bireyin istekleri ile topluluğun çıkarları arasında bir denge oluşturur”²¹. Dolayısıyla, burada liberal bir devletin yapması gereken şey, bireylerine istedikleri zaman ayrılma hakkı tanıdıkları sürece bu gruplara müdahale etmemektir. Kukathas’a göre, “nasıl kişiler inanç ve pratiklerini terk etmekte serbest ise, gruplar da kendi değerlerine ve yaşam tarzlarına ayak uyduramayacaklarını düşündükleri kişilerle yollarını ayırabilmelidir.”²²

Kukathas’ın azınlık kültürleriyle ilgili görüşünün iki boyutu bulunmaktadır; bir yandan, bu görüş, herhangi bir kültürel grubun varolmasını ve üyelerinin özgürlüklerine istedikleri sınırlamaları koyabilmelerini öngörürken, öbür yandan bireylerin istedikleri zaman bu gruplardan ayrılabilmelerini —böylece grupların bireylere uygulayabilecekleri haksızlıkların alanı da daralmış olur— savunmaktadır. Dolayısıyla, liberal devletin bu konuda yapması gereken tek şey, grupların bireylerine istedikleri zaman ayrılabilme hakkı vermelerini sağlamaktır.²³

Kukathas’ın kültürel hoşgörü anlayışı iki açıdan çürütülebilir. Birincisi, onun ‘yerleşik herhangi bir ahlâkî bakış açısını’ reddetmesi pek gerçekçi ve makul görünmemektedir, zira Michael Walzer’in de dediği gibi “her toplum, ortak bir ahlâkî bakış açısı yani müşterek anlayışlar geliştirir.”²⁴ İkincisi, bireyin gruptan ya da topluluktan ayrılabilme hakkı, her durumda bireyin özgürlüğünü korumaz. Birincisinden başlayarak bu iki noktayı biraz

²¹ Chandran Kukathas, “Are There any Cultural Rights”, *Political Theory*, vol. 20 (1), 1992, s. 117.

²² Kukathas, “Cultural Toleration”, s. 90.

²³ Kukathas, “Are There Any Cultural Rights”, s. 134.

²⁴ Michael Walzer, “Response to Kukathas”, Ian Shapiro ve Will Kymlicka (ed.), *Ethnicity and Group Rights*, Nomos, vol. 39, 1997, New York: New York University Press, s. 108.

¹⁸ *Ibid.*, s. 88.

¹⁹ *Ibid.*, s. 94.

²⁰ *Ibid.*, s. 89.

açalım. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, liberal bir toplum, tıpkı başka herhangi bir toplum gibi, belli bir tarihsel geçmişi ve yaşam biçimi olan belli bir kültürel yapıya dayanır. Başka bir deyimle, liberal bir topluluk, başka herhangi bir topluluk gibi, belli bir ahlâkî anlayışı yansıtan kendine özgü bir kültüre ve bu kültürü, diğer herhangi bir kültürel topluluk kadar, sürdürme hakkına sahiptir. Liberal bir toplumun kendine özgü bir kültürel kimliği olduğu göz önüne alındığında, onun birbiriyle ve kendisiyle uyuşmayan tüm azınlık kültürlerini içermesi için liberal kültürel kimliğini değiştirmesi gerektiği düşünülebilir. Ancak bunun gerçekçi ve makul bir düşünce olmadığı açıktır. Parekh'in dediği gibi liberal bir toplumun "kendi [kültürel] tutarlılığını kaybetmeden yani dağılmadan tüm talepleri karşılaması mümkün değildir"²⁵. Tabii bu demek değildir ki, liberal bir toplum asla değişmesin ve azınlık grupların tüm kültürel taleplerini gözardı etsin. Tam tersine, birazdan göreceğimiz gibi, bu toplum farklı kültürel ve dinsel azınlık gruplara ilişkin kendi kültürel ve ahlâkî değerlerini daima yeniden gözden geçirmeli ve gerektiğinde de bunları revize edebilmelidir.

Bu söylenenlere karşı Kukathas diyecektir ki, kendi argümanında gönüllü bir kültürel birlik olarak liberal toplumun kendi özel kültürel kimliğini terketmesi gerektiğini ima eden bir şey bulunmamaktadır. Tersine, O şöyle söylemeye devam edecektir: bireylerin diledikleri zaman ayrılma haklarını tanıdığı sürece herhangi bir kültürel ve dinsel azınlık gurubunun liberal kültürden *çekilme* hakkı olmalıdır. Ancak bu argümanın iki zayıf noktası bulunmaktadır. Birincisi, bu argüman belki ulusal azınlıklar için geçerli olabilir ama, etnik ve dinsel azınlıklar için geçerli

değildir, zira bunlar, belli bir ülke ve toprak parçasıyla sınırlı olmadığı gibi, Amiş türü bazı azınlıkları hariç tutarsak, kendilerini içinde yaşadıkları daha geniş toplumdan çekmeyi, kendilerini ondan soyutlamayı istememektedirler. Tersine, etnik ve dinsel azınlıklar bu topluma kendi kültürel ve dinsel ilke ve pratikleriyle katılmak istemektedirler. Bu bakımdan, Kukathas'ın hoşgörü anlayışı, ancak ortak bir tarih ve kültüre sahip olmayan devletler arasında geçerli olabilir. Walzer'in dediği gibi "uluslararası toplum, bu şekildeki bir rejimdir, yani Kukathas'ın değindiği belki de aslında hoşgörüle-meyecek olan tüm pratiklerin hoşgörü ile karşılandığı son derece hoşgörülü bir rejimdir... [Burada bile] en azından prensipte bazı sınırlamalar sözkonusudur... Bu sınırlamaların temelinde *insanî müdahale* çerçevesinde oluşan belli bir ahlâkî uzlaşma yer almaktadır. *İnsanî müdahalenin* hukuk kitaplarındaki karşılığı ise katliam ve etnik temizliğin, gerçekte izin verilmesine karşın, aslında tolere edilmeyecek şeyler olarak görülmesidir."²⁶

İkinci olarak, bu hoşgörü anlayışının esas amacının bireysel özgürlüğü sağlamak olmasına karşın, bunun için çok da sağlam bir temele sahip değildir. Bu hoşgörü anlayışının gerçekleşmesinin önünde üç engel bulunmaktadır. Kukathas'ın kendisi de iki engeli kabul etmektedir; bunlar, bireyler için daha geniş bir toplumun elde edilebilirliği²⁷ ve bireylerin kendi topluluklarını terkedebilme yeteneği²⁸. Bireyler için daha geniş bir toplumun elde edilebilirliğini kabul etsek bile, birçok birey istediği zaman topluluklarını terkedemez.²⁹ Sawitri Sharso, bir makale-

²⁵ Bhikhu Parekh, "Equality in a Multicultural Society", *Citizenship Studies*, vol. 2 (3), 1998.

²⁶ Walzer, "Response to Kukathas", s. 106-107.

²⁷ Kukathas, "Are There Any Cultural Rights", s. 134.

²⁸ Kukathas, "Cultural Rights Again: A Rejoinder to Kymlicka", *Political Theory*, 1992, vol. 20 (4), s. 677.

²⁹ Bu demek değildir ki, ayrılma hakkı bireysel özgürlüğü güvence altına alamaz. Tam tersine bazı durumlarda ay-

sinde kocası tarafından kötü muamele görmüş ve sonra da intihar etmiş Hintli bir kadının trajik öyküsünü anlatır. Hollanda mahkemesi için yapılan bir araştırmaya göre bu kadının intihar etmesinin altında üç neden bulunmaktadır: “(a) bu kadının kültürü onun kocasına itaat etmesini ve kocasının yanından ayrılmamasını gerektirmiştir, (b) kadın bu kültürel norma karşı gelememiştir ve (c) kocası da bunu bildiği için ona göre hareket etmiştir.”³⁰ İşte bu bize üçüncü sınırlandırmayı vermektedir. Bireylerin topluluktan ayrılma hakkı onlara sahip oldukları opsiyonları göstermelidir ve böylece topluluğun kendi üyelerine bireysel özgürlüklerini kullanabilmeleri için gerekli olan tercihleri sunması gerekir. Fakat bu, burada ele aldığımız kültürel ve dinsel gruplar için geçerli değildir. Başka bir ifadeyle, ayrılma hakkı, topluluğun kendi üyelerine bu hakkı güvenli bir şekilde kullanabilmeleri için bir alan sağlamasını gerekli kılmaktadır. Ancak ifade ve hareket özgürlüğünü garanti altına almayan bu topluluklar için bu söylediğimiz geçerli değildir. Örneğin Matthew Festenstein’a göre Kukathas’ın görüşünde ayrılma hakkı ile “ifade, hareket ve mülkiyet hakkı gibi diğer tipik liberal haklar” arasındaki bağ yeterince açık olmadığı için ayrılma hakkı ‘etkisiz’ kalmaktadır. Ona göre bu hakkı etkinleştirmenin yolu “devletin, birliğin veya topluluğun ilkelerine müdahalesinden geçer.” Bu ise Kukathas’ın gönüllü birlik görüşünde yer almamaktadır.³¹ Dolayısıyla, Kukathas’ın kültürel grupların gönüllü bir-

liktelikler olduğu ve bu nedenle de müdahale edilmemesi gerektiği şeklindeki argümanı Gilbert’in deyiimiyle “kendi kendisini çürütmektedir.” Gilbert’e göre Kukathas, “bir yandan kültürel grupları gönüllü birliktelikler olarak görmekte, fakat öte yandan rasyonel bir üyeliğin koşullarını oluşturma hakkını reddetmektedir. Bunlar olmaksızın bireysel özgürlüğü güvence altına aldığı söylenen ayrılma hakkı sözde kalır ve bir kültürel gruba sürekli üyelik de aslında gönülsüz bir üyelik hâline gelmiş olur.”³²

IV

Görüldüğü gibi Kymlicka ve Kukathas üzerinden yaptığımız tartışma, bizi rahatsız edici bir sonuca götürdü. Bir yandan, liberalizmin temel bir değeri olarak bireysel otonomi kabul edildiğinde, bireysel otonomiyi korumak adına liberal olmayan gruplara liberal değerler empoze etmek sadece *hoşgörüsüz* değil, fakat aynı zamanda *asimilasyonist* bir tavır olur. Öte yandan, yine liberalizmin temel bir değeri olarak hoşgörü (ve dolayısıyla karışmama) kabul edildiğinde, bireysel esenlik ve refah pahasına bu gruplara sınırsız bir hoşgörü göstermek, hoşgörü ilkesinin ve uygulamasının kendisini anlamsız kılacaktır. Başka bir ifadeyle, hoşgörüsüz gruplara hoşgörü göstermek, farklı grupların barış içerisinde bir arada yaşamasını sağlayan hoşgörü prensibinin asıl amacına hizmet etmeyecektir. Tam tersine böyle bir uygulama liberal demokratik rejimin temelini oluşturan hoşgörü ilkesinin ortadan kalkmasına neden olacaktır.

Bu noktada iki görüş savunulabilir: Birincisi, denilebilir ki, “[özgürlüğü] koruyan hoşgörü, ancak başkaları özgürlüğe değer verdiği zaman mümkündür”³³; yani “hoşgörünün bir hak olduğuna dair ortak bir kanaat mevcut de-

rilma hakkı bireysel özgürlük için yeterli olabilmektedir. Ancak bu hak her duruma uygulanabilecek genel bir ilke olarak kabul edilemez.

³⁰ Sawitri Saharso, “Female Autonomy and Cultural Imperative: Two Hearts Beating Together”, Kymlicka ve Norman (ed.), *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford: Oxford University Press, 2000, s. 224-225.

³¹ Matthew Festenstein, “Cultural Diversity and the Limits of Liberalism”, Noël O’Sullivan (ed.), *Political Theory in Transition*, London: Routledge, 2000, s. 73-74.

³² Paul Gilbert, *Peoples, Cultures and Nations in Political Philosophy*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000, s. 176.

³³ *Ibid.*, s. 90-91.

ğilse, hoşgörü tehlikede demektir.³⁴ Bu bakımdan hoşgörü, “demokrat yurttaşların bir işidir.”³⁵ Öte yandan, “her [kültür ve gelenek] kendine özgü rasyonel standartlara sahip olduğu için, birini diğerine tercih etmenin haklı ve makul gerekçelerini bulmada yeterli nedenimiz yoktur.”³⁶ Dolayısıyla sonuçta diyebiliriz ki, kültürler birbirinden çok farklı olduğu için ortak kültürel ve ahlâkî ölçütler bulmak hemen hemen imkânsızdır. Nitekim liberalizm de, kendine özgü bir kültüre sahip olduğundan ve varlığını devam ettirmek için liberal ilkelere bağlı bir topluluğa ihtiyaç duyduğundan, o “bütün kültürlerin olası buluşma zemini değildir. Liberalizm, belli bir kültürler yelpazesinin siyasal ifadesidir, ve başka türden bir kültürler yelpazesine oldukça bağdaşmazdır.”³⁷

Yukarıda sunduğumuz bu görüşün şüphesiz bazı doğru yanları vardır. Öte yandan, kabul etmek istediğimiz ikinci görüşe göre, liberal toplumlardaki liberal olmayan kültürel ve dinî grupların varlığı *de facto* bir gerçektir ve bu toplumlar, sadece liberal olarak değil, fakat aynı zamanda çokkültürlü toplumlar olarak da varlıklarını istikrarlı bir biçimde sürdürmek zorundadırlar. Böylesi bir istikrar *da* ilgili grupların bazı temel konularda uzlaşma içinde olmalarını gerektirir, ancak bu uzlaşma *verili* bir şey olmamalı; tersine, çokkültürlü bir toplumun *ulaşması gereken bir ideal* olmalıdır.

İlgili tarafların bazı temel konularda ulaşmaları gereken uzlaşma onların gerçek bir *iletişim* içinde olmalarını gerektirir. Aşağıda daha ayrıntılı göreceğimiz gibi, bu, söz konusu tarafların kendi “somut ihtiyaç, çıkar ve fark-

lılıklarını” sadece ifade etmelerini değil, fakat bu ihtiyaç, çıkar ve farklılıklarını “ilete-bildikleri” demokratik-kamusal bir diyaloga girmelerini gerektirir.³⁸ İfade ve örgütlenme özgürlüğü gibi liberal değerler, bu tür ileti-şim için gerekli olan araçları sağlayabilir; bu anlamda liberalizm, çokkültürlü toplumların karşılaştığı sorunları ele almak için çok iyi bir hareket noktası olabilir. Ancak eğer liberalizm, birtakım kültür-yönelimli görüş ve değerleri temel alırsa o zaman sözkonusu sorunların ele alınması için gerekli bir zemin olmaktan çıkar. O halde yapılması gereken, Monique Deveaux’nun ifadeleriyle söylersek, “ege-

³⁸ Monique Deveaux, *Cultural Pluralism and Dilemmas of Justice*, Ithaca: Cornell University Press, 2001, s. 172. İlgili tarafların demokratik-kamusal bir diyaloga katılmaları fikrini “müzakereci demokrasi” (deliberative democracy) taraftarları da güçlü bir biçimde desteklemektedir. Genel anlamda müzakereci demokrasi kavramı, “kamusal muhakemeyi” siyasî meşruiyetin merkezine yerleştirir. Buna göre demokratik meşruiyet, ilgili tarafların bazı konularda karşılıklı mutabakata varabilmeleri için etkili bir diyaloga girmelerini gerektirir. Bu anlamda, James Bohman’ın da belirttiği gibi, “müzakereci demokrasi-nin cazibesi” “liberalizmin sınırlarının ötesine geçmeyi vaat etmesi ve yurttaşların kamusal muhakeme (public reasoning) yoluyla “halkın iradesini” devletle somutlaştıran daha güçlü bir demokrasi idealini yeniden yakalamasıdır.” (James Bohman, “The Coming of Age of Deliberative Democracy”, *The Journal of Political Philosophy*, vol. 6 (4), 1998, s. 401). Genel anlamda, birçok müzakereci teorisyen, müzakereci, *rasyonel muhakemenin* iletişimin merkezi olduğu siyasî alanla sınırlanmıştır. Örneğin bkz. Joshua Cohen, “Procedure and Substance in Deliberative Democracy”, Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996; Jürgen Habermas, “Three Normative Models of Democracy”, Seyla Benhabib (ed.), *ibid.*; James Bohman, “Democracy and Cultural Pluralism”, *Political Theory*, vol. 23 (2), 1995, s. 253-79. Ne var ki, bu görüş, rasyonel muhakemenin diğer iletişim tarzlarını örneklerin ‘kültürel iletişim tarzlarını’ dışlayacağına dayanarak eleştirilmiştir. Örneğin Iris Marion Young, “İletişimsel bir demokraside”, iletişimin, “sözlümlama”, “retorik” ve “öykülemeyi” de kapsaması gerektiğini savunur. “Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy”, Iris Marion Young (ed.), *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1997. Benzer bir görüş için bkz. Seyla Benhabib, “Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy”, Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and Difference*; John S. Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics and Contestations*, Oxford: Oxford University Press, 2000, 3. Bölüm.

³⁴ Alan Ryan, “The Liberal Community”, John W. Chapman ve Ian Shapiro (ed.), *Democratic Community, Nomos*, vol. 35, New York: New York University Press, 1993, s. 107.

³⁵ Walzer, *On Toleration*, s. xi.

³⁶ Alisdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, London: Duckworth, 1988, s. 351.

³⁷ Taylor, “The Politics of Recognition”, s. 62.

men toplumsal ve ahlâkî görüşleri benimsemeyen yurttaşları dışta bırakacak birtakım "müzakere-öncesi" (pre-deliberative) norm ve değerlerin terk edilmesidir.³⁹ Tabii bu demek değildir ki, üzerinde grupların uzlaşmaları gereken müzakere-öncesi hiçbir ilke yoktur. Tam tersine biraz sonra göreceğimiz gibi, bazı durumlarda birtakım temel bireysel hak ve çıkarlar verili olarak kabul edilmeli ve bunların ihlâli hoşgörülmemeli. Fakat başka bazı durumlarda, liberal bir toplumun kendi değerlerine ters gelen bazı azınlık pratiklerine karşı temel reaksiyonu, bu pratiklerle yüzleşmeden onları hemen reddetmek olmamalıdır. Nasıl ki, liberal bir toplumda sadece liberallerin değil, fakat onlarla beraber ırkçı, cinsel ayrımcı ve muhafazakârların da yaşadığını, liberallerden bunlarla yüzleşip fikrî anlamda mücadele etmelerini ve onları niye reddettiklerini açıklamalarını istiyorsak; yine bunun gibi liberallerden, demokratik-kamusal bir diyalogun içinden kendi kültürel norm ve değerleriyle uyuşmayan azınlık pratikleriyle yüzleşmelerini, gerektiğinde bu pratiklere ilişkin kültürel varsayımlarını yeniden gözden geçirmelerini ve yine gerektiğinde bu varsayımlarını değiştirmelerini istemek son derece makul bir taleptir.

Böylece, Kymlicka ve Kukathas'ın görüşlerinde bulunan iki temel argümanı, bazı yönlerini değiştirerek kabul etmiş oluyoruz: Birincisi, kültürel pratiklerin bazı sınırlamaları olmalıdır. Fakat bu sınırlamalar, liberal anlamda bireysel bir otonomi anlayışından değil, bazı temel bireysel çıkar ve haklardan çıkarılmalıdır. İkincisi, her topluluk, kendine özgü bir yaşam biçimini geliştirir; liberal toplumun da kendine özgü bir yaşam biçimi vardır ve buna saygı gösterilmelidir. Ne var ki, hiçbir yaşam biçimi mutlak değildir, bu nedenle de eleştiriye, yeniden değerlendirmeye ve

değişime açıktır. Aşağıda bu argümanları daha somut durumlara uygulamaya çalışacağız.

V

Temel bireysel çıkarları ortadan kaldıracak bazı kültürel haklara birtakım sınırlamalar getirilmelidir. Başka bir deyimle, kültürel haklara getireceğimiz sınırlamalar, ihlâli hoşgörülemezcek bazı temel bireysel hak ve çıkarlara dayanmalıdır. Kadın sünneti bu konuda çok iyi bir örnektir. Kadın sünneti, kadınların cinsel organlarının kesilmesine verilen farklı geleneksel uygulamaların adıdır. Genelde genç kızlara ve evlenmek üzere olan kızlara ya da hamile olan kadınlara uygulanan bu pratik, Afrika'nın birçok bölgesinde ve Endonezya ile Malezya'nın Müslüman kesimlerinde uygulanmaktadır. Gerçi bazı Afrika ülkelerinde bu uygulama İslâm ile ilişkilendirilmesine ve bazı Müslüman kesimler tarafından savunulmasına rağmen, bu uygulama, Rahman ve Toubia'nın dediği gibi, dinî değil kültürel bir pratiktir. "Bu uygulama, Afrika'ya daha Hristiyanlık ve İslâm gelmeden önce vardı, bu nedenle de bu dinlerden kaynaklanmamaktadır. Esas itibarıyla, bu uygulama, Afrika'daki Yahudi, Hristiyan, Müslüman ve yerel halklar tarafından yerine getirilmektedir."⁴⁰ Kanada, ABD ve Yeni Zelanda'da da dahil olmak üzere Batı ülkelerinde kadın sünneti uygulamasını yapan ülkelerden gelen bir milyonu aşkın göçmen bulunmaktadır.⁴¹

Çok farklı kadın sünneti çeşidi bulunmasına karşın bunlar dört grupta toplanabilir:

Sünnet (Circumcision): Müslüman ülkelerde sunna (gelenek-tradition) olarak da bilinen klitoris örtüsünden bir parçanın kesilmesi.

⁴⁰ Anika Rahman ve Nahid Toubia, *Female Genital Mutilation: A Guide to Laws and Policies Worldwide*, London: Zed Books, 2000, s. 6.

⁴¹ Batı'ya bu ülkelerden gelen göçmenlerle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Rahman ve Toubia, *Female Genital Mutilation* s. 102-241.

³⁹ Deveaux, *Cultural Pluralism and Dilemmas of Justice*, s. 142.

Eksisyon (Excision): Klitoris ve küçük dudakların kısmen veya tamamen kesilmesi.

İnfibulasyon (Infibulation): Klitoris, küçük dudakların ve büyük dudakların ön üçte ikilik bölümünün ve çoğunlukla da orta bölümünün kesilmesi. Kadın organının iki tarafı daha sonra bazı dikişlerle birbirine bağlanır ve dolayısıyla sadece aybaşı hallerinde kan akacak kadar küçük bir açıklık bırakılır.

Intermediate: Klitoris tamamen ve küçük dudakların kısmen veya tamamen kesilmesidir. Bazan büyük dudakların kesildiği yahut iğdiş edildiği görülür.⁴²

Cinsellik, toplumsal bir inşa olduğundan, kadın sünnetinin altında yatan bazı nedenler de toplumdan topluma değişiklik gösterir. Ancak bu uygulamadaki temel neden veya niyet kadının cinselliğinin çoğunlukla erkeğin lehine kontrol altına alınmasıdır. Bu uygulama, kadının bağımsız cinselliğini yok eder, onu sadece bir anne ve eş hâline getirerek toplumsal rolünü azaltır. Bu uygulamanın kadın üzerindeki çok açık olumsuz bir sonucu da “kadının cinsel hazzının geri dönülemez bir şekilde bozulması ve doğumda çok büyük tehlikelerle karşılaşmasına neden olmasıdır.”⁴³ Fiziksel ve psikolojik sonuçlar sünnetin büyüklüğüne dayansa da fiziksel risklerin büyük olduğu aşikârdır.⁴⁴ O halde, hiçbir sağlık gerekçesi olmadan bir kadının sağlıklı cinsel organının kesilmesi onun bedensel bütünlük hakkına tecavüzdür. Dolayısıyla, birçok olumsuz sonucu olan ve açık sağlık riskleri taşıyan böyle bir uygulamayı liberal bir devletin yasaklaması meşrudur.

Öte yandan, kadın sünnetinin nispeten hafif türlerinin (örneğin sunna) erkek sünnetinden daha fazla sağlık riskleri taşımadığını ve daha yaygın olan erkek sünnetine —Batı’da— izin verildiği gibi sağlık riski taşımayan kadın sünnetinin bazı türlerine de izin verilmesi gerektiğini düşünenler de vardır.⁴⁵ Doriane L. Coleman, ABD’nin Seattle kentinde yaşayan bazı Somalili kadınların kendi kızlarını sünnet ettirme taleplerini şöyle anlatır:

“Harborview Tıp Merkezi, kızlarını ve erkeklerini sünnet ettirmek isteyen göçmen annelerin isteklerini hemen reddetmemiş, tam tersine, bu anneleri dinlemiştir; annelerin sünnette ısrarlı olduğunu ve doktor tarafından ya da doktorsuz mutlaka bunu gerçekleştireceğini gören hastane yetkilileri annelerle bir uzlaşmaya varmıştı. Buna göre hastane sadece ‘basit, sembolik bir kesme, yani sadece biraz kan akıtma işlemini gerçekleştirecekti... Ancak bu işlem hiçbir zaman gerçekleşmedi, çünkü geleneksel pratiklere her zaman karşı çıkmış olan FGM (Female Genital Mutilation) karşıtları hastanenin çabalarına karşı başarılı bir kampanya başlattılar.”⁴⁶

Gerçekten böylesine bir sünneti reddetmek zordur, çünkü bu sünnetin sağlık riskleri zaten çok azdır ve ilgili kimselere sağlayabileceği kültürel doyum çok büyük olabilir. Ancak bunu yine de iki nedenden dolayı reddediyoruz. Birincisi, sadece bu tür sünnetin yapılacağını garanti edebilecek bir düzenlemeyi sağlamak zordur. Sudan’daki yasal uygulamaları örnek veren Sebastian Poulter bu konuda şöyle demektedir:

⁴² “Female Genital Mutilation: Proposals for Change”, *Minority Rights Group International*, vol. 3, 1992, s. 7.

⁴³ Sebastian Poulter, *English Law and Ethnic Minority Customs*, London: Butterworths, 1986, s. 154.

⁴⁴ Bu pratiğin ağır fiziksel ve psikolojik sonuçları için bkz. “Female Genital Mutilation: Proposals for Change”, *Minority Rights Group International*, vol. 3, 1992, s. 8-10.

⁴⁵ Örneğin bkz. Joseph Carens, *Culture, Citizenship, and Community: A Contextual Exploration of Justice as Even-handedness*, Oxford: Oxford University Press, 2000, s. 118.

⁴⁶ Doriane L. Coleman, “The Seattle Compromise: Multi-cultural Sensitivity and Americanisation”, *Duke Law Journal*, 1998, vol. 47 (717), s. 736-737.

"1946'da ceza yasasına bir madde eklenecek infibulasyon yasaklanırken sünnete dokunulmamıştır. Ne var ki, pratikte anne ve babalar kızlarına olumsuz etkisi sünnetin çok ötesine geçen diğer (intermediate) sünnet türlerini yaptırmak için sağlık otoritelerince yetkili kılınmayan kimselerle anlaşmışlardır."⁴⁷ Görülüyor ki, bu uygulamanın en zararlı şeklini önlemek için onu tümünden yasaklamak gerekiyor. İkinci olarak, kadın sünnetini erkek sünnetiyle eşitlemek, kadın sünnetinin taşıdığı temel toplumsal mesajı —ki erkek sünnetinde böyle bir mesaj yoktur— görmemek demektir.⁴⁸ "Erkek sünneti, erkeğin erkekliğini, onun üstün toplumsal statüsü ile beraber ilân ederken, kadın sünneti tam tersine kadının toplumsal rolünü ve cinsel arzularını sınırlandırmayı amaçlamaktadır."⁴⁹ Coleman, Somalili bir göçmenin kendisine şöyle dediğini aktarır: "Bu uygulamayla kızlarımızın davranışlarının olumlu olmasını amaçlıyoruz, ... bu uygulama onların çılginca hareket etmelerini önler. Kadın uysal, basit ve sakin olmalıdır, saldırgan ve dışa dönük değil. Bu, bizim kabul ettiğimiz bir şeydir."⁵⁰ Görüldüğü gibi kadın sünnetinin arkasındaki toplumsal mesaj açıktır; bu uygulama, onların cinselliğinin yok olması pahasına, erkek-egemen geleneksel yapının kadın üzerindeki hâkimiyetini perçinlemektedir ve bu onların aşağılanmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla, kendisi aracılığıyla bazı temel insanî çıkarların eşit olarak karşılandığı kadın-erkek eşitliği ilkesi, liberal bir devlete, bu uygulamayı yasaklaması için meş-

ru bir zemin sağlar.⁵¹ Bu yasaklamanın kaynağı, belli bir kültürün değerleri değil, temel insan hak ve çıkarlarıdır. Bu hak ve çıkarlar, kültürel olarak nötr olduğundan ve bireysel gelişme için zorunlu koşullar olduğundan, onlar herhangi bir kültür ya da din adına ihlâl edilemezler. Başka bir ifadeyle, bir kültürün otonomisi, ona müdahale etmemeyi gerektirirken —ki bu önemli bir insanî haktır— bu kültürün değer ve pratikleri, daha temelde yer alan, yani bireyin refahı ve esenliği için zorunlu koşullar olan bazı temel insan hak ve çıkarlarının korunması adına sınırlandırılabilir.

VI

Kuşkusuz evrensel insan haklarına başvurmak çok az çatışmayı çözebilir, çünkü Parekh'in de dediği gibi bu haklar, "üzerinde çok fazla tartışma olmayan insan yaşamının bazı temel yönleriyle ilgilidir"⁵². Buna karşılık, yukarıda vurgulamak istediğimiz bazı kültürel pratiklerin tam da bu temel haklara dayanılarak reddedilebileceği idi. Yani demek istediğimiz azınlık pratiklerinin bu temel birey hak ve çıkarları çerçevesine oturması gerektiğidir. Öte yandan, bu alandaki birçok gri alanın bulunduğu da açıktır. Çocuklarının zorunlu eğitimden muaf tutulmalarına ilişkin talepler; zorunlu eğitim bitmeden çocuklarını okuldan almak isteyen bazı azınlık grupları; kültürel ve dinsel pratikleri sınırlayan devletin kanunlarından ziyade üyelerinin kendi geleneksel kanunlarına uymasını isteyen bazı azınlık gruplarının ta-

⁴⁷ Sebastian Poulter, *English Law and Ethnic Minority Customs*, s. 159.

⁴⁸ Hemen belirtelim ki, burada erkek sünnetinin herhangi bir savunusunu yapmak istemiyoruz. Onun kadın sünneti kadar zararlı olmaması, insan haklarıyla ilişkili olarak değerlendirilemeyeceği anlamına gelmez.

⁴⁹ Rahman and Toubia, *Female Genital Mutilation*, s. 5.

⁵⁰ Coleman, "The Seattle Compromise", s. 741.

⁵¹ Ancak kadın sünnetini yasaklamak meşru olsa bile, onu ilgili azınlık grubun katılımıyla gerçekleştirmek gerekir. Başka bir deyimle, devletin onu yasaklama hakkı olmasına karşın bu uygulamayı terkedecek olanlar, son keredede azınlık grubu ve onun üyeleridir. Bu anlamda, bu grupların geniş katılımli tartışmalar yoluyla kendi fikirlerini açıklamasına izin verilmelidir. Bu tartışmalar tüm tarafları özellikle de grubun mağdurlarını yani genç kızları kapsamalıdır.

⁵² Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Basingstoke: Macmillan, 2000, s. 266.

lepleri sözünü ettiğimiz gri durumlardan sadece bazılarıdır. Bu gibi durumlarda sözkonusu talepleri karşılayacak veya sınırlayacak kılavuz bir ilke yok gibi görünüyor. Burada yapılması gereken şey, ilgili tüm taraflar arasında demokratik-kamusal bir diyalogun gerçekleşmesini sağlamaktır. İşte bizim ikinci argümanımızın temelinde yatan görüş de budur; yani liberal toplumların kendine özgü bir yaşam biçimi olmasına karşın bu yaşam biçimi, diğer grupların yaşam biçimleri kadar, yeniden değerlendirilmekten, revizyondan ve nihayet değişimden muaf değildir. Bir toplumu tanımlayan değerlerin eleştiriden, yeniden değerlendirilmekten ve dolayısıyla değişimden muaf olmaması, demokratik-kamusal bir diyaloga imkân veren bir zemin oluşturabilir. Böyle bir diyalog, tarafların kendi değerlerine eleştirel bir gözle bakmalarını sağlayacaktır. Parekh'in dediği gibi bu diyalog, "tarafları kendi değerleri konusunda bilinç sahibi olmalarına, yani onları niye kabul ettiklerine ilişkin açık bir görüş sahibi olmalarına zorlayacaktır."⁵³

Bazı yazarlar, liberal demokratik siyasetin derinleştirilerek bu siyasetin normlarının bugüne kadar öngördüğünden daha fazla demokratik meydan okumaya, eleştiriye, tartışmaya ve itiraza açık hale gelmesini, bunun için de çoğunluğun kültürel değer ve normlarını kabul etmeyen azınlıkların istek ve ihtiyaçlarının da dinlenmesini ve kaale alınmasını sağlayabilecek siyasî kurumların çerçevesinin daha da genişletilmesini önerirler. Örneğin Monique Deveaux, Jurgen Habermas'ın "sınırlandırılmamış bir kamusal diyalog" (unconstrained public dialogue) öneren tartışma ahlâkı kavramına ve demokratik norm ve kurumların "eleştiri ve revizyona" daha açık hale gelmesini öneren müzakereci demokrasi (deliberative democracy) teorisine

vurgu yaparak, böylesi bir diyalog aracılığıyla demokratik norm ve kurumların "meşruiyetini vatandaşların gerçek uzlaşmasından alacağını" bize hatırlatır.⁵⁴ "Müzakereci liberalizm" öneren Deveaux'ya göre demokratik norm ve pratiklerini farklı kültürel, dinsel ve ahlâkî görüşlerin müzakere edilmesini ve diyalogunu karar verme sürecine dahil etmek suretiyle derinleştiren "gelişmiş ve genişlemiş bir liberalizm", "kültürel azınlıkların adalete ilişkin taleplerini daha kolay karşılayabilir."⁵⁵ Ona göre bu gelişmiş ve genişlemiş liberalizm, "Rawls'un aklın farklı ahlâkî perspektifleri bir araya getirerek bir noktada birleştirebileceğine ilişkin kamusal muhakemeyi terkedecek" ve "âdil ilke ve prosedürlerin... tek bir rasyonel ahlâkî bakış açısı tarafından belirlenebileceğine ilişkin görüşü reddedektir."⁵⁶ Başka bir deyimle, bu liberalizm, tartışma götürülen, önceden kabul edilmiş birtakım ahlâkî ve siyasî normlara gereksiz başvuruyu engelleyecektir. Eğer ahlâkî ve siyasî normlar üzerinde uzlaşma sağlanacaksa, bu uzlaşma tüm tarafları içeren demokratik-kamusal bir diyalog ve müzakereyle olmalıdır.

Kuşkusuz demokratik-kamusal diyalog, yurttaşlardan belli bir niteliğe sahip olmalarını gerektirir: Bu nitelik de farklılıkların hoşgörü ile karşılanmasıdır. Ve hoşgörü de, Galston'un dediği gibi, "kişinin kendi yaşam biçimi de dahil olmak üzere farklı yaşam biçimleri üzerinde eleştirel bir düşünce olmadan gerçekleşemez."⁵⁷ Yani hoşgörü, ancak ilgili taraflar birtakım makul tavizler vermeye hazır ise mümkün olabilir. Taraflar kendi iyi anlayışlarının tek doğru olduğunu düşündükleri ve diğerlerinin iyi anlayışlarını anla-

⁵³ *Ibid.*, s. 271.

⁵⁴ Deveaux, *Cultural Pluralism and Dilemmas of Justice*, s. 176 ve 141.

⁵⁵ *Ibid.*, s. 168-169 ve 188.

⁵⁶ *Ibid.*, s. 163 ve 147.

⁵⁷ William A. Galston, "Two Concepts of Liberalism", *Ethics*, 1995, vol., 105 (3), s. 524.

maya yanaşmadıkları sürece diyalog mümkün değildir. Dolayısıyla, bazı durumlarda demokratik-kamusal diyalog, taraflara, kendi kültürel ve dinsel değerleriyle aralarına belli bir *mesafe* koymalarını gerektirebilir. Bunun kolay olmadığı açıktır. Anne Philips'in dediği gibi, "dinsel veya siyasî olsun köktencilğin sebep olduğu kaygının bir nedeni de köktencilerin [demokratik] sürece katılmalarının imkânsızlığıdır, çünkü onlar inançlarıyla kendileri arasında bağımsız bir alanı prensipte bile tasarlayamazlar."⁵⁸ Ancak, örneğin dinsel grupların üyelerinin kendilerini dinsel inanç ve pratiklerine aynı şekilde ve derecede bağlamadıklarını, önerdiğimiz mesafenin onlardan kamusal alanda kendi kolektif kimliklerini tamamen terk etmelerini—ki bu ortodoks liberalizmin yaklaşımıdır—gerektirmediğini, ve diyalogun bazı aşamalarında taleplerinin daha iyi anlaşılması için kendi dinsel inançlarını ortaya koymalarının faydalı olduğunu kabul ettiğimizde, onların ilgili konuya ilişkin perspektiflerinin değerli ve değersiz taraflarını görmelerini sağlayabilecek demokratik-kamusal bir diyaloga katılmaları mümkün olabilir.

Öte yandan, egemen grup, yani liberal toplum da azınlık pratiklerini anlamaya ve onlara yer açmaya istekli olmalıdır. Bazı durumlarda, azınlık grupların kendi kültürel ve dinsel değerleriyle uyumlu bir yaşamı devam ettirebilmeleri için bazı yeni düzenlemelere gereksinim olabilir. Bunun için liberal toplumun kendi yerleşik yaşam biçimini tek doğru olarak görmemesi, bu yaşam biçiminde birtakım kültürel önyargıların olduğunu ve onları terketmeye hazır olduğunu kabul etmesi gerekir. Kymlicka'nın Quebec'teki okullarda kadınların örtü kullanmalarına ilişkin aşağıdaki alıntılar, egemen toplumun

başka bir dine ilişkin bazı önyargılarından kamusal diyalogla nasıl vazgeçebildiğine dair iyi bir örnektir⁵⁹:

"Bu konu ilk açıldığı zaman birçok Quebecli, otomatik olarak Müslümanların kadın-erkek eşitliğine karşı olan köktenciler olduğunu veya örtüyü destekleyen tüm Müslümanların aynı zamanda kadın sünnetini ve talak boşanmasını ve hatta belki de İran terörizmini ve Salman Ruşdi'ye verilen ölüm fetvasını desteklediklerini düşünmüşlerdir. Müslümanlar hakkındaki bu stereo tipler insanların kafasının bir köşesinde hep varolmuş ve örtü konusundaki tartışmalar bunların açığa çıkmasına imkân vermiştir. Bu nedenle tartışmanın ilk aşamaları Müslümanlar için son derece zararlı ve üzücü olmuştur; büyük olasılıkla bu yüzden Müslümanlar kendilerini dışlanmış hissetmişlerdir ve Quebec'in modern, çoğulcu ve seküler toplumunun 'ötekileri' olarak görmüşlerdir.

Fakat tartışma ilerledi ve sonuçta bu stereo tiplerin doğru olmadığı ortaya çıktı. Quebec'liler, İslam'ı köktencilikle özdeşleştirmemeleri gerektiğini, tüm Müslümanların kadınların bütün gün evde kapalı kalmalarını, talak boşanmasını, kadın sünnetini ve İslâm'ı eleştiren yazarları öldürmeyi desteklemediklerini, hatta Müslümanlar arasında bu tür şeyleri destekleyenlerin çok az olduğunu öğrenmiş oldular. Tartışmanın sonucunda Quebec'liler düşmanın İslam'ın bizzat kendisi olmadığını fakat 'kendi kültürümüz' de dahil olmak üzere her kültürde

⁵⁸ Anne Phillips, *Engendering Democracy*, University Park, Pa: Pennsylvania State University, 1991, s. 57.

⁵⁹ Şunu belirtmek ilginç olabilir: Kymlicka'nın dillendirdiği örnek onun ilk görüşünü, yani kültür hakkı ile bireysel otonomi arasında kurduğu güçlü bağı desteklemektedir.

rastlayabileceğimiz bazı aşırılıklar olduğunu görmüş olduklar.⁶⁰

Bu alıntıdan da kolayca görülebileceği gibi, tarafların bir konu hakkındaki önyargılarını görebilmeleri ve ortak bir anlayışa varabilmeleri için kamusal diyalog zorunludur. Ancak diyalogun kendisi etkili olmayabilir. Etkili bir diyalogun olması için tarafların karşılıklı özveriye hazır olmaları gerekir. Örneğin 1980'lerin sonlarında Fransa'da üç Müslüman kız başörtüleriyle derslere girmek isteyince, insanların kendi dinsel giyimleriyle derslere girip giremeyeceğine dair bir tartışma patlak verdi⁶¹. Konu hakkında çok şey söylenmesine karşın başörtüsünün kamusal alanda takılabileceğine ilişkin geniş bir uzlaşma sağlanamadı. Egemen görüş, başörtüsünün İslâmî köktencilüğün bir sembolü olduğu ve dolayısıyla lâikliğe tehdit teşkil ettiği, kadınları ikinci plâna attığı ve genç kızlara baskı oluşturduğu için reddedilmesi gerektiğini öne sürmüştür⁶².

Bu argümanlar, başörtüsünün kamu kurumlarında yasaklanması için yeterli zemin oluşturmamaktadır. Öncelikle, bir bireyin kendi giyim tarzını seçmesi liberal bir hak gibi görünmektedir. Eğer Müslüman kadınlar ve kızlar, başörtüsü takmayı kendi kimliklerinin ve dinî inançlarının bir gereği ola-

rak görüyorlarsa, o zaman, liberal ilkelere ve haklara dayanarak buna itiraz etmek mümkün değildir. Başörtüsü takmak, bir liberal prensip olan (yani bireyin kendi yaşam konseptini oluşturmasına ve buna göre bir yaşam biçimini sürdürmesine müdahale etmeme) karışmama ilkesine dayanılarak savunulabilir. Eğer bireyler kamu kurumlarında veya okullarda başörtüsü takmak istiyorlarsa, bu seçimlerine saygı gösterilmelidir. Bu anlamda devlet, bireylerin iyi yaşama ilişkin kendi anlayışlarını seçmesine müdahale etmemeli ve bazı dinsel konuları bireysel tercih temelinde ilgili taraflara bırakmalıdır. Başörtüsü de pekâlâ bu çerçevede değerlendirilebilir, zira aksi bir tutum, bazı İslâmî rejimlerde gördüğümüz gibi kadınların istemediği halde bazı giyim kurallarını benimsemeye zorlanması gibi totaliter bir mantığa götürür bizi.

Öte yandan, Müslüman kızların başörtüsü takma tercihinin, kadınları ikinci plâna atan bir geleneğe dayanan anne-baba baskısının bir sonucu olduğunu düşünerek onu yasaklamak isteyen argümanlar da bulunmaktadır. Bu belki de doğrudur,⁶³ ama bu tercihin anne-babanın bir dayatması mı yoksa bireyin kendi tercihi mi olduğunu bilmemiz mümkün değildir. Ayrıca, anne-babanın kendi çocuklarını dinî inançlarına göre yetiştirmesi ebeveyn zorlaması olarak değerlendirilemez. Galeotti'nin dediği gibi, "reşit olmayan çocukların toplumsallaşma, kültür ve eğitim konularında ailenin seçimine uymaları doğaldır. Liberal demokratik bir devlet ancak bireye veya topluma bir zarar söz konusuysa müdahale edebilir."⁶⁴

Başörtüsünün kamusal alanda giyilmesinin, İslâmî köktenciliği cesaretlendireceğini

⁶⁰ Kymlicka, *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, Oxford: Oxford University Press, 1998, s. 69.

⁶¹ Bu tartışma için bkz. Miriam Feldblum, "Paradoxes in Ethnic Politics: The Case of Franco-Maghrebis in France", *Ethnic and Racial Studies*, 1993, vol. 16, s. 52-74; Anna Elisabetta Galeotti, "Citizenship and Equality: The Place for Toleration", *Political Theory*, 1993, vol. 21 (4), s. 585-605; Norma Claire Moruzzi, "A Problem with Headscarves: Contemporary Complexities of Political and Social Identity", *Political Theory*, 1994, vol. 22 (4), s. 653-672.

⁶² Hemen belirtelim ki, başörtüsü karşıtı bu argümanlar hakiki olarak liberal değil, cumhuriyetçidir. Ancak onları, başörtüsünün kamusal alanda giyilmesine karşı argümanlar olarak da birileri liberalizmin kendi içinden savunabilir.

⁶³ Kadın bedenini erkekler için ifşa eden bazı giyim tarzları da, ki bunlar büyük ölçüde bir türden medya baskısıyla özendirilir, kadının ikinci plâna itilmesine neden olabilir.

⁶⁴ Galeotti, "Citizenship and Equality" s. 587.

ve dolayısıyla lâikliği tehdit edeceğini söyleyenler, eğer bununla, başörtüsünün ancak başkalarına kamusal alanda bir baskı unsuru olarak kullanılmadığı sürece *kabul edilebileceğini* söylemek istiyorlarsa, o zaman bu argüman doğrudur.⁶⁵ Ancak eğer başörtüsünü köktencilikle eş-değer görüyorlarsa o zaman bu yanlıştır.⁶⁶ Zira, köktencilığın ne olduğu da pek açık değildir.⁶⁷ Köktenciligi, kamu kurumlarının İslâmleştirilmesi olarak anlasak bile bu, başörtüsü takan herkesin köktenci olduğu anlamına gelmez. Başka bir ifade ile söylersek, dinsel köktencilige ilişkin korkular bazı geçerli nedenlere dayansa bile, bu nedenler başörtüsü takmakla *ilişkilendirilemez*. Köktencilik argümanını kullananlar, ilgili üyelerin tümünün grubun değer ve pratiklerine aynı tarz ve derecede bağlı olduklarını ve bu tarz ve derecelerin de köktenciligi içerdiğini göstermeleri gerekir. Yani onların, başörtüsü takan herkesin, hoşgörülü toplumun demokratik değerlerini yoketmeyi amaçlayan kişilerle aynı hoşgörüsüz fikirleri kabul ettiğini göstermeleri gerekir. Böyle bir şey ise zaten mümkün değildir, çünkü yukarıda da belirttiğimiz gibi, bireyler, gruplarının değer ve pratiklerine değişen tarz ve derecelerde bağlıdır. Dolayısıyla, eğer köktencilik yasaklanacaksa bu, bireyin giyim tarzına müdahale edilerek değil, başka araçlarla yapılmalıdır. Üstelik, kamu kurumlarında baş-

örtüsüyle çalışmak isteyenler, egemen toplumun ana kurumlarına bir saygısızlıkta bulunma niyetinde değiller; tam tersine, eğer böyle olsaydı oralarda bulunmak istemezlerdi. Onların istedikleri, Galeotti'nin deyimiyile, 'kamusal yaşama nitelikli bir katılımıdır'⁶⁸; yani kendi dinsel inanç ve bütünlüğünü koruyarak kamuya katılmak. Ayrıca Müslüman kadınların kamusal alanlarda başörtüsü giymelerine izin vermek demek, onlara bir ayrıcalık tanımak demek de değildir; tam tersine, onların dinsel inançlarından dolayı ikinci plânda kalmalarına engel olmak ve diğer bireyler gibi eşit hayat şanslarına sahip olmaları demektir.

VII

Liberal bir toplum, liberal olmayan kültürel ve dinsel azınlık gruplarının kendi kolektif kimliklerine saygı duyulması ve bu kimliklerini güvenli bir biçimde sürdürüp ifade edebilecekleri kamusal bir alanın oluşturulması yönündeki taleplerine nasıl bir cevap vermeli? Bu soru bağlamında iki liberal görüşü ele aldık. Bu görüşlerin bazı yetersizlikleri olmasına rağmen, ortak liberal düşüncenin temelini teşkil eden bireysel otonomi, özgürlük, eşitlik, örgütlenme özgürlüğü, insan onuru, verili herhangi bir değere ilişkin eleştirel düşüncenin kabulü gibi değerler, çok-kültürlü bir toplumun sorunlarını ele almada bize vazgeçilmez bir zemin sağladılar. Bu anlamda, ilgili tarafların demokratik-kamusal bir diyaloga girmeleri gerektiğini vurguladık. Kültürel değerler ve pratikler alanında sonuç gelmez bir değişim yaşandığından ve dolayısıyla yeniden değerlendirme ve eleştiri elzem olduğundan, ilgili taraflar arasında ve kendileri içinde sürekli bir demokratik-kamusal diyalog, bazı temel uzlaşmalara varmak için etkili bir araç olabilir. Böylesi bir diyalog ilgili

⁶⁵ Uluslararası Sivil ve Siyasî Haklar Sözleşmesinin, 1966, 18 (3) maddesinde de belirtildiği gibi: "Kişinin dinsel inançlarını gösterme ve yaşama hakkı, ancak kamu düzeni, güvenliği, sağlığı, ahlâkı veya başkalarının temel hak ve özgürlüklerini ihlâl ettiğinde sınırlandırılabilir."

⁶⁶ Ancak bazı giyim kodları koşulsuz olarak yasaklanabilir. Carens'ın da dediği gibi, bazı sembolik anlamlarından dolayı okullarda birtakım giyim tarzlarına izin verilmeyebilir. Örneğin Nazileri ya da gangsterleri çağrıştıran semboller Amerika'nın bazı eyaletlerinde yasaklanmıştır. Bkz. Carens, *Culture, Citizenship, and Community*, s. 125.

⁶⁷ Parekh'e göre köktencilik terimi hiçbir zaman açıkça tanımlanmamıştır ve Fransız tartışmasında da "spekülâtif" olarak kalmıştır. Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, s. 253.

⁶⁸ Galeotti, "Citizenship and Equality", s. 601.

tarafların kendi kolektif kimliklerinden vaz-geçmelerini gerektirmez; tam tersine, bu diyalog, diyalog süresince ilgili tarafların kendi kültürel, dinsel ve ahlâkî değerlerinin tek doğrular olduklarını varsaymamalarını, onların eleştiriden, yeniden değerlendirmeden ve nihayet değişimden muaf olmadıklarını kabul etmelerini gerektirir. Bir yandan, ege- men bir grup olarak liberal toplum, azınlık gruplarının bazı değer ve pratiklerine ilişkin birtakım kültürel ve ahlâkî önyargılarının olabileceğini kabul edecek ve daha âdil bir çokkültürlü topluma ulaşmanın bir gereği olarak onları yeniden gözden geçirip değiştirecektir. Öte yandan, ilgili taraflardan kendi

değer ve pratiklerini olduğu gibi kabul etmelerini istemek, ortada kabul edilmesi gereken, verili hiçbir ilke ve değer olmadığı anlamına gelmez. Bu anlamda, evrensel insan hak ve çıkarlarına vurgu yaptık. Bu hak ve çıkarlar, liberal kültür de dahil olmak üzere hiçbir kültürle ilişkilendirilemeyeceğinden, yani nötr olduğundan ve bireyin esenliği ve bireysel gelişimi için zorunlu olduğundan, çokkültürlü bir toplumda hiçbir grup, din veya kültürü gerekçe göstererek bu hak ve çıkarları yok sayamaz.

Çeviren: Şahabettin Yalçın

Çeşitlilikten Özgürlüğe

Çokkültürlülük ve Liberalizm

Melih Yürüşen

Çokkültürlülük ve Liberalizm modern liberal toplumlarda barış içinde birarada yaşamayı sağlayan kavramsal çerçeveyi –liberalizmi- Türkiye pratiği ile ilişkilendiriyor. Cumhuriyetin kuruluşunun yetmişbeşinci yılında, kronik ekonomik bunalımın yanısıra, ağır bir içbarış krizi yaşayan Türkiye açısından liberal perspektifin taşıdığı hayati değeri göstermeyi deniyor. Yürüşen, bireylerin içine doğdukları verili kimliklere hapsedilmesine karşı çıkıyor. Bireylerin birbirlerini anlama umutlarının sahte, yapay ve soğuk “öteki” kavramında boğulduğu sözüm ona farklılıkçı yaklaşımlara karşı liberal çeşitlilik perspektifinin etik üstünlüğünü temellendiriyor. Gerçekten anlamak ve önyargılarını aşmak isteyenler için...

LiBeRtE

kitaplığınızda özgürlüğe yer açın...