

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ



**LİBERAL VE KOMÜNİTERYAN ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK:
KYMLICKA VE TAYLOR PERSPEKTİFİNDEN ABD VE
KANADA ÖRNEKLERİ**

Doktora Tezi

Danışman
Prof. Dr. Ahmet KARADAĞ

Hazırlayan
İhsan KONAK

MALATYA 2020

**T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**LİBERAL VE KOMÜNİTERYAN ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK:
KYMLICKA VE TAYLOR PERSPEKTİFİNDEN ABD VE
KANADA ÖRNEKLERİ**

DOKTORA TEZİ

İhsan KONAK

**Danışman
Prof.dr. Ahmet KARADAĞ**

MALATYA 2020

ONUR SÖZÜ

Prof. Dr. Ahmet KARADAĞ'ın danışmanlığında doktora tezi olarak hazırladığım **“Liberal ve Komüniteryan Çokkültürlülük: Kymlicka ve Taylor Perspektifinden ABD ve Kanada Örnekleri”** başlıklı bu çalışmanın, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın tarafımda yazıldığını ve yararlandığım tüm eserlerin, hem metin içinde hem de kaynakça yöntemine uygun biçimde gösterilenlerden oluştuğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım.

İhsan KONAK

ÖNSÖZ

İnsan varlığının olmazsa olmaz bir parçası olan kültürel çeşitlilik, tarihsel süreç içerisinde hiç olmadığı kadar ön plana çıkmaktadır ve günümüzün toplumları gittikçe artan oranda çokkültürlü bir yapıya bürünmektedir. Söz konusu homojen olmayan toplumsal yapılarda bireyler ve gruplar tarihsel kökenlerine ve kültürel miraslarına ilgi duymakta ve toplumsal kültürlerini korumayı arzulamaktadır. Günümüz toplumları kültürel farklılıkların tanınması ve desteklenmesi talepleri ile karşı karşıya kalmaktadır.

“Liberal ve Komüniteryan Çokkültürlülük: Kymlicka ve Taylor Perspektifinden ABD ve Kanada Örnekleri” başlıklı bu çalışma, farklı kültürel ve azınlık gruplarının talepleriyle karşılaşan modern toplumlarda çokkültürlülüğün durumunu, çokkültürlülük üzerine iki farklı perspektif ortaya koyan Kanadalı yazarlar Will Kymlicka ve Charles Taylor’ın çokkültürcü yaklaşımlarını ve bu yaklaşımların izdüşümünü yansıtan Amerika Birleşik Devletleri’ndeki ve Kanada’daki çokkültürlülüğün durumunu ve çokkültürlülük uygulamalarını ele almaktadır.

Öncelikle tez konusunu seçerken isteklerimi, yeteneklerimi göz önünde bulundurup desteğini esirgemeyen başta tez danışmanım Prof. Dr. Ahmet KARADAĞ olmak üzere, Tez İzleme Komitesi üyeleri Prof. Dr. Gökhan TUNCEL’e ve Dr. Öğr. Üyesi Ender AKYOL’a şükranlarımı sunarım. Ayrıca bu çalışmanın ortaya konulduğu dönemde, çok ağır bir görev sürecini benimle birlikte sürekli desteği ile teneffüs eden, başta eşim Elif KONAK olmak üzere tüm aileme teşekkürü bir borç bilirim.

İhsan KONAK

MALATYA, 2020

**LİBERAL VE KOMÜNİTERYAN ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK:
TAYLOR VE KYMLICKA PERSPEKTİFİNDEN ABD VE KANADA
ÖRNEKLERİ**

Doktora Tezi

İhsan KONAK

İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Anabilim Dalı Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı

2020

Danışman: Prof. Dr. Ahmet KARADAĞ

ÖZET

Tarihsel süreç içerisinde çokkültürlü toplumsal yapılar var olmuşsa da çokkültürlülüğe ilişkin talep ve beklentiler modern devletlerin karşı karşıya kaldığı yeni bir durumdur. Günümüzde çok az devlet homojen yapılarını sürdürmektedir. Farklı dini, etnik, dilsel, cinsel ve kültürel kimliğe sahip bireyler ve gruplar heterojen modern toplumlarda bulunmaktadır ve bu farklılıklarını korumak istemektedirler. Bunun yanı sıra bu farklılıklarına saygı gösterilmesini, farklılıklarının tanınmasını ve teşvik edilmesini talep etmektedirler. Bu bağlamda çokkültürlülük, kültürel farklılıklarının tanınması ve farklılıklardan kaynaklı sorunların çözülmesi iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Bu sorunların çözümüne ilişkin farklı çözüm önerileri ortaya konulmaktadır. Çokkültürlülük şemsiyesi altında yürütülen tartışmaları, liberal ve komüniteryan anlayış olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Çokkültürlülüğün nasıl bir siyasi yansıması olabileceği üzerine önemli eserler veren Will Kymlicka liberal çokkültürlülüğün, Charles Taylor ise komüniteryan çokkültürlülüğün temsilcilerindendir.

Bu çalışmada, liberal ve komüniteryan eğilimleri ile çokkültürlülük, Kymlicka'nın ve Taylor'ın çokkültürlülük üzerine görüşleri teorik olarak ele alınarak çokkültürlülüğün ABD'deki ve Kanada'daki durumu ve çokkültürlülük politikaları izah edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Çokkültürlülük, Liberalizm, Komüniteryanizm, Çokkültürlülük Politikaları, Will Kymlicka, Charles Taylor.

**LIBERAL AND COMMUNITARIAN MULTICULTURALISM:
CASES OF USA AND CANADA FROM THE PERSPECTIVE OF KYMLICKA
AND TAYLOR**

Doctoral Dissertation

İhsan KONAK

Inönü University Institute of Social Science

Department of Political Science and Social Sciences

2020

Advisor: Ahmet KARADAĞ (Professor)

ABSTRACT

Although multicultural social structures have existed throughout the history, demands and expectations regarding multiculturalism are new phenomena faced by modern states. Today, few states maintain their homogeneous societal structures. Individuals and groups with different religious, ethnic, linguistic, sexual and cultural identities exist in modern non-homogeneous societies. They want to maintain these differences. In addition, they demand that these differences be respected, recognized and encouraged. In this context, multiculturalism has emerged with the claim of recognizing cultural differences and solving problems arising from differences. Different models are proposed to solve problems arising from differences. Liberal and communitarian approaches are the two sides under the theoretical discussion of multiculturalism. Having important studies on how multiculturalism can have a political reflection Will Kymlicka and Charles Taylor are respectively significant figures of liberal and communitarian multiculturalism. In this study, with its liberal and communitarian versions multiculturalism and Kymlicka's and Taylor's thoughts on multiculturalism are discussed theoretically. The multiculturalism and multicultural policies in the USA and Canada are also analyzed.

Keywords: Multiculturalism, Liberalism, Communitarianism, Multicultural Policies, Will Kymlicka, Charles Taylor.

**LİBERAL VE KOMÜNİTERYAN ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK:
KYMLICKA VE TAYLOR PERSPEKTİFİNDEN ABD VE KANADA
ÖRNEKLERİ**

İhsan KONAK

İÇİNDEKİLER

KABUL ONAY SAYFASI	iii
ONUR SÖZÜ	iv
ÖNSÖZ	v
ÖZET	vi
ABSTRACT.....	vii
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	xiii
GİRİŞ	1
1. ARAŞTIRMA HAKKINDA: KONUSU, AMACI, YÖNTEMİ, DENENCCELERİ, BİLGİ İŞLEME VE DERLEME TEKNİĞİ	5
1.1. Araştırmanın Konusu	5
1.2. Araştırmanın Amacı ve Yöntemi	8
1.3. Araştırmanın Denenceleri	9
1.4. Bilgi Toplama ve İşleme Araçları	9
1.5. Araştırmanın Sunuş Sırası	10
2. KÜLTÜR, KİMLİK VE ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK.....	11
2.1. Kültür Kavramı.....	11
2.1.1. Kültür Kavramının Tarihsel Gelişimi	15
2.1.2. Kültürleşme ve Kültürleşme Stratejileri	25
2.2. Kimlik Kavramı	33
2.2.1. Kimlik Kavramının Tarihsel Gelişimi.....	34
2.2.2. Kimlik Kavramına Farklı Yaklaşımlar ve Kimlik Çeşitleri.....	35
2.2.2.1. Alt Kimlik	35
2.2.2.1.1. Bireysel Kimlik	35
2.2.2.1.2. Etnik Kimlik	36

2.2.2.1.3. Kültürel Kimlik	40
2.2.2.1.4. Toplumsal Cinsiyet Kimliği.....	43
2.2.2.2. Üst Kimlik.....	44
2.2.2.2.1. Ulusal Kimlik	44
2.2.2.2.2. Siyasal Kimlik.....	46
2.2.2.2.3. Anayasal Vatandaşlık	47
2.2.3. Kimlik Siyaseti ve Çokkültürlülük	51
2.3. Çokkültürlülük.....	54
2.3.1. Çokkültürlülüğün Tarihsel Gelişimi.....	55
2.3.1.1. Cemaatçilik Olarak Çokkültürlülük.....	58
2.3.1.2. Liberal Çerçeve de Çokkültürlülük	59
2.3.1.3. Ulus İnşa Sürecine Yanıt Olarak Çokkültürlülük.....	64
2.3.2. Çokkültürlülük ve Postmodernizm.....	65
2.3.2.1. Postmodernizm Kavramı	65
2.3.2.2. Postmodern Siyaset Anlayışı.....	68
2.3.2.3. Postmodernizm ve Çokkültürlülük Arasındaki İlişkinin Değerlendirilmesi	71
2.3.3. Çokkültürlülük, Küreselleşme ve Göç.....	72
2.3.3.1. Küreselleşme Kavramı	73
2.3.3.2. Göç Kavramı	78
2.3.3.3. Küreselleşme ve Uluslararası Göç.....	80
2.3.3.4. Küreselleşme Sürecinde Ulus Devletin Dönüşümü	83
2.3.3.5. Uluslararası Göç ve Kültürlerarası Etkileşim.....	86
2.3.3.6. Çokkültürlülük, Küreselleşme ve Göç Arasındaki İlişkinin Değerlendirilmesi.....	88
2.3.4. Çoğulculuk, Farklılık ve Çokkültürlülük.....	92
2.3.4.1. Çoğulculuk Kavramı	93
2.3.4.2. Farklılık Kavramı	96
2.3.4.3. Agonistik Demokrasi, Çoğulculuk, Farklılık ve Çokkültürlülük.....	97
2.3.5. Çokkültürlülüğün Teorik Arka Planının Değerlendirilmesi.....	99
3. LIBERAL ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK: KYMLICKA ÖRNEĞİ.....	101
3.1. Liberalizm Kavramı.....	101

3.1.1. Liberalizm, Bireycilik, Toplum ve Özgürlükler	102
3.1.2. Farklı Liberalizmler	104
3.1.3. Kymlicka ve Gerçek Liberalizm	107
3.2. Kültür Nedir? Kültürün Yapısı	109
3.2.1. Kültürel Aidiyet ve Toplumsal Kültür	110
3.2.2. Kültürel Çeşitliliğin Değeri.....	113
3.3. Çokuluslu Devletler ve Çoektnikli Devletler	114
3.4. Hak Kavramı	116
3.4.1. Bireysel Haklar ve Kolektif Haklar	117
3.4.2. İç Kısıtlamalar ve Dış Korumalar.....	118
3.4.3. Grup Hakkına Dayalı Yönetim Biçimleri	120
3.4.3.1. Öz Yönetim Hakkı	121
3.4.3.2. Çoektniklilik Hakkı	122
3.4.3.3. Özel Temsil Hakkı	123
3.5. Gruplara Özgü Vatandaşlığın Beş Modeli.....	123
3.5.1. Ulusal Azınlıklar	124
3.5.2. Göçmen Grupları.....	126
3.5.3. İzolasyonist (Tedritçi) Etno-Dini Gruplar	128
3.5.4. Metikler	129
3.5.5. Afrikalı-Amerikalılar	130
3.6. Milliyetçilik ve Liberalizm	131
3.6.1. Liberal Milliyetçiliği Anlamak	132
3.6.2. Liberal Milliyetçiliğin İliberal Milliyetçilikten Farkları	134
3.6.3. Liberal Hoşgörü ve Liberal Hoşgörünün Sınırları.....	136
3.6.4. Liberal Olmayan Azınlıklar	138
3.7. Liberal Çokkültürlülüğe ve Kymlicka'ya Yöneltilen Eleştiriler	140
4. KOMÜNİTERYAN ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK: TAYLOR ÖRNEĞİ	152
4.1. Cemaatçilik	152
4.1.1. Cemaat Kavramı	158
4.1.2. Ortak Yarar Kavramı.....	159
4.1.3. Birey ve Toplum	161
4.2. Cemaatçiliğin Liberalizm Eleştirisi	163

4.2.1. Birey Anlayışının Yanlılığı.....	163
4.2.2. Cemaatin İhmal Edilen Değeri.....	168
4.2.3. Liberal Tarafsızlık ve Nötr Devlet Anlayışı	170
4.2.4. Evrensel İnsan Hakları Eleştirisi	174
4.3. Taylor'ın Modernite Söylemi	176
4.4. Taylor'ın Özgürlük Anlayışı	180
4.5. Taylor'ın Tanınma Politikası	183
4.5.1. Kimliklerin Tanınması Üzerine Diyalog	188
4.5.2. Adalete (Hakkaniyete) Tanınma Temelli Bakış.....	192
4.5.3. Tanınma ve Sosyo-Siyasal Dayanışma.....	197
4.6. Komüniteryan Çokkültürlülüğe ve Taylor'a Tanınma Politikasına Yöneltelen Eleştiriler	199
5. ÇOKKÜLTÜRLÜLÜĞÜN ANAYASALLAŞTIRILMASINA / HUKUKSALLAŞTIRILMASINA AİT ÇAĞDAŞ ÖRNEKLER	210
5.1. Liberal Çokkültürlülük Açısından Amerika Birleşik Devletleri (ABD) Örneği.....	210
5.1.1. Amerika'da Çokkültürlülük: Sivil Haklar Hareketi ve Siyahîlerin Durumu	219
5.1.2. Amerika'da Çokkültürlülük: Hispaniklerin Durumu	225
5.1.3. Amerika'da Çokkültürlülük: Kızılderililer ve Alaska Yerlileri'nin Durumu	227
5.1.4. Amerika'da Çokkültürlülük: Asyalı-Amerikalıların Durumu	231
5.1.5. Amerika'daki Çokkültürlülük Uygulamaları.....	233
5.1.5.1. Sivil Haklar Yasası.....	234
5.1.5.2. Oy Hakkı Yasası.....	236
5.1.5.3. Göçmen Reformu Yasası.....	238
5.1.5.4. Olumlu Eylem Politikaları	238
5.1.5.5. İki Dilli Eğitim Yasası.....	242
5.1.6. Liberal Çokkültürlülük Açısından ABD Örneğinin Değerlendirilmesi.....	247
5.2. Komüniteryan Çokkültürlülük Açısından Kanada Örneği	251
5.2.1. Kanada'nın Demografik Yapısı	253

5.2.2. Kanada’da Çokkültürlülüğün Tarihsel Gelişimi	265
5.2.3. Kanada’daki Çokkültürlülük Uygulamaları	273
5.2.3.1. Eğitime Yönelik Çokkültürlülük Uygulamaları	273
5.2.3.2. Dile Yönelik Çokkültürlülük Uygulamaları.....	281
5.2.4. Çokkültürlülük Politikalarının Yönetimi.....	290
5.2.5. Çokkültürlülük Çerçevesinde Kanada’nın Québec Örneği	291
5.2.6. Komüniteryan Çokkültürlülük Açısından Québec Örneğinin	
Değerlendirilmesi	299
SONUÇ	304
KAYNAKÇA.....	314



KISALTMALAR LİSTESİ

AB	: Avrupa Birliği
ABD	: Amerika Birleşik Devletleri
AT	: Avrupa Topluluğu
BM	: Birleşmiş Milletler
DSÖ	: Dünya Sağlık Örgütü
FLQ	: Front de Liberation du Québec (Québec Kurtuluş Cephesi)
G7	: Group of 7
G8	: Group of 8
IMF	: International Monetary Fund (Uluslararası Para Fonu)
OECD	: Organization for Economic Co-operation and Development (Ekonomik Kalkınma ve İşbirliği Örgütü)

GİRİŞ

Küreselleşme süreciyle beraber insanların kendi tikelliklerini ve kültürlerini yeniden ortaya çıkarmaya çalıştıkları çokkültürlü bir dünya modeline doğru gitmekte olduğumuz görülmektedir. Postmodern kuramlarla iyice ortaya çıkan bu yapının en önemli sorunu, egemen değer ve normlara karşı yerel kimlik ve kültürlerin daha da belirgin bir hal alması ve bu alt kimliklerle üst kimliklerin çatışmasıdır (Duman, 2007: 4). Bunun en önemli nedenlerinden biri ise, postmodern anlayışın kendisine başkaldırı olarak ortaya çıktığı modernizm kuramıdır. Evrensellik adına tek bir doğruyu işaret eder modernizm. Geleneksel yapıdan sıyrılan ve din ve metafizik temelli kabuğunu kıran Batı, kendine çağdaş değerler olarak belirlediği özgürlükçü ve eşitlikçi yönetimi, liberal ekonomik yapıyı, belirli kültür ve inanç biçimlerini kendisine bir düstur olarak belirlemiştir. Bu da kendi içinde “öteki” kavramını doğurmuştur. Batı modernizmle beraber kendi siyasal ve ekonomik yapısını ve kültürünü oluşturmuştur. Bu duruma ayak uyduramayan “ötekiler’in” kültürleri ve kimlikleri, evrensellik ve homojenlik adına yâdsınmış ve baskı altına alınmıştır.

Modern dönemin ulus devletinde toplum içerisindeki farklı kimliklerin bütünleştirilmesi, tikelliklerin tümelleştirilmesi ve farklılıkların törpülenmesi söz konusudur. Saf aklın, bilimselliğin ve evrensel inanç değerleri etrafında belirlenen ölçütler doğrultusunda insanın aydınlanacağı düşünülmüştür. Bu uğurda da hâkim güç olan ve denetimi de elinde bulunduranlar, söylemleri de kontrolleri altında tutarlar. Devleti idare etme erkini elinde bulunduranlar düzenleyici olmak adına tekleştirme uygulamasına gitmişlerdir. Gücü elinde bulunduranlar, mevcut yoğun söylemleri (çoğulculuğu) seyreltmıştır. Bu bağlamda, ortak bir ulusal kültür oluşturma düşüncesi üzerinde tekeli bir bilinç hâkimdir (Tekinalp, 2005: 77). Bu hedef doğrultusunda yerel kimlik ve kültürler göz ardı edilmiştir. “Ötekiler” ve kültürleri baskı altına alınarak bir üst-kimlik yaratılmak istenmiştir. Bu benzeştirme/homojenleştirme politikasının dışında kalanlar ötekileşmiş ve baskılara maruz kalmıştır.

Kurtuluşun modernizmle sağlanabileceğine dair inanç, 1960'lara kadar etkililiğini sürdürmüştür. Daha sonraki yıllarda ise artarak devam eden küresel Batı egemenliği siyasal ve ekonomik istikrarsızlıklara neden olmuş ve ülkeler arası uçurum derinleşmiştir.

Bu dönem bütün kùltürlere saygı gösterildiği ve ayrımcı siyasete karşı bu kùltürel farklılıklara itibar edildiği çoğulcu post-modernist kuramlar ortaya konmuştur (Tekinalp, 2005: 75). Toplumsal seçkinlerin oluşturduğu üst kimliği temsil eden kùltür ürünlerinden popüler kùltüre geçişlerin ivme kazandığı, bütün kùltürlere saygı ve çokkùltürlülük tartışmaların yaygın olarak kabul gördüğu yıllardır bu dönem.

Küreselleşmenin de etkisiyle ulusal değerler aşınmış ve kùltürel kimliklerin yeniden oluşturulması ve adlandırılması önemli bir gündem maddesi olmuştur. Kùltürel farkındalığın ve arayışların artması küresel bir kimlik arayışını tetiklemiştir. Yeryüzünde mevcut 185 bağımsız devlette yaşıyan 600'den fazla dil grubu ve 5000 etnik grubun bulunması ve çok az sayıda ÷lke vatandaşların aynı dili ve etnik kimliği paylaştığı gerçeği, (Graham, 2005: 241) bu tarihsel kökene ve kùltürel mirasa karşı duyulan ilgiyi tehlikeli kılabilmektedir. Modern toplumlarda bu durum, kimliklerinin tanınması ve kùltürel farklılıklarına saygı gösterilmesini talep eden azınlıkları ortaya çıkarmıştır (Erincik, 2011: 220). Bu kimlik arayışları ve hak talepleri homojen olmayan toplumsal yapıların parçalanma olasılığını da gündeme getirmiştir. Bu problemlere hem ahlaki hem siyasi açıdan makul çözümler bulmak bugünün demokrasilerin karşısında ciddi bir sorun olarak durmaktadır. Her geçen gün daha fazla çokkùltürlü hale gelen modern toplumlar hem kùltürel farklılıkların ve kimlik arayışlarının barındırılabil-diđi hem de evrensel değerlere karşı ulusal değerlerin korunabil-diđi yeni bir siyasi adaptasyon sürecini doğurmuştur.

Çokkùltürlülük böyle bir ihtiyaca cevap verme iddiası ile ortaya çıkan politik bir söylemdir. Küreselleşme, kimlik ve kùltürel farkındalıklar nedeniyle homojen devlet yapısının muhafazasının gittikçe güçleşt-içi düşünülebilir. Postmodern kuramlar, her devlet içerisindeki egemen toplumsal yapının, çoğulculuk ve çeşitliliğe daha açık olması gerektiğini ortaya koymaktadır (Beyaz, 2002: 11). Postmodernistler, modern düşünce ve toplum anlayışını zamanın gerekleri için gerçekçi bulmaz. Postmodernistler fikir dünyası ve toplum anlayışında çoğulculuğu temel alır ve kapsayıcı teorileri reddederler. Düşüncede ve toplumda tekdüzelik ve homojenliğe karşı çıkarlar. Toplumsal yaşamda kùltürel ve kimliksel çoğulluğun birlikte var olması gerekliliğine vurgu yaparlar. Bu bağlamda, postmodernistler toplumsal sınıfların farklılıklarını yadsıyan moderniteye has sınıf, ulus gibi kimliksel-kùltürel kapsayıcı ve tekdüzeci söylemlere karşı çıkarlar (Akça, 2005a: 2).

Küreselleşme ve postmodernizm gelişimleri açısından birbirine paralellik gösterir. Toplumlar arasında ekonomik, siyasi, kültürel vb. ilişkiler ve bağımlılıklar artmıştır. Bu da küreselleşme kavramına tartışma zemini hazırlamıştır. Küreselleşme olgusunun, modernizmle güçlenen ulus devlet yapısını aşındırdığı iddia edilmektedir. Küreselleşme insanlığın tümüne ait değerler ortaya koysa da alt kültürlerin aşınmadığı, kültür ve kimlik farkındalığının arttığı söylenebilir. Küreselleşme ve postmodernizmin etkisiyle modernizmin sonucu olan ulus ve ulus devletinin etkinliğinin azaldığı düşünülmektedir. Bu bağlamda çokkültürlülük söylemi başlıca tartışma konularımız arasına girmiştir.

Çokkültürlülük, modernizmin kimlik politikasına karşı çıkararak ötekilerin ırksal, etnik, dinsel, kültürel ve cinsel vb. farklılıklarının tanınması ve bu farklılıklara saygı gösterilmesi konusuna ağırlık verir. Bu açıdan çokkültürlülük toplumda sayısal çoğunluğu elinde bulunduranların, azınlıkta olanların kültürel varlıklarının kendi kültürel kimliklerinden farklı olduğunu kabul etmesidir (Akça ve Vurucu, 2010: 19-20). Çağdaş toplumlarda büyük bir çeşitliğin ve büyük bir çoğulluğun olduğu belirtilir. Bunların tanınması ve varlıklarının kabulü farklı terimler adı altında tartışılmaktadır: kimlik politikası, çokkültürcülük, tanıma siyaseti, farklı siyaseti (Kymlicka, 2016: 453).

Çokkültürlülük, etnik kimlik tartışmalarına bir yanıt olması ve birlikte yaşamının kodlarını vermesinin yanı sıra yeni bir küresel değerler dizisinin de habercisi olmuştur. Çokkültürlülük politikası, “tüm kültürel tikellerin geçmişin kalıntıları olarak değil tümelliklerin bir arada var olmasını sağlayan modern ötesi bir yaklaşım, insan yaşamına ilişkin yeni bir felsefi kuram veya “yeni bir politik öğreti” olma niteliğindedir” (Duman, 2007: 14). Bu bağlamda kültürün ve toplumun bütünlüğüne vurgu yaptığı ve öteki grupların bütünlüğüne de saygı gösterilmesi gerektiği söylenir. Aynı zamanda her türlü farklılığı vurgulayan, insanların tikelliklerini keşfetmesini ve korumasını hedef edinir çokkültürlülük. Bu anlayış, öteki kültür ve kimliklerin yok sayılmaması gerektiğine ve her kimliğe eşit mesafede durulmasına ve yaşam alanı sağlanmasına büyük önem atfeder. Bu da çokkültürlülüğün liberal ve demokratik yönünü ortaya koyar. Çokkültürcülüğün liberal ve demokratik yönü hem bize ötekini tanıma ve beraber yaşama fırsatı hem de ortak yaşamımızı zenginleştirecek bir dünya oluşturma şansı sağlar (Gutmann, 2010: 29).

Bu çalışmada çokkültürlülüğün kavramsal çerçevesi ortaya konularak çokkültürlülük tartışmalarında öncü düşünürler olan Will Kymlicka ve Charles Taylor’ın

çokkültürlülük görüşleri ayrıntılı olarak analiz edilecektir. Aynı zamanda ABD'deki ve Kanada'daki çokkültürlülük uygulamaları ve çokkültürlülük politikaları ele alınacaktır.



1. ARAŞTIRMA HAKKINDA: KONUSU, AMACI, YÖNTEMİ, DENENCCELERİ, BİLGİ İŞLEME VE DERLEME TEKNİĞİ

Bu bölümde araştırmanın konusu ve önemi, denenceleri, amacı, yöntemi, bilgi derleme ve işleme tekniği ele alınacaktır.

1.1. Araştırmanın Konusu

Postmodern durumla birlikte bireyin tarih üstü olmadığı ortaya konulmuştur. Bireyin toplum içerisinde kendini bulduğu ve oluşturduğu anlayışının yaygınlaşmasıyla kültür, bireyin ayrılmaz bir parçası olarak görülmüştür (Erincik, 2011: 220). Bireyin kendi tikelliğinin farkına varması ve kendi kültürel aidiyetini yeniden ortaya çıkarmasıyla çokkültürlü bir dünya modeli karşımıza çıkmaktadır. Postmodern dönemde ulus devlet yapısı, adem-i merkeziyetçiliğe evrilince kültürel çeşitlilikler daha belirgin bir hal almıştır.

Aidiyet sorunu, büyük anlatıların tükenmekte olduğu ve anlamlarının sorgulandığı bir dönemde karşımıza çıkmıştır. Tekil ve mutlak öğretilerin yerini giderek çoğulcu öğretiler ve kimlikler almaya başlamıştır. Bu farklılık ve kimlik söylemleri, bir arada yaşama olanaklarının sorgulanmasına ve yeni arayışların açığa çıkmasına neden olmuştur (Günay, 2010: 142). Alain Touraine (2011), “Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek Miyiz?” adlı kitabında bu arayışı sorgulamıştır. Yazar, kamusal özgürlük alanı oluşturmak gerektiğini savunmuştur. Ortak görevin, araçsal eylemle kültürel kimliğin bağdaştırılması ve bireyin öznellesmesi gerektiğinin altını çizmiştir.

Küreselleşmenin de etkisiyle ulusal değerler aşınmış, kültürel kimliklerin yeniden oluşturulması ve tanımlanması temel bir mesele olarak karşımıza çıkmıştır. Yerelde kültürel farkındalıkların ve kimlik arayışlarının artması, küresel çapta kimlik arayışlarını başlatmıştır. Dünyada mevcut 184 bağımsız ülkede¹ 600’den fazla dil grubunun bulunması, 5 bin etnik-kültürel grubun yaşaması (Kymlicka, 1995: 1), çok az ülkede vatandaşların aynı dili ve etnik kimliği paylaştığı gerçeğiyle (Graham, 2005: 241) tarihsel

¹ Yazarın bağımsız ülke sayısını 184 olarak belirtmesine karşın günümüzde BM’ye üye 193 ülke bulunmaktadır.

kökene ve kültürel mirasa artan ilgi, ulus devlet sistemini tehlikeye atmıştır. Kültürel özgüllüklerin ve kimlik taleplerin tanınması (Doytcheva, 2013: 9) homojen olmayan toplumsal yapıları tehlikeye atmıştır. Bu problemlere hem ahlaki hem de siyasi açıdan makul çözümler bulmak, özellikle liberal demokrasilerin önemli sorunlardan bir tanesidir. Liberal demokrasiler her geçen gün daha fazla kültürel hak talepleri ile karşı karşıya kalmaktadırlar (Bromell, 2008: 6). Azınlıklar, modern toplumalarda kimliklerinin tanınmasını ve kültürel farklılıklarına saygı gösterilmesini talep etmektedirler (Kymlicka, 2015: 39). Bu sorunun, ülkelerin sosyo-ekonomik koşulları iyi olsa bile, önemli bir çatışma kaynağı olmaya devam edeceği öngörülmektedir (Kymlicka, 2015: 24-25). Her geçen gün daha fazla çokkültürlü hale gelen modern toplumlar, evrensel değerlere karşı hem kültürel farklılıkların hem de ulusal değerlerin korunabildiği yeni bir siyasi adaptasyon sürecine girmiştir.

Çokkültürlülük kavramı ve tartışmaları böyle bir ihtiyaca cevap verme iddiası ile ortaya çıkmıştır. Çokkültürlülük, son dönemde sosyal bilimlerde geliştirilen yaklaşımlar içinde merkezi bir yere sahiptir. Ayrıca çokkültürlülük çağdaş toplumların anlaşılmasında ve yorumlanmasında özel bir önem taşımaktadır. Yalnız, çokkültürlülüğün siyasa olarak benimsenmesinden önce toplumsal bir olgu olduğu unutulmamalıdır. Çokkültürlülük, insanların hangi nedenle olursa olsun dünya üzerinde hareket etmeleri, göç etmeleri ve yerleşmelerinden kaynaklanan nesnel bir gerçekliktir (Cuccioletta, 2001/2002: 4).

Çokkültürlülük belli bir ilkeyi temsil ettiği halde bu kavramın tam olarak neye işaret ettiğini saptamak zordur. Çokkültürlülük şemsiyesi altında çok sayıda felsefi yaklaşım ve kurumsal çerçeve ortaya konulmuş, aynı zamanda çokkültürlülük adı altında siyasi müdahalede bulunulmuştur. Çokkültürlülük kavramı popüler söylem olarak siyasette ve medyada yaygın olarak kullanılmaktadır. Son zamanlara kadar bu kavram, toplumların ve şehirlerin olumlu yönlerinden bahsederken kullanılırdı. Siyasetçiler ve hatta krallar bile çokkültürlü bir toplumda yaşadıklarını söylerlerdi. Bu söylemler çokkültürlülüğün ılımlı türleri için kullanılmaktaydı. Son zamanlarda ise köklü toplumların parçalanması, etnik temizlik ve çatışmaların yaşanması çokkültürlülüğün olumsuz şekilde değerlendirilmesine sebep olmuştur (Rex ve Singh, 2003: 3-4).

Sosyal bilimciler çok sayıda çokkültürlülük türü ortaya koymuşlardır. Bunlar; “birbirinden farklı yurttaşlık programları”, “radikal çokkültürlülük” veya “çok merkezli çokkültürlülük”, “asi çokkültürlülük”, “kamusal alan çokkültürlülüğü”, “çeşitlilik çokkültürlülüğü”, “eleştirel çokkültürlülük”, “yumuşak veya katı” çokkültürlülük şeklinde adlandırılmıştır (Vertovec ve Wessendorf, 2010: 2). Bu kategorilerin dışında da çok farklı yaklaşımlar ve türler tanımlanmıştır. Farklılaşan siyasi ve sosyal sorunlara, kaynaklara ve ihtiyaçlara cevap veren çokkültürlülük kavramının ulusal ve daha önemlisi yerel uyarlamaları ortaya konulmuştur (Radtke, 2003: 55).

Çokkültürlülük üzerinde yaygın bir uzlaşma sağlanmış teorik bir zemine oturtulamamıştır. Tam anlamıyla üzerinde anlaşılması kapsayıcı bir teorinin olmaması, farklı çokkültürlülük türlerinin olması ve çokkültürlülüğün farklı perspektiflere saygı göstermesinden kaynaklanmaktadır (Willett, 1998: 1). Bu farklılıkları kapsayan bütüncül bir teori ortaya koymak kolay gözükmemektedir.

Çokkültürcü yaklaşımın mimarlarından olan Kanadalı felsefeciler Will Kymlicka ve Charles Taylor bu yönde çaba harcamış ve teoriler ortaya koymaya çalışmışlardır. Örneğin Kymlicka liberal çokkültürlülüğün küresel çapta yayılması için kendini adeta bir nefer olarak görmüştür. Liberal çokkültürlülüğün en iyi uygulamalarını ve modellerini geliştirmek için uluslararası kuruluşlar, sivil toplum ve kamu bürokrasisiyle işbirliğine gitmiştir (Dhamoon, 2009: 3). Kymlicka, çokkültürlü yurttaşlık modelini ortaya koymuş ve çokkültürlülüğe yöneltilen eleştirilere cevap vermiştir. Charles Taylor ise siyasetin farklı aşamalarında önemli görevler icra etmiştir. Bouchard-Taylor komisyonu olarak bilinen Kültürel Farklılıklara İlişkin Uyum Uygulamaları Uzlaşma Komisyonu üyeliği yapmıştır (Dhamoon, 2009: 3-4). Taylor, tanınma politikasıyla liberal hoşgörünün yeterli olmadığını ve bazı kültürel azınlıkların kurucu kimliklerinin olumlu bir şekilde tanınması gerektiğini iddia etmiştir (Hayward ve Watson, 2010: 11-12). Taylor’ın tanınma teorisi, tanınmanın sadece nezaketen verilen bir şey olmadığını ve asli bir insani ihtiyaç olduğunu ortaya koymaktadır. Hem çokkültürlü yurttaşlık hem de tanınma politikası teorileri, kimlik/farklılık politikaları alanında önemli çalışmalara öncülük etmiştir (Dhamoon, 2009: 4).

Sonuç olarak çokkültürlülük, modern toplumların önemli bir unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle demokratik konsolidasyonu hedefleyen liberal demokrasilerin ve toplumların, çokkültürlülük tartışmalarından kendilerini ayrı tutmaları oldukça zor olduğu görülmektedir. Bu doğrultuda Kymlicka ve Taylor'ın görüşlerinin ve ortaya koydukları çokkültürcü yaklaşımların detaylıca analiz edilmesinin faydalı olacağı düşünülmektedir.

1.2. Araştırmanın Amacı ve Yöntemi

Bu araştırmada; siyaset felsefesinin güncel tartışma konularından biri olan çokkültürlülük incelenmiştir. Çokkültürlülüğün tarihsel gelişimi, ortaya çıkma nedenleri, sonuçları ve bu alanda iki önemli düşünür olan Kymlicka'nın ve Taylor'ın çokkültürcülük teorilerinin araştırılması hedeflenmektedir. Siyasal alana yansımaları ise çokkültürlülüğün ve çokkültürlülük politikalarının ABD'deki ve Kanada'daki durumları ele alınarak değerlendirilmiştir.

Çokkültürlülük eleştirileri, Kymlicka ve Taylor'ın çokkültürlülüğü nasıl değerlendirdikleri ve Kymlicka'nın ortaya koyduğu liberal değerleri önceleyen çokkültürlülük modeli ile Taylor'ın ortaya koyduğu cemaati/topluluğu önceleyen çokkültürlülük modeli irdelenmiştir. Bu teorilere yönelik diğer düşünürlerin eleştirileri, Kymlicka ve Taylor'ın bu eleştirilere karşı yorumları ile bu modellerin uygulama noktasında nasıl bir siyasi yansıması olduğu çokkültürlülüğün ABD'deki ve Kanada'daki durumları ve çokkültürlülük uygulamaları ele alınarak değerlendirilmiştir.

Çalışma örnek olay odaklı nitel bir çalışma olarak tasarlanmıştır. Nitel araştırmalar pozitivist epistemolojinin tersine postyapısalcı ya da yorumsamacı bir temele dayanır. Bu bakımdan nitel araştırmalarda mekanik ve tek yönlü nedensellik yerine, görelilik ve karşılıklı nedensellik ön plandadır. Nitel bir araştırma örnek olay odaklı ise araştırmada örneklerin ayrıntılı çalışılması esas olup buna yönelik kılavuz sorularla yola çıkılır. Örnekler az sayıda olduğu için ulaşılan sonuçlar genellenemez. Çalışmamızda da buna uygun olarak, teorik bağlamda, çokkültürlülüğün iki farklı biçimi olan liberal ve cemaatçi modelleri incelenmiştir. Uygulama açısından ise, çokkültürcü politikalar bağlamında, ABD ve Kanada örnekleri ayrıntılı bir incelemeye tabi tutulmuştur. Niçin

çokkültürlülük, niçin liberal ya da cemaatçi model, ABD ve Kanada’da çokkültürlülük nasıl uygulanmaktadır? Çalışmada bu soruların cevabı aranmıştır.

Çalışma hazırlanırken araştırma teknikleri bağlamında konuyla doğrudan ya da dolaylı olarak ilgili kitap, dergi, makale, akademik niteliği olan tezler başta olmak üzere tüm basılı kaynakların yanında, elektronik ortamda kaynak taraması yapılarak, araştırmaya kaynaklık edecek bilgilerin altyapısı oluşturulmaya çalışılmıştır. Kaynaklar niteliksel çözümleme tekniği ile yapısal ve işlevsel açıdan irdelenmiş, araştırmanın konusuna göre sınıflandırılan bilgiler, bilimsel araştırma yöntem ve tekniklerine uygun olarak aktarılmıştır.

1.3. Araştırmanın Denenceleri

Bu çalışmanın denenceleri şunlardır:

- Çokkültürlülük, modern toplumların asli unsuru haline geldiğinden artık demokratik konsolidasyon tartışmalarının da ana temasını oluşturmaktadır.
- Postmodern süreçte kimlik/farklılık politikaları daha fazla ön plana çıkmış, kültürel aidiyet sorgulamaları ulusal aidiyet sınırlarını aşmıştır.
- Çokkültürcü yaklaşımlar çerçevesinde farklı dilsel, dini, etnik ve kültürel grupların hak taleplerinin değerlendirilmesi, çoğu ulus devletin karşı karşıya kaldığı en önemli anayasal sorunlar arasındadır.
- Çokkültürlü toplumlar açısından temel sorun, liberal ve cemaatçi eğilimleriyle çokkültürlülüğe içsel farklılıkların nasıl anayasallaştırılacağıdır.

1.4. Bilgi Toplama ve İşleme Araçları

Araştırmada, basılı ve elektronik ortamda yazılı kaynak taraması yoluyla bilgi toplanmıştır. Bu çerçevede; yapılmış olan bilimsel çalışmalar, tezler, kitaplar, süreli yayınlar, yasal ve kurumsal belgeler ve diğer yazılı kaynaklar irdelenmiştir. Yazılı kaynak taraması yoluyla elde edilen bilgi ve bulgular niteliksel çözümleme teknikleri kullanılarak işlenmiştir. Toparlanan bilgiler “İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim-Öğretim Programları Tez Yazım Kılavuzu”nda belirtilen yöntemler kullanılarak yazılmıştır. Toplanan bilgilere dayanarak yazılan araştırmanın her bölümü, gerek tez danışmanı gerekse, Tez İzleme Komitesinin diğer üyeleri olan öğretim üyelerinin görüş ve önerileriyle şekillendirilerek tez tamamlanmıştır.

1.5. Araştırmanın Sunuş Sırası

Toplam beş bölümden oluşan çalışmanın, “Araştırma Hakkında” başlıklı birinci bölümde; araştırmanın konusu, amacı ve yöntemi, denenceleri, bilgi derleme ve işleme araçlarına yer verilmiştir. “Kültür, Kimlik ve Çokkültürlülük” başlıklı ikinci bölümde, kimlik, kültür, postmodernizm, küreselleşme, göç, çoğulculuk ve farklılık kavramları ele alınarak çokkültürlülüğün teorik arka planı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Çokkültürlülüğün teorik arka planının değerlendirilmesinden sonra “Liberal Çokkültürlülük: Kymlicka Örneği” başlıklı üçüncü bölümde, Kymlicka’nın bireysel hakları temel alan çokkültürcü yaklaşımına ve bu yaklaşıma getirilen eleştirilere yer verilmiştir ve bu yaklaşımının değerlendirmesi yapılmıştır. Ardından “Komüniteryan Çokkültürlülük: Taylor Örneği” başlıklı çalışmanın dördüncü bölümünde ise, Taylor’ın cemaati/toplumu temel alan çokkültürlülük anlayışına ve bu anlayışa getirilen eleştirilere yer verilmiş ve bu anlayış değerlendirilmiştir. Çalışmanın son bölümünde, çokkültürlülüğün anayasallaştırılmasına/hukuksallaştırılmasına dair çağdaş örnekler olan ABD’deki ve Kanada’daki çokkültürlülüğün durumu ve çokkültürlülük uygulamaları ayrıntılı olarak incelenmiştir.



2. KÜLTÜR, KİMLİK VE ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK

Bu kısımda kültür, kimlik ve çokkültürlülük kavramları ana hatlarıyla değerlendirilecektir.

2.1. Kültür Kavramı

İnsana dair her şeyi kucaklayan kültür kavramı, içerik itibariyle çok zengindir. Bireylerin toplumsallaşmasını sağlayan bu kavram, milletler açısından büyük önem arz etmektedir. Milletler arasında farklılıklar gösteren kültür kavramının sınırları, siyasal sınırlarla çakışmaz. Kavramın sınırlarındaki belirsizlik ve genişlik çok farklı kültür kavrayışlarına neden olmaktadır.

Kültür günümüzde antropoloji, sosyoloji, sosyal psikoloji ve tarih gibi sosyal bilimlerin birçok farklı disiplini tarafından ele alınan bir konudur. Kültürün farklı disiplin ve uygulama alanlarına konu olması, kavramı “tanımlanması zor ve sorunlu” (Birukou vd., 2013: 2; Burke, 2008: 29, Eagleton, 2000: 7) bir kavram haline getirmektedir. Bu görüş, kavram üzerinde uzlaşılan yegâne tespittir denilebilir. Kültür üzerine çalışmalarıyla bilinen Raymond Williams (1983: 87), kültür kelimesinin tanımlanması en güç kavramlardan biri olduğunu savunmuştur. Bunun nedenini ise kültür kavramının birbirinden farklı düşünce sistemleri ve entelektüel disiplinlerde farklı ve önemli kavramlara karşılık gelecek şekilde kullanılmasını göstermiştir. Bu durum, kültür kavramı üzerinde fikir birliğinin sağlanmasını zorlaştırmaktadır.

Kültür kavramına yönelik bu çeşitlilik, Amerikalı Antropologlar Alfred Kroeber ve Clyde Kluckhohn'nın kültür konusunda yaptıkları ayrıntılı çalışmada da kendini göstermektedir. Kroeber ve Kluckhohn, “Culture: Critical Review of Concepts and Definitions” adlı çalışmalarında, kültür kavramının 164 farklı tanımını vermektedir. Bu çalışmada kavram betimleyici, tarihi, normatif, psikolojik, yapısal ve genetik olmak üzere 6 kategoride incelenmiştir. Çalışmada kültür kavramının entelektüel evriminin yanı sıra Almandaki ‘kultur’ kelimesi ve uygarlık (civilization) kavramı ile olan çatışması ele alınmıştır (Kroeber ve Kluckhohn, 1952). Toplum bilimlerinde kültür haricinde başka bir kavramın bu kadar çok tanımlanmadığı belirtilmektedir (Mejuyev, 1987: 7). Bunun

nedeni ise hem kavramla çok sık karşılaşılmasıyla hem de kavramın bilimsel, toplumsal ve tarihsel derinliğe sahip olmasıyla açıklanmaktadır (Gray, 2004: 44).

Bir kavram, çok farklı alanlarda kullanılınca ve kavrama bu kadar çeşitli anlamlar yüklenince kavramı tanımlamak haliyle zorlaşmaktadır. Kültürün ilk bilimsel tanımı, Edward Burnett Tylor tarafından 1871 yılında “Primitive Culture” adlı eserde yapılmıştır. Bu tanıma göre, kültür ya da uygarlık; bilgileri, inançları, sanatı, ahlakı, hukuku, gelenek ve görenekleri, insanın bir toplumun üyesi olarak edindiği diğer bütün yetenekleri ve alışkanlıkları kapsayan karmaşık bir bütündür (Tylor, 1871: 1). Tylor, bu tanımında kültür ve uygarlık kavramlarını aynı anlamda kullanmaktadır. İnsanların farklı toplumlara mensup olduğu dikkate alındığında kültüre, çoğul bir anlam kazandırıldığı düşünülebilir.

Tylor’ın tanımının yanı sıra farklı düşünürler, kültürü farklı şekillerde yorumlamışlardır. Edward Sapir (1949: 308-309) kültürü varlığımızın yapısını ve ilişkilerini belirleyen, sosyal bir süreçle edindiğimiz uygulama ve inançların, maddi ve manevi öğelerin bütünü olarak tanımlarken; Herskovits (1948: 17) ise kültürü yaşam çevremizin insan yapısı olarak tanımlar. Conrad Philip Kottak (2015: 22-23), “Cultural Anthropology” adlı eserinde kültürün kuşaktan kuşağa geçen, kurallara bağlı, paylaşılan, simgelere dayanan, öğrenilen davranış ve inançları kapsadığını belirtirken; Rocher (1972: 142) ise kültürü bir toplumdaki insanların çoğunluğu tarafından kabul edilen fikir ve duyguların birlikteliği olarak tanımlamıştır. Söz konusu tanımlarda öne çıkan özellik, kültürün toplumsal bir süreçle varlık kazanan bir unsur olmasıdır. Bu bağlamda kültür insanlar arasında paylaşılan ve aktarılan bir değer olarak görülebilir.

Kevin Avruch (2004: 6-7), kültür kelimesinin tarihi süreç içerisinde üç farklı şekilde kullanıldığını belirtmiştir. İlki, Matthew Arnold’un “Culture and Anarchy” (1987) adlı eserinde belirttiği gibi, kültürün günümüzde popüler kültür veya yüksek kültür olarak nitelendirilebilecek entelektüel, sanatsal çaba ve ürünleri kapsadığı kullanımıdır. Bu kullanıma göre, toplumun sadece az bir kısmı “kültürlü” olabilecektir. Kültürün bu kullanımı sosyal bilimlerden çok estetikle yakından ilişkilidir. Kültürün bu kullanımına tepki olarak Tylor, “Primitive Culture” adlı eserinde kültürü, tüm toplumsal kesimlerin sahip olabileceği bir değer olarak belirtmiştir. Arnold’un görüşünün aksine herhangi bir toplumsal gruba üyelikle ‘kültürlü’ olunabilecektir. Tylor, Arnold’a kültüre estetik yerine

bilimsel bir zemin oluşturmak için karşı çıkarken; Franz Boas ve öğrencileri Herder'den de etkilenerek Tylor ve diğer sosyal evrimcilere itiraz etmişlerdir. Evrimciler tek bir kültürün evrensel karakterine vurgu yaparken, Boas farklı insanların ve toplumların kültürlerinin tikelliğine vurgu yapmaktadır. Boas, kültürleri yüksek kültür, popüler kültür şeklinde sınıflandırmayı doğru bulmamaktadır.

M. Apte, "Encyclopedia of Language and Linguistics"ın 10. cildinde kültür kavramına ilişkin şu tespiti yapmakta ve sorunu şöyle özetlemektedir: Yüzyıllık kültür kavramını tanımlama çabalarına rağmen 1990'ların başında antropologlar arasında kültürün içeriğine ilişkin bir anlaşma olmadığıdır (Lebron, 2013: 126). 160'tan fazla tanımı olan kültürün tanımlanması zor ve muğlak bir kavram (Valsiner, 2012: 7) olduğu iddia edilmektedir. Kültür kavramının gereğinden çok daha fazla tanımı olduğu ve hiçbirisinin kavramı doğru ve kapsamlı şekilde tanımlamadığı düşünülmektedir (Gray, 2004: 44).

Kültürün çokkültürlülük tartışmalarında merkezi bir rol oynadığı açıktır ancak bu kesin rolün ne olduğu ve kültürden ne kastedildiği tartışmalıdır. Kültür kavramı ve değeri çokkültürlülük için olmazsa olmazdır. Bu noktada kültürün çokkültürlülük tartışmalarında oynadığı iki önemli işlev ortaya konulabilir. Bunlardan birincisi metodolojiktir ve cemaatçi düşünürlerin benliğin ya da etik öznenin niteliği ile ilgili olarak ortaya koydukları görüşlerle aynı doğrultudadır. İkinci işlev ise özerklik gibi liberal değerler için bir temel ve bağlam oluşturmak amacıyla siyasi liberaller tarafından kullanılmasıdır. Bu görüş cemaatçiliğe daha az yakındır bununla birlikte cemaatçi olarak nitelenen birçok düşünür kültürün bu ikinci rolünü onaylar (Kelly, 2002: 5).

Metodolojik tartışmalarda liberalizmin benlik fikri eleştirilmektedir. Liberal birey kendi isteğiyle oluşturulmuş, bütün bağlardan sıyrılmış, ortak değerleri, gelenek ve görenekleri olmayan bir profil çizmektedir (Walzer, 1990: 8). Cemaatçi düşünürler ise bireyleri serbest gezen atomlar olarak değil de daha büyük bir yapının unsurları olarak değerlendirirler. İnsanların diğer bireylerle organik ilişkisi vardır. Bu ilişki bir sözleşmeye dayanmaz. İnsanlar kendilerini bağlayan tüm bağları seçmezler, ancak sorumlulukların ve yükümlülüklerin belirli bir yapısında doğarlar (Brecher, 1999: 610). Toplumsal bağlar ya da kültürler olmaksızın bireyin oluşması mümkün değildir (Etzioni,

1996: 6). Bu bağlamda bireyin mi yoksa kolektivitinin mi ön planda olması gerektiği tartışılmaktadır.

Kültürün oynadığı ikinci role gelirsek kişisel ve ahlaki kimliğin inşa edildiği bağlamı sağlamanın yanı sıra Kymlicka gibi çokkültürcü düşünürler kültürü ahlaki bir kaynak olarak görür. Özerklik kavramı kilit bir liberal değerdir ve siyasi liberalizmin görevi özerkliğin değerini teşvik etmek ve savunmaktır (Kelly, 2002: 8). Margalit ve Raz'a göre (1990: 449) hâkim/yaygın bir kültüre üyelik, insanların refahı için iki açıdan önemlidir. Birincisi, kültürel aidiyet tahayyül gücünün sınırlarını belirleyen bir kültür ile tanışıklık anlamında kişinin seçeneklerini büyük ölçüde etkiler. İkincisi bir kültürün refahı, üyelerinin iyiliği için önemlidir. Eğer bir kültür çöküyor ve ayrımcılığa uğruyorsa üyelerine sunduğu seçenekler ve fırsatlar daralacak, çekiciliği azalacak ve büyük ihtimalle o kültüre mensup olanlar başarısız olacaktır.

Bir kültüre mensup olmak çok merkezi bir önem taşıdığı için farklılığı tanımanın, farklılaştırılmış haklar ve vatandaşlık sağlamanın gerekçesini oluşturur (Abu-Laban, 2002: 46). Bir kişinin kültürel kimliği, kim olduğu ile ilgili çok önemli bir unsurdur (White, 2003: 2). Kültürel kimlik bireylerin öz kimliği için bir dayanak ve zahmetsizce, sağlam emniyet aidiyeti sağlar. Bireylerin öz saygılarının ulusal gruplarının sahip olduğu saygınlığa bağlıdır. Eğer bir kültüre genel olarak saygı gösterilmiyorsa üyelerinin haysiyetleri ve öz saygıları da tehdit altında demektir (Margalit ve Raz, 1990: 447-449). Bu noktada birey ve sahip olduğu kültürel kimliğin karşılıklı etkileşimi söz konusudur. Birey için kültürüne saygı gösterilmesi kendi kişiliğinin gelişimi ve seçim bağlamının oluşumu için önemlidir.

Kymlicka ve Taylor, farklılaştırılmış hakları destekleyen kendilerine özgü argümanlar sunarken, ikisi de güçlü bir kişisel kimlik hissine sahip olmak için açıkça tanımlanmış, saygı duyulan bir kültürel topluluğun bir parçası olma duygusunun gerekli olduğu konusunda hemfikirdir (Fierlbeck, 1996: 9). Kymlicka (1989: 165) argümanını insanların kendilerine sunulan seçeneklerin farkında olabilmelerini ve bu seçeneklerin değerlerini akıllıca inceleyebilmesini zengin ve güvenli bir kültürel yapıya sahip olmasına dayandırır. Kültürel üyelik, iyi bir yaşam sürdürme konusundaki temel çıkarımızı sürdürmede önemlidir ve bu nedenle üyeliğin dikkate alınması, toplumun her bir üyesinin

çıkarları için eşit derecede göz önünde bulundurulmasının önemli bir parçasıdır. Kymlicka'ya göre (1994: 25) bir kültüre üyelik, diğer derneklere üyelikten niteliksel olarak farklıdır, çünkü dilimiz ve kültürümüz seçimlerimizi yaptığımız bağlamı sağlar. Dolayısıyla kültürel üyeliğin yitirilmesi, kişinin anlamlı seçimler yapma yeteneğini azaltan ciddi bir zarardır. Kymlicka (1998a: 96) ortak bir dil ve yaşam tarzından kaynaklanan kültürün, insanlara anlamlı seçenekler sunduğunu ve modern dünyayı müzakere etmelerine yardımcı olacak bir aidiyet ve kimlik duygusu sağladığını savunur. Bu bağlamda kültürün bireylere anlamlı tercihler yapmasına yardımcı olan bir altyapı sağladığı düşünülebilir.

Taylor (2010: 88) ise insanların ayırt edici özelliklerinin tanınması için liberal düşüncenin temel yapı taşları olan eşitlik ve haysiyet ilkeleri üzerine argümanlarını geliştirir. Herhangi bir toplumun eşit üyesi olmak için, insanların eşit hakları olmalı ve aynı zamanda kimlikler eşit değerde olmalı. Etnik köken bu kimlikleri bildirdiğinden, kültürel miraslar kişisel saygınlık anlayışımıza zarar vermeden göz ardı edilemez veya derecelendirilemez. Taylor'a göre (2010: 53) "kendimizi açıklayabilecek, bu nedenle de kimliklerimizi tanımlayabilecek insanlar olma durumuna, ifadeyi olanaklı kılan zengin insan dillerini edinerek ulaşırız". Bu bağlamda kültürün insan olma durumunun altyapısını hazırladığı ve zengin insan dillerine kaynaklık ettiği ifade edilebilir. Taylor'a göre (2010: 59), "farklılıkların kabul edilmesi politikası ... evrensel haysiyet politikasından organik olarak çıkar...". Bu bakış açısına göre farklı kültürel gruplar, eşit saygı gösterilmeleri durumunda, yaşam tarzlarının ihtiyaçlarına göre farklı ayrıcalıklara, haklara ve kaynaklara sahip olmalıdır. Bu bağlamda kolektif haklar bireysel haklardan önce gelir (Richmond, 1995: 16-17).

Farklılaştırılmış haklar ve tanınmanın merkezinde, kültürün bireysel insan varlığının niteliği için merkezi bir öneme sahip olduğu görüşü yatar (Abu-Laban, 2002: 464). Bu bağlamda farklı noktalara vurgu yapsalar da hem Kymlicka hem de Taylor için kültürün önemi aşikârdır.

2.1.1. Kültür Kavramının Tarihsel Gelişimi

Kültür kelimesi, etimolojik olarak doğadan türetilmiştir. Kültür kelimesinin kökü, Latince'de gelişimden, ikamet etmeye, tapmaktan, korumaya birçok anlama gelen

“colere” sözcüğü olup (Eagleton, 2000: 7-8), daha sonra “cultura” halini almıştır. “Cultura”nın sözlük anlamı ise sürmek, ekip-biçmek ve tohumların iyileştirilmesidir (İğüs, 2015: 366). Romalılar, “cultura” terimini, insan eliyle yetiştirilen bitkileri adlandırmak için kullanmışlardır. Günümüzde de sera ve laboratuvar koşullarında yetiştirilen bitkilere kültür bitkisi denilmektedir. Türkçe’de kültür kelimesinin karşılığı olan “ekin” kelimesi, “colere” fiilinden türetilmiştir. Kültür kelimesinin başlangıçtaki anlamının, sonradan ona yüklenen anlamları etkilediği görülmektedir (Özlem, 2012: 158).

Kültür kelimesi, XV. yüzyılın başlarında İngilizce’ye “culture” olarak geçmiştir ve çiftçilik ve doğal büyümenin gözetilmesi gibi anlamlarda kullanılmıştır. Williams (1983: 87) kültür kelimesinin ilk kullanımlarında, bir durumu değil, bir süreci ifade etmek için kullanıldığını belirtmektedir. Voltaire, 17. yüzyıla kadar aynı anlamda kullanılan “culture” kelimesini, ilk defa farklı yorumlamış ve insan zekâsının oluşumu, gelişimi ve geliştirilmesi anlamında kullanmıştır.

Kültür kelimesinin ilk çıkışı ile günümüzdeki anlamı arasındaki ilişkiyi, daha iyi anlayabilmek adına doğa-kültür ikiliğine değinmek gerekir. İnsanı hayvandan ayıran kültür kavramı (Mahadi ve Jafari, 2012: 231), ilk kullanımlarında beşeri faaliyetten çok doğal büyümenin gözetilmesi gibi bir süreci çağrıştıran anlama sahipti. Sonradan insanın doğaya müdahalesi arttıkça kültür, doğa dışı insan faaliyetlerini belirtmek için kullanılmaya başlandı. Doğal ve kültürel kelimelerinin zıt anlamlı olarak kullanılmasına karşın doğa ve kültür, birbirlerinin tamamlayıcısı olarak görülebilir. Terry Eagleton (2005: 11) bu bağlamda kültürün, insan-doğa diyalektiğine işaret ettiğini ve kültür kavramının, kültür-doğa karşıtlığının yapıçözümü olduğunu düşünmektedir. “Doğa kültür üretir, kültür de doğayı değiştirir” (Eagleton, 2005: 11) demektedir. Ancak bu değişim, sadece doğal sınırlar içinde gerçekleşebilir. Önceleri sadece büyüme sürecine işaret eden kavram, sonradan maddi ve manevi alanda kullanılmasıyla anlam genişlemesine uğramıştır (Eagleton: 2005: 11-16).

Kültür kavramı, doğal büyüme ve yetiştirme anlamlarında kullanıldıktan sonra zamanla yukarıda değinildiği üzere insanın yetiştirilmesi anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Kavram geçirdiği bu değişim sonrası, insanın yetiştirilmesi ve eğitilmesi

anlamında kullanılarak soyut bir anlam kazanmıştır (Akçabay, 2013: 1322). Bu anlamda kavramı ilk kez kullananların Romalı Filozoflar Cicero ve Horatius olduğu belirtilmektedir. Cicero, “cultura animi” terimini, insan nefsinin terbiyesi anlamında kullanmıştır (Oğuz, 2011: 126). Cicero, toprağın işlenmesi gibi insan akli ve zekâsının da işlenmesi gerektiğini savunmuştur. Cicero’un altını çizdiği anlam, kültürün günümüzdeki anlamına yakındır. Diğer dikkat çekici bir husus ise, kültürün de bir işleme tabi olmasıdır (Say, 2013: 8). 17. yüzyıla kadar Latince’dekiyle aynı anlamda kullanılan “culture” kelimesi, Voltaire tarafından farklı yorumlanmış ve farklı anlamda kullanılmıştır. Sözcük, buradan Almanca’ya geçmiş ve 1793 tarihli Alman Dili Sözlüğü’nde “cultura” olarak yer almıştır. Alman Antropolog Gustav Klemm, 1867 tarihli “İnsanın Genel Kültür Tarihi” adlı eserinde, kültür sözcüğünü uygarlık ve kültürel evrimin karşılığı olarak kullanmıştır (İgüs, 2015: 366).

Kültür terimi 18. yüzyılda tek tek bireylerin gelişimi anlamında kullanılırken, Aydınlanma Dönemi’nin başlamasıyla beraber bir insan topluluğunun, halkın ya da ulusun düşünsel, sanatsal, teknik ve felsefi tüm üretim ve varlıklarını nitelemek için kullanılmaya başlanmıştır (Akçabay, 2013: 1322). Böylece kültür, iki yönden çoğulluk kazanmıştır. Birincisi bir toplumu, halkı veya sınıfı diğerlerinden ayıran ve kendine has unsurların tümünü ifade eden kullanımlardır. İkincisi ise bir toplumun karakteristiğini meydana getiren unsurların tümüdür (örneğin Türk kültürü, burjuva kültürü gibi kullanımlar). Felsefi yaklaşımlarda kültür terimi, ilk defa J.G. Herder tarafından kullanılmıştır (Özlem, 2012: 159-160). Kültürel milliyetçiliğin öncüsü (Schmidt, 1956: 407) olarak değerlendirilen Herder (1903: 448-451) her doğal devletin bir ulusal karaktere sahip bir millet olduğuna inanıyordu. Herder’in insanlığın gelişimine ilişkin görüşünü ulusal bireysellik fikri üzerine kurduğu (Schmidt, 1956: 411) düşünülür. Herder’in kültürel görecelilik düşüncesiyle kültür kavramına çoğul bir anlam kazandırdığı (Denby, 2005: 55) görülebilir.

Antropolojide kültürle ilgili ilk kapsamlı tanım, Tylor tarafından yapılmıştır. Tylor (1871: 1) kültürü kişinin toplumun üyesi olarak edindiği bilgi, inanç, sanat, hukuk, adet, gelenek, alışkanlık ve yeteneklerin bütünü olarak tanımlamıştır. Klemm’den etkilendiği düşünülen Tylor, kavramı Almanca’dan almış ve uygarlık kavramı ile eş anlamlı olarak kullanmıştır (Williams, 1983: 90). Tylor, kültür ve uygarlığı aynı çatı

altında toplamış ve tüm insanlığın erişebileceği hale getirmiştir. Bu tanımla beraber Tylor, kültürü “sıradan insanların” erişemeyeceği bir unsur olarak gören Matthew Arnold’tan ayrılmaktadır. Tylor’ın da esinlendiği Almanca’daki kültür kavramı, elitist bir bakış içermemektedir (Botz-Bornstein, 2012: 11). Tylor (1971: 23) kültürün ya da uygarlığın aslında insanlığın içinde var olduğunu düşünmekteydi. Tylor’ın ucu açık kültür-uygarlık tanımı, antropolojide geniş yer tutmuş, geniş bir çalışma alanı yaratmış ve zamanla kültüralist eğilimlere ve kültürel göreceliğe zemin hazırlamıştır (Akçabay, 2013: 1323).

Kültür ve uygarlık kavramları, birbirlerine yakın olsalar da aralarında farklılıklar bulunmaktadır. İkisinin aynı olduğunu düşünenlerin yanında birbirlerine dayandırarak tanımlamaya çalışanlar da olmuştur. Kültür kavramının tanımlanmasında yaşanan zorluklar uygarlık kavramının öne çıkmasına neden olmuştur. Keskin çizgilerle birbirinden ayıramayan bu iki kavram, birbirinin yaratıcısı ve sonlandırıcısı olmuşlardır. Dolayısıyla her uygarlığın kendine has bir kültürü olabileceği gibi her kültür de yeni bir uygarlığın yaratıcısı olabilir (Çeçen, 1985: 117).

Kültür, uygarlığa nazaran daha köklü bir kavramdır. Uygarlık-kültür ayrımı İngilizce’de pek yerleşmemiş olsa da diğer Avrupa dillerinde bu iki kavram arasındaki ayrım açıktır. “Culture” kelimesinin kökeni, Latince’den gelmektedir. Uygarlık anlamına gelen “civilization” ise sonradan Latince’de “civilis” kavramından türetilmiştir. 18. yüzyılda özellikle Fransa’da ve ardından İngiltere’de hızla yayılmıştır (Botz-Bornstein, 2014: 18). Alman kökenli kültür kavramı dinsel, sanatsal ve entelektüel olanla daha sınırlı bir kapsamı işaret ederken; Fransa kökenli uygarlık kavramı daha ziyade siyasi, ekonomik ve teknik yaşamı kapsamıştır. Uygarlık kavramına yüklenen anlam, ulusların kendi aralarındaki farkları göz ardı ederken; kültür ise bunları ön plana çıkarmıştır. Bu iki kavram arasındaki gerilim, Fransa-Almanya rekabetinden ziyadesiyle etkilenmekteydi (Eagleton, 2005: 18). Uygarlık kavramının Aydınlanma Dönemi’yle beraber çok başarılı olması, kavramın genelleşmesi ve farklılıkları göz ardı etmesine bağlanmaktadır (Botz-Bornstein, 2012: 12). Norbert Elias (2004: 73-74), uygarlık ve kültür kavramlarının, Batılı toplumların özbilincini ifade etmek için kullanıldığını dile getirmektedir. Özellikle uygarlık kavramının, egemen Batılı değerleri temsil ettiği ifade edilebilir. Batı, uygarlığıyla kendini diğerlerinden ayırmaktadır. Elias, uygarlık ve kültür

kavramlarının neleri ifade ettiğinin Fransız, İngiliz ve Alman toplumları için net olduğunu belirtmektedir. Ancak bu kavramların o toplulukların dışında kalanlar için içerdikleri gizli değer yargıları nedeniyle anlaşılmasının zor olduğunu vurgulamaktadır.

Kültür-uygarlık ayrımı, Türkçe’de Ziya Gökalp’in yazılarında kendini göstermektedir. Bu iki kavram, Gökalp’in sosyoloji anlayışının omurgasını oluşturmaktadır. Kültürü sistemli bir şekilde ele alan Gökalp (1968: 27), kültür kelimesi yerine hars’ı kullanmayı tercih etmiştir. Kültürü, hars ve tezhip olarak ikiye ayıran Gökalp, bu ayrımı Fransızca’da “culture” sözcüğünün iki anlamda kullanılmasıyla açıklamıştır. Hars, bir toplumun hayata kattığı değerlerin tümü olarak değerlendirilirken; tezhip, bireyin eğitim tarzı ve yetiştirilmesi anlamında kullanılır ve şahsi bir nitelik taşır (Gökalp, 1968: 93). Kültür kelimesi yerine hars’ı kullanarak kültüre, ulusal bir içerik kazandıran Gökalp, uygarlık kelimesi yerine de medeniyet kelimesini kullanmıştır. Gökalp’e göre (1968: 27) medeniyet, milletlerarası bir alandır ve farklı harslar (kültürler) bu alanın oluşumuna katkıda bulunur. Hars-medeniyet ayrımında, hars manevi kültür; medeniyet ise farklı toplumların katkı sunduğu maddi kültür olarak değerlendirilebilir.

Kültür ve uygarlık kavramlarının Batılı toplumlarda tümüyle aynı anlamda kullanıldığı söylenemez. Bu iki kavramın İngilizce’deki ve Fransızca’daki kullanımları birbirine yakın olsa da Almanca’daki kullanımları, farklı bir gelişim süreci izlemiştir. Almanca’da uygarlık kavramına karşı bir duruş sergilenmiş ve kültür kavramı daha fazla sahiplenilmiştir.

Uygarlık kavramı bilim, felsefe ve teknoloji alanlarında gelişmiş olan Fransız ve İngilizler için barbarlık ve az gelişmişliğin karşıtı iken; bu iki ülkenin gerisinde kalan Almanlar için “cultur” ve sonradan “kultur” kavramı adeta sığınılacak bir liman olarak görülmüştür. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren “kultur” veya “culture” kavramları, barbar veya vahşi olmayan küçük, basit ve barışçıl uygarlıklar için kullanılmıştır (Güvenç, 2003: 96). İngiliz ve Fransız uygarlık kavramı ile Alman kültür kavramı karşılaştırıldığında, Fransız Aydınlanması’nın uygarlık süreci çerçevesinde insanoğlunun evrensel tarihi ile ilgilenirken; Alman düşünürlerin ise insanoğlunun kültür tarihini (Kulturgeschichte) oluşturmakla ilgilendiği görülebilir. Alman dilindeki kültür kavramı, yer ve zamana bağlı iken; Fransızca’da uygarlık kavramı, ulusal sınırları aşan bir

yapıdadır. Kavramların farklı şekilde gelişmesi, toplumsal ve sosyal koşullarla bağlantılıdır. Fransa ve İngiltere gibi sömürgeci devletlerin hâkim sınıflarına, evrensel uygarlık kavramının daha cazip geldiği düşünülebilir. Kültür kavramının ise kendilerini, siyasi ve manevi sınırların sürekli değiştiği bir ulusta tanımlayan Alman entelektüellerinin problemlerini yansıttığı vurgulanır (Schoenmakers, 2012: 10). Böylece Alman felsefesinde kültür ve uygarlık kavramları birbirlerinin antitezi olarak görülmeye başlanmıştır.

Kültür kavramının geçirdiği diğer bir önemli değişim, 1970'lerin sonu ve 1980'lerin başından itibaren postmodernizmin antropolojiye olan etkisiyle meydana gelmiştir. 1950'lerden itibaren kültürel antropoloji içinden, klasik antropolojiye yönelik eleştiriler yapılmıştır. Bu dönemde bilim ve modernite kavramları sorgulanmaya başlanmıştır. Meta anlatılara bir tepki olarak değerlendirilebilecek postmodernizm, modernitenin toplumsal ilerlemenin yalnızca bilim ve teknikle sağlanabileceği görüşünü yadsır. Belirsizlik ve tikelcilikten beslenen postmodernizm, bu açıdan aydınlanma karşıtı olan tikelci, duyumcu ve kültüralist Alman Romantizmi ile ortak noktalara sahiptir (Akçabay, 2013: 1325).

Postmodern antropolojinin önceli olan yorumsamacı antropolojiyle özdeşleşen Clifford Geertz (Akçabay, 2013: 1326), kültür kavramını yeniden tanımlamıştır. Bu tanım, sosyal bilimlerde en çok alıntılanan kültür tanımları arasına girmiştir. Geertz (1973: 5), Tylor'ın ucu açık kültür tanımı yerine kültür kavramını daraltmayı tercih etmiştir. Weber'den hareketle Geertz (1973: 5), "Max Weber'e dayanarak, kişinin kendisinin ördüğü anlam ağlarına bağlı bir varlık olduğuna inanırsak ben kültürü o ağlar olarak ele almaktayım" der. Geertz (1973: 89), kültürü simgesel bir sistem olarak ele almaktadır. Simgesel işlev evrensel olmakla beraber, kültürlerin farklı olması nedeniyle evrensel ilkeler aramak yersizdir. Geertz, kültürleri tarihi şehirlere benzetir. Bu şehirleri iç bütünlüğü ve entegrasyonu sağlamak adına haritalamanın tehlikelerine vurgu yapar. Aslında görebileceğimiz şey yalnızca kısmi entegrasyon, çoğu kez bağlantısızlık ve içsel çelişkilerdir. Bu metafordan da anlaşılabilceği üzere kültürler de herkes için aynı anlamları içermeyebilir. Bu yüzden analiz edilmek yerine, anlamlar ağı olarak nitelenen kültür yorumlanmalıdır (Keesing, 1974: 79-81). Bu da postmodern antropolojinin temel önermelerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Geertz (1973: 43-44), her toplumun kendine has değer yargıları olması nedeniyle kültürel göreliliğin inkâr edilemez olduğunu ve kültürel antropolojinin de bu göreliliği yaklaşımı yadsımaması gerektiğini belirtmektedir. Postmodernizmin de etkisiyle Tylor'ın ucu açık kültür tanımının kültürel göreliliği için uygun olduğu düşünülebilir. Kültürün toplumsal ilişkileri kapsadığı düşünülürse herkes ve her şey kültürel açıdan ele alınabilir. Kültürel görelilik, kimlikle kültürü eşdeğerde görmekte ve farklı kültürlerle ilişkin değer yargılarını dışlamaktadır. Bu doğrultuda kimlik ve kültür, eşit derecede meşru görülebilir (Akçabay, 2013: 1326).

Kültür kavramının gelişimini etkileyen bir diğer gelişme ise kültürü sadece antropolojinin inceleme alanı olmaktan çıkaran disiplinleri aşan ve disiplinler üstü bir hale getiren Kültürel Çalışmaların ("Cultural Studies") doğuşudur (Akçabay, 2013: 1327). 1950 ve 1960'lı yıllarda İngiltere'de şekillenen ve tüm dünyaya yayılan Kültürel Çalışmalar Marksizm, Frankfurt Okulu ve göstergebilim yaklaşımlarından etkilenmiştir (Erdoğan ve Alemdar, 2005: 349). Feminizm ve yapısalcılığın da Kültürel Çalışmalar'ı etkilediği düşünülmektedir (Hartley, 2004: 49). Öncülüğünü Richard Hoggart, E.P. Thompson, Stuart Hall ve Raymond Williams'ın yaptığı ve Birmingham Okulu bünyesinde gelişen Kültürel Çalışmalar Akımı (Miller, 2001: 3-4), kültürü, eşitsizliklerin (ırk, cinsiyet, sınıf vb.) bilinçli ve kasıtlı olarak yapıldığı ve insanların da ya alt kültür oluşturarak direnç gösterdiği ya da seyirci kalarak uyum sağladığı bir alan olarak görür (Hartley, 2004: 49). Kültürel Çalışmalar, kültürün ekonomik ve politik gayelerle nasıl şekillendirildiğini inceler. Başlangıçta daha çok Marksist bir çerçevede işçi sınıfı kültürü üzerine çalışmalar yapılırken; günümüzde daha çok "alt kültürler", feminist teori ve popüler kültür üzerine çalışmalar yapılmaktadır. Yine geçmişte yapısalcı çerçevede çalışmalar yapılırken; bugün postmodernist ve post yapısalcı çerçevede çalışmalar daha ağırlıktadır (Hepkon, 2006: 23-24).

Hall (1995), "Kültürel Çalışmalar: İki Paradigma" adlı çalışmasında Kültürel Çalışmalar geleneğinde iki farklı akımı ortaya koyar: "kültürelcilik" ve "yapısalcılık". Kültürelci anlayışa göre, kültür, tüm toplumsal pratiklerle iç içedir; bu pratikler insanların ortak eylem alanıdır. Kültür, insanoğlunun tarih yapan faaliyetleri olarak kavramsallaştırılmaktadır. Ekonominin belirleyici olduğu bir altyapı-üstyapı modeli söz konusu değildir. Toplumsal yapı ve toplumsal bilinç arasındaki diyalektiğin önemi ve

birlikteliği ifade edilmektedir. Kültür hem toplumsal sınıf/grupların yaşam koşullarına tepki verdikleri değer ve anlamlar olarak; hem de bu anlayışların somutlaştığı gelenek ve uygulamalar olarak ifade edilmektedir. Klasik Marksizmde kültür ikinci plandadır ancak Hall yapısalcı akımda buna karşı çıkmaktadır. Yapısalcı akım belirlenmiş koşullara vurgu yapar. Gerçek ilişkileri incelemede soyutlamanın gerekli olduğu düşünülür. Soyutlamanın sosyal karmaşıklığı incelemede tikel ve bütünü eşzamanlı değerlendirmenin tek yolu olduğu vurgulanır (Hall, 1995: 340-344).

Kültürü siyasetten üstün görmek postmodern kültürelciliğin siyasetidir. Kültür veya devlet prematüre ütopyalardır. Mücadele imgesel düzeyde ortadan kaldırıldığı için politik düzeyde çözümlenmeye gerek kalmaz. Siyasal alandan fazla kalan enerji kültürel alana aktarılır. Kültürel alan ideallerle, fikirlerle, kimliklerle ve sanatla sınırlıdır. Ancak “insanlıktan kültüre, kültürde siyasete doğru yol alan bir durumun, kendi siyasi eğilimi aracılığıyla asıl hareketin diğer yöne doğru olduğunu ortaya koyması ironiktir – kültürel çıkarları yönelten genellikle siyasi çıkarlardır ve bu yolla tikel bir insanlık versiyonunu tanımlarlar” (Eagleton, 2005: 16).

Tüm dünya üzerindeki bütün olguların kültürel olduğu, kültürel alanla kesişmekle kalmayıp adeta kültürel alan tarafından belirlendiği izlenimi vardır (Aksoy, 2007: 1). Bu doğrultuda kültür-siyaset ilişkisi de öne çıkmaktadır. Kültürel Çalışmalar kültürel olguların politik kökenini ortaya koymaya çalışmaktadır (Aksoy, 2007: 23). Kültürün siyasal alanla ilişkisi siyasal kültür bağlamında ele alınabilir. Politik alan içinde bulunduğu toplumun kültürel dokusuna sıkı sıkıya bağlıdır (Yılmaz, 2003: 46). Siyasal kültür kavramı ise farklı anlamlarda kullanılmaktadır.

Siyasal kültür, “bir toplumun gerek o toplumun siyasal sistemi içinde yer alan, gerekse öteki siyasal oluşumlar dediğimiz, devlet, parlamento, hükümet, siyasi parti, kamu yönetimi, sendika, dernek, siyasal iktidar, demokrasi, seçim, anayasa, vb. gibi kavramlar konusundaki bilgisi, görgüsü, alışkanlıkları, yaklaşımları, tutum ve davranışlarının tümüdür” (Öztekın, 2003: 210) denilebilir. Tarihsel süreç içerisinde siyasal kültür varlığını korur ve toplumsal siyasal hafıza olarak karşımıza çıkar. Örneğin, Amerika’da “rekabetçi bireycilik” anlayışı, Hindistan’da ise kast sistemi devletin yok etmeye yönelik çabalarına karşın hala etkinliğini korumaktadır. Fransa ise ekonomiyi

yönetmek için hala büyük devlet beklentisi içerisindedir (Roskin vd., 2013: 144). Toplumdan topluma büyük ölçüde değişebilen siyasal kültür, siyasal sistemlere ilişkin inanç, sembol ve değerleri yansıtır (Roskin vd., 2013: 143). İnsanların inançları, sembol ve değerleri siyasal sistemlere ve süreçlere karşı tutum ve davranışlarını belirler (Heywood, 2013: 263). Bu nedenle siyasal sürecin nasıl yürüdüğünü ve gerçek mahiyetini anlayabilmek için yapı ve kurumların var olduğu toplumsal zemini incelemek gerekir (Türköne, 2014: 228). Siyaseti işleten yapı ve kurumlar toplumsal/kültürel bir zemin üzerinde gelişmektedir. Bu nedenle siyasetin nasıl işlediğini anlayabilmek için kültürel alanın incelenmesi önemlidir (Kurt, 2014: 421). İçinde bulunulan kültür bireysel ve toplumsal bilinç düzeyiyle siyasal olanı belirler, benzeştirir ya da farklılaştırır (Erzen ve Yalın, 2011: 50-51).

Sosyal, ekonomik ve politik alanda yaşanan değişimler siyasal kültürün içeriğini; siyasal kültürün içeriği de sosyal, ekonomik ve politik alandaki değişimleri şekillendirir (Erzen ve Yalın, 2011: 50). Siyasal kültür çoğu kez kültürün politik yönleri olarak anlaşılmakta ve bunların kendi içinde tutarlı bir bölümünü oluşturdukları farz edilmektedir (Duverger, 2007: 88). Siyasal kültür, vatandaşların siyaset anlamında benimsedikleri ve yorumladıkları tutum veya tutumlardan oluşur. Sadece sahip olunan bir şeyden öte yaşanan/tecrübe edilen bir şey olur (Street, 1994: 103).

Siyasal kültür ile ilgili çalışmaların referans kaynağı Gabriel Almond ve Sidney Verba'nın beş ülkede karşılaştırmalı saha çalışması yaparak ortaya koyduğu Yurttaşlık Kültürü ("The Civic Culture") adlı çalışmadır. İlk baskısı 1963 yılında çıkan çalışma ABD, Büyük Britanya, İtalya, Almanya ve Meksika'da yapılmıştır. ABD ve Britanya demokratik siyasal kültür, Almanya uyrukluk kültürü, İtalya ve Meksika geçiş sürecindeki siyasal sistemler düşünülerek çalışmaya dâhil edilmiştir. Almond ve Verba'ya göre (1989: 31- 35), bir ülkenin siyasal sistemi o ülkenin siyasal kültürünü içerir ve siyasal sistemin değişmesi veya muhafazası bir şekilde kültürle bağlantılıdır. Kavramın önemini ilk olarak ortaya koyan (Türköne, 2014: 228) Almond (1956: 396) siyasal kültürü şöyle kavramsallaştırıyor; "her siyasal sistem, siyasal eylem için bir siyasal yönelim örüntüleri içerisindedir. Bunu da siyasal kültür olarak ifade etmenin faydalı olacağını düşünüyorum. Siyasal kültür kavramına ilişkin iki husus vardır. Birincisi, bu kavram verili bir siyasal sisteme veya topluma uymamaktadır. Siyasal

yönelim örüntüleri muhtemelen ve genellikle siyasal sistemlerin sınırlarının ötesine geçer. İkinci husus, siyasal kültür egemen kültürle ilgili olsa da onunla aynı şey değildir. Çünkü siyasal yönelim egemen kültürün standartları ve değerleri kadar zihin, bilinç ve harici durumlara uyumu içerir ve kültürün farklılaşmış bir parçasıdır ve belli bir özerkliği vardır”. Bu bağlamda bir toplumun siyasal kültürü, politik eylemin gerçekleştiği durumu tanımlayan ampirik inançlar, anlamlı semboller ve değerler sistemidir (Verba, 1969: 513). Siyasal kültür kavramı her bireyin, kendi tarihsel bağlamında, kendi kişiliğine, halkının ve toplumunun politikaları hakkındaki bilgi ve duygularını öğrenmesi ve dâhil etmesi gerektiğini varsaymaktadır (Pye, 1969: 7). Genetik olmayan siyasal kültür bireyler tarafından edinilir/öğrenilir (Wiarda, 2014: 1). Bireyin gelişimi ile toplumun egemen kültürü ve siyasal kültürü arasında sıkı bir ilişki olduğu anlaşılabilir. Bu açıdan insan eylemlerinin egemen kültür ve siyasal kültür tarafından şekillendiği iddia edilebilir.

En geniş anlamıyla insanların yaşama biçimi olarak değerlendirilen kültür, biyolojik miras vasıtasıyla değil de öğrenmeyle bir nesilden diğer nesle geçen unsurları içerir (Heywood; 2013: 264). Kültür kendi içerisinde farklı unsurları içeren bir bütündür. Siyasal kültür bu parçalardan bir tanesidir. Bir siyasal kültürün anlaşılabilmesi için ait olduğu toplumun genel kültürü ve tarihi incelenmelidir (Türküne, 2014: 228-229). Siyasal kültürün kalıcı olduğu veya yavaş değiştiği (Wiarda, 2014: 2) düşünülse de siyasal kültürün değişimden münezzeh olmadığı (Roskin, vd, 2013: 145) ileri sürülür.

Ziya Gökalp (2005: 70-74) ise kültür-siyaset ilişkisini şöyle kurgular:

...”Hars” adını verdiğimiz şey, bir milletteki düşünceyle ilgili görüşlerle, duygusal alandaki bütün manevi değerlerin tamamıdır. “Siyaset” dediğimiz şey ise bir millette var olan bütün uygulama alanındaki bütün uğraşlardır... “Hars”, ne parlamentoda çoğunluk sahibi olmaya, ne de kabineyi ele geçirmeye çalışır. Çünkü duyduğu güzelliklerle iyilikleri ve düşündüğü hakikatları kabul ettirmek için bu gibi resmi kuvvetlerin yardımına muhtaç değildir. Hars, kendi ürünlerine değer vermek için, kanun gibi zorlayıcı kuvvetlere baş vurmaz. Onun elinde inandırma, hoş gösterme, etkileme gibi manevi kuvvetler vardır...Görülüyor ki hars ile siyaset, her konuda birbirinden ayrı olan iki bağımsız faaliyettir. Bu iki faaliyeti birbirinden ayıran milletlerde, gerek hars gerek siyaset gelişir. Tersine, bunları birbirine karıştıran milletlerde ise hars gibi siyaset de gerilemeye başlar... Siyasetin hars üzerinde yapacağı etki ise yalnız harsın oluş araçlarını hazırlamaktan ibaret olmalıdır. Siyasi partiler ve öteki siyasi güçler, faaliyet programlarına hars için de bir takım maddeler koyabilirler. Fakat, bu maddeler yalnız harsın doğal gelişmesine yardım edecek araçların sağlanmasına yönelik olmalıdır. Yoksa, hükümetler gibi öteki siyasi güçler de bizzat hars yapamazlar. Harsı yapacak olanlar, yalnız çeşitli ilimlerin ve sanatların uzmanlarıdır.

Anlaşılabileceği üzere, Gökalp kültürel ve siyasal alanın birbirinden ayrılması gerektiğini ve siyasi elitlerin hars yapamayacağını ancak var oluş koşullarını hazırlayabileceğini

vurgular. Kültürel alanın siyasetten ayrı ve özerk bir alan olması gerektiğini düşünür. Siyaset ve harsın birbirine karıştırılmasının iki alanda da gerilemeye neden olacağına dikkat çekilir.

2.1.2. Kültürleşme ve Kültürleşme Stratejileri

Günümüzde iletişim, ulaşım teknolojilerinin gelişmesi ve insan hareketliliğinin artmasıyla birlikte farklı kültürlere sahip kişi, grup ya da toplulukların birbirleriyle temasa geçmesi kolaylaşmakta ve bu temas çok daha sık gerçekleşmektedir. Bunun sonucunda kişi, grup ya da topluluklar birbirlerinin kültürlerini etkilemektedir. Bu hareketlilik ve farklı arka planlara sahip insanların bir araya gelmesi, kültürleşme (“acculturation”) kavramının daha sık gündeme gelmesine ve kavramın araştırılmasına neden olmaktadır. Farklı kültürlere sahip bireylerin bir araya gelmesinin, bireylerde/gruplarda ne gibi değişikliklere sebep olabileceği ve bu durumla karşılaşıldığında nasıl bir tepki verileceği noktasında kültürleşme kavramına başvurulmaktadır.

Kültürleşme üzerine yapılan çalışmalar, antropoloji ve kültürlerarası psikoloji alanlarında, 1880’lere kadar dayansa da (Nahavandi ve Malekzadeh, 1988: 81) Türkçe literatür için bu kavram yeni sayılabilir (Gülner, 2011: 55). Kültürleşme kavramı, ilk kez 1880 yılında Amerikan Etnoğrafya Bürosu’ndan J.W. Powell tarafından “Kızılderili Dillerindeki Değişimi” konu edindiği bir raporda kullanılmıştır. Bilinen bu ilk kullanım ile kültürlerarası öykünmeyle gerçekleşen psikolojik değişiklikler kastedilmiştir (Rudmin, 2003: 5). Kültürleşme kavramının resmi olarak bir bilimsel araştırmaya konu olması, Sosyal Bilimler Araştırma Konseyi gözetiminde 1930’ların ortasında gerçekleşmiştir (Kenny Hsu vd., 1993: 24). Kültürleşme üzerine ilk çalışmalar, göçlerin ardından grup düzeyinde değişimlerle ilgilenen antropologlar ve sosyologlar tarafından yapılmıştır. Kültürleşme kavramı, ilk defa Redfield, Linton ve Herskovits tarafından tanımlanmıştır (Vijyer ve Phalet, 2004: 216). Bu tanıma göre, kültürleşme, farklı kültürlere sahip bireylerin oluşturduğu grupların birbirleriyle doğrudan etkileşime girmesi sonucunda her iki grubun orijinal kültür kalıplarında meydana gelen karşılıklı değişiklikler sonucu ortaya çıkan bir kavramdır (Redfield vd., 1936: 149). Redfield, Linton ve Herskovits’in çalışması, bu alanda yapılan ilk çalışma olmamasına rağmen yukarıda ortaya konulan tanım, antropolojide kültürleşme üzerine yapılan ilk kapsamlı

tanım (Berry, 2008: 330) olarak değerlendirilir. Her ne kadar Redfield vd. etnik grupların kültürel değişimi üzerine odaklansa da kültürleşme tanımları daha sonra yapılan kültürleşme çalışmalarını etkilemiştir (Kenny Hsu vd., 1993: 24).

Redfield vd., (1936: 149-150) farklı kültürlere sahip insanlar arasında uzun süre gerçekleşen etkileşimin kültürleşmenin asli unsuru ve şartı olduğunu dile getirir. Redfield vd., kültürleşmenin gerçekleşebilmesi için etkileşime giren iki gruptan en az birisinin kültür kalıplarında değişiminin gerekli olduğunu vurgular. Ancak kültürleşmenin kendiliğinden asimilasyonla sonuçlanmayacağını altını çizer. Ayrıca kültürleşmeyi, kültürleşmenin bir parçası olan kültür değişimi ve kültürleşme sürecinde zaman zaman ortaya çıkan asimilasyondan ayırır (Redfield vd., 1936: 149). Redfield vd., (1936: 152) yaptıkları çalışma sonucunda, kültürleşmenin üç sonucu olabileceğini iddia eder. Birinci sonuç kabullenmedir. Grup kendi kültürel mirasının çoğunu yitirir ve donör grubun kültürel özelliklerini kabullenir. İkinci sonuç adaptasyondur. Köken kültürün ve yeni kültürün özelliklerinin bir araya gelerek, tarihi bir mozaik oluşturacak şekilde kültürel bir bütün oluşturulmasıdır. Bu mozaik, kültürel özellikleri ve pratikleri veya birbirine zıt unsurları içerebilir. Üçüncüsü ise tepkidir. Kültürel baskıya tepki olarak kültürleşme karşıtı hareketler ortaya çıkabilir.

Kültürleşme sürecinde hem hâkim (baskın) grup kültüründe hem de yabancı grup kültüründe karşılıklı değişimler öngörülmektedir. Bu noktada baskın kültürün dışı açıklığı ve yabancı grupların kültürel adaptasyon eğilimleri ön plana çıkmaktadır (Gülнар, 2011: 55). Kültürleşme sürecinde karşılıklı kültürel etkileşim söz konusu olduğu düşünülse de çoğu kez, bir kültürün mensupları, diğer kültürel grup üyelerini baskı altına almaya çalışmaktadır (Nahavandi ve Malekzadeh, 1988: 81). Aslında gruplardan birinin diğerini daha fazla etkilediği düşünülmektedir. Redfield ve diğerlerinin kültürleşme tanımında kavram, grup düzeyinde ele alınmıştır. Ancak diğer çalışmalar, kültürleşmenin bireyin psikolojisinde gerçekleşen bir değişim olduğunu iddia ederek birey düzeyinde çalışılması gerektiğini belirtmektedir (Yue ve Le, 2012: 136). Buradan hareketle Arends-Toth ve Vijver'e göre (2006: 34) kültürleşme, bir bireyin bir veya daha fazla kültürle temas halinde olmasının ve bir kültürel veya etnik grubun yaşadığı değişim sürecine katılımın bir sonucu olarak deneyimlediği değişiklikleri ifade eder. Kültürleşme

başlangıçta grup düzeyinde değerlendirilirken, sonradan birey düzeyinde de çalışmalar yapılmıştır.

Amerikalı Sosyal Psikolog Emory Bogardus (1949: 125-129) ise kültürleşmeyi iki veya daha fazla kültürel sistemin insani ilişkiler vasıtasıyla ayrı bir kültür sistemi geliştirme süreci olarak tanımlar ve kültürleşmeyi üçe ayırır. Birincisi, bir kültürün diğerine baskı yaparak kendi özelliklerini dayatması/empoze etmesi ile ortaya çıkan empoze/dayatılan/zoraki (“emposed”) kültürleşmedir. Fakat bu tarz bir kültürleşmenin başarısız olacağı düşünülür. Nedeni ise kültürün, insanın kişiliğinin önemli bir parçası olduğunun göz ardı edilmesidir. İkincisi ise alelade (“blind”) kültürleşmedir. Alelade kültürleşme doğal, sıradan, cibrî olmayan ve yönlendirmenin olmadığı kültürleşme türüdür. Alelade kültürleşme uzun bir süre kültürel mozaik içinde yaşayan toplumların gelişigüzel birbirlerini etkilemeleriyle vuku bulur. Demokratik kültürleşme ise kültürel çoğulculuğun teşvik edilmesiyle ortaya çıkar. Her kültürün temsilcileri, diğer kültürleri kendi tarihi ve değerler sistemi içinde saygıyla karşılar ve kabul eder.

Kültürleşme üzerine farklı disiplinlere bağlı olarak birçok tanım ve kültürleşme türü ortaya konulmuştur. Sosyal Psikoloji Profesörü Floyd W. Rudmin (2003: 1), 1900’den 2000’lere kadar kültürleşme üzerine yapılan çalışmaları derlediği eserinde, 126 farklı kültürleşme tanımı vermiştir. Son yıllarda kültürleşme çalışmalarının belirgin bir şekilde arttığı gözlenir. Kültürleşme çalışmalarının diğer bir kısmı da farklı kültürlerle sahip birey/grupların, ev sahibi kültürlerle karşılaştığında nasıl davranacağı ve nasıl bir tercihte bulunacağı üzerinedir. İki ve daha fazla kültürün karşılaşmasında, bireylerin/grupların bu duruma nasıl bir karşılık vereceği kültürleşme sürecini doğrudan etkilemektedir. İşte bu tercihleri konu alan kültürleşme modelleri veya stratejileri üzerine çalışmalar yapılmaktadır ve farklı kültürleşme modelleri oluşturulmaktadır.

Kültürleşme modelleri veya stratejileri üzerine yapılan çalışmalarda iki temel kategori söz konusudur. Bu kategoriler tek boyutlu ve iki boyutlu kültürleşme modelleri olarak tanımlanır (Gülner, 2011: 55). En yaygın tek boyutlu kültürleşme modeli Milton M. Gordon’a aittir. Bu modelde kültürleşme, hâkim kültüre doğru gerçekleşen değişimi ifade eder (Vijver ve Phalet, 2004: 216-217). Gordon’a (1966: 68-71) göre, kültürleşme, farklı kültüre sahip bireylere/gruplara baskın kültürün değer ve davranışlarının

kazandırıldığı bir süreçtir. Bu modelde kültürel değişim, göçmenlerin yeni kültüre uyum sağladıkça köken kültürlerini kaybedecekleri ve kültürel korumacılıktan kültürel adaptasyon yönünde gerçekleşen tek boyutlu bir süreç olarak değerlendirilir. Bireyler, bu süreçte genelde özgür değillerdir. Yeni kültüre mutlak uyum mecburi istikamet olarak durmaktadır. Bu modelde kültürel korumacılık ve kültürel adaptasyon, kültürleşmenin iki temel ve zıt kutbudur. Gordon (1966: 80-81) için asimilasyon sürecinin zirvesi, yeni ülke tarafından ön yargı ve ayrımcılık eksikliğiyle gruplar arasında çatışma yaşanmamasıdır. Bu bakış açısında iki kültürlü kimlik, söz konusu olamaz. İki kültürlülük ancak asimilasyondan önce geçici bir aşamadır. Bu nedenle tek boyutlu model, çoğu kez asimilasyon modeli veya iki kutuplu model olarak adlandırılır (Kmite, 2011: 15). Bu modelde kültürleşme, yüksek kültürleşme ve düşük kültürleşme olarak ikiye ayrılabilir. Yüksek kültürleşmede farklı kültürlere sahip bireylerin/grupların hâkim (ev sahibi) kültür içinde asimilasyonu söz konusudur. Düşük kültürleşmede ise bireylerin/grupların köken (kendi) kültürlerini koruması mümkündür (Nguyen ve Von Eye, 2002: 202). Bu tek boyutlu kültürleşme modelinde, sürecin hızı farklı olsa bile her zaman hâkim kültüre adaptasyonun sağlanacağı düşünülür.

Son yıllarda tek boyutlu kültürleşme modeline karşı çıkılmaktadır. Tek boyutlu kültürleşme modelinin kültürleşmenin tüm yapısını ve aynı zamanda göç nedeniyle ev sahibi toplumun yaşadığı değişimi açıklayamadığı düşünülmektedir (Kmite, 2011: 15-16). Bu doğrultuda iki kimlikli veya yerleşilen topluma tam uyum yerine köken kültürün unsurlarının da korunabildiği modeller aranmaktadır. Bu düşüncenin oluşmasında, hem artan göç oranlarıyla insanların köken kültürlerinin geleneksel unsurlarını muhafaza etmesinin kolaylaşması hem de zamanın ruhunun asimilasyoncu politikalara sıcak bakmaması ve kültürel çoğulculuğun kabul görmesi etkin rol oynamaktadır (Vijver ve Phalet, 2004: 216-217). Söz konusu nedenler, iki kültürlülüğe imkân sağlayan iki boyutlu kültürleşme modellerinin gelişmesine imkân sağlamıştır.

İki boyutlu kültürleşme modeli, farklı kültürlerle iletişime geçen bireylerin/grupların özgün kültür ve kimlik karışımlarını oluşturmak için kendi kültürlerinin ve ev sahibi kültürün çeşitli unsurları arasından seçim yapma imkânına dayanmaktadır (Kıyıoğlu ve Wimmer, 2015: 2). İki boyutlu kültürleşme modeli iki temel varsayım üzerine kuruludur. Birincisi, bireylerin kendi kimliklerindeki kültürel değer,

tutum ve davranışlarının ağırlığının değişebileceği varsayımdır. Bazı bireylerin kendi kimliklerini oluştururken kültür, ağırlıklı bir rol oynar. Diğer bireylerde ise din veya meslek gibi etkenler, kültür oluşumunda daha ağırlıklı rol oynayabilir. İkinci varsayım ise bireylerin farklı kültürel kimlikleri, farklı yoğunluklarda da olsa, aynı anda kendinde taşıyabileceğidir (Ryder vd., 2000: 50). Bu model, bireylere/gruplara daha fazla seçim hakkı sunmaktadır ve kültürleşme çalışmalarına daha fazla araştırma alanı sağlamaktadır.

İki boyutlu model, kültürleşme stratejileri çerçevesinde kuramsal olarak John Berry tarafından ele alınmıştır. İki boyutlu kültürleşme modeli, kültürleşmenin iki önemli unsuru olan kişinin kendi kültürünü sürdürmesi ve ev sahibi kültüre adaptasyonunun kavramsal açıdan farklı olduğunu ve birbirlerinden bağımsız olarak değişebileceğini ortaya koymaktadır. Farklı kültürlere mensup bireylerin/grupların birbirleriyle olan ilişkileri, kültürleşme stratejilerinin temelini oluşturmaktadır. Kültürleşmeye ilişkin iki soruya verilen yanıtlar, kültürleşme stratejilerinin çerçevesini ortaya koymaktadır: (1) “Kültürel kimlik ve özellikleri devam ettirmek önemli midir?”; (2) “Baskın toplumla olan ilişkiyi sürdürmek önemli midir?” (Berry, 1998: 14).

Kültürleşme stratejileri, kültürleşen bireylerin/grupların bu iki temel soru çerçevesinde takındıkları tutum doğrultusunda şekillenmektedir. Buradaki asıl nokta, insanların kendi gruplarına mı yoksa diğer gruplara mı uyum sağlayacağıdır. Buradaki ayırım, (1) grubun/kişinin kendi kültürel mirasını ve kimliğini sürdürme veya sürdürmeme tercihi ve (2) diğer gruplarla ilişki kurma ve geniş toplum kesimlerine katılma veya bu tarz ilişkilerden uzak durma tercihi, üzerinedir (Berry, 2008: 331). Kültürel korumacılık ve adaptasyonun birleştirildiği bu modelde Berry, dört kültürleşme stratejisi ortaya koymaktadır.

Bu stratejiler, baskın olan veya baskın olmayan farklı etno-kültürel gruplar açısından farklı adlar alabilmektedir. Şekil 1’de bu ilişki ve tercihler sunulmaktadır. Şekil 1’in sol tarafında görüldüğü gibi, baskın olmayan etnik-kültürel gruplar açısından bireylerin kendi kültürel kimliklerini sürdürmek istemedikleri ve diğer kültürlerle günlük etkileşime girdiklerinde asimilasyon stratejisi hayata geçer (Berry, 2008: 331). Asimilasyon stratejisinde bireyler, kendi kültürel kimliğini isteyerek terk eder ve ev sahibi kültürü gönüllü olarak benimser (Berry, 1997: 9). Aksine bireylerin kendi

kültürlerine değer atfettikleri ve aynı zamanda diğerleriyle etkileşimden kaçındıklarında ayrılma/ayrışma/içe kapanma (“separation”) stratejisi ortaya çıkar. Bu durumda köken kültür sürdürülür. Diğer bir ifadeyle ev sahibi kültür, yeni kültür, reddedilir. Kişinin hem kendi kültürünü sürdürmesi hem de diğer gruplarla günlük etkileşime girmesinde fayda varsa entegrasyon (bütünleşme) en iyi seçenek olarak değerlendirilir. Bu durumda belli bir oranda kültürel bütünleşme söz konusudur. Aynı zamanda bir etno-kültürel grup üyesi olarak, gelişen geniş bir sosyal ağa katılım mümkün olur (Berry, 2008, 331). Bütünleşmenin gerçekleşebilmesi için baskın olan ve baskın olmayan kültürel grupların kültürel çeşitliliğe hazırlıklı olması gerekir ve tüm kültürel grupların farklı olma hakkının olması gerektiği kabul edilmelidir (Berry, 1997: 10-11). Böylece entegrasyon stratejisini tercih edenler iki kültürü de harmanlar ve başarıyla her iki kültüre katkı sağlar. Entegrasyon modeli, en ideal model olarak değerlendirilir (Kağıtçıbaşı, 2014: 121). Son olarak kültürün sürdürülmesinde (çoğu kez mecburi/zorlanmış kültür yitimi nedenleriyle) düşük bir ihtimal/yarar varsa veya diğerleriyle ilişki kurmak pek bir ilgi görmüyorsa marjinalleşme seçeneği devreye girer. (Berry, 2008: 331). Marjinalleşme sonucunda hem köken toplumun kültürü hem de ev sahibi toplumun kültürü reddedilir.²

²John W. Berry'nin “Globalisation and Acculturation”, (2008, International Journal of Intercultural Relations, 32, ss. 332) adlı çalışmasından uyarlanmıştır.

olarak adlandırılır ancak baskıyla dayatıldığında “Düdüklü Tencere” (“pressure cooker”) halini alır. Ayrılma/içe kapanma, baskın grup tarafından uygulanırsa segregasyon veya ayrımcılık (“segregation”) olarak isimlendirilir. Marjinalleşme ise baskın grup tarafından uygulandığında “dışlama” (“exclusion”) halini alır. Son olarak çeşitlilik, farklı etno-kültürel gruplar dâhil toplumda yaygın bir şekilde kabul edilirse entegrasyon, çokkültürlülük olarak ortaya çıkar (Berry, 1997: 10-11, Berry 2006: 35-36).

Berry'nin kültürleşme stratejileri, birçok çalışmaya esin kaynağı olsa da birkaç açıdan eleştirilmektedir. Birincisi, marjinalleşmenin bir kültürleşme stratejisi olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği sorunudur. Ev sahibi kültür veya köken kültür sürdürülmeden nasıl bir kültürel kimlik geliştirilebileceği belirsizdir (Yue ve Le, 2012: 136-137). İkincisi ise Berry'nin dört kültürleşme stratejisi, çeşitli kültürel temasları açıklamada çok genel bulunmaktadır. Berry'nin entegrasyon stratejisinin birçok alt kategori içerebileceğinin altı çizilmektedir (Schwartz ve Zamboanga, 2008: 276).

Berry'nin modelinin önemli noktası ise çokkültürlü toplumların, azınlık bireylerinin ve toplumlarının önemini kabul etmesi ve bireylere, kültürleşme sürecine ne kadar dâhil olacakları hususunda seçim hakkı tanınmasıdır. Berry'nin modelinin diğer bir önemli özelliği, 1970'lerde başlayan etnik canlanma hareketinden (“ethnic revival movement”) kaynaklanan dili kapsamaması, azınlık mensubu bireyin ve/veya etnik grubun, baskın gruba yönelik kültürleşme sürecini tersine çevirebileceği ve kendi kültür mirasına yeniden yönelebileceği görüşünü savunmasıdır (Padilla ve Perez, 2003: 37-38). Günümüzde kendi kültürel mirasını ve dilini yeniden canlandıran sayısız etnik grup bulunmaktadır (Fishman, 2001). İşte bu nedenlerle kültürleşme, doğrusal ve tek boyutlu bir süreç olarak değerlendirilmemelidir.

Kültürleşme ideolojileri ve baskın grubun politikaları, kültürlerarası araştırmaların önemli bir parçasını oluştururken; baskın olmayan grupların tercihleri de kültürleşme araştırmalarında kayda değer bir yer tutmaktadır. Kültürleşme tecrübelerinin tek boyutlu olmadığı düşünüldüğünde, kültürleşme tercihleri, arasında tutarsızlık ve çatışmalar olabilir. Çokkültürlü politikaların uygulandığı bir yerde bireyler kendi toplumlarının temel ideolojilerini kabul etmeyebilir veya göçmen çocukları ailelerinin

kendileri için düşündükleri kültürleşme stratejilerini benimsemeyebilir (Berry, 2008: 332).

2.2. Kimlik Kavramı

Kimlik kavramı, kuramsal düzeyde en çok tartışılan kavramlardan biridir. Kimliğin oluşumu, pek çok disiplinin araştırma konusu olmuş ve farklı açılardan tartışılmaya değer bulunmuştur (Aka, 2012: 3). Taşındığı düşünülen anlam ve kodların çokluğundan dolayı bu kavram, popüler ve merkezi olmaya devam etmektedir. Kavrama yüklenen farklı anlamlar ve kavramdan üretilen farklı siyasal söylemler, kavram üzerinde ortak bir kuram üretme imkânını zorlaştırmaktadır (Muminov, 2014: 278).

Kimlik kavramı, toplumun sosyal sisteminin en temel bileşenini teşkil eder. Kimlik, kişilerin ve çeşitli toplumsal grupların “kimsiniz, kimlersiniz ?” sorusuna verdikleri yanıtlardır (Yıldız, 2007: 9). Kimlik kavramı, bir yönüyle benzerliklere diğer yönüyle de farklılıklara atıf yapar. Bazılarıyla sahip olduğumuz ortak özelliklerle, kendimizi ötekilerden ayırmış oluruz. Kavram hem aidiyet duygusunu ortaya koyarken hem de ötekilerden farklılıkları vurgular (Yıldız ve Demir, 2003: 320-321). Bu bağlamda Derrida'nın da vurguladığı gibi “tüm kimlikler ancak kendi farklılıkları ile var olabilir” ve “her kimlik bir anlamda ötekidir” (Derrida, 2003: 2003: 26).

Richard Jenkins (2008: 5) kimliği insanın kimin kim ve neyin ne olduğunu bilme kapasitesi olduğunu belirtir. Bu bilme kapasitesi, kendimizin ve diğerlerinin kim olduğunu bilmemiz ve diğerlerinin de bizim ve kendilerinin kim olduklarını bilmesi olarak ifade eder. Kavram, kişinin hem kendisini ifade etmesini hem de başkaları tarafından tanınmasını içerir. Berger ve Luckmann'a göre (1966: 194), kimlik, birey ile toplum arasındaki diyalektik ilişkiden doğar. Bu tanımda kimlik sosyal bir olgu olarak ele alınmıştır. Berger ve Luckmann kimliğin oluşumunu şu şekilde açıklar (1966: 1994-1995): Kimlik sosyal süreçler sonrası oluşur. Kimlik bir kez somutlaştığında sosyal ilişkiler tarafından sürdürülür, değiştirilir ve hatta yeniden biçimlendirilir. Kimliğin oluşumuna ve sürdürülmesine dâhil olan sosyal süreçler, sosyal yapı tarafından biçimlendirilir. Kavramın oluşumunda toplumsal süreçlerin veya etmenlerin rolü göz ardı edilemez. Bu safhada kavramın tarihsel gelişimini ele almanın faydalı olacağı düşünülür.

2.2.1. Kimlik Kavramının Tarihsel Gelişimi

Philip Gleason (1983: 910), kimlik kavramını ele aldığı çalışmasında, kavramın yeni bir terim olduğunu ve 1950'lerden sonra sosyal bilimler alanında yaygın bir şekilde kullanıldığını belirtir. 1930'larda yayınlanan Sosyal Bilimler Ansiklopedisi'nde kimlik maddesi yoktur. Kimlik tespitine ("identification") ilişkin bir madde vardır. Bu maddede ise parmak izi ve ceza soruşturma tekniklerinden söz edilir. 1968'de yayımlanan Uluslararası Sosyal Bilimler Ansiklopedisi'nde kimliğe ilişkin iki madde vardır: "Kimlik, Psiko-Sosyal" ve "Kimliğin Tanımlanması, Siyasal" (Gleason, 1983: 910).

İngilizce'de kimlik anlamına gelen "identity" terimi, Latince aynı demek olan "idem" kökünden gelir (Özdemir, 2010: 13). Batı tarihinde kimlik kavramının gelişimi üç aşamada gerçekleşmiştir. Kavram, ilk olarak Aydınlanma Dönemi'nden 19. yüzyıla kadar akılcı ekole mensup düşünürler tarafından kullanılmıştır. Daha sonra kavram, 20. yüzyılda psikologlar tarafından kullanılmaya başlanmıştır. Bu dönemde kimlik kavramı, daha da karmaşık bir hal almıştır. Son yıllarda ise teoloji ve din âlimleri tarafından sıkça üzerinde durulan bir kavram olmuştur. Locke, Leibniz, Kant ve Kierkegaard gibi rasyonalist düşünürler kimliği bir idrak, hatırlama ve şuurluluk hali olarak görmüşlerdir. Bu anlayışa göre, kimlik, insanların kendilerini düşünme ve değerlendirmelerinin asli unsuru olarak değerlendirilmiştir (Kohn ve Roth, 2002: 1).

William James, Sigmund Freud, Erik Erikson gibi psikologlar ise kavrama yeni bir boyut kazandırmışlardır. Kavram insanın duygusal yapısını içerecek şekilde kullanılmıştır. Bu yeni tanıma göre, kimlik, insan duygularının devamlılığı ve benzerliğinden kaynaklanan ferdi ayniyet olup, insanın iç dürtüleri ve cinselliği ile karmaşık bir ilişki içerisindedir (Kohn ve Roth, 2002: 1-2).

II. Dünya Savaşı'nın gölgesinde kavram, farklı bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Belirli insan topluluklarının kendine has özellikleri olduğu fikri, Herodot'tan beri mevcuttur. 1930'lardan sonra yükselen ırkçılığın kaynağında da bu fikir önemli bir etkidir. Bu dönem boyunca yürütülen psikolojik harpte üstünlük sağlamak adına ırksal ve toplumsal özellikler üzerine çalışmalar yapılmış ve bu çalışmalarda toplumsal kimlik kavramı üzerine yoğunlaşmıştır (Öztürk, 2007: 6). Soğuk savaş döneminde ise kavram milliyetçi-liberal-marksist anlayışlar çerçevesinde

değerlendirilmiştir (Öztürk, 2007: 7). Kimlik kavramı, 1960'ların ortalarından itibaren o kadar yaygın bir şekilde kullanılıyordu ki kavramın kesin bir tanımını yapmanın imkânı kalmadığı düşünülüyordu (Gleason, 1983: 918).

Kavram daha sonraları bireyin yanı sıra farklı birimlerin ve toplulukların kendilerini tanımlamalarında kolektif bir referans kaynağı olarak kullanılmıştır. 1960'ların sonlarında Amerika Birleşik Devletleri'nde (ABD) başlayarak Avrupa'ya ve tüm dünyaya yayılan toplumsal hareketler, özgüllükler ve hak talepleri nedeniyle kolektif bir kimlik arayışının sözcüsü olmuştur. Böylelikle kimlik kavramı, giderek kültür kavramının yerini alır ve etnik, bölgesel ve ulusal kimlik türleri ortaya çıkar (Zillioğlu, 2008: 20). Bu durum da kimlik kavramının “ben” yerine “biz” ile ilgilenmeye başladığının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Kolektif hak arama çerçevesinde kimlik kavramı, işlevsel bir öneme sahip olmuştur.

2.2.2. Kimlik Kavramına Farklı Yaklaşımlar ve Kimlik Çeşitleri

Kimlik kavramına yaklaşımlar ve kimlik çeşitleri, alt kimlik ve üst kimlik şeklinde bir sınıflandırmaya tabi tutularak incelenecektir.

2.2.2.1. Alt Kimlik

Alt kimlik bireysel kimlik, grup kimliği, etnik kimlik, kültürel kimlik ve toplumsal cinsiyet kimliği şeklinde ayrılarak incelenecektir. Kimlik ile ilgili çalışmalarda bireysel kimlik ve kolektif kimlik şeklinde bir ayrıma da gidilmiş olsa da bu sınıflandırma yeterli görülmemektedir. Bu tür bir ayrım kimliğin belirleyici yönü olan benzerlikleri ve ayrılıkları göz ardı edebilmektedir. Bireysel kimlik dışında diğer kimlikler, ortak bir bilinci temsil ettiği için aynı zamanda birer kolektif kimliktir (Anık, 2012: 39). Bu nedenle daha detaylı bir sınıflandırma yapmanın faydalı olacağı düşünülmektedir.

2.2.2.1.1. Bireysel Kimlik

Kişisel kimlik kişinin sosyalleşebilmesi, yetenek ve yeterlilik gibi spesifik özellikleri ve kişinin kendisini nasıl değerlendirdiğiyle ilişkilidir. Batı toplumunda bireyselliğin İtalyan Rönesans'ı ile ortaya çıktığı düşünülmektedir. Ortaçağ'da birey, kendisine sunulan sınırlar içerisinde kalarak bulanıklaşmış ve fark edilememiştir. Bu

dönemde sunulan kalıpların yıkılması, bireyin kendisini ifade etmesi açısından özgün kanalların açılmasına yardımcı olmuştur. Bireyin farklı olma ve göze çarpma isteğiyle bireysel kimlikler ortaya çıkmıştır (Simmel, 2015: 211). Böylece bireyin diğer insanlar ile ortak noktaları olmasının yanı sıra kendi özgünlüğünü ifade edebileceği bireysel kimliğin temelleri atılmıştır.

Birey, kendi kimliğini belirli bir sosyalizasyon süreci içerisinde oluşturmaktadır. Ancak bu süreç, nihai bir süreç değildir; sürekli devam etmektedir. Bireysel kimlikler değişime açıktır. Toplumun ulusal, kültürel, ekonomik değerleri, kalıpları ve kolektif sembolleri bireysel kimlik oluşumunu etkilemektedir. Bireyin içinde yaşadığı toplumun değer yargıları, bireysel kimlik inşa sürecini şekillendirmektedir. Toplumsal üretim araçları, belirli bir kimliğe sahip insanların yetişmesini amaçlasa da (Aşkın, 2007: 216) bireysel kimlik oluşumu dinamik bir süreçtir. Bireysel kimlikler kolektif kimlikler ile etkileşim halinde olsa da tarihsel, coğrafi ve mekânsal koşullarla sosyal şartlardaki değişim, bireysel kimlik tercihlerinde değişime sebebiyet vermektedir. Ortak kolektif kimliğe sahip olan bireylerde, bu kimliğe aidiyet ve kimliği temsil düzeyi aynı olmayabilir (Anık, 2012: 41-42). Bu durumda kimlik oluşumunda bireyin tercihleri ön plana çıkmaktadır.

2.2.2.1.2. Etnik Kimlik

Etnisite kavramının ilk kez 1953 yılında Amerikalı Sosyolog David Riesman tarafından kullanıldığı düşünülür (Eriksen, 2010: 4). Bu kullanıma sebep olan etnik kelimesinin kökeni, eski Yunanca'da halk anlamına gelen "ethnos" sözcüğüne dayanır. Görece yeni bir kavram olan etnisite, etnik temelli bir gruba aidiyet biçimi, etnik kimliğin kurucu unsuru veya bir grubu diğerlerinden ayırt edebilme ölçütü olarak değerlendirilir (Yalçın, 2014: 190).

Tarihsel süreç içerisinde bu kavramın, Antik dönemden beri farklı anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Kavramın asıl kökeni "ethnos" terimi, Antik Yunan'da dışlayıcı bir biçimde Yunanlı olmayan barbarları tanımlamak için kullanılırdı. Yunanlılar kendilerini ise "genos Hellenon" terimi ile adlandırdıkları (Nişancı ve Işık, 2015: 198). Eski Yunanlılar, "ethne" (tekili "ethnos") ile "polis" arasında bir karşıtlık kuruyorlardı. Yunanlılarda "ethne", Yunan kültüründen gelen fakat kendi şehir örgütlenmesinden

yoksun ve kendi tarihlerinin öznesi olamayan apolitik toplumlar için kullanılmıştır. Ortaçağ kilise geleneğinde ise kavram, Hristiyan olmayan unsurları, kâfirleri nitelemek için kullanılmıştır. Eski Yunan'da ortak köken, kavim gibi beşeri birliğe atıf yapan etnisite kavramı, Hristiyanlık dininin Roma İmparatorluğu'nda yayılmasıyla dinsel bir anlam ve içerik kazanmıştır. Kavram pagan, batıl inançlı kişi ve toplulukları ifade etmek için kullanılmıştır. Etnisite, 18. yüzyılın sonlarına kadar tanrının buyrukları doğrultusunda dünyayı doğru bir şekilde biçimlendirmeye çalışan Hristiyanlığın önünde en büyük engel olarak görülen alt kimlik ve kültürleri ifade eden, olumsuz bir anlamda kullanılmıştır (Nişancı ve Işık, 2015: 199-200).

19. yüzyıldan itibaren kavram bazı modern teorisyenler tarafından ırka dair bir sorunsala atıfta bulunmak için kullanılmıştır (Çilliler, 2013: 6). 2. Dünya Savaşı sırasında ise ABD'de etnisite kavramı, Beyaz Anglo-Sakson Protestanlardan "daha aşağı" sayılan Yahudiler, İtalyanlar, İrlandalılar ve diğer insanları belirtmek için kullanılmıştır (Eriksen, 2010: 4). Weber dışında, sosyolojinin kurucuları arasında kavrama değinen pek olmamıştır (Somersan, 2004: 23). Weber, ırksal farklılıkların kalıtsal mı yoksa geleneksel mi sorusunun karşılıklı çekim ve itim etkileri kadar önemli olmadığını ifade etmektedir. Weber'e göre (1978: 385) ırksal kimlik, sosyal eylemin hayli karmaşık bir kaynağını oluşturmakta ve aslında ortak kökenden gelen, ortak katılımı kazanılmış ve ortak kalıtımla bırakılabilen özelliklerden meydana gelmektedir. İrksal kimlik ile etnik kimliği birbirinden ayıran Weber, etnisiteyi aynı zamanda sınıf, prestij ve parti kavramları ile karşılaştırmalı ele almaktadır ve etnisitenin onlardan farklı olduğuna işaret etmektedir. Etnisitenin biyolojik kökenleri olmakla birlikte ırktan da ayrıldığına, ortak tarihi miras ve ananeyi esas alan öznel bir inanç olduğunu vurgulamaktadır (Somersan, 2004: 22). Weber'e göre (1978: 389) etnik kimlikteki ortak köken inancının nesnel temelleri olup olmamasının önemi yoktur. Asıl önemli olan aynı etnik gruba üye olanların ortak kökene ilişkin öznel inancıdır. Bu ortak köken inancının sebebi, fiziksel görünüm ve geleneklerin benzerliği veya bunların her ikisine de olabileceği gibi sömürgecilik veya göç nedeniyle ortak bir hafızaya sahip olunması da olabilir.

İrk ve etnisite ayırımına dikkat çeken bir diğer yazar Steve Fenton'dur. Fenton'a göre (1999: 3-4) insanoğlunun doğuştan farklı türlere ayrıldığını savunan ırk teriminin tarihsel kullanımının sonuna gelmiştir. Terim artık günümüzde fiziksel veya görünür

farklılıklarla ilişkilendirilmektedir. Aksine “etnik” veya “etnik grup” terimleri ise özellikle kültürel farklılıklar bağlamında kullanılmaktadır. Kültürel farklılık, gerçek veya yaygın şekilde algılanan ortak bir soy, dil ve köken ile ilişkilendirilmektedir.

İrk ve etnisite arasında net bir ayırıştırma yapılsa da bu iki kavram arasındaki ayrım tartışmalıdır (Eriksen, 2010: 7). Ali Rattansi (2007: 162-163) ırkçılık ve etnisite arasında kesin bir ayrımın yapılmasının zor olduğunu ve etnikliği ırktan, etnik-merkezciliği ırk-merkezcilikten ve bunları da yabancı korkusu ve milliyetçilikten ayırmanın hiç de kolay olmadığını iddia eder. İrk ilişkilerini konu alan çalışmaların, etnisite ve etnik ilişkiler kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği ayrı bir soru işaretidir. Pierre van den Berghe (1983: 222) ırka dair çalışmaların etnisite çalışmaları kapsamında özel bir çalışma olarak değerlendirilebileceğini düşünür. Michael Banton ise ırk ve etnisite çalışmalarının birbirinden ayrılması gerektiğini iddia eder. Banton’a göre (1983: 106) ırk insanların olumsuz şekilde sınıflandırılmasına işaret ederken; etnisite ise olumlu olarak grup özdeşleşmesine/tanımlanmasına (“identification”) atıfta bulunur. Böylece etnisite, genellikle “biz”in tanımlanmasına hizmet ederken; ırk ise daha çok “onlar”ın sınıflandırılmasıyla ilgilidir.

Etnisite çalışmaları kuramsal olarak ele alındığında karşımıza primordialist (ilkçi) ve araçsalcı (instrumentalist) yaklaşım olmak üzere iki kuramsal perspektif çıkmaktadır. Primordialist yaklaşım, etnik kimliğin tarihsel süreçlerden bağımsız olarak doğuştan edinildiğini ve üyeliğin değiştirilmesinin zor olduğunu iddia eder. Etnik kimliğin genetik yollarla nesilden nesile aktarıldığı düşünülür. Primordialist yaklaşım, etnik bağın nasıl insanoğlunun bazı insanlara derin bir yakınlık duyduğunu ve diğerlerine karşı ise ırk, dil, din veya yurt bağlı olsun veya olmasın doğal bir bariyer oluşturduğunu ortaya koyar (Williams, 2015: 147). Primordialistler, duyulan yakınlığın ve etnik aidiyetin sebebinin nesnel olarak kanıtlanabilir bir kan bağından ziyade bireylerin kan bağına ilişkin öznel bir algısı ve inancı olduğuna inanır (Çilliler, 2013: 9). Etnisitenin doğal, verili ve süregiden yönünü öne çıkaran primordialist yaklaşım bazı noktaları açıklamakta güçlük çekmektedir. Tarihsel süreç içerisinde etnik kimliğin ve aidiyetin temelini oluşturan duygusal sadakat bağının sürekliliğinin nasıl sağlandığı bir soru işaretidir (Yalçınar, 2014: 191). Ayrıca bu perspektif, birey ve grupların etnik kimlik ve üyeliklerinin neden değiştiğini açıklayamamaktadır. Biyolojik ve kültürel yönden zengin gruplarda nasıl olur

da yeni etnik kimliklerin ortaya çıktığı ve etnik kimliklerin neden yok olduğu noktasında bir açıklama getirilmemiştir. Son olarak etnik duygu, düşünce ve uygulamalarla yakından ilişkilendirilen ekonomik ve siyasi çıkarların göz ardı edildiği düşünülebilir (Yang, 2000: 43).

Araçsalcı yaklaşım ise etnik kimliği ne insan doğasına yerleşik olarak görür ne de doğası itibariyle değerli kabul eder. Etnisite, sınırlı olan ekonomik ve siyasi kaynakları elde etmeyi hedefleyenler için stratejik bir unsur olarak algılanır (Williams, 2015: 148). Bu yaklaşıma göre, insanlar, etnik aidiyetler kendilerine fayda sağladığı sürece bu aidiyetlere bağlı kalır. Etnik grupların çıkar grupları oldukları varsayılır. Etnisite grup çıkarlarını maksimize etmek amacıyla insanları seferber etmede siyasi bir araç olarak kullanılır (Yang, 2000: 46). Araçsalcı yaklaşımda etnik kimlikler, ekonomik ve siyasal koşullara, zamana, bireylerin ihtiyaç ve önceliklerine göre değişim göstermektedir. Primordiyalistlerin aksine araçsalcılar etnik kimliklerin sabit değil esnek ve dinamik olduğunu farz etmektedir. Araçsalcılar, etnik kimliği zamanın ruhu doğrultusunda inşa edilen toplumsal tasarımlar olarak kabul eder (Emeklier, 2012: 318).

Primordial ve araçsalcı yaklaşımların etnisite konusunda bütüncül bir bakış açısı ortaya koyduğunu söylemek zordur. Primordial yaklaşım etnisiteyi statikleştirmiş ve etnik grup dayanışmasının değişken yapısını göz ardı etmiştir. Araçsalcı yaklaşım ise etnisite tanımında etnik bağların rolüne değinmemiştir. Bu iki yaklaşımın karışımı olan etnik kimlikler, özellikle siyasallaşma sürecinde koşullara bağlı olarak iki yöne de evrilebilmektedir (Emeklier, 2012: 318-319).

Etnik kimlik, belirli bir topluluğun üyelerinin kendilerini diğerlerinden ayıran bir aidiyet duygusudur (Türkkan, 2011: 22). Etnik kimlik, bireyin içinde yaşadığı toplumdaki yaygın kültür unsurlarından farklı ve kendine has özellikleri olan bir kimlik türü olarak karşımıza çıkmaktadır. Ulusal kimliğe aidiyet hissi azaldıkça kimlik arayışları artmakta ve etnik kimlik önem kazanmaktadır. Etnik kimlik, kültürel bütünleşmenin sağlanamadığı ve kültürler arası mesafenin olduğu toplumlarda ortaya çıkabilecek bir sosyal tabakalaşma unsuru olarak değerlendirilir (Birkök, 1994: 113).

Etnik kimlik belirli karakteristik özelliklerin “anlamlı” hale dönüştürülmesiyle oluştuğundan birey için bir tercihi çağırır. Bir bölge veya ortak bir orijine referansla

tanımlanan gruplar etnik olarak nitelendirilir. Ortak orijin, tarih fikri ve bölge etnik kimliği diğer kimliklerden ayıran temel özelliklerdir. Bu özellikler çerçevesinde etnik kimlik şekillenir ve bu kimlik kolektif siyasi eylemin sonucu olarak ortak ata inancına dayanır. Etnik kimliğin esası grubun kendisini belirli bir şekilde algılaması olduğundan, ortak bir tarih ve soy kütüğüne bağlanma kimliği oluşturan temel bileşenlerdir (Yetim, 2011: 244).

Etniklik, cemaat ve duygu üzerine kurulu bir mensubiyettir. Etnik kimlik de bir toplumsal grubu diğerinden ayıran dil, soy, ortak tarih ve kültür gibi objektif etkenler dizisine atıfta bulunma bilincidir (Karakaş, 2011: 259-260). Etnik bir topluluğun temel nitelikleri şöyle sıralanabilir: kolektif bir özel isim, ortak bir soy miti, tarihi anılar, ortak kültürü farklılaştıran özellik veya özellikler, özel bir “yurt”la bağ ve insanların önemli kesimi arasında dayanışma duygusu (Smith, 2014: 42). Söz konusu özellikler, belirli bir toplulukta ne kadar varsa söz konusu topluluk, etnik topluluk halini alır.

Etnik kimlik, bir grubu diğerlerinden ayıran, farklılaştıran bir aidiyet duygusudur. Ulusal kimliğe olan bağlılık azaldıkça farklı kimlik arayışları artmakta ve etnik kimlik önem kazanmaktadır (Karakaş, 2011: 259-260). Üst kimlik olarak benimsetilmeye çalışılan ulusal kimlik sorgulanmakta ve etnik kimlik, kendini yeni ve farklı bir şekilde ifade etme aracı olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.2.2.1.3. Kültürel Kimlik

İnsanlar çevresiyle olan ilişkilerini kültür aracılığıyla kurar ve yetiştiği kültür ortamına yakın bir kimlik oluşturur. Bu nedenle kimlik kültürden ayrı düşünülemez. (Levendoğlu, 2006: 16). Kimlik oluşumunda içinde yaşanılan toplumun değerlerinin etkisi oldukça fazladır. Dış çevreyi dışlayarak kimlik oluşumu neredeyse imkânsızdır. Hayata dair bakış açıları, fikir dünyaları, inanç ve değer yargılarının kendiliğinden oluşma şansı yoktur. Tüm bunlar, belirli bir kültür ortamında oluşur. Bu durum kültürel kimliğin ön şartıdır. Kültürel kimlik olmadan insanların var olamayacağı düşünülür (Akdemir, 2004: 44). Kültürel kimlik, bireyin kendisini millet, etnisite, ırk, cinsiyet ve din gibi çeşitli kültürel kategorileri esas alan belirli bir grup ile tanımlamasına veya aidiyet hissetmesine işaret eder. Bireyler genellikle kendilerini birden fazla kültürel gruba ait hissettiklerinden, kültürel kimlik karmaşık ve çok yönlü bir kavramdır (Chen, 2014:

1). Kültürel kimlik, adeta bireyin grup kültürü ile kendisi arasındaki ilişkinin bir izdüşümüdür.

Kültürel kimlik, bireyin farklı kültürlere mensup kişilerle iletişim kurması ile kendine has sosyal ortamlarda oluşur. Bütün kültürel kimlikler diğerlerinin varlığını ve kültürel uygulamalarını kabul etmek suretiyle tanımlanır. Eskiden kültürel gruplarla özdeşleşmenin mutlak ve değişmez olduğunu düşünülürdü. Günümüzde ise bu özdeşleşmenin çoğunlukla zamansal ve mekânsal değişikliklere bağlı, bağlamsal bir durum olarak değerlendirilir (Chen, 2014: 1). Kültürel kimlikler, gruplara resmi ve gayriresmî üyelik yoluyla bilgi, inanç, değer, gelenek ve göreneklerin ve yaşam biçimlerinin aktarılması ve bunların bireyin benlik duygusuna yansımalarıyla oluşur (Kaul, 2012: 342).

Bireyler, diğer bireyler ve çevreleriyle etkileşime girerek nesnel kültürü öğrenir. Bu süreçte bireyler, fiziksel ve toplumsal deneyimlerle kendileri için anlamlı olanı seçerek içselleştirir. Dil, gelenek ve görenekler, etnisite, bölge ve ırk gibi unsurların hepsi toplumsal bağla kültürel kimliğin oluşmasına katkı sağlar (Stewart, 2001: 24). Ancak söz konusu unsurlar, tek başlarına kültürel kimlik inşa sürecini açıklamada yeterli değildir. Kültürel kimlik kavramının hayatın her alanına nüfuz ettiğini unutmamak gerekir. Chris Weedon (2004: 155) kültürel kimliğin statik olmadığını, kültürel siyasi mücadelenin odak noktası olduğunu ve günlük yaşamda, eğitimde, medyada, sanatta, tarih ve edebiyatta sürekli olarak tekrardan üretildiğini ifade eder.

Küreselleşmeyle kolektif kimliklerin öneminin azalması, kültürel kimliklerin ön plana çıkmaya başlamasına neden olmuştur (Çelik, 2012: 33). Küreselleşmenin kültür ayağında kimlik sorunu daha fazla ön plana çıkmaya başlamıştır. Günümüzde insanlar daha fazla bir şekilde kendi kimliklerinin bilincine varıyor, kimliklerinde ısrarcı oluyor ve kültürel kimliklerini devam ettirme adına daha fazla talepte bulunuyorlar. Kültür ve dillerin yaşatılması, ana dilde eğitim, özel günlerin ulusal tatil ilan edilmesi, siyasal temsil ve özerklik gibi talepler gündeme geliyor (Tok, 2003: 22-23). Kültürel kimlik adına yapılan bu talepler, kavrama ilişkin sorun ve tartışmaların yoğunlaşmasına sebep olmaktadır. Bu süreç içerisinde kültürler değişmekte ve kültürel kimlikler dönüşüme uğramaktadır. Kültürel kimlikler, kitlesel hareketlerin ve çatışmaların fitilini ateşleme

potansiyeli taşımaktadır (Akdemir, 2004: 46). Kimliğin sadece toplumsal-psikolojik bağlılıktan öte kurumsallaşmış toplumsal yaşamın önemli bir parçası olduğu göz önüne alındığında kültürel kimliklerin küreselleşme sürecinde önemini koruyacağı düşünülmektedir (Kaul, 2012: 342).

Kültürel kimliğe, özcü ve tarihsel olmak üzere iki farklı açıdan bakılabilir. Özcü yaklaşıma göre, kültürel kimlik tamamlanmış bir olgudur (Mora, 2008: 4). Bu bakış açısında kavram, paylaşılan bir kültür çerçevesinde birçok yüzeysel veya suni benlikler arasında kolektif ve tek bir gerçek kişilik olarak değerlendirilir. Kültürel kimlikler sabit, mutlak ve değişmez bir anlam ve referans çerçevesinde insanları, tek bir insan yapan ortak tarihsel deneyimi ve kültürel değerleri yansıtır. Bu özün, insanların düşünce ve davranışlarını belirlediği düşünülür (Hall, 1990: 222-223). Tarihsel yaklaşım ise kültürel kimliği tarihsel süreç içerisinde üretilen, değişime ve gelişime açık olan bir olgu olarak değerlendirir (Mora, 2008: 4). Burada kültür sürekli olarak yeniden üretilen, ucu açık bir süreç olarak ele alınır (Kara, 2013: 14). Kültürel kimlik ise bir yönüyle geçmişe ait iken; diğer bir yönüyle gelecekle alakalıdır. Mutlak değildir, değişim ve dönüşüm içerisindedir (Hall, 1990: 225-226). Zaman içerisinde kültürel kimlik deneyimler, ilişkiler, hali hazırdaki semboller ve fikirler çerçevesinde sürekli olarak yenilenmektedir (Çelik, 2012: 33). Kültürün doğası gereği sürekli yenilenme içerisinde olduğu söylenebilir. Toplumsal bir olgu olan kültürel kimliğin mütemadiyen yeniden üretildiği düşünülebilir.

Kültürel kimlik kavramı iki farklı şekilde kullanılabilir. Birincisi, belirli bir grupta somutlaşan veya yansıyan kolektif benlik bilincine referans vermek için kullanılır. Toplumun kültürel kimliği, çoğunluk grubu ile tanımlanır. Bu grup, genellikle aynı fiziksel çevreyi paylaştıkları azınlık gruplarından daha fazla göze çarpar. Kültürel kimlik, neyin uygun olup olmadığına dair kültürel davranış tipolojileri içerir. İkincisi ise kavramın daha belirgin kullanımı olan bireyin kültürüne ilişkin kimliği ile ilgilidir. Bu yönüyle kavram, bireysel kişiliğin işlevsel yönü ile alakalıdır ve kişinin varlığının esas sembolüdür (Kaul, 2012: 345). Böylece kültürel kimlik hem grup kültürü hem de bireyin bir gruba mensubiyeti nedeniyle gelişen kültür şeklinde iki farklı açıdan değerlendirilir.

Kültürel kimliğin ilk yönü, grup içi yapısı ve karakteristiğidir. Grup içi özellikler, kişiler ve alt gruplar arasında değişebilir. Örneğin İsrail'de yaşayan bir Yahudi ile

Amerika’da yaşayan bir Yahudi kendilerini eşit derecede Yahudi hissedebilir. Ancak gruplarının kültürel özelliklerini farklı tanımlayabilirler. Yahudilik onlar için ayrı şeyleri çağrıştırabilir. Kültürel kimliğin ikinci yönü ise, gruba atfedilen kültürel özellikler hakkında kişilerin hissiyatıdır. İki kişi mensubu oldukları referans grubun tanımında uzlaşabilir fakat bu değerlere bağlılık noktasında farklı düşünebilirler. Üçüncü olarak, bireyin, grup kültürünü kendisine ne ölçüde, nerede ve nasıl yansıttığına ilişkin durumdur. Bireyler, grup kültürünün değerlerini olumlu görür ve bunu kendilerine yansıtır veya bu değerler hakkında olumsuz görüşlere sahip olanlar bu değerleri kendi tercihlerine yansıtmayabilir. Ayrıca grup değerlerine olumsuz bakanların kendi tercihlerinde bile bu değerlerin yansımaları görülebilir (Ferdman ve Horenczyk, 2000: 86-88). Bu açıdan kültürel kimliğin farklı değerlendirmelere tabi tutulduğu görülebilir. Kültürel kimliğin bireylerin/grupların yaşamına içkin olduğu değerlendirilebilir.

2.2.2.1.4. Toplumsal Cinsiyet Kimliği

Cinsiyet, kişinin kadın veya erkek olarak gösterdiği genetik, fizyolojik ve biyolojik özellikleri ile ilgili bir kavram iken; toplumsal cinsiyet kavramı ise toplumun kişiye verdiği roller, görev ve sorumluluklar, toplumun kişiyi nasıl gördüğü, algıladığı ve kişiden beklentileri ile ilgilidir (Palabıyık, 2013: 226). Cinsiyet, toplumdaki güç merkezlerinin ve hâkim kültürel senaryoların etkisinde belirlenir ve toplumsallaşır. Kültüre dayanan dil, tutum, davranış ve duygular cinsiyet kimliğine dair yargılar üretir ve toplumun üyeleri de bu kodlar çerçevesinde yaşamlarını sürdürür. Toplumsal cinsiyet, toplumda sürekli müzakere edilen bir kavramdır. Cinsiyet kimliğinin temel belirleyicileri, kadınlığı ve erkekliği tanımlayan ve bu ayrımların saptanmasını sağlayan semboller ve normlardır (Yetim, 2011: 237-250). Toplumsal cinsiyet kavramı, hem kadın ve erkek arasındaki farklılıkların sadece biyolojik farklılıklardan kaynaklanmadığını hem de bu biyolojik farklılıklarla ilişkilendirilen sosyal ve kültürel değerlerin oluşturduğu farklılıklara işaret etmek için kullanılır. Kavrama ilişkin kategoriler, örneğin kadınlık ve erkeklik kavramına ilişkin davranışlar gibi, sosyal ve kültürel bir dizi düzlemde oluşturulmuş kategorilerdir. Bu kategoriler, toplumsal yapı içerisinde oluşturulduğundan sabit ve evrensel değildir. Toplumsal değişim ve dönüşüm sürecinde oluşur (Aka, 2012: 5).

Toplumsal cinsiyet tarihin farklı dönemlerinde, farklı kültürlerde ve coğrafyalarda kadınlara ve erkeklere toplum tarafından öngörülen rolleri ve sorumlulukları ifade eder. Biyolojik olarak kız ve erkek olarak dünyaya gelmek konusunda herhangi bir seçim söz konusu değildir. Biyolojik veraseti kendisine doğuştan verili olarak alan birey, sosyal verasetini ise içinde doğduğu ailede kendisine hazırlanmış olarak bulur (Bayhan, 2013: 147). Sonradan toplumsal koşullandırmaların da etkisiyle kadın ve erkek arasında eşitsiz bir bölünme gerçekleşir. İşte bu noktada toplumsal cinsiyet kavramı, toplumsal düzlemde oluşturulmuş kadın ve erkek arasındaki farklılıklara dikkat çeker (Palabıyık, 2013: 226-227). Kavram, cinsiyetin kişisel özelliklerinin ötesinde toplumsal yapılara ve ilişkilere bakan baskın yönüne vurgu yapar.

Toplumsal cinsiyet, kadın ve erkek arasında oluşan fiziksel farklılıklara değil de toplum tarafından oluşturulmuş kadın ve erkek hakkındaki farklı toplumsal beklentilere göndermede bulunur. Kadın veya erkek olmaya toplumun ve kültürün yüklediği anlam ve beklentiler toplumsal cinsiyet kavramının çerçevesini oluşturur. Kız ve oğlan olarak dünyaya gelen çocuklar arasında ilk önce ailede sonra okulda ve sosyal çevrede farklılıklar oluşturulur. İki cinsin doğuştan farklı renklerde giydirilerek (örneğin kızlar pembe ve erkekler mavi), sonra farklı oyuncaklara yönlendirilerek (kızlar bebek ve erkekler araba), farklı okulları tercih etmeleri için etkilenecek (kızlar sosyal bilimler/edebiyat ve erkekler fen bilimleri/mühendislik), yaşam içerisinde farklı alanlarla ilişkilendirilerek (kızlar ev gibi özel alanlar ve erkekler dışarda her türlü kamusal alan) her iki cinsin nasıl toplumsallaştırıldığı görülmektedir. Kız ve oğlan çocuğu olarak dünyaya gelen bireylerin, kadın ve erkek olarak toplumun kendilerinden beklediği rolleri oynadıkları düşünülmektedir (Bayhan, 2013: 153-157).

2.2.2.2. Üst Kimlik

Üst kimlik; ulusal kimlik, siyasal kimlik ve anayasal vatandaşlık kimliği şeklinde ayrıma tabi tutularak incelenecektir.

2.2.2.2.1. Ulusal Kimlik

Devleti oluşturan ulusun kimliğine ulusal kimlik denmektedir (Turhan Tuna, 2015: 233). Ulusal kimlik, ulusa ait olduğu düşünülen değerleri sosyo-politik ve sosyo-

kültürel düzeyde temsil etmektedir. Ulusçuluğu besleyen değer ve idealler ulusal kimlik ile anlatılmaktadır (Anık, 2012: 56). Ulusal (milli) kimlikte hem tekilik hem de aidiyet duygusu etnik kimliğin üzerine çıkmaktadır. Ulusal kimliğin oluşturulmasındaki hedef çeşitli alt kültürleri barındıran topluma, üst bir kültür aşılansarak toplumsal birlik ve bütünlüğün sağlanmasıdır. Böylece farklı alt kültürlerle sahip bireylere aidiyet duygusu kazandırılması hedeflenmektedir. Kamusal eğitim ve kitle iletişim araçları aidiyet duygusunun kazandırılmasında önemli bir işlev görmektedir. Bireyler arasında ortak değer ve geleneklerin oluşturulmasının yanı sıra ortak bir hissiyat, emel ve anlayışın geliştirilmesi, ortak bir sivil ideoloji ve kültürün ortaya çıkarılmasında devletin ideolojik aygıtları devreye girmektedir (Smith, 2014: 27). Eğitimin devlet kontrolünde yaygınlaştırılması, arzulanan ulusal kimliğin inşası ve ideal tip bireylerin yetiştirilmesini kolaylaştırmaktadır. Böylece ulusal bilincin ve ulusal kimliğin oluşturulmasında kamusal eğitim ve kitle iletişim araçları önemli bir rol oynamaktadır (Anık, 2012: 57).

Ulusal kimlik oluşumu, modern çağın bir ürünü ve ulus-devletleşmenin bir aracıdır Uluslararası siyaset açısından modern çağın toplumsal örgütlenmeleri, bütün toplulukların ulus formatında örgütlenmelerini zorunlu kılmıştır. Bütün topluluklar, modern çağın öngördüğü bu örgütlenme biçimine kendilerini uyarlamışlardır. İster cebri ister gönüllü olarak bütün topluluklar, kendilerine bir ulus tasavvuru oluşturmuşlardır (Süleyman, 2007: 12-13). Anthony D. Smith “ulusal kimlik”in temel özelliklerini şu şekilde sıralar (2014: 31-32): ortak bir tarihsel toprak veya yurt kavrayışı, ortak mitler ve tarihsel bellek, ortak bir kitlesel kamu kültürü, tüm fertler için bağlayıcı bir hak ve ödevler sistemi ve ortak bir ekonomi.

Ulusal kimlik, bir ulusal karakter tanımlayarak ötekilerle arasına bir sınır çizer. Bu ayırıcı işlevlerin dayanışma duygusunun yaratılması, insan gruplarını mobilize etmek üzere bir takım simgeler oluşturulması ve aynı sınırı paylaşan toplulukların birbirleri arasındaki uyuşmazlıkları ifade etmek gibi amaçlara hizmet eder (Yıldız ve Demir, 2003: 8). Böylelikle ulusal kimlik hem birleştirici hem de ayırıştırıcı özellik taşır.

Guibernau, bir kimliğin ulusal kimlik olarak tanınabilmesi için üç özelliğinin olması gerektiğini belirtmektedir (1996: 127): İlki toplumsal dayanışmadır; kendini ulusal grubun üyesi hissedenler arasında dayanışma ilişkisi olmalıdır. İkincisi, milliyetçi

dilin yaşamın bireysel ve kolektif tanımlanmasında temel bileşen olmasıdır. Üçüncüsü, ulus fikrinin grup üyeleri tarafından kolektif kimlik olarak kabul edilmesidir.

Ulusal kimliğin inşası, az veya çok siyasal bir topluluğun varlığını zorunlu kılar. Bu topluluğun tüm üyeleri için ortak kurumları ve hak ve görevlere dair bir yasanın varlığını gerektirir. Herkesin kendisiyle özdeşleşebileceği toplumsal bir mekâna veya toprak parçasına ihtiyaç duyulur. Bu durum Batılı tarzda bir millet kavramsallaştırmasının izdüşümüdür (Smith, 2014: 24-25).

2.2.2.2.2. Siyasal Kimlik

Siyasal kimlikler, günümüzün siyasi oluşumlarını anlamada önemli bir işlev görmektedir. Siyasal kimliklerin oluşumu, farklı toplumlarda farklı unsurların ön plana çıkmasıyla gerçekleşmektedir (Göksü, 2013: 69). Siyasi kimlik, bireylerin kendilerini bir dizi sosyo-politik değerleri ve ilkeleri paylaşan bir grubun parçası olarak nitelendirdikleri süreç olarak tanımlanabilir. Bu nedenle siyasal kimlik, bir veri olarak değil grup üyelerin öz kimliklerinin gerçek süreci olarak anlaşılmalıdır. Bu süreç soyut değerlerin ve ilkelerin vatandaşların, kuşakların ve toplumların özel diline yorumlanmasını gerektirir. Böyle bir yorum kültür, tarih, hukuk uygulamaları ve kurumlar gibi çerçeveler içinde gerçekleşir (Lucarelli, 2011: 149). Bir grubun siyasal kimliğinin esas olarak iç unsurlara (bir dil, ortak tarih, gelenek ve gelenekler vb.) göre tanımlandığı ve ona bağımlı olduğu fikri yaygın olarak paylaşılmaktadır (Lucarelli, 2011: 148). Ancak kültürel olarak farklılaşmış toplumlar bile iktidarına tabi oldukları rejimde yer alan değerlere bağlılıklarını temel alan ortak bir siyasi kimliği paylaşabilir (Lacey, 2017: 94).

Bireysel kimlikler, şahsi tasarruflar sonucu değiştirilebilirken toplum açısından bir sorun oluşturmamaktadır. Fakat bir kimlik, bireyi diğer bireylerle aynı çatı altında toplama iddiasıyla ortaya çıktığında, diğer bir deyişle toplumsal/siyasal bir hal aldığı anda, tanımlanması zor bir kavram haline gelmektedir. Çünkü siyasal kimlikler, kimliğin bireyler arası ifadesidir (Göksü, 2013: 74). Siyasal kimliğe değişmez bir nitelik olarak bakmak yerine bir süreç (grup kendini tanımlaması) olarak bakmak daha faydalıdır (Cerutti, 2011: 6). Siyasi topluluğu bir bütün olarak tanımlamaktan ziyade bireyler, siyasi kimliklerini siyasi topluluğun diğer üyelerine karşı dar ve özel bir şekilde tanımlama eğiliminde olabilir. Ayrıca aşırı durumlarda, en az bir alt grubun üyelerinin kimliklerini

artık daha geniş bir politik topluluğa devam eden üyelikle uyumlu olarak kabul etmediği bir noktaya ulaşılabilir (Lacey, 2017: 74). Bu durum kavramın farklı algılanması ve anlamlandırılmasına yol açar.

Vatandaşlar ve elitler tarafından algılanan bir kimlik çeşidi olan siyasi kimlik (Lucarelli vd., 2011: XV), Batı Avrupa’da yaşanan ekonomik ve siyasi gelişmelerin bir sonucu olarak görülebilir. Burjuva sınıfının ortaya çıkışı, kimlik kavramını geliştirmiş ve kavrama daha önce görülmemiş politik bir anlam kazandırmıştır. Avam kültürünün ve kimliğinin burjuva sınıfı aracılığıyla hükümet erkini etkilemesi ve üst kültürün birçok türünü ve ifade tarzını benimseyerek, bu siyasi kimliğin topluma nüfuz etmesini sağlaması hem devletin yapısını hem de kimliğini değiştirmiştir. Siyasi kimliğin oluşmasında ve topluma benimsetilmesinde devlet etkindir. Devlet geleneksel kimlikler yerine tarihi yeniden yorumlayıp kimlikleri de sınıflandırarak yeni bir siyasi insan figürü ortaya çıkarmıştır. Günümüzde tartışılmakta olan kimlik sorunu daha ziyade bu siyasi kimlik üzerine yoğunlaşmaktadır. Ulus devlet anlayışının benimsenmesiyle kimlik sorunu daha da önem kazanmıştır (Göksu, 2013: 74).

Siyasal kimlik meşruluğun vazgeçilmez şartıdır (Cerutti, 2011: 12). Söylem yoluyla inşa edilen sosyo-politik kimlik (Flowerdew, 2012: 293) iktidarların meşruiyetlerini doğrudan kitlelere kabul ettirmesinin zahmetsiz bir yoludur. Siyasal kimlik otoriteye olan güveni tesis eder; otoritenin güçlenmesini ve siyasi iktidarın saygı görmesini sağlar (Doğanay, 2014: 69-70). İktidar yapısı olmaksızın siyasi kimliğin oluşamayacağı düşünülür. Ortaya çıkacak taleplerin karşılanmasına hizmet edecek bir güç yapısı olmaksızın, siyasi kimliğin var olamayacağına inanılır (Lacey, 2017: 58). Siyasal kimliğin iktidar yapıları için önemli bir meşruiyet kaynağı olduğu anlaşılabilir.

2.2.2.2.3. Anayasal Vatandaşlık

Türkçe literatürde “anayasal vatandaşlık/yurttaşlık” olarak ifade edilen “anayasal vatanseverlik” kavramı, ilk kez 1970’li yıllarda Alman Siyaset Bilimci Dolf Sternberger tarafından ortaya atılmıştır (Göztepe, 2003: 230). Kavram Almanca’dır ve aslı “verfassungspatriotismus” tur. Sternberger kavramı açık bir şekilde Almanya Federal Cumhuriyeti’nin kuruluşunun 30. yıl dönümü münasebetiyle kullanmıştır. Sternberger yurtseverlik kavramı ile ulus devlet arasında zorunlu bir bağ kurmamıştır ve 18. yüzyılın

sonlarına kadar ortak yasa ve özgürlüklere sevgi ve bağlılığı içeren tüm yurtseverlik biçimlerinin anayasal yurtseverlik olarak kabul edilebileceğini dile getirmiştir (Müller, 2007: 21).

Kavramın çıkış noktasının Almanya olması sebebiyle hangi dinamikler üzerinden bu kavramın tercih edildiğine ve tarihsel arka planına bakmakta yarar vardır. İkinci Dünya Savaşı sonrasında müttefik devletlerce tekrar kurulan Federal Almanya Cumhuriyeti'nde milliyetçilik kavramı üzerinde gayriresmî bir yasak söz konusuydu. Kendi geçmişlerindeki Yahudi Soykırımı'nın ardından Almanları bir arada tutabilecek ve insanlara siyasi sisteme aidiyet duygusu kazandırabilecek bir kurumun olup olmadığına ilişkin tartışmalar yaşanmaktaydı (Topuzkanamış, 2012: 137). Demokrasinin nasıl yeniden hayata geçirilebileceği ve toplumsal bütünleşmenin nasıl sağlanabileceği tartışılmaktaydı. Bu atmosferde “millet” kavramının kullanılmasının uygun olmayacağı düşünülmekteydi çünkü bu kavram hem Nazi geçmişine çağrışım yapıyordu hem de etnik bir içeriğe sahipti. Alman birlik ve beraberliğinin sağlanabilmesi ancak yurttaşların anayasada belirtilecek değerlere adeta iman etmesine bağlıydı. İşte anayasal yurtseverlik kavramı bu tarihsel koşullarda ortaya çıkmıştır. Bu kavramın kendinden beklenenleri yerine getirebilmesi iki koşula bağlamıştır: biri devletin demokratik kurallarla yönetilmesi, diğeri ise demokratik kurallarla yönetilen devletin vatandaşlarca benimsenmesi (Çoşkun, 2009).

Almanya'da yurtseverliğe yeni bir anlam yüklenmeye çalışılmıştır. Almanya'da toplumsal dayanışma ve sadakatin tesis edilmesi için anayasa en önemli kavram olarak ortaya çıkmıştır. Savaş sonrası Almanya'da devlete bağlılığın bir göstergesi olarak anayasa, siyasal ve toplumsal düzen sağlanması adına önemli bir rol üstlenmiştir. Sternberger, anayasayı devletin iç ve dış düşmanlara karşı savunulmasında önemli bir destek noktası olarak görmüştür. Barışın ve siyasal istikrarın sağlanmasında anayasanın kilit rol oynayacağı düşünülmüştür (Karabulut, 2014: 882).

Kavramın temellerinin atılmasında Karl Jaspers de önemli katkılar sunmuştur. Jaspers, “Alman Suçunun Sorunları” adlı eserinde, Nazi dönemini sorgularken kolektif sorumluluk kavramı üzerinde durmuştur. Jaspers'e göre, demokratik siyasal kimlik ve toplumsal entegrasyon, yalnızca Almanların geçmişin kolektif sorumluluğunu beraber

üstlenmeleri ile sağlanabilecektir. Olumsuz bir geçmiş (Yahudi Soykırımı) bile toplumsal uyumun bir kaynağı olabilecektir. Aksi takdirde geçmişle yüzleşmeme durumunda Jaspers, toplumsal birliğin sağlanmasının zorlaşacağını düşünür. Ayrıca Alman suçunu bir bütün olarak ele almanın ancak özgür kamusal iletişim ve karşılıklı kınama yerine yardımsever çabaya dayalı bir dayanışma ile mümkün olabileceğini ifade etmiştir (Müller, 2007: 16-18). Bu tartışma, eşitler arası özgür iletişim fikrini ortaya çıkarmıştır. Bu dönemde Almanya’da toplumsal birlik ve beraberliğin sağlanması konusunda yoğun tartışmalar yaşanmıştır. 1919 tarihli Weimar Anayasası döneminde de “devlette kendini evinde hissetmek” (“sich in diesem Staat zu Hause fühlen”) nasıl sağlanabilir sorusu cevaplanmaya çalışılıyordu. Siyasi entegrasyonun gerçekleştirilebilmesi amacıyla hukuk teorisi ve sosyolojinin bir arada çalışması gerektiği öne sürülüyordu (Topuzkanamış, 2012: 138).

Anayasal vatanseverlik kavramını, Almanya bağlamının dışına çıkarıp geniş kesimlerce tanınmasını sağlayan Jürgen Habermas’tır. Habermas (1991: 227), kavramı Avrupa bağlamında ve çağdaş toplumlarda kolektif kimliklerin nasıl anlaşılması gerektiğine yönelik olarak kullanmıştır. Habermas, Avrupa’da vatandaşlıkla ulusal kimlik arasındaki bağı zayıflatan iki önemli gelişmeyi dile getirir. Birincisi, Doğu Almanya ve Batı Almanya’nın birleşmesi, Doğu Avrupa devletlerinin bağımsızlıklarını kazanmaları ve Doğu Avrupa’da yaşanan etnik çatışmaların ardından ulus devletin geleceğinin tartışılmasıdır. İkincisi ise Avrupa’da parasal birliğin sağlanması ve ekonomik entegrasyonun uluslararası bir yapıya bürünmesinin ardından demokrasi ve ulus devlet ilişkisinin zayıflamasıdır (Habermas, 1996: 20). Habermas, ulus devletlerin çağın sorunlarına cevap veremeyecek hale geldiğini, her alanda yaşanan küreselleşme süreçlerinin de etkisiyle egemen ulus devletlerin sorun çözme kapasitelerinin azaldığını ve devletler üstü bir yapılanma ve kurumsallaşmaya ihtiyaç duyulduğunu dile getirmektedir (Habermas, 2004: 14-15).

Avrupa Birliği (AB) vatandaşlığı, ortak Avrupa Kimliği, AB kamusal alanının oluşturulması ve AB Anayasasının hazırlanması sürecinde Habermas’ın fikirleri ekseninde anayasal vatandaşlık kavramına başvurulmaktadır (Topuzkanamış, 2012: 138). Avrupa Birliği çatısı altında bütünleşme sürecinde milliyetçi ve kültürel eğilimlerin öne çıkması durumunda AB’nin milliyetçi bir noktaya kayabileceğine ve bu durumun Avrupa

toplumlarına zarar verebileceğine inanmaktaydı. Habermas'a göre, bunu önlemenin yolu, farklılıkların tanındığı ve bu kesimlere gelişim imkânının sunulduğu bir yurttaşlar Avrupa'sı kurgusudur (Çoşkun, 2009). Burada amaç, farklılıkların eşit şartlarda barış içerisinde beraber yaşayabilmesini sağlamaktır. Mevcut şartlarda bastırılmış kimlikleri de kapsayacak şekilde eşit vatandaşlık anlayışını yaymaktır. Bu hedefin gerçekleştirilebilmesi için vatandaşlık tanımının üç şartı yerine getirmesi gerektiğine inanılır: a) Vatandaşlık tanımı herhangi bir etnik, dinsel veya kültürel kimliğe referans yapmamalı; b) Farklı kimliklere kendini ifade etme, koruma ve geliştirme imkânı tanınmalı; c) Kamu otoritesi herhangi bir etnik, kültürel veya dini kimliğe ayrıcalık tanımamalı ve homojen bir toplum yaratma gayesinde olmamalıdır. Böylece bireylerin devlete olan aidiyet duygularının güçleneceğine inanılır (Erdem, 2012: 52-53). Kavramın oturduğu bu zeminden demokratik siyasetin önünü açması beklenir. Bireylerin hak ve özgürlüklerinin anayasal güvence altına alındığı bir ortamda, farklı kimlikler arasındaki sorunların demokratik bir zeminde müzakere edileceği düşünülür (Çoşkun, 2009).

Öte yandan Habermas, ulusal kimliğin bireylerin yaşamlarında hiçbir öneminin olmadığını iddia etmemektedir. Fakat ulusal kimliğin demokratik ve çoğulcu toplumlarda yurttaşlar arasında sadakat ve bağlılık oluşturan bir siyasal kimlik işlevini yitirdiğini belirtmektedir. Habermas'ın anayasal vatandaşlık kavramsallaştırması, aslında yurttaşlığın sadece siyasal bir toplumun üyesi olmak anlamını taşıdığı ve bu siyasal topluluğun üyesi olabilmek için herhangi bir kültürel, dini veya etnik kimliğin bir ön koşul olmadığı durumu ifade eder (Habermas, 1996: 500). Bu kavramsallaştırma, aslında belirli kimlik ve kültürleri temel alan bir yurttaşlık anlayışı yerine siyasi kapsayıcılık temelinde toplumsal dayanışmayı sağlayabilecek bir potansiyel taşıdığı söylenebilir (Sandıklı ve Selvin Korkmaz, 2015: 3-4).

Türkiye'nin anayasal vatandaşlık kavramı ile tanışması 1990'lı yıllarda Sosyolog Nur Vergin sayesinde olmuştur. Vergin, "Yeni Siyaset ve Siyasi Partiler" başlıklı makalesinde, siyasi partilerin mevcut programları ile işlevlerini yitirdiklerini ve kendilerine yeni bir rota çizmeleri gerektiğini belirtmiştir. Vergin'e göre (1994: 70-74) burada en önemli unsur, Türkiye'nin kimliğinin yeniden tanımlanmasıdır. Bu kimlik tartışmalarında kilit role sahip olabilecek anayasal vatandaşlık kavramına başvurur. Bu kavramın Türkiye'nin temel sorunlarının çözüme kavuşturulmasında faydalı

olabileceğini iddia eder. Kavram, Türkiye'nin 9. Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel tarafından birkaç kez dile getirilmiştir. "Kürt realitesini tanıyoruz" şeklindeki söylemleri ile anayasal vatandaşlık kavramı, bizzat merhum Cumhurbaşkanı tarafından kullanılmıştır (Kaya ve Tarhanlı, 2005: 17). Devlet seçkinlerinin dile getirdikleri bu kavram, artık geleneksel vatandaşlık anlayışının çağın ihtiyaçları için yetersiz olduğunu ortaya koymuştur. Farklı kimlik taleplerine cevap verebilecek yeni bir vatandaşlık kurgusuna ihtiyaç olduğunu göstermiştir. Anayasal vatandaşlık kavramının dile getirilmesiyle Cumhuriyet döneminde ilk kez farklı kimlikler yönetici elit tarafından resmi olarak kabul edilmiştir (Esendemir, 2008: 97-98).

2.2.3. Kimlik Siyaseti ve Çokkültürlülük

Kimlik kavramı etrafında son yıllarda tam manasıyla söylemsel bir patlama yaşanmaktadır (Hall, 1996: 1). Bu doğrultuda kimlik siyaseti yeni bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Kimlik kavramı ve kimlik çeşitlerinin derinlemesine irdelenmesinin ardından kimlik siyaseti, bireylerin kendilerini farklı hissedişlerin ve marjinalleşme deneyimlerinin kaynağı olarak gördükleri gruplar veya kategoriler ile özdeşleşme veya üyelik yoluyla kendilerini tanımladıkları bir stratejiyi ifade eder (Dunn, 1998: 20). Kimlik siyaseti, farklılıkların tanınmadığı veya olumsuz değerlendirmeye tabi tutulduğu durumlarda kolektif kimliklerin tanınması amacını taşır (Lähdesmäki, 2014: 42). Böylece kimlik siyaseti ırk, etnisite, din, cinsiyet, cinsel yönelim, fiziksel engel gibi nedenlerden ötürü haksızlığa uğradıklarını ve baskıya maruz kaldıklarını düşünen grupların kendi söylemlerini dile getirmelerine ve siyasal eylemlerini gerçekleştirmelerine yardımcı olur.

Kimlik siyaseti kavramının 1970'lerin sonlarında Boston'da faaliyet gösteren siyahî feminist grup olan Combahee Nehri Kolektifi tarafından kullanıldığı düşünülür. Kolektif, kimlik siyasetini, kendilerinin maruz kaldığı ırksal, cinsel, heteroseksüel ve sınıf baskısının somutlaşmış hali olarak görür (Townsend-Bell, 2007: 28-29). Kavramı akademik anlamda ise ilk defa Renee R. Anspach kullanmıştır. Anspach, kavramı, engellilerin hem kendilerine hem de toplumun engellilere yönelik anlayışlarını dönüştürmek için engelli kişilerin gösterdiği mücadeleyi belirtmek için kullanmıştır (Bernstein, 2005: 47). Burada amaç engellilerin kendi özalgılarını değiştirmektir.

Engellilerin kendilerine yönelik toplumsal algıyı değiştirmek için de çabaları söz konusudur.

Çoğulcu çerçevede kimlik belirli gelenek-görenek, uygulamalar ve anlamlar bütününe, süregelen bir mirasa, kolayca tanımlanabilen sosyolojik bir kategoriye, paylaşılan alışkanlıklar ve davranış kalıplarına işaret eder. Çeşitlilik ise kimliklerin çokluğuna atıfta bulunur ve insan varlığının koşulu olarak görülür. İnsan varlığının koşulu olarak görüldüğünde ise çeşitliliğin tanınıp tanınmayacağı veya nereye kadar tanınması gerektiği sorunları ortaya çıkmaktadır (Scott, 1992: 14). Kimlik siyaseti bu sorunlara çözüm üretmek iddiasıyla yola çıkmıştır.

Modern dönemde ulus devlet, tüm toplumsal farklılıkları vatandaşlık üst kimliği potasında eritmiştir. Ulus devlet, burada homojenleştirici bir kimlik politikası gütmüştür (Duman, 2009: 100). Irk, dil, din, cinsiyete dayalı alt kimliklerin kamusal alanda yaşam şansı azalmıştır. Farklılıkların değil aynılıkların öne çıkması hedeflenmiş ve devlet tarafından çerçevesi çizilen kamusal alanda alt kimliklerin yansımaları kısıtlanmıştır (Göktolga, 2013: 124). Modern dönemin aksine modern sonrası dönemde ise kamusal alandan uzak tutulan farklılıklar ve alt-kimlikler daha fazla ön plana çıkmaya başlamışlardır.

Charles Taylor (2010: 58-59), modern öncesi zamanlarda insanların kimlik ya da tanınmayı bir sorun olarak görmediklerini belirtir. Fakat modern kimlik kavramının gelişmesini ise tanınma ve farklılık siyasetine bağlamaktadır. Böylece tanınma sorunu, kimlik siyasetiyle iç içe geçmiştir. Bu çerçevede kimlik siyaseti, kolektif kimliklerin tanınma mücadelesi olarak ortaya çıkar.

Kimlik siyaseti, kimlik ya da tanınma taleplerini eylem düzeyine taşıyan farklı grupların mağduriyeti üzerine inşa edilmiştir. Bir kimliğin politik eylem alanına adım atması, diğer bir değişle, kimlik siyasetinin konusu olabilmesi için söz konusu kimliği taşıyan insanların o kimlik hakkında bir bilinç ve farklılığa ilişkin bir farkındalık geliştirmiş olması gerekir. Yalnız tek başına bu farkındalık, kimlik siyasetinin varlığı için yeterli görülmez. İkinci olarak bu farkındalığın eşitsizliğe ilişkin de gelişmesi gerekir. Belirli bir kimliğe sahip insanların sırf kimliklerinden ötürü bir eşitsizliğe uğradıklarına inanmaları gerekir. Kimlik siyasetinin oluşumu için gerekli üçüncü unsur ise insanların

kimlikleri nedeniyle baskı gördüklerine dair bir farkındalık geliştirmiş olmalarıdır (Göktolga, 2013: 127). Bu farkındalığın bizzat yaşanılarak tecrübe edilmesi gerekli değildir. Kimlik gruplarının farkındalığı, duruma ilişkin benzer düşünce ve bilinci taşımalarından kaynaklıdır.

Toplumlar karmaşıklaştıkça toplumda farklı gruplaşmalar ve kimlik çeşitleri görülmektedir. Toplumsal yapılardaki değişim ve gelişim, farklı kimlik çeşitlerinin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Toplumsal yapılardaki dönüşümler, birey ve grup kimliklerinde de değişimler meydana getirmektedir. Tarım toplumlarında bireyler, kendisi dışında ve kendisinin müdahale imkânı olmadığı kimliksel gruplara üye olurken; Sanayi Devrimi'yle beraber bireyler, yerel gruplaşmalar ekseninden ziyade ulusal ve sınıf kimliklerine aidiyet duymaya başlamıştır. Bilgi toplumuyla birlikte siyasal yapıların parçalanması hâkim kültür ve siyasal yapılar karşısında azınlıkların ve alt kültürel grupların öne çıkmasını sağlamıştır. Alt kültürel gruplar da kendi içlerinde parçalanmaya başlamışlardır (Akça, 2005: 9-10). Kimliksel çeşitliliğin arttığı bu ortamda farklı kimlik çeşitlerinden hangilerinin tanınıp tanınmayacağı veya nereye kadar tanınacağı kimlik siyasetinin ele aldığı sorunlar arasına girmiştir.

Kimlik sorunları, 1960'lı ve 70'li yılların toplumsal hareketlerine zemin hazırlaması ile politik eylem alanına girmiştir. Alain Touraine (2002: 211), bu durumu kültür sorunlarının siyasal alana girmesi ile açıklarken, Alberto Melucci (1989: 4-5) toplumsal hareketleri kimlik mücadelesi olarak yorumlar. Michael Walzer (1995), Soğuk Savaş sonrası dönemi milliyetçiliğin ve etnik kimliğin yükselmesiyle kavimlerin geri dönüşü olarak ifade eder. Bu toplumsal hareketlerin kimlik siyasetine zemin hazırladıkları düşünülür.

Stuart Hall'a göre (1992'den aktaran Però, 2007: 6-7) bu toplumsal hareketlerin temel özellikleri şunlardır: (1) Hem Batı'nın kurumsal liberal politikalarına hem de Doğu'nun Stalin yanlısı politikalarına karşıdırlar; (2) Bütün bürokratik örgütlenme biçimlerine şüpheyle bakarken; siyasal irade eylemlerine pozitif bakarlar; (3) Kültürel yönleri ağır basar; (4) Sınıf siyasetinin ve bu siyaset tarzıyla özdeşleşen siyasal yapıların zayıflayarak ve parçalanarak farklı toplumsal hareketler halini almasını yansıtır; (5) Her toplumsal hareket kendi destekçilerinin toplumsal kimliğine hitap ediyor. Feminizm

kadınlara, cinsel politika gay ve lezbiyenlere, ırk mücadelesi siyahlara, savaş karşıtlığı barış yanlılarına vb. Tüm bu toplumsal hareketler, kimlik siyasetinin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Taşıdıkları kimliklerden dolayı baskıya uğradıklarını ve haksızlığa maruz kaldıklarını düşünen gruplar, önceleri siyasal alandan dışlanmış veya siyasal süreçlerde yer bulamazken sonraları siyasetin yapısını ve işleyişini etkilemeye başlamışlardır.

2.3. Çokkültürlülük

“Kültürel çeşitlilik, insan varlığının ayrılmaz bir parçasıdır” (Parekh, 2002: 162) ve günümüzün toplumları çokkültürlü bir yapıya sahiptir. Günümüzün dünyasında homojen bir toplumun varlığı pek olası gözükmemektedir. Mevcut devletlerin %10'luk kısmından daha azı kültürel olarak homojendir (Doytcheva, 2013: 10). Bunun nedenleri ise küreselleşme ve iletişim teknolojilerindeki gelişmeler, ekonomide yerel farklılıkların azalması ve farklı etnik unsurların ve toplulukların birbirleriyle bağlantılı yaşam tarzları sürdürmeleridir (Yanık, 2012: 40). Ulaşım imkânlarının artmasıyla beraber mesafelerin kısalması ve ülkeler ve kıtalar arası insan hareketliliğinin ciddi rakamlara ulaşması (Doytcheva, 2013: 10-11), farklı etnik kimliğe ve kültüre sahip toplulukların karşılaşmalarına neden olmaktadır. Farklı dine, dile, kültüre ve etnik kimliğe sahip insanların bir araya gelmesi, kültürel farklılıkların ön plana çıkmasına ve buna bağlı problemlerin kamuoyu gündeminde daha fazla tartışılır hale gelmesine neden olduğu düşünülebilir.

Küreselleşmenin de etkisiyle ulusal değerlerin aşınması ve kültürel kimliklerin yeniden oluşturulması ve adlandırılması önemli bir gündem maddesi olmaya adaydır. Kültürel farkındalık ve arayışlar, kimlik iddiaları ve kültürel özgüllükler ortak taleplerin önemli unsurları haline geldikleri söylenebilir. Yeryüzünde mevcut 185 bağımsız devlette yaşayan 600'den fazla dil grubu ve 5000 etnik grubun bulunması ve çok az sayıda ülke vatandaşların aynı dili ve etnik kimliği paylaştığı gerçeği, (Graham, 2005: 241) bu tarihsel kökene ve kültürel mirasa karşı duyulan ilgiyi tehlikeli kılabilmektedir. Modern toplumlarda bu durum, kimliklerinin tanınması ve kültürel farklılıklara saygı gösterilmesini talep eden azınlıkları gün yüzüne çıkarmıştır (Erincik, 2011: 220). Bu kimlik arayışları ve hak talepleri, homojen olmayan toplumsal yapıların parçalanma olasılığını da gündeme getirmiştir. Bu problemlere hem ahlaki hem siyasi açıdan makul çözümler bulmak, günümüzün demokrasilerinin karşısında ciddi bir sorun olarak

durmaktadır. Her geçen gün daha fazla çokkültürlü hale gelen modern toplumlar hem kültürel farklılıkların ve kimlik arayışlarının barındırılabilirdiği hem de evrensel değerlere karşı ulusal değerlerin korunabilirdiği yeni bir siyasi adaptasyon gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Çokkültürlülük, böyle bir ihtiyaca cevap verme iddiası ile ortaya çıkan bir söylemdir. Kültürel azınlıkların hem farklılıklarına saygı gösterilmesi hem de çoğunlukla beraber eşit koşullarda var olabilmesi için imkânların sağlanması fikri, çokkültürlülüğün tartışılmasına neden olmaktadır (Somersan, 2004: 98). Günümüzün modern toplumları, kimliklerinin tanınması ve farklılıklarına saygı gösterilmesini talep eden azınlık gruplarıyla sıklıkla karşılaşmaktadır. Kymlicka (2015: 39) bu durumu çokkültürcülüğün meydan okuyuşu olarak değerlendirmektedir. Çokkültürlülük, kamusal alanda farklı kültürlerin hakkaniyet esaslı teşviki olarak tasarlanan ve savunucularına göre aynı siyasi örgütlenme içerisinde farklı kültürel toplulukların barış içerisinde bir arada yaşamasını mümkün kılacak bir formül olarak görülmektedir (Doytcheva, 2013: 12). Bu bağlamda çokkültürlülük, farklı kültürel ve azınlık gruplarının talepleriyle karşılaşan modern toplumlar için bir emniyet supabı işlevi görebileceği değerlendirilmektedir.

Kavram olarak çokkültürlülük, özellikle İngilizce’de çok genel bir anlamda kullanılmaktadır. Bu durumda çokkültürlülük, aynı devletin çatısı altında yaşayan farklı kültürel grupların varlığına işaret eder. Başka ülkelerde ise kavram etnik ve kültürel farklılıkları vurgulamak üzere kullanılır. Bu anlamda çokkültürlülük yeni bir durumu ifade etmek için kullanılır (Yanık, 2012: 41-42). Burada çokkültürlülük siyasal bir projedir (Doytcheva, 2013: 17-18). Aynı zamanda kültürel çeşitliliğe yönelik olumlu, ideolojik ve normatif bir tavidir (Canatan, 2009: 82). Son yıllarda sıklıkla karşımıza çıkan bu kavramı daha iyi anlamak adına kavramın tarihsel gelişimine göz atmanın faydalı olacağı düşünülmektedir.

2.3.1. Çokkültürlülüğün Tarihsel Gelişimi

Çokkültürlülük kavramı, yazılı literatüre 1941 yılında bir kitap tanıtımı ile girmiştir. Herald Tribune dergi editörü, Edward Haskell’in “Lance: A Novel About Multicultural Men” isimli kitap hakkında “milliyetçiliğin, milliyetçi ön yargılar karşısında ve günümüzü hızlı iletişim ve sık nüfus değişimleri çağına son derece uyan çokkültürlü bir yeni hayat tarzının yanında duran ateşli bir vaaz” (Ongur, 2011: 60)

şeklinde bir değerlendirme yapması ile yazılı literatüre girmiştir. Sıfat olarak kullanımında eski milliyetçiliklerin anlamsız olduğu, ön yargısız ve bağısız bireylerden oluşan kozmopolit bir toplum tasviri yapılmıştır. İsim olarak kullanımında ise 1970’li yılların başında Kanada ve Avustralya’da kültürel çeşitliliği teşvik etmek için uygulanan kamu politikaları kastedilmiştir. 1970 ve 80’li yıllarda eser adında “çokkültürlülük” kavramı bulunan tüm kitaplar, Kanada veya Avustralya’da basılmıştır. Kavram ancak 1989 yılında İngilizce Oxford Sözlük’e girebilmiştir (Doytcheva, 2013: 15-16). Çokkültürlü ve çokkültürlülük kavramlarının yeni çıkmış kavramlar olarak değerlendirmek mümkündür.

Çokkültürlülük tartışmalarının ilk olarak Kanada ve Avustralya gibi ülkelerde başlamasının nedeni, bu ülkelerin bol göç alması, genç nüfus yapısı, ulusal bir kurtuluş mücadelesi yaşamamış olmaları ve Soğuk Savaş dönemi çekişmesinden uzak kalmış olmalarıdır (Ongur, 2011: 61). Kymlicka, uygulamaları nedeniyle ABD’nin de çokkültürlülük politikaları içinde yer aldığı iddia eder. Dünyadaki yasal göçlerin yaklaşık yarısından fazlasının aktığı bu ülkelerin politikaları çokkültürlülük lehine değişmiştir. Bu ülkeler göçmenlerin kültürlerini devam ettirmelerine imkân tanımış ve kültürel çoğulculuğun oluşmasına olanak sağlamıştır. Bu üç ülke, 1960 öncesi ülkelerine gelen göçmenlerden kendi özgün geçmişlerini terk ederek Anglo-uyum modeli doğrultusunda mevcut kültürel normları benimsemeleri beklenirdi. Bu süreçte asimilasyon siyasi istikrar için önemli bir unsur olarak görülmüştür. Anglo uyum modeli ABD’de entegre olmaya yönelik ‘pota’yı, Kanada’da ise ‘etnik mozaik’e dâhil olmayı ifade etmekteydi. Fakat Kanada’da etnik mozaikle kastedilen iki hâkim kültür olan İngiliz veya Fransız kültüründen birine tabi olmaktır (Kymlicka, 2015: 45-46). 1970’lerin başından itibaren ülkeler bu politikadan vazgeçmişlerdir. Göçmen grupların baskısı asimilasyon modelinin terk edilmesinde etkili olmuştur. Göçmenlerin kültürel özgünlüklerinin korunmasına yönelik hoşgörülü ve çoğulcu bir politika izlenmiştir. Kültürel çeşitliliğin korunması amacıyla göçmenlerin beslenme, giyinme ve dinle ilgili pratiklerini sürdürmede daha özgür olması gerektiği yaygın olarak kabul görmektedir (Kymlicka, 2015: 46).

II. Dünya Savaşı sonrası uluslararası düzen yeniden dizayn edilmiş ve yeni düzende azınlık hakları yerini evrensel insan haklarına bırakmıştır. Savunmasız grupları, özel haklar vererek korumak yerine tüm bireylere grup üyeliğine bakılmaksızın temel

medeni ve siyasi haklardan yararlanma imkânı sağlanmıştır. Bu kararın alınmasında ifade, örgütlenme ve vicdan özgürlüğün bireylere tanınması ve bu temel insan haklarının, bir topluluk içerisinde gruplara da koruma sağladığı düşünülerek azınlık haklarına ihtiyaç duyulmayacağı varsayılmıştır (Kymlicka, 2007: 29). Azınlık hakları, I. Dünya Savaşı sonrasında ‘azınlık sorunu’ olarak karşımıza çıkmıştır. Savaş sonrası yapılan antlaşmalar, konferanslar, akademik çalışmalar ve Milletler Cemiyeti’nin faaliyetleri göz önüne alındığında azınlık hakları altın çağını yaşadı denebilir (Kunz, 1954: 282). Çokuluslu imparatorlukların parçalanması ve yeni ulus devletlerin kurulması azınlıklar sorununu ortaya çıkarmıştır. Ancak sonradan azınlık haklarının istikrarı bozucu ve gereksiz olduğu düşünülerek yerine evrensel insan hakları ikame edilmiştir. Etnik azınlıklar nedeniyle çıkan çatışmalar, devletleri azınlıkları kontrol altına almak ve pasifize etmek için alternatif bir yaklaşım arayışına itmiştir. Bu dönemde insan hakları, azınlık grupları üyelerine koruma sağlamış ancak etkinlik alanlarını kısıtlamıştır (Kymlicka, 2007: 29-30). Böylece azınlıkların istikrarı bozucu faaliyetlerinin önüne geçilmesi hedeflenmiştir. Asıl yeni hedef insan haklarının korunması olarak öne çıkmıştır.

Sovyetler Birliği’nin dağılması, evrensel insan hakları paradigmasından çokkültürlüğe geçişte bir dönüm noktası olarak düşünülür. Özellikle de Balkanlarda yaşanan etnik çatışmalar bu süreci etkilemiştir (Demirhan, 2004: 24). Ayrıca II. Dünya Savaşı sonrası insanlığın o ana kadar kültürel ayrımcılık kaynaklı yaşadığı acı tecrübeler (Yahudilere ve Siyahilere karşı yapılanlar, soykırım vb.) birçok devleti liberal politikalar benimseye sevk etmiştir (Boschele ve Ay, 2016: 36). Soğuk Savaş’ın ardından liberalizmin zaferi ilan edilmiş, fakat bu dönem milliyetçilikler ve etnik çatışmalarla gölgelenmiştir. Gerçi 1960’lı yılların öğrenci, yeni sol ve sivil haklar hareketleri, 70 ve 80’lerin LGBT, çevre, kadın ve insan hakları hareketleri, 90’lı ve 2000’li yılların ‘küresel adalet hareketi’ (Demiroğlu, 2014: 134), yerli halkların sorunları ve azınlık hakları anlayışının tekrar gündeme gelmesinin (Kymlicka, 2007: 31) farklı kültürel ve kimlik grupların varlığı noktasında duyarlılık oluşmasına katkıda bulunduğu düşünülebilir. İkinci Dünya Savaşı öncesi çokkültürlü toplum ile İkinci Dünya Savaşı sonrası çokkültürlü toplum arasındaki en önemli fark ise farklı kültürel grupların eşitlik taleplerinin yanında gelişen teknoloji ve küreselleşmenin de etkisiyle kültürel çeşitliliğe ilişkin farkındalığın gelişmesidir (Boschele ve Ay, 2016: 36-37). İşte çokkültürlülük bu tarihsel arka plana yaslanmaktadır. Söz konusu grupların taleplerinin siyasal sisteme

adapte edilmesi ve çözümlenmesi, çokkültürlülüğü anahtar bir kavram olarak karşımıza çıkarmaktadır.

2.3.1.1. Cemaatçilik Olarak Çokkültürlülük

Will Kymlicka çokkültürlülüğün ilk aşamasının 1989 öncesinde liberaller ve komüniteryanlar arasında yaşanan bireyci ve cemaatçi tartışması olduğunu savunmuştur. Çokkültürlülük insanların kültürel topluluk üyeleri olarak harekete geçirilmesi, toplulukların tanınması ve korunması için bir takım grup haklarının edinimi olarak algılanmıştır. Kymlicka'ya göre (2016: 466-467), siyaset kuramcıları daha önce aşına olmadıkları bu konuyu liberal-komüniteryan zeminde tartışmayı tercih etmişlerdir. Bu tartışmada komüniteryan bağlam ön plana çıkmıştır.

Kymlicka (2002: 336) liberal-komüniteryan tartışmasında en önemli unsurun bireysel özgürlük olduğunu söyler. Liberaller, bireylerin iyi bir yaşamın nasıl olması gerektiğine dair seçimlerinde özgür olduğunu, bireyin cemaatten önce geldiğini ve cemaatin yalnızca kendini oluşturan bireylerin refahına katkıda bulunduğu sürece önemli olduğunu savunur. Bu nedenle bireyler, kültürel pratiklerini devam ettirip ettirmeme konusunda özgür oldukları ve cemaatin müdahalesinden uzak olmaları gerektiği düşünülür. Cemaatçiler ise özerk birey algısına karşıdır. İnsanları toplumsal rol ve ilişkilerden bağımsız olarak düşünmezler. Cemaatin bireylerden önce geldiği ve cemaatin çıkarlarının bireylerin çıkarlarına indirgenemeyeceğine inanılır. Özerk birey, sağlıklı bir komünal (ortak) yaşam için tehdit olarak görülür ve komünal yaşamın korunması açısından kısıtlanmalıdır (Kymlicka, 2002: 336-337).

Liberal-komüniteryan tartışmasında kişinin konumu, çokkültürlülük noktasında ne düşündüğüne bağlı olarak değişmektedir. Kişi, özgür birey taraftarı ise çokkültürlülüğün gereksiz olduğu ve özgür birey üzerindeki vurguyu hafife aldığı gerekçeleriyle çokkültürlülüğe karşı çıkılması gerektiğini düşünüyordu. Aksine cemaatçiler özgür bireyin olası zararlı etkilerinden toplulukları koruyacağı ve cemaatin değerini teyit edeceği düşüncesiyle çokkültürlülüğe sahip çıkmaktaydı. Özellikle etnik-kültürel azınlıklar, büyük risk altında olduklarından ve hala korunabilecek komünal bir yaşam biçimine sahip olduklarından, bu tür bir korumayı hak ettikleri düşünülmektedir.

Çoğunluğun aksine etno-kültürel azınlıkların henüz liberal bireyciliğe yenik düşmediğine ve ortaklaşa bir yaşam tarzını sürdürdüklerine inanılırdı (Kymlicka, 2016: 467: 468).

Çokkültürlülüğün bu ilk aşamasının, liberalizmin cemaatçi eleştirisi şeklinde geçtiği anlaşılmaktadır. Bu tartışmanın dayanak noktası birey ve grup arasında kimin öncel olması gerektiğidir. Liberal bireyciliğe karşı azınlık haklarının korunmasının felsefi altyapısının çokkültürlülük taraftarlarını cemaatçiliğe yaklaştırdığı söylenebilir.

2.3.1.2. Liberal Çerçeve Çokkültürlülük

Liberalizm ve çokkültürlülük arasındaki ilişki sıkıntılıdır, ancak modern liberal devletlerin nüfus yapısı çeşitlilik kazandıkça ve çokkültürlü hale geldikçe, bu ilişki giderek daha da önem kazanmaktadır (White, 2003: 205). Farklı etnik grupların nasıl aynı devletin çatısı altında barınabileceği önemli siyasal sorunlardan bir tanesidir. Küresel göçteki artışın devam etmesi ve birçok yerde etno-milliyetçi iddiaların yeniden ortaya çıkması ile sorunun giderek daha belirgin hale gelmesi beklenmektedir (Rickard, 1994: 143). Çokkültürlülüğe olan ilgi, Batılı sanayileşmiş ülkelerdeki nüfusun nasıl çok etnikli, çok ırksal ve çok dinli olduklarının bir yansımasıdır (Abu-Laban, 2002: 462).

Çoğulcu Batı Avrupa demokrasilerinde liberal eşitlik ve özgürlük ilkelerine genel olarak saygı duyulur. Günümüzde farklı ülkelerden gelen göçmen ve mültecilerin kendi kültürel kimliklerini ve geleneklerini kaybetmeden yeni toplumlarına adapte olmaya çalıştığında bu ülkeler bir ikileme karşı karşıyadır. Bir yandan liberal toplumlar, yabancı kültürlerden bireylerin yaşam tarzlarına ve değerlerine müdahale etmede paternalizm tehlikesini hissediyor. Diğer taraftan bireysel eşitlik ve hakları tehdit eden kültürel pratikler eşitlik ve özgürlük ilkelerini ihlal ediyor (Hellsten, 1999: 69). Modern toplumlarda, özellikle liberal demokratik Batı toplumlarında, kültürel çeşitlilik, sadece politika yapıcıları için değil, aynı zamanda farklı arka planlardan insanların nasıl bir arada olabileceğini anlamak isteyen düşünürler için de bir zorluk teşkil etmektedir. Toplumsal kurumlar için asıl zorluk, farklı gruplardan insanların tanınma talepleridir. Toplumsal pastanın adil bir şekilde paylaşılmasının yanı sıra kültürel toplulukların üyeleri olarak kendilerine özgü kimliklerin tanınmalarını talep ederler. Bu noktada liberal toplum bir ikileme karşı karşıyadır: Bir tarafta bireyin saygınlığının tanınması (temel haklarına saygı gösterilerek); diğer taraftan bireylerin mensubu olduğu grupların ve kültürel

toplulukların tanınması (Kukathas, 1998: 686-687). Azınlık haklarını talep eden gruplar, taleplerinin liberal-demokratik değerlere aykırı olmadığını iddia etmekte ve bu ilkelerin kendi dillerini ve kimliklerini korumalarını gerektirdiği yönünde kamusal bir tanınma ve destek talep etmektedirler (Kymlicka, 1994: 470). Bu nedenlerle, çokkültürlülüğün 21. yüzyılda hem entelektüellerin hem de politika yapımcıların gündeminde kalmayı sürdürmesi beklenebilir (Abu-Laban, 2002: 462). Tanınma taleplerinin liberalizmin çerçevesinde değerlendirilip/değerlendirilemeyeceği liberal demokratik toplumların çözmesi gereken bir sorun olarak durmaktadır. Liberal değerlere bağlılık farklı kültürel değer/pratikleri tanınmayı/onaylamayı gerektirir mi sorusu karşımıza çıkmaktadır.

Çokkültürlülük fikri farklı hareket ve perspektifleri barındırır da temel kanaat diğer kültürlere mensup insanların eşit saygı ve ilgiyi hak ettikleridir. Bu, diğer kültürlere değer verilmesi anlamına gelir çünkü insan gelişimini teşvik etmenin farklı yollarını temsil ederler. Çokkültürlülüğün ardındaki temel güç, kültürel çeşitliliği kutlamak ve diğer kültürlerden öğrenecek bir şeylerimiz olduğunu kabul etmektir (White, 2003: 205). Çokkültürcü düşünürler tanınmış azınlığın kültürel olarak farklı olma ve bu farklılıkları sürdürme hakkı ile vatandaşların genel hakları arasında uzlaşmayı hedeflemektedir (Kowal, 2008: 338). Bu noktada liberalizmi eleştirenler liberal ideolojinin tüm kültürlerin olası bir buluşma noktası olmadığını, bir kültürün siyasal felsefesi olduğunu ve diğer kültürlerle uyumlu olmadığını (Taylor, 1994: 62) iddia ederler. Liberal demokratik teorinin çokkültürlülük sorunsalı konusunda 'şaşırtıcı bir şekilde' sessiz kaldığı (Kymlicka, 1989) düşünülür. Bu durum liberal teorisyenler arasında kültürel toplulukları siyasal topluluklar lehine görmezden gelme ve yalnızca ikincisi açısından eşitliği sağlama düşüncesiyle izah edilir (Howe, 1992: 455). Buna karşın liberalizmin esasında çoğulcu bir teori (Kukathas, 1998: 690) olduğu düşünülür. Kukathas'a göre (1998: 690) liberalizm modern dünyanın ahlaki, dini ve kültürel çeşitliliğe verdiği tepkilerden biridir. Siyasal kurumlar, hukukun üstünlüğü ilkesi gereğince insanları kendi hedeflerini gerçekleştirmek için özgür bıraktıklarında, liberal kurumlar olabilecektir.

Sartori Pluralismo, multiculturalismo e estrana ³ (Joppke, 2004: 238) adlı çalışmasında siyasal alanda çoğulculuğun farklılıkları göz ardı eden kurum ve yasalarla

³ Sartori, G., (2000), Pluralismo, multiculturalismo e estranei, Rizzoli, Milano.

beraber kesin olarak çokkültürlülük olmadığını iddia eder. Çoğulculuk, gönüllü grup üyeliklerini, çoklu üyeliği ve çatışan taraflar arasında karşılıklı bir tanımayı gerektirir. Söz konusu koşulların çokkültürlü siyaset tarafından açıkça reddedildiği ve tanınmanın sadece çoğunluk toplumu tarafından tek taraflı bir tutum olarak düşünülür. Evrensel vatandaşlık ve nötr devlet anlayışını yeniden ele alan Sartori, vatandaşlığın halkın kültürel ve etnik kimliği karşısında devletin tarafsız olması gerektirdiğini savunur. Herkese, kendi yaşam projesini gerçekleştirmesi için eşit haklar verilir. Ne tür bir insan olduklarından ve kolektif kimliklerle ilişkilerinden bağımsız olarak insanlara bireysel kimliklerini geliştirmek için eşit şans tanınır (Habermas, 1995: 849-850). Tarihsel süreç içerisinde evrensel vatandaşlık anlayışıyla birlikte liberal tarafsız (nötr) devletin, tam olarak 17. yüzyıl Avrupa'sındaki dini savaşlarla parçalanan çok çeşitli toplumlara barışçıl bir çözüm olarak ortaya çıktığı (Joppke, 2004: 239-240) vurgulanır.

Liberaller bireysel seçiminin değerini ve önceliğini vurgulama eğilimindedirler (White, 2003: 214). Bireyin en iyi şekilde, bireyi esas alan ve evrensel olan aynı zamanda tüm vatandaşlara aynı şekilde uygulanan kanun ve haklarla korunabileceği düşünülür (Fierlbeck, 1996: 3-22). Etnik köken, din, renk, cinsiyet vb. temelli ayrımcılık yapılmaksızın hukukta eşit muamele görme hakkını içeren vatandaşlığın bireysel medeni hakları ve ayrıca çeşitli din, ifade, örgütlenme vb. özgürlükler kültürel veya ideolojik inançları ne olursa olsun toplumdaki kolektiflerin haklarına göre önceliklidir (Richmond, 1995: 16). Bu bağlamda farklılıklar göz ardı edilir. Bireyi en temel toplumsal birim olarak gören liberal teoride ifade, seçim ve örgütlenme özgürlüklerinin kamu yararı noktasında kolektif inançlara neden olduğu düşünülür (Frechette, 2004: 16).

Liberal toplumlarda çoğulculuk, çeşitli fikirlerin tolere edilmesi olarak tanımlanabilir. Liberal çoğulculuk, farklı inançlara saygı gösterilmesini gerektirir. Çoğulculuk ve tolerans ahlaki gerekçeli bakış açılarının geliştirilmesi ve diğer görüşlerin varlığını tanımak (kabullenmeyi gerektirmez) ile alakalıdır. Böylece tolerans farklı görüşlerin gözü kapalı kabulü değildir. Aksine farklı görüşlerin eleştirel değerlendirilmesi anlamına gelir. Tolerans farklı kültürlerin ve ahlaki sistemlerin eleştirel değerlendirilmesini gerektirir. Bu da farklı norm, inanç ve değer sistemlerinin temelini ve geçerliliğinin sorgulanması anlamına gelir (Hellsten, 1999: 78). Mill (2003: 114-10) fikir çeşitliliği sayesinde, mevcut insan zekasında, gerçeğin tüm taraflarıyla adil bir oyun

şansı vardır. Farklı fikirlerin varlığı, insan gelişimi için gerekli ve kaçınılmazdır. Bu durumda çoğulculuk ve toleransın liberal bireyin kendini geliştirmesine yardımcı olduğu ve seçim bağlamını zenginleştirdiği görülebilir.

Her birey kendi değerlerini ve yaşam biçimini seçebilen özerk bir insan olarak görülür. Bu da bireyin hakkının her zaman kültürel haklardan önce geldiği anlamına gelir (Hellsten, 1999: 70). Liberalizm, en azından asgari düzeyde, eşitlikçidir çünkü bütün bu bireyler için aynı ahlaki statüyü öngörür ve insanlar arasında ahlaki değerdeki farklılıkların yasal veya politik düzenine olan ilgisini reddeder. Liberalizm evrenselliğe inanır, çünkü insan türünün ahlaki birliğini teyit eder ve belirli tarihi örgütlenmelere ve kültürel biçimlere ikincil bir önem verir. İnsanların iyi hayat anlayışları ve değerleri farklılaşsa bile liberaller tüm insanoğlunun insan olarak ortak noktası olduğuna inanırlar. Liberal teoriye göre, iyi bir toplum belirli ortak hedeflerle yönetilmeyen, ancak insanların bireysel veya kolektif olarak çeşitli hedefleri sürdürebilecekleri hak veya görevlerin çerçevesini sağlayan topluluktur. Liberal adalet ilkeleri belirli yaşam tarzlarının doğruluğunu veya iyiliğini varsaymaz. Liberalizmin modern toplumdaki dini ve ahlaki geleneklerin çokluğuna tepkisi farklı yaşam tarzlarının karşı hoşgörüyü teşvik etmektir (Kukathas, 1992: 108).

Çokkültürcü düşünürler ise bireyin toplulukla/cemaatle ilişkisini vurgular. Topluluk/cemaat kimliğinin kendimizi tanımlamamıza yardımcı olduğunu ve kültürümüz veya grubumuz yeterince tanınmazsa zarar göreceğimizi iddia ederler (White, 2003: 212). Eşitlik arayışı potansiyel hassasiyetleri ve çoğunluktan kaynaklanan dezavantajı azaltmak için grup üyeliğine göre farklı haklar içerebilir. Bu bakış açısına göre herkese durumlarına bakılmaksızın eşit davranılırsa eşitsizlik ortaya çıkar (Abu-Laban, 2002: 463). Eşitlik ilkesinin grup farkına dayalı hakların tanınmasını gerektirdiği düşünülür. Eğer bu gerçekleşmezse bireyin zarar göreceği iddia edilir.

Liberalizm bireylerin üye olabileceği gruplara kayıtsızdır. Liberal bir toplumdaki bireyler, gruplar ve topluluklar oluşturmakta, katıldıkları ya da doğdukları grup/topluluklara devam etmekte özgürdür (Kukathas, 1998: 691). Grup haklarının kültürel kimlik temelinde resmi olarak tanınmasının bireysel hakları ihlal edebilecek koşulları oluşturabileceği ve bunun liberal değerlerle uyumlu olmadığı ileri sürülür

(Fierlbeck, 1996: 21). Liberalizm kimliklerini korumak veya geliştirmek isteyenleri engellemezken, bu kültürel grupları da desteklemez (Kukathas, 1998: 692). Liberalizmin farklılıkları görmezden gelme politikası (“difference blindness”) kamu politikalarının herkese eşit şekilde uygulanmasını gerektirir. Bu süreçte insanlar arasında cinsiyet, din ve etnik köken farklılıkları dikkate alınmaz. Farklılıkları görmezden gelme politikasına atfedilen değer, bireysel hakları vurgulayan liberal demokratik ülkelerin anayasalarında görülebilir. Bu lke anayasalarındaki temel prensip vatandaşlar arasında kültürel, toplumsal, dini ve dilsel arka planlarından ötürü ayırım yapılmamasıdır (Abu-Laban, 2002: 462). Bu açıdan liberal demokrasinin dini ve kültürel farklılıklar için gerçekten uygulanabilir en iyi politik ereve (Crowder, 2013: 29) olduğu düşünülür.

Liberal bir dünya görüşüne göre, uygarlığın ayırt edici özelliği, bireysel tercihleri bir araya getiren, tüm bireylerin ahlaki bir uyumsuzluk olmaksızın kolektif toplumsal hayata özgürce katılabileceği ve katkıda bulunabileceği bir süreç olmasıdır (Frechette, 2004: 16). Liberal demokrasi, üyelerinin eşit haklara sahip olduğu kabul edilebilir bir örgütlenme biçimi sunar ve tüm üyelerine eşit muamelede bulunur. Belirli bir dini anlayışı üyelerine dayatmaz. Bu açıdan liberalizm genel kabul görmeyi emreden yegâne örgütlenme biçimidir (Parekh, 2008: 139). oğulculuk farklı çıkarların/niteliklerin varlığında bir anlam ifade eder. Hiçbirisi z itibariyle diğerinden daha değerli değildir ve eşit derecede saygıyı hak eder çünkü insan yaşamını daha iyi/değerli kılma iddiaları vardır (Crowder, 2013: 31). Liberalizmin bu şartlarda seçme bağlamını sağladığı düşünülür.

Siyasal doktrinler arasında kültürel çeşitliliğe en ılımlı yaklaşan liberalizmdir (Parekh, 2000: 11). Liberal bir siyasi düzen, varolan her kültürü veya kültürel pratiği, hatta ahlaki olarak kabul edilebilir her kültür veya kültürel uygulamayı barındıramaz. Çoğulculuğun temel kavrayışlarından biri, insan çıkarlarının sık sık çatıştığı ve gerçek değer kayıplarının yaşandığı seçimler yapmamız gerektiğidir. Bütün bunlara rağmen siyaset uygulanabilir/olası olanı yapma sanatıdır ve elimizden gelen en iyisini yapmak zorundayız. Bu koşullarda liberal demokrasinin en iyi olma iddiası vardır (Crowder, 2013: 30). Bu aşamada okkltrllk liberal teori içerisinde bir sorun olarak konumlanmıştır. Liberal oğulculuk ve toleransın bireyin seçim bağlamını oluşturduğu değerlendirilir. okkltrllğn liberal çerçevede değerlendirilmesinin etno-kültürel

grupların yapısını daha iyi anlaşılmasını sağlamasına karşın liberal devletin yapısını ve azınlıkların taleplerini yanlış yorumladığı (Kymlicka, 2002: 343) düşünülür.

2.3.1.3. Ulus İnşa Sürecine Yanıt Olarak Çokkültürlülük

Çokkültürlülüğü savunanların ve eleştirenlerin ortak varsayımı, liberal devletin etno-kültürel çeşitliliğe karşı “iyi niyetli ihmal” ilkesi çerçevesinde tutum takındığı ve devletin, vatandaşlarının etno-kültürel kimliklerine ve etno-kültürel grupların zaman içerisinde varlıklarını sürdürebilme kabiliyetine kayıtsız kaldığıdır. Bu bakış açısı liberal devletin, kültürleri aynı din gibi bireylerin özel hayatlarında serbestçe yaşayabilecekleri bir unsur olarak algılaması gerektiğine inanır ve kültürel mensubiyetlere göre de ayrıcalık yapılmamalıdır. Liberaller, devletin tarafsız olması ve iyi niyetli ihmal ilkesi çerçevesinde hareket etmesi gerektiğini düşünürler (Kymlicka, 2016: 477-478). Buradan hareketle devletin dine karşı sergilediği tavrı, etno-kültürel çeşitliliğe de göstermesi ve herhangi bir etno-kültürel gruba ayrıcalık sağlamaması beklenir. Liberaller liberal devlette sergilenen katı din-devlet ilişkisi ayrımının, devlet ile etno-kültürel gruplar arasında da uygulanması gerektiğine inanırlar.

Kymlicka (2002: 346) ise liberal demokratik devletlerin etno-kültürel kimliklere kayıtsız ve tarafsız olduğu düşüncesine katılmamaktadır. Katı din-devlet ilişkisi modelinin liberal devlet ile etno-kültürel grupların ilişkileri için yönlendirici olmaktan uzak olduğunu iddia etmektedir. Kymlicka bu iddiasını toplumsal kültür kavramı ile açıklamaya çalışmıştır. Toplumsal kültür ile özel ve kamusal yaşamda (okul, medya, hukuk, ekonomi vb.) ve çeşitli toplumsal kurumlarda kullanılan ortak bir dil ve bölgesel olarak yoğunlaşmış bir kültür kastedilmektedir. Liberal demokratik devletlerdeki toplumsal kültürler, kaçınılmaz bir şekilde çoğulcudur ve içlerinde farklı dini grupları, cinsel tercihleri ve yaşam felsefelerini barındırır. Bu çeşitlilik, liberal devletin vatandaşlarına sağladığı hak ve özgürlüklerin bir sonucudur. Yine de bu çeşitlilik, dilsel ve kurumsal uyum ile dengelenmeye ve kısıtlanmaya çalışılmıştır. Bu uyum kendiliğinden ortaya çıkmamış ve kasıtlı devlet politikaları ile gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Tüm liberal demokrasiler (İsviçre haricinde) ortak bir ulusal dil ve kültür geliştirmeye çalışmışlardır. Bu ulus inşa sürecinin, demokratik devletlerde dayanışma ve siyasi meşruiyet sağlaması hedeflenmektedir.

Kymlicka (2016: 482) tüm liberal demokrasilerin bir noktada sınırları içerisinde tek bir toplumsal kültürün yayılması için çabaladıklarını iddia eder. Bu durumu sadece kültürel emperyalizm ya da etnik merkezlikle bağdaştırmaz. Ulus inşasının fırsat eşitliği, dayanışma, güven ve müzakereci demokrasi gibi birçok önemli amacı olduğunu belirtir. Ancak tek bir toplumsal kültürün yaygınlaştırılması, tek bir ulusal kimliğin teşvik edilmesi sonucunu doğurur.

Düşünür insanları tek bir toplumsal kültür çatısı altında toplamanın ciddi bir direnç ortaya çıkardığını düşünmektedir. Bireysel ve kolektif farklılıklar kendilerini rahatça ifade imkânı bulsa da Kymlicka (2002: 347), bazı grupların varlıklarını sürdürmelerinin çoğunluğun kullandığı ortak dille faaliyet gösteren toplumsal kurumlara bağlı olduğu düşüncesine şiddetle itiraz ettiklerini belirtir. Kymlicka, iyi niyetli ihmal ilkesinden vazgeçilerek ulus inşa hedefi ile çelişmeyen yeni bir modelin geliştirilmesi gerektiğini düşünür. İsviçre, Kanada ve Belçika gibi çok uluslu ülkelerden hareketle tek bir toplumsal kültür yerine devletlerin iki veya daha fazla toplumsal kültürün gelişimine yardımcı olabileceğine inanır. Kymlicka'nın temel gayesinin fırsat eşitliği, dayanışma, güven ve müzakereci demokrasi gibi ilkelerle barışık ve birden fazla toplumsal kültürün gelişimine imkân tanıyan bir liberal çokkültürlülük modeli geliştirmek olduğu düşünülebilir.

2.3.2. Çokkültürlülük ve Postmodernizm

Çalışmanın bu kısmında, postmodernizm kavramı ve postmodern siyaset anlayışı incelenerek çokkültürlülük ile olan ilişkileri değerlendirilecektir.

2.3.2.1. Postmodernizm Kavramı

Postmodern kavramı, Arnold Toynbee (1939: 217) tarafından “Bir Tarih İncelemesi” adlı eserde kullanılmıştır. Toynbee, modern dönemin I. Dünya Savaşı'yla sona erdiğini ve bundan sonraki dönemin postmodern dönem olduğunu ileri sürmüştür. Fransız düşünür Jean François Lyotard (1979: 5) ise Kanada hükümeti için hazırladığı bir araştırmayı “Postmodern Durum” başlığıyla yayımlamıştır. Lyotard'ın postmodernizm çalışmalarının kavrama akademik bir hüviyet kazandırdığı (Oktay, 2016: 13) düşünülür. “Post” ön ekine bakarak postmodernizmin kelime olarak “modern sonrası” veya “modern ötesi” anlamına geldiği düşünülebilecekse de kavramın ne olduğu veya neyi kastettiği

konusunda fikir birliği yoktur. Bunun nedeni ise postmodernist düşünürler arasında derin görüş ayrılıklarının olması ve postmodernizmin ortaya çıkış koşulları noktasında da farklı bakış açılarının olmasıdır. Ernest Gellner (1992: 23) bu durumu “postmodernist inancın 39 ilkesi” ya da “postmodernist manifesto” diye bir şeyin olmadığını söyleyerek ortaya koymuştur ve postmodernist inancın içeriğinin tam olarak belirlenemezliğine vurgu yapmıştır. Postmodernizmin modernite sürecinin devamını mı yoksa modernizmden radikal bir kopuşu mu temsil ettiği sorusunun net bir cevabı yoktur (Harvey, 2014: 57-58). Söz konusu durum postmodernizme kesin bir tanım getirilmesini ve sınır çizilmesini engellemektedir.

II. Dünya Savaşı sonrası oluşan sosyal, ekonomik ve politik düzen postmodernizmin gelişmesine zemin hazırladığı düşünülebilir (Oktay, 2016: 7). Kavramın düşünsel temelleri, Antik Yunan felsefesine özellikle de Sofistlere kadar geri götürülebilse de Nietzsche ve sonrasında postmodernizmin düşünsel altyapısı görülebilir (Gül, 2016: 90-92).

Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra ortaya çıkan dünyadaki yeniden yapılanma hareketi İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra hız kazanmıştır. Bu hareket dünyada ve toplumlarda hızlı değişimlere yol açmıştır. Bu değişimdeki hız düşünceleri, inançları, ahlaki ve toplumsal kuralları altüst etmiştir. Toplumda kavram kargaşaları meydana gelmiştir. Toplumda meydana gelen bu çalkantılar önce mimariden başlayarak, sanat, din, edebiyat, siyaset, hukuk, ahlak ve felsefe gibi tüm alanları etkilemiştir. Bu dönemde postmodernizmin temellerinin atıldığı düşünülebilir.

Postmodernist düşüncenin temel karşı çıktığı husus, modernist düşüncenin oluşturduğu fikir tekelidir (Gül, 2016: 92). Postmodernizm her türlü belirlemenin karşısındadır ve her türlü belirleyici söyleme şüpheyile yaklaşır. Bu çerçevede modernitenin temel ilkeleri rasyonalite, akıl ve mantık ölçütlerini sorgulanmış; aydınlanmacı gerçeklik arayışını, gerçekliğin çoğulluğu adına reddetmiştir (Akça, 2005: 6). Modernitenin toplumda öngördüğu bütünlük, homojenlik, sürekliliğin yerini post-modern toplumda farklılık, parçalanma, kargaşa, belirlenemezlik ve geçicilik alır.

Postmodernizm, modernitenin tek bir gerçeklik ve bu gerçekliğe de akıl yoluyla ulaşılabilereği iddiasına karşı çıkar. Postmodernistler herkesin kendi gerçeği olduğuna ve mutlak gerçeğin olmadığına inanırlar. Tek, değişmez ve mutlak gerçeklik iddiasının iktidar sahipleri tarafından kendi meşruiyetlerini kanıtlamak, insanları ve toplumları baskı

altına almak için kullanıldığı düşünülür (Türköne, 2014: 492-43). Postmodernistler aydınlatma akılcılığının uygarlaştırıcı misyonuna şüpheyle yaklaşırlar. Avrupa'da 20. yüzyılda yaşanan siyasal ve fikri cereyanlar bu kuşkunun altında yatan temel faktörlerdir. Bu dönemde yaşanan iki dünya savaşı ve felaketler, Nazizm ve Faşizmin yıkıcı etkisi Aydınlanma'nın insanlığın ilerlemesi ve kurtuluşu yolunda ideal bir proje olduğu inancını sarsmıştır (Harvey, 2014: 48-50). İnsanlık için adeta bir kurtuluş reçetesi olarak sunulan modernizmin hâkimiyeti altında yaşananların, modernitenin sorgulanmasına ve postmodernizmin doğuşuna imkân sağladığı düşünülebilir. Artık Aydınlanma düşüncesinin doğruya götürmeyeceğine ve insanı özgürleştirmeyeceğine inanılır. Bu açıdan Postmodernizm Batı medeniyetinin gelişiminde önemli bir dönüm noktasıdır. Aynı zamanda Batı medeniyetinin hâkimiyetinin sonlandığına işaret ettiği düşünülür (Oktay, 2016: 13).

Post-modern çağın peygamberlerinden biri (Kumar, 2010: 126) olarak adlandırılan Charles Jencks'in post-modernle ilgili görüşleri şunlardır:

Post-modernist, çoğunlukla önünü kaybedip başını belaya sokarak, ama arada sırada birçok özgürlükleriyle bir çoğul kültürün büyük vaadini gerçekleştirerek, yaratıcı bileşim ile kafası karışık parodi arasında yelken açıp gezinir. Post-modernizm temelde herhangi bir geleneğin yakın geçmişle eklektik bir harmanlanmasıdır: Modernizmin hem sürdürülmesi hem de aşılmasıdır. Post-modernizm en iyi çalışmaları karakteristik bir şekilde çift kodlanmış ve ironiktir; çoğulculuğumuzu en iyi şekilde bu heterojenliğin kavramasından ötürü, çift-kodlama ve ironi yoluyla oluşturulan gelenekler arasında engin bir tercih yelpazesi, çatışma ve süreksizlik doğurur (Jencks, 1989: 7).

Postmodernizm, kimi düşünürlere göre modern dönemden radikal bir kopuşu simgelerken, bazılarına göre de modernitenin uzantısı olarak hayatımıza radikal bir şekilde yeni deneyim, uygulama ve yaşam alanları sunan bir çağ olarak karşımıza çıkar. Kısmilik, görelilik, çoğulculuk, belirsizlik, farklılık, çeşitlilik, parçalanmışlık ve çokkültürlülük post-modern dönemin karakteristik özellikleridir. Çoğulculuk, benimsenen ilkelerin çeşitliliği anlamında kullanılır (Sitebölükbaşı, 1997: 263).

Postmodernizmi ortaya çıkaran toplumsal ve tarihsel koşulların anlaşılması kavramın anlaşılmasına yardımcı olur. Özellikle de postmodernizmin etkisiyle siyaset anlayışında yaşanan değişimler son derece önemlidir. Postmodern siyaset anlayışının anlaşılması, postmodernizm ile çokkültürlülük arasındaki ilişkinin açıklanmasında son derece işlevsel olabilir.

2.3.2.2. Postmodern Siyaset Anlayışı

Postmodern siyaset, modern siyaset kurumlarının içine girdikleri çıkmazdan ve krizden beslenir. Modern toplum ve siyaset okumalarının yetersiz kaldığına, yeni siyasal ve toplumsal yaklaşımların geliştirilmesi gerektiğine inanılır (Türküne, 2014: 496). İşte bu noktada postmodern siyaset anlayışı devreye girer ve modern siyaset anlayışının içine girdiği krizden bir çıkış formülü olarak düşünülür.

Postmodernist bir siyaset ve siyasal kültür anlayışı, modern siyaset anlayışının temel paradigmalardan uzaklaşmayı ifade eder. Postmodern siyaset modernitenin öngörü kabiliyeti ve belirleyiciliğinden, geleneksel sadakatten, bürokrasiden, disiplinden, otorite ve mekanik çalışmadan memnuniyetsizliği yansıtır. Modern paradigmalardan ötesinde farklılıkların, düzenin bozulması ve yeniden düzenlemeyi, düzensizliği, öngörülemezliği, meşruiyetsizliği, gücü ve doğallığı içeren yeni bir siyaset anlayışının ortaya çıkmakta olduğuna inanılır (Çağlar, 2008: 379). Bu yeni siyaset anlayışı içerisinde bireylerin siyasal alana nasıl müdahale edebileceği sorusu ortaya çıkmaktadır. Bu noktada postmodernist düşünürler demokratikleşme kavramının altını çizerler. Burada demokratikleşmeden kasıt, bir bütün olarak siyasal süreçlerin demokratikleştirilmesidir (Yanık, 2011: 168). Politik alanın bir bütün olarak demokratikleştirilmesi ve bireylerin demokratik sürece tam anlamıyla dâhil edilebilmesi amacıyla radikal demokrasi ve müzakereci demokrasi gibi modeller oluşturulmuştur.

Ernesto Laclau (2012: 8-14) 1970'lerden itibaren demokrasinin eşitlikle değil, farklılık ve çoğulluğun ön kabulüyle anılması gerektiğine inanır. Toplumsal aktörlerin üretim süreçlerinde tanımlanması ve konumlanmasında, bu aktörlerin kimliklerinin önemli bir yere sahip olduğunun altını çizer. Bu durum çoklu kimlikli yapıyı ortaya çıkarmakta, bazen benzer bazen de farklı kimlikli yapılar görünür hale gelmektedir. Postmodern anlayış bu farklılıkları kutsamakta, evrensel ortak kimliklerin olamayacağını iddia etmektedir. Bu dönemde tikel kimlikler ön plana çıkarılmaktadır. Heterojenlik, farklılık gibi unsurlar vurgulanmaktadır (Sönmez-Selçuk, 2012: 82). Kimlik söylemi, farklılığı ve heterojenliği ön plana çıkarmaktadır. Modernliğin tek tiplilik ve evrenselcilik iddialarına karşın, postmodern anlayışta çoğulculuk ve çeşitlilik vurguları ağır basar (Sönmez-Selçuk, 2012: 85). Heller ve Fehrer (1993: 12)'in belirttiği gibi "Postmodern politik durum, kültürler ile söylemlerin çoğulluğunun kabul edilmesi öncülüne dayanır".

Yeni politik durumun karşı karşıya kaldığı farklılıkların içselleştirilmesi ve demokratik sürece dâhil edilmesi amacıyla Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe tarafından radikal demokrasi modeli ortaya konulmuştur. Marksist gelenekten gelen Laclau ve Mouffe (2008: 8-9) “Hegemonya ve Sosyalist Strateji” adlı eserde post-marksizm kavramsallaştırmasından hareketle radikal demokrasi modelini kuramsallaştırmışlardır. Eserde marksist düşüncenin çıkmaza girdiği ve çağdaş toplumun talep ve ihtiyaçlarına cevap verilebilmesi için yeni bir demokratik paradigmanın geliştirilmesi gerekliliğine işaret ederler. Laclau ve Mouffe, marksizmin artık sınıf siyasetini değil de çoğulcu kitle demokrasisini önlemesi gerektiğini savunurlar. Kapitalizmin, devrim stratejisi yerine çoğulcu demokratik katılımı dönüştürebileceğini iddia ederler. Laclau ve Mouffe, radikal demokrasinin işletilebilmesi için liberalizmden farklı olarak özne-kurumlara ihtiyaç duyulacağına inanır. Radikal demokratların özne-kurumlarla kastettikleri ise toplumsal hareketlerdir. Mouffe (1995: 3-4) şartlar itibarıyla sınıf bağlamında bir mücadelenin dinamizmini yitirdiğini düşünür. Kültürel çoğulculuğu ve farklılıkları olumlaması açısından postmodernizmin, radikal demokrasi için elverişli bir zemin oluşturduğu söylenebilir.

Sınıf kimliğinin tabanını oluşturan işçi sınıfı kimliğinin yerini Yeni Toplumsal Hareketler’in aldığı düşünülür. Modern toplumun birikim rejimi olan Fordizm’in yerini post-Fordizm almıştır. Bu süreçte emek parçalanmış ve toplu iş sözleşmelerinin yerini bireysel iş sözleşmeleri almıştır. Postmodern dönemde birey olarak işçi kendini işçi kimliği ile değil de ırk, dil, etnik, cinsiyet gibi kimlik grupları ile tanımlamaktadır (Sönmez-Selçuk, 2012: 86). Kültürel kimlikler üzerine inşa edilmiş nükleer enerji karşıtı, çevreci, feminist, etnik ve dinsel hareketler postmodern dönemde daha fazla söz hakkı bulmaktadır. Postmodernizmin oluşturduğu kültürel çoğulculuk atmosferinde örgütlenen Yeni Toplumsal Hareketler, kendi taleplerini özgürce ifade etme imkânına kavuşmuşlardır. Kamusal alanda daha fazla görünür hale gelen kadın, çevre, barış, eşcinsel ve etnik kimlik grupları, modern devletin tek tipleştirici politikalarına karşı çıkar ve farklı hayat biçimlerinin meşruiyetini savunur (Türküne, 2014: 498-499). Yeni toplumsal hareketlerin ortaya çıkışı, postmodern düşünürlerce modern siyaset anlayışının sonu olarak görülür. 1960’ların sonlarından itibaren farklı kimlik temelli bu toplumsal hareketler, modern siyaset anlayışında önemli bir yer tutan hem liberalizme hem de sosyalizme karşı çıkmaktadır. Liberalizm birey haklarını öncelerken kolektif hakları

ihmal etmekle; sosyalizm ise sınıf siyasetini temel alıp ortaya çıkan farklı kimlik taleplerine duyarsız kalmakla itham edilmekteydi (Evre, 2011: 70). Modern dönemde devlet, homojen bir toplum yaratma hedefiyle farklı kimlikleri görmezden gelmiştir. Modernizmin homojenleştirici kimlik politikasına karşı, postmodernizm heterojenlik temelinde bir kimlik politikasının gelişimini desteklemiştir (Yavuz ve Zavalı, 2014: 138-139). Böylece farklı toplumsal kesimler kendilerini daha rahat ifade etme ve hak talep etme imkânlarına kavuşmuşlardır. Postmodern siyaset anlayışının kimlik siyasetinin gelişimine zemin hazırladığına inanılır. Modern dönemde ötekileştirilen ve önemsenmeyen kimliklerin postmodern dönemde ön plana çıktığı düşünülür.

Çokluk ve çoğulculuk anlayışı, modern siyaset ve postmodern siyaset anlayışlarıyla karşılaştırılırsa modern siyasetin makro siyaset anlayışı ile paralellik gösterdiği, postmodern siyasetin ise mikro siyaset anlayışını yansıttığı söylenebilir. Makro siyaset, savunduğu değerlerin evrenselliğini savunurken; mikro siyaset anlayışı ise yerel kural ve anlayışlara vurgu yapar. Makro siyaset evrensel sorunların çözümleri olduğunu ve bunların tüm toplumlar için çare olacağını varsayarken; mikro siyaset ise siyasal eylemlerin çokluğuna atıfta bulunur. Ayrıca evrensel sorunlarla evrensel mücadelenin tek bir tarihsel aktör liderliğinde gerçekleşebileceğine inanan makro siyaset anlayışına karşın mikro siyaset anlayışı farklı siyasal öznelerin varlığını kabul eder ve yerel mücadelelere karşı duyarlıdır (Evre 2011: 70-71). Postmodern siyaset anlayışı, modern ideolojilerin aksine toplumsal hayatı tümüyle düzenleme ve tüm sorunları çözmeye iddiasından yoksundur. Postmodernistler, modern toplumsal ve siyasal düzenin eleştirisiyle yetinirler. Kapsayıcı çözüm önerileri sunmazlar. Postmodernizm bu açıdan eleştirilir (Türköne, 2014: 499). Postmodernizmin kültürel görecelilik, çeşitlilik, çoğulculuk ve parçalanmışlığı olumladığı düşünülürse neden bütüncül bir dünya görüşü benimsemediği daha iyi anlaşılacaktır. Postmodern siyaset anlayışının bu noktada insanın özgürleşebildiği, herkesin kendi yaşam tarzını sürdürebildiği ve farklılıkların korunabildiği bir atmosfer oluşturma gayesinin olduğu düşünülebilir. Böyle bir toplumsal ortamda tek bir doğrunun olmadığı ve herkesin kendi doğrusunu serbestçe yaşayabildiği bir tasavvur söz konusudur.

2.3.2.3. Postmodernizm ve Çokkültürlülük Arasındaki İlişkinin Değerlendirilmesi

Postmodernizm, Aydınlanma sonrası gelişen düşünsel akım ve kavramların tartışılması ve hatta bunların tamamen reddedilmesini de içeren bir modernizm eleştirisi olarak ifade edilebilir. Aydınlanmanın aşkın iradeyi dışlayan ve yerine özne olarak insanı koyan düşüncesi, Rönesans ve Reform hareketleri, sanayi devrimleri, teknolojik gelişmeler ve bu ekseninde gelişen ideolojik gelişmeler kuşkusuz modern dünyaya yön veren gelişmeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Modern süreç insan hayatında inkâr edilmez değişikliklere sebep olsa da modernleşmeden beklenen ilerleme, özgürlük ve mutluluğun sağlanıp sağlanmadığı sorgulanmaktadır (Möngü, 2013: 28). Postmodernistler artık aydınlanma projesinin insan çıkarlarını baskıladığını ve insanları bazı eylem ve düşünce sistemlerine mahkûm ettiğini düşünmektedir. Bu nedenle modernite karşı çıkılması gereken bir proje olarak değerlendirilmektedir (Sim, 2006: IX).

Modern dönemin siyasal aktörü olan ulus devletler, özgür bireysel irade temelinde ve akıl ve çıkar eksenli bir çerçevede kültürel bütünlükler oluşturma hedefiyle toplumsal homojenliği sağlamaya çalışmışlardır. Modern ulus devletlerin geleneksel, bölgesel, kültürel, dinsel ve dilsel farklılıkları düzleştirdiği ve farklılıklara karşı müsamahasızlık olarak ifade edilebilecek modernist bir anlayışla hareket ettiği düşünülür (Akça, 2005a: 233-234). Her şeyin tekelleşme felsefesinde açıklandığı ve “tek dil, tek bayrak, tek ulus” sloganıyla bütüncül bir yaklaşım sergilenip, çeşitlilik ve farklılıklar görmezden gelinmiş ve hatta ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır (Akça, 2005: 8).

Modern dönemle birlikte toplumsal yaşamın merkezine geçen birey, modern ulus devlet anlayışı içerisinde kendine sağlam bir yer edinebilmek için kendi kimliğini “öteki” üzerinden inşa etmeye çalışmıştır. Modern toplum ya da bireyler kendi aralarında belirli ortak inanç, simge, değer ve kutsallar yoluyla paylaşımlar yaparken, bu ortak bağın dışında kalanlar “yabancılar” ya da “ötekiler” olarak dışlanmışlardır (Möngü, 2013: 33). Baumann’ın (2003: 34) “bir yaratıcı yıkım, sürekli bir sökmeye ve yıkım çağı” olarak nitelediği bu dönemde, yabancılar ve ötekilerin bahçe içerisindeki yabancı otlar gibi ayıklanmaları ve düzeltilmeleri gerekiyordu. Beslenecek ve çoğaltılacak faydalı otların yanında toplum içerisinde yabancı otların varlığı söz konusuydu (Baumann, 2003: 34).

Yabancıların ya da ötekilerin arzulanan düzen için tehlike olarak görüldüğünü söylemek yanlış olmayabilir.

Postmodern dönemde ise modern ulus devletinin kimlik siyaseti eleştirilmektedir. Ulus devletinin homojenleştirici siyasetine karşı çıkılmakta, kültürler arası eşitlik, etnik, dinsel ve dilsel farklılıklar olumlanmaktadır. Ayrıca toplumdan dışlanmış ve dezavantajlı kesimlerin hakları savunulmaktadır (Duman, 2009: 100). Postmodernizmin farklılığa, çoğulluğa ve kültürel çeşitliliğe hoşgörüsünün (Akça, 2005: 8), çokkültürlülüğün farklılık söylemine imkân sağladığı düşünülür. Çokkültürlülük söylemlerinde farklılıkların tanınması ve olumlanması, postmodernistlerin modernite eleştirileriyle yakından ilişkilidir (Yanık, 2013: 73). Modern ulus devletinin farklılıkları yok sayan ve düzeltilmesi gereken unsurlar olarak görmesini hem postmodernistler hem de çokkültürlülük taraftarları eleştirmişlerdir. Postmodernistlerin, modernizmin tek tipleştirici ve evrenselleştirici söylemleri karşısında, farklılıkların bir arada yaşayabileceği söylemi nedeniyle çokkültürlülüğün yanında yer aldıkları düşünülür (Bingöl, 2017: 73-74).

Modernizmin eşitlikçi ve evrenselci anlayışı çerçevesinde belli değerler etrafında tek tip bir kültür dünyası yaratma çabası postmodern itirazla karşılaşmıştır. Evrenselci anlayış yerine görecelilik ön plana çıkmış ve kimlikler ve farklılıklar önemsenmeye başlanmıştır. Çokkültürlülük ile postmodernizm ilişkisi farklı gerçekliklerin ve değer dünyalarının bir arada yaşayabilmesi ve birbirine müdahale etmemesine dayanır (Türk, 2016: 1162). Postmodernitenin ortaya koyduğu görecelilik algısı ile çoğulculuk ve çeşitlilik anlayışı da yaşam alanı bulmuştur. Modern dönemde uzun yıllar dışlanan ve ötekileştirilen farklı ırksal, kültürel gruplar ve kimlik grupları postmodern dönemle birlikte ön plana çıkmaya başlamıştır. Postmodern dönemin oluşturduğu bu atmosferin, çokkültürlülük politikalarına kaynaklık ettiği düşünülür (Şan, 2006: 75). Postmodernizmin çeşitlilik, çoğulculuk ve farklılık söylemlerinin çokkültürlülük düşüncesinin şekillenmesine katkıda bulunduğunu söylemek yanlış olmaz.

2.3.3. Çokkültürlülük, Küreselleşme ve Göç

Çalışmanın bu kısmında küreselleşme ve göç kavramları incelenerek çokkültürlülük ile olan ilişkileri değerlendirilecektir.

2.3.3.1. Küreselleşme Kavramı

Küreselleşme değerlerin, anlayışların ve bilginin hem farklılaştığı hem de benzeştiği hem özneleştiği hem de standartlaştığı bir dünyayı çağrıştıran oldukça kapsamlı ve tartışmalı bir kavram karşımıza çıkmaktadır (Bağce, 1999: 9). Yeni bir sözcük olmasına karşın eski bir süreci tarif eden küreselleşme kavramı (Ellwood, 2010: 14), dünyanın geçirdiği değişim ve dönüşümü anla(t)mak için kullanılan anahtar bir kavramdır. ‘Küresel’ kelimesi 400 yıldan eski bir kavram olmasına karşın ‘küreselleşme’, ‘küreselleşmek’ ve ‘küreselleşen’ gibi kelimelerin ortak kullanımı 1960’lara denk gelmektedir. Küreselleşme kavramı, The Economist dergisinin 4 Nisan 1959 tarihli sayısında yer almıştır ve 1961’de Webster küreselleşmenin tanımını veren ilk büyük sözlük olmuştur (Walters, 2001: 2). Marshall McLuhan (1962: 31) iletişim teknolojilerinin yaşamlarımız üzerindeki etkisini vurgulamak için “küresel köy” (“global village”) kavramını kullanmıştır. Küreselleşme üzerine zengin literatürün varlığına karşın kavramın ne ifade ettiğine ilişkin bir uzlaşma bulunmamaktadır (Kıvılcım, 2013: 221). Kavram, kimileri için yeni bir barış ve demokratikleşme sürecini çağrıştıırken; başkaları içinse Amerikan ekonomik, siyasal egemenliğini ve kültürel hegemonyasını akla getirmektedir (Berger, 2003: 10). Küreselleşme bir yandan dünyadaki bireysel ve sosyal ağların sistemli bir ilişkisi olarak değerlendirilirken; öte yandan küreselleşmenin ülke ekonomilerinin dünya ekonomisi ile iç içe geçmesi şeklinde değerlendirmeler de mevcuttur (Karabıçak, 2002: 116). Farklı yaklaşım ve değerlendirmeler söz konusu olsa da küreselleşme önemli bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

Küreselleşmenin ne olduğu ya da olabileceği noktasında farklı görüşler olsa da, bazı ortak noktalar sayılabilir. Birincisi, 20. yüzyılın sonlarında tüm dünyada hızlı ve yoğun bir sosyal değişim ve dönüşüm yaşanmıştır. İkincisi, bu sosyal değişim tüm insanlar arasındaki ilişkileri artırmış ve farkındalık oluşturmuştur. Üçüncüsü, küreselleşmenin dünya ölçeğinde ekonomik, politik, sosyal, kültürel ve ideolojik etkileri mevcuttur. Küreselleşme, farklı boyutların birbirleriyle ilişkide olduğu karmaşık bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır (Konak, 2011: 151). Küreselleşme üzerine literatürün zenginliğini ve görüş farklılıklarını da küresel sistemin her alanı etkilemesine, her alanda değişim ve dönüşüme sebep olmasına bağlayabiliriz.

Bu noktada küreselleşmenin ne zaman başladığı sorusu önem kazanmaktadır. Küreselleşmenin kökenini tarihin derinliklerine kadar götüren ve hatta küreselleşmeyi insanlık tarihiyle eş tutan görüşler olmasına karşın, küreselleşmenin tam olarak ne zaman başladığı konusunda fikir birliği bulunmamaktadır (Grinin ve Korotayev, 2013: 2). Ancak öne çıkan görüşlerden bir tanesi küreselleşmenin Sanayi Devrimi ile başladığı yönündedir. Sanayi Devrimi'nden sonra ortaya çıktığı veya yoğunlaştığı düşünülen küreselleşme üç aşamadan oluşmaktadır (Özel, 2011: 92). Birinci aşama Sanayi Devrimi ile I. Dünya Savaşı arasındaki dönemdir (Bordo vd., 2010: 227). İkinci aşama ise I. Dünya Savaşı ile II. Dünya Savaşı arasındaki dönemdir. Bu dönemde büyük savaşlar ve 1929'daki ekonomik buhranın sonucunda devletler korumacı iktisat politikaları benimsemişlerdir (Özel, 2011: 92). Küreselleşmenin üçüncü aşaması ise II. Dünya Savaşı sonrasında başlamıştır ve günümüz ekonomik sisteminin temelleri bu dönemde atılmıştır (Fiorettes, 2010: 384).

1944 yılından bu yana devam eden Bretton Woods sisteminin çöküşü, ilk petrol krizi, artan sermaye hareketliliği ve sanayileşmiş ülkelerdeki büyümenin altın çağının sona ermesi 1970'lerin başında ekonomik sistemin yeniden yapılandırılmasına iten başlıca etkenler olarak karşımıza çıkmaktadır (ECLAC, 2002: 3). Bretton Woods konferansı ile başlayan ve 1970'lerin başlarına kadar devam eden bu döneme “gömülü veya örtük liberalizm” denilmektedir (Fiorettes, 2010: 384). Gelişmiş ülkeler, ekonomik dengesizliklerin yaratabileceği olumsuzlukları gidermek ve ulusal çıkarlarını korumak adına çok taraflı ve çeşitli politikalar geliştirmişlerdir (Özel, 2011: 92). 1990 sonrası dönem ise “neoliberal düzen” veya “gömülü veya örtük neoliberalizm” olarak adlandırılmaktadır. Neoliberal dönemin ruhu, piyasa köktenciliğiydi (Fiorettes, 2010: 384). Serbest ticaretin giderek yayılması, uluslararası şirketlerin uluslararası arenada artan varlığı, sermaye hareketliliğinin artışı, bilgi ve iletişim teknolojilerindeki gelişmeler küreselleşmenin seyrini belirlemiştir (ECLAC, 2002: 4). Neoliberal ekonomi politikaların hayata geçirilmesiyle uluslararası hale gelen sermaye, dünya piyasasında kurulu düzeni sarmıştır. Aynı zamanda devletlerin gücü ve organizasyonları ve devletler arası ilişkilerde değişim ve dönüşümlere neden olmuştur (Konak, 2011: 151). Küreselleşme kavramı doğası itibariyle çok boyutlu bir süreç/olgu olsa da çoğu zaman küreselleşmenin ekonomik boyutuna atıf yapılmaktadır. Ancak sürecin ekonomi dışındaki alanlarda da işlediği dikkate alınmalıdır (ECLAC, 2002: 4). Genel itibariyle, II.

Dünya Savaşı'nın bitimiyle beraber küreselleşmenin artma eğilimi içinde olduğu görülmektedir (Kartal, 2014: 260).

Küreselleşmeyle ilgili literatüre baktığımızda birbirinden farklı ve zıt görüşlerle karşılaşmak mümkündür. Küreselleşmenin olumlu etkilediği toplumsal kesimler olduğu gibi küreselleşmeden olumsuz etkilenen kesimlerin de olduğu muhakkaktır. Bu durum küreselleşme ilgili olarak farklı yorum ve düşüncelerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Küreselleşmeye ilişkin yaklaşımlarda ikili, üçlü ve dördü gruplandırmalar karşımıza çıkabilmektedir. Bu yaklaşım ve yorumların, (Held vd., 1999: 2)'de ortaya konulduğu gibi üçlü gruplandırma çerçevesinde değerlendirilebilir. Söz konusu üçlü tipoloji hiperküreselleşmeciler ("Hyper-globalist"), kuşkucular ("Sceptic") ve dönüşümcüler ("Transformationalist") şeklindedir.

Özünü neoliberallerin oluşturduğu düşünülen hiperküreselleşmeciler (Spehler, 2000: 630), küreselleşmenin tamamen gerçek olduğunu ve küreselleşmenin etkilerinin her alanda görülebileceğini iddia etmektedirler (Giddens, 2003: 9). Ayrıca piyasaların ulusal sınırları aştığına, ulus devletlerin artık eskisi kadar güçlü olmadığına (Özel, 2011: 93) ve politika yapıcılarının olayları etkileme güçlerini önemli oranda yitirdiklerine inanmaktadırlar. Küresel ekonomide ulus devletlerin işlevsizleştiği düşünülür. Bu noktada yerel hükümetlere düşen görev, küresel ve güçlü kuruluşlar arasındaki işlemlerin aktarımıdır. Hiperküreselleşmeciler, ekonomik küreselleşmenin yeni sosyal örgütler oluşturduğunu ve bu örgütlerin ulusal hükümetlerin yerlerini aldıklarını iddia ederler (Dumanlı Kürkçü, 2013: 5-6). Artık sınırların kalktığı bu küresel ekonomik düzende, ulusal hükümetlerin yeni duruma uyum sağlamaktan başka seçeneklerinin kalmadığına inanılır (Michael, 2003: 6). Bu süreçte piyasa ekonomisi, politikanın yerini almaktadır. Politikaların yerel düzeyde etkinliği olsa da küresel ekonomik hareketler karşısında etkisiz kalmaktadır. Aksine yerel politikalar küreselleşme sürecinin etkisi altında kalmaktadır (Özel, 2011: 93). Hiperküreselleşmeciler ulus devletlerin kendi sınırlarını kontrol etmekte zorlandıklarını ve küreselleşme karşısında ulus devletlerin çaresiz kaldığını belirtmektedirler.

Küreselleşme karşıtları olarak nitelendirilebilecek kuşkucular (Dumanlı Kürkçü, 2013: 6) ise küreselleşmeyi üç bölgesel bloğa (Avrupa, Asya-Pasifik, Kuzey Amerika)

ayrılmış olan uluslararası ekonomide ulusal hükümetlerin halen çok güçlü olduğu gerçeğini gizlemeyi amaçlayan bir mit olarak görürler (Held vd., 1999: 2). Hükümetlerin ekonomik sistemi kontrol ettiklerine ve refah devleti sisteminin devam ettiğine inanılır. Kuşkuculara göre, küreselleşme, refah devleti anlayışına karşı çıkan ve devlet harcamalarının minimize edilmesini isteyen serbest piyasa taraftarları tarafından ortaya atılmış bir ideolojidir. Mevcut küresel ekonomik sistem büyük ölçüde değişmemiştir ve 19. yüzyılda nasıl ise şimdi de hemen hemen aynı şekilde işlemektedir (Giddens, 2003: 8-9). Bu görüşe göre 19. yüzyılda sömürgeci imparatorluklar hem ekonomik hem de siyasal alanda güçlü bağlantılar oluşturmuşlardır. Dünya ölçeğinde siyasal ve kültürel benzerlikler olduğu düşüncesini reddeden kuşkucular, Soğuk Savaş sonrası dönemde milliyetçilikler ve ticari bloklaşmalar sebebiyle bölünmeler olduğunu düşünürler. Böyle bir eşitsiz ve parçalanmış dünya düzeyinde ulus devletlerin önemini koruduğuna işaret ederler (Yanık, 2013: 50). Ayrıca, hiperküreselleşmecilerin aksine kuşkucular, ulusal hükümetlerin uluslararası ekonomik işlemleri düzenlemede etkin olduklarını vurgular ve ekonomik serbestleşmenin devam edebilmesi için ulusal hükümetlerin düzenleyici rolüne ihtiyaç duyulduğunu iddia ederler (Held vd., 1999: 5). Kuşkucular uluslararasılaşmanın ve küresel bağlantıların yeni bir süreç olmadığını, kültürel, siyasi, ekonomik, sosyal ve teknolojik gelişmelerin yüz yıllardır devam ettiğini ve küreselleşmeden kaynaklanmadığının altını çizerler (Rennen ve Martens, 2003: 137). Onlar için asıl olan bölgeselleşmedir, çünkü küreselleşme siyasetini belirleyen ekonomik, siyasal ve sosyal unsurları tanımlayan küreselleşme değil, bölgeselleşmedir. Şüpheliler, OECD hükümetleri, ticaret bölgelerinde büyük etkiye sahip ülkeler ve ticaret blokları arasındaki rekabet gibi başlıca aktörlerin politik rolünü vurgularlar (Michael, 2003: 8-9).

Joseph Stiglitz (2002: 20) küreselleşmenin kendisini ne iyi ne de kötü olarak tanımlamıştır. Küreselleşmenin çok büyük iyilik yapma kapasitesinin olduğunu altını çizer. Küreselleşmeyi kendi koşulları ve hızında benimseyen Doğu Asya ülkeleri, 1997 krizinin sebep olduğu gerilemeye karşın küreselleşmeden büyük fayda sağlamıştır. Fakat dünyanın büyük çoğunluğunda ise Doğu Asya ülkelerindeki gibi bir fayda sağlanmamıştır. Stiglitz, küreselleşmeyi çoğu insan için bir felaket olarak değerlendirmiştir. Küreselleşmenin nihayetinde çok ufak bir kesime refah sağladığı ve buna karşın çoğunluğu sefaletle sürüklediği düşünülmektedir. Küreselleşme, dünyadaki gelir dağılımını olumsuz etkilemektedir ve küreselleşmenin etkileri her yerde aynı şekilde

hissedilmemektedir. Avrupa ve Kuzey Amerika dışında kalan birçok toplumda küreselleşme süreci rahatsız edici şekilde batılılaştırmayı temsil etmektedir (Giddens, 2003: 15-20). Bu düşünce küreselleşmenin kültürel boyutuna da vurgu yapmaktadır. Esas amacın Batı'nın değer ve yaşam biçimlerinin tüm dünyaya egemen kılmak olduğu iddia edilir ve bu durumdan rahatsızlık duyulur (Balay, 2004: 64).

Kuşkucular, küreselleşme kavramının kendisini de şüpheli bulurlar. Küreselleşme kavramının içindeki “küresel”i sorgularlar. Küresel asıl itibariyle evrensel bir olgu olarak yorumlanmaz ise küreselleşme kavramı özgülükten yoksun kalır. Coğrafi referanslar olmadan ulus ötesini küreselden ve bölgeselleşme sürecini küreselleşme sürecinden ayırt etmenin nasıl mümkün olabileceğini sorgularlar. Kuşkucular küreselleşme literatürünün küresele ilişkin mekânsal referanslar yapmadığı için kavramın deneysel olarak işler duruma getirilemeyeceğini ve bu nedenle çağdaş dünyayı anlamak için yanlış bir araç olduğunu ileri sürerler (Held ve McGrew, 2003: 4). Kuşkucular genel olarak küreselleşmenin yeni bir şey olmadığına ve dünya ekonomik düzeninde oluşan eşitsizliklere dikkat çekerler.

Küreselleşmeye ılımlı yaklaşan dönüşümcüler ise hiperküreselleşmeciler ve kuşkucular arasında bir zeminde durmaktadır. Dönüşümcüler, küreselleşmenin tüm toplumları değiştireceğine fakat istikametini belli olmadığına inanırlar. Devlet dışı aktörlerin daha önemli olacağını ancak bu süreçte ulus devletlerin de küresel meydan okumalara cevap vererek önemini koruyacağını öngörürler (Spechler, 2000: 630). Dönüşümcü felsefenin arka planında, küreselleşmenin çağdaş toplumları ve dünya düzenini şekillendiren sosyal, siyasi ve ekonomik değişimlerin arkasındaki itici güç olduğu inancı yatar. Bu açıdan küreselleşmenin dünya devletlerine ve toplumlarına iç, dış ve uluslararası ilişkiler ayrımının kolay kolay yapılamayacağı bir dünya düzenini dayattığı vurgulanır (Held vd., 1999: 7). Dönüşümcü görüşe göre, küreselleşme sürecinde sermaye politik, ekonomik ve kültürel alanlara yeni anlamlar yükleyerek bu alanları tek bir pazara dönüştürme gayreti içerisindedir (Özel, 2011: 94). Dönüşümcü düşünce, ne hiperküreselleşmecilerin ulus devletin son bulunduğu iddiasına ne de kuşkucuların “hiçbir şey değişmedi” söylemine katılmaktadır. Küreselleşme sürecinde ulus devletin de bir yeniden yapılandırma süreci içerisinde olduğu vurgulanmaktadır (Esgin, 2001: 189). Bu süreçte dünyadaki güç ilişkileri göz önünde bulundurularak ulusal hükümetlerin gücü,

işlevi ve otoritesi yeniden belirlenmektedir (Held vd., 1999: 8). Dönüşümcü görüş, küreselleşmeye ilişkin bir yol haritası çizmez ve geleceğe ilişkin bir iddiada bulunmaz. Hiperküreselleşmeciler ve kuşkuculardan farklı olarak dönüşümcüler yeni bir egemenlik rejimi ortaya koyarlar. Bu noktada egemenlik anlayışı, coğrafi alanın ötesinde daha karmaşık uluslarüstü ağlarla ilgilidir. Dönüşümcüler, hiperküreselleşmecilerin aksine dünyayı tek bir toplum olarak görmezler. Küreselleşme sürecinde bazı devlet ve toplumlar birbirine benzerken bazıları ise yeni bir küresel seviyeye çıkarak marjinalleşmektedir (Dumanlı Kürkçü, 2013: 9).

2.3.3.2. Göç Kavramı

İnsanlık tarihi ile eşzamanlı olarak anılan göç olgusu, tüm toplum ve toplulukları olumlu veya olumsuz şekilde etkilemektedir. İnsanoğlu tarih boyunca buldukları yerlerden farklı yerlere çeşitli nedenle göç etme ihtiyacı duymuştur. Göç sadece göç edenleri değil, göç edilen yerlerdeki yerleşik toplumları da etkileyen karmaşık ve çok boyutlu bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır.

Özünde bir yer değiştirme hareketi olan göç olgusuna farklı disiplinlerce farklı tanımlamalar getirilmektedir. Sosyologlar göçün sonuçları üzerine odaklanırken, ekonomistler göçün ekonomik etkileri üzerinde durmakta ve coğrafyacılara ise göçü zaman ve mekân açısından değerlendirmektedirler (Özcan, 2016: 185-186). Farklı disiplinlerin konu edindiği göç olgusu üzerine farklı tanımlamalar mevcuttur. Lee (1965: 49) Göç Teorisi ("A Theory of Migration") isimli makalesinde göç olgusunu, nüfusun kalıcı veya yarı kalıcı olarak yer değiştirmesi olarak tanımlamıştır. Lee, bu tanımlamasında göçün istemli veya istemsiz yapılması, mesafesi ve iç veya dış göç noktasında bir ayrıma gitmemiştir. Chambers (1994: 27) ise göçü, Afrika'dan Amerika'ya, kırsal kesimden kente, eski sömürgelerden ana kentlere doğru gerçekleşen karmaşık bir dönüşüm olarak görür. Bu göç hareketi, insanlara sadece coğrafi konumlarını (fiziksel mekânlarını) değiştirmekten öte yeni kültürel oluşumlar için perspektif kazandırır.

Göçün nedenlerine bakılacak olursa ekonomik ve siyasal sebepler ön plana çıkmaktadır. Tarihteki ilk kitlesel göç olayı, 4. yüzyıl ortalarında Kavimler Göçü ile meydana gelmiştir. Çin devletinin egemenliğinden kurtulmak için batıya doğru hareket

eden Hunlar Karadeniz'e yerleşince, burada bulunan Cermen kavimleri ise yıllarca Avrupa'yı istila etmişlerdir. Bu göç hareketinin günümüz Avrupa devletlerinin temelini oluşturduğuna inanılır (Aksoy, 2012: 293). Farklı bölgeler arasında gerçekleşen kitlesel göçler yeni kent, ülke ve devletlerin kurulmasına neden olmuştur. Kıtalar arası göçler, Amerika kıtasının keşfiyle deniz aşırı bir boyut kazanmıştır. İnsanlar yeni bir hayat umuduyla Avrupa'dan Amerika'ya kitleler halinde göç etmişlerdir. Bu göç hareketinin arkasında ekonomik faktörler yatmaktadır. 15. ve 18. yüzyıllar arasında ise yaklaşık 15 milyon insan Afrika'dan Amerika kıtasına köle olarak çalıştırılmak üzere getirilmiştir. 19. yüzyılda ise milyonlarca insan, Çin ve Hindistan'dan Amerika ve Avrupa'ya sözleşmeli işçi olarak getirilmiştir (Haksever, 2014: 8-9). 20. yüzyılda ise meydana gelen Birinci ve İkinci Dünya Savaşı'nın milyonlarca insanı göç etmek zorunda bıraktığı bir gerçektir (Deniz, 2014: 181). Göçün 20. yüzyıl nedenleri arasında kapitalizmin yer aldığına inanılır. İkinci Dünya Savaşı'nın ardından savaşa dâhil olan ülkelerin ekonomileri dünya piyasaları ile rekabet edememiş ve iş gücü talebi ortaya çıkmıştır. Bu durum iş gücü göçünü ortaya çıkarmıştır (Haksever, 2014: 10).

Göç kuramcısı William Peterson'a göre (1958: 259-264) göçün beş çeşidi vardır: ilkel, zoraki, yönlendirilen, serbest ve kitlesel göç. İlkel göçler, çevresel ve fiziksel koşulların zorlaması ile yapılan göçlerdir. Zoraki ve yönlendirilen göçler arasındaki farkı, çoğu zaman belirlemek zor olsa da zoraki göçlerde göçmenlerin göç kararı üzerinde herhangi bir söz hakkı bulunmamaktadır. Yönlendirilen göçlerde ise baskıya rağmen göçmenlerin göç kararını alırken karar mekanizmalarında yer alırlar. Serbest göç çeşidinde göçmenlerin iradesi esas unsurdur ve herhangi bir zorlayıcı veya itici etken yoktur. Kitlesel göçler, dünyadaki ulaşım imkânlarının gelişmesiyle beraber göçün kolektif bir davranışa evrildiğini göstermektedir. Literatürde bu sınıflandırmanın dışında göç çeşitleri de mevcuttur. Göçler daimi yerleşme amacıyla olabileceği gibi geçici de olabilir. Bu yer değiştirme, her yıl düzenli aralıklarla yapılabilmektedir. Buna mevsimlik göç denilmektedir (Sağlam, 2006: 34). Göçün yönüne göre yapılan sınıflamaya göre göçler iç göç ve dış göç olarak ikiye ayrılmaktadır. İç göç ülke sınırları içinde yapılan nüfus hareketiyken; dış göç veya uluslararası göç ise ülke sınırları aşarak bir ülkeden diğer ülkeye yapılan yer değiştirme hareketidir (Sayın vd., 2016: 2). Netice itibarıyla göç olgusu çeşidi ne olursa olsun her ülkede varlığını hissettiren bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Göçleri etkileyen itme ve çekme faktörleri mevcuttur. Bulunulan yerdeki göçe sebebiyet veren unsurlara itme faktörleri; gidilecek yerlerin göç almasına neden olan unsurlara ise çekme faktörleri denilmektedir (Çağlayan, 2006: 72-73). Bu faktörler arasında ekonomik, demografik, siyasi, sosyal ve kültürel unsurlar yer almaktadır. Ekonomik ve demografik itme faktörleri yoksulluk, işsizlik, yüksek doğum oranları ve temel sağlık ve eğitim hizmetlerinin yoksunluğu/eksikliği iken; ekonomik ve demografik çekme faktörleri yüksek ücret beklentisi, daha iyi yaşam standardı, kişisel ya da mesleki gelişimdir. Siyasi itme faktörleri ise çatışma, şiddet olayları, güvenliğin yokluğu/eksikliği, zayıf yönetim ve yozlaşma iken; siyasi çekim faktörleri güvenlik ve siyasi özgürlüktür. Sosyal ve kültürel itme faktörleri arasında insan hakları ihlalleri ve etnik, dini ve cinsel ayrımcılık yer alırken; çekim faktörleri ailelerin yeniden birleşmesi, etnik vatana (diyaspora göçü) göç ve ayrımcılığın olmamasıdır (Prausello, 2011). Günümüzde genel olarak itme ve çekme faktörleri geçerliliğini korusa da göç olgusunun görüldüğünden daha karmaşık bir süreç olduğu unutulmamalıdır. Ülkelerin göçmenlere karşı takındığı politikalar ile bireysel ve toplu göçlerde karar alıcıların durumları göç olgusunun daha iyi anlaşılması noktasında önem taşımaktadır. Sosyo-kültürel bir değişim aracı olarak değerlendirilebilecek göç olgusunun öznesi insan olduğundan bireysel davranışların anlaşılması göç olgusunu daha karmaşık ve çok katmanlı bir hale getirmektedir.

2.3.3.3. Küreselleşme ve Uluslararası Göç

Uluslararası Göç Örgütü'nün 2018 yılı raporuna göre, günümüzde yaklaşık 244 milyon insan, dünya nüfusunun % 3.3'ü, doğduğu ülkenin dışında bir ülkede ikamet etmektedir. Bu rakam küresel nüfusa oranla az gibi gözükse de uluslararası göçmenlerin sayısı azımsanmayacak derecede artış göstermektedir (World Migration Report, 2018: 2). Birleşmiş Milletler'in verilerine göre de 1950 ile 1960 yılları arasında 53 ülkede net göç akımları sıfırken, 1990 ile 2000 yılları arasında net göç akımı sıfır olan ülke sayısını 11 olmuştur (Muratoğlu ve Muratoğlu, 2016: 52). Verilerden anlaşılacağı üzere uluslararası göçün küresel gündem maddelerinden birini oluşturduğu düşünülebilir.

Uluslararası göçe ilişkin olarak küreselleşme, dünyayı sürekli hareket halinde tutan dinamik bir süreç olarak karşımıza çıkarmaktadır ve milyonlarca göçmeni eşi

benzeri görülmemiş küresel kapitalist pazara dâhil etmektedir (Dickinson, 2017: 5). Immanuel Wallerstein'ın 1974 tarihli "The Modern World System" adlı eserinden hareketle, uluslararası göçün nedeninin 16. yüzyıldan beri gelişen ve genişleyen dünya pazarının yapısı (Massey vd., 1993: 444) olduğuna inanılır. Dünya büyük bir pazar olarak düşünüldüğünde 16. yüzyılda egemen olan sömürgeci anlayışın bugün de bir anlamda devam ettiğine inanılır. Küreselleşme sürecinde kapitalist ülkelerin teknoloji, üretim, hammadde, sermaye ve emeğe ilişkin üstünlükleri bulunmaktadır (Aksoy, 2012: 295). Bu durumda kapitalist olmayan çevre ülke toplumlarından kapitalist merkez ülkelere göç etmeye meyilli bir toplumun oluştuğu düşünülür (Massey vd., 1993: 444). Dünyanın "küresel bir köy"e (McLuhan, 1962: 31) dönüştüğü ve Harvey'e göre (2014: 232) zaman-mekan sıkışmasının yaşandığı bu küreselleşme sürecinde mal ve hizmet akışının yanında insanlar da muazzam hareketlilik kazanmıştır. Ulaşım ve telekomünikasyon imkânlarının baş döndürücü bir şekilde gelişmesi mesafelerin kısılmasına neden olmuştur (Yıldız ve Alaeddinoğlu, 2011: 856-857). İnsanlar arasındaki zaman ve mekân ayrılıklarının/farklılıklarının bir ölçüde anlamsızlaştığı düşünülen bu atmosferde, göçü ve özellikle de uluslararası/dış göçü tüm insanlığı etkileyen küresel bir olgu olarak düşünmek yanıltıcı olmayabilir.

Küreselleşme süreci hızlandıkça ülkeler arasında, özellikle de gelişmekte olan ve gelişmiş ülkeler arasında karşılıklı ilişkiler artmaktadır. Ülkeler arası ekonomik ve kültürel ilişkilerin artmasıyla az gelişmiş ülkelere nitelikli iş gücü ihtiyacı ve göçü artmaktadır. Ekonomik bağımlılıkların artması, ulaşım ve iletişim teknolojilerindeki gelişmeler sayesinde insanlar kendi durumları ile Batılı ülke vatandaşlarının yaşam standartlarını karşılaştırabilmektedir. Bu durum profesyonel göçe veya nitelikli işgücü göçüne neden olmaktadır (Cheng ve Yang, 1998: 629-632). Nitelikli iş gücünün yanında neoliberal politikaların da etkisiyle yoksullaşan vasıfsız işgücünün önünde de başka bir seçenek kalmamıştır. Göç, hayatta kalmak adına adeta sığınılacak son bir liman olarak düşünülmektedir. Bu durum, kaçak ve düzensiz göçe neden olmaktadır. Çoğu zaman bu göçmenler yerel halkların yapmak istemediği veya yapamadığı zor ve tehlikeleri işleri yapmak durumunda kalmaktadır (Dickinson, 2017: 7). Bu husus gelişmiş ülke ekonomilerinde göçmen işçilere talebi arttırmaktadır. Buradan küreselleşmenin hem vasıflı hem de vasıfsız işgücü göçüne zemin hazırladığı düşünülebilir.

Küreselleşme ve göç ilişkisine ulus devlet rolü ve işlevi açısından da bakmak gerekebilir. Küreselleşme sermaye, mal ve teknoloji hareketliliği konusunda ulus devletlerin kontrol gücünü azaltırken, insanların serbest dolaşımı noktasında ise ulus devletlerin rolünü azaltmasa bile belli belirsiz hale getirmiştir. Küreselleşmenin göç ve göçmenliğin kontrolü noktasında ulus devletleri dezavantajlı duruma düşürdüğü gözden kaçırılmamalıdır. Sermayenin akışkanlığının ulus devlet sınırlarını aşması devletlerin göçmen akışını denetlemesi noktasında engel oluşturmaktadır (Ramasamy, 2006: 138-139). Ulus devletlerin göçün kontrolü ve denetlenmesi noktasında zorlanmasının birkaç nedeni olabilir. Biricisi, üretim ve dış yardımların uluslararasılaşması özellikle gelişmiş ülkeler arasında ulusal göç politikaların düzenlenmesi ve denetlenmesi noktasında ulus devletlerin etkinliğini azaltmaktadır. İkincisi, yakın tarih gösteriyor ki eğer bir ülke bir göçmenlik türünü örneğin iltica başvurularını işlevsizleştirirse göçmenler, diğer yolları (kaçak göçmenlik gibi) tercih etmektedirler. Üçüncüsü, büyük ölçekli göçler çoğu zaman anlaşılması güç ekonomik, sosyal ve etnik ağlarla içi içe geçmiştir. Bireysel eylemlerin kümülatif sonucu olarak göçle mücadele, uluslararası sürecin temel dinamiklerinden ayrılamaz (Sassen, 1998: 13). Son olarak, ulusal hükümetlerin yetkilerinin sivil toplum örgütleri ve uluslararası insan hakları rejimleri tarafından kullanılması devletin yapısını küçültmüş veya dönüştürmüştür (Sassen, 1998: 24). Küreselleşme sürecinde ulus devletlerin değişen ve dönüşen yapısının uluslararası göçlerle mücadeleyi zorlaştırdığı söylenebilir.

Küreselleşmenin merkezinde olan insanoğlunun göçün de en önemli aktörü olduğu göz ardı edilmemelidir. İnsanoğlu olmadan ne bugünkü anlamıyla bildiğimiz küreselleşme yaşanabilir ne de insan göçü gerçekleşebilirdi. Göç olmadan insanlık tarihi bugün olduğundan farklı seyredebilirdi ve göçmenler kendi kültürlerini, dillerini, dinlerini, adetlerini, düşüncelerini ve yaşam tarzlarını yayma imkânı bulamazlardı. Küreselleşme ve göç ilişkisinin en can alıcı noktası insanların yaşamlarını birebir ve derinden etkilenmesidir. Bu durum da göç, küreselleşmenin ete kemiğe bürünmüş hali olarak değerlendirilebilir. Teorik olarak göç ve küreselleşmeyi ayrı olarak değerlendirmek mümkünse de uygulamada çoğu zaman içi içe geçmişlerdir. Küreselleşme göçe neden olur ve göç de ulus devlet sınırlarını aşan bir sosyo-ekonomik ve siyasi ilişkiler ağının ortaya çıkmasına katkı sağlar. Göç, uyumlu çokkültürlü

toplumların ortaya çıkmasına yardımcı olabilir veya mezhep ve etnik çatışmalara neden olabilir (Dickinson, 2017: 6-8).

2.3.3.4. Küreselleşme Sürecinde Ulus Devletin Dönüşümü

Devlete felsefi bakış açısı getirenlerden biri olan Platon'a göre devlet filozof kralın bilgisinin ve insan ruhunun ideal bir biçimi; Aristo için bireylerin siyasi olarak aidiyet duyduğu yapı; Hobbes için insan varlığını koruyan siyasal güç; Hegel'de tanrının yeryüzündeki tezahürü; Marks'a göre egemenlerin baskı aracı; günümüzde ise çağdaş dünyanın şekillenmesine katkı yapan en önemli kurumlardan bir tanesidir (Yalçinkaya vd., 2012: 11). Uzun bir geçmişi bulunan ve varlık nedeni ile ilgili farklı görüşler ortaya konulan devlet, modern dönemde siyasetin merkezinde yer almıştır (Heywood, 2011: 91). Ancak günümüzde ulus devletin varlığını hedef alan, "ulus-devlet işlevini tamamlayıp sona mı erdi, yoksa halen oynayacağı hayati bir rol var mı?" (Jameson, 2000) veya "ulus-devletler küçük sorunlar için büyük, büyük sorunlar içinse küçük" (Baumann, 2010: 55) kaldığı yorumları yapılmakta ve ulus-devletin mevcut dünya düzeninde işlevselliğinin kalmadığı ileri sürülmektedir. Özellikle küreselleşme süreciyle beraber bu ulus devlet düzeninin aşınmaya başladığı iddia edilmektedir (Baumann, 2010: 68-69).

Yeryüzündeki en yaygın devlet biçimi olan ulus devlet, 15. ve 16. yüzyıllarda Avrupa'da merkezi yönetim şeklinde ortaya çıkan din ile dünyevi tüm kurumları egemenliği altına alan modern devletin (Heywood, 2011: 92) devamı olarak ortaya çıkmıştır. Modern devletin ortaya çıkış koşulları göz önüne alındığında üç temel işlevi söz konusudur: ekonomik kalkınmayı kontrol edebilecek devlet bürokrasisi oluşturmak, duygular ve töreler üzerinde denetim sağlamak ve toprak bütünlüğünü muhafaza etmek veya dış düşmanların saldırılarına karşı koymak için savaşmak (Touraine, 2017: 54). Tüm bunların yerine getirilebilmesinde egemenlik ön plana çıkmaktadır. Modern ulus devletin kendinden önceki siyasal yapılanmalardan temel farkı egemenliktir (Bakan ve Tuncel, 2012: 55). Siyasal bir kurum olarak ulus devletin etkinliği, büyük ölçüde bulunduğu topraklar üzerindeki egemenliğine bağlıdır. Bu egemenlik ise sınırları içerisindeki bilgi, mal, kapital ve insan kaynakları üzerindeki denetimden geçer (Esgin, 2001: 186). Ulus devlet siyasal örgütlenmesi içerisinde egemenliğe ilişkin olarak ortak bir kültür oluşturulmaktadır. Ortak bir kültür oluşturma süreci, yaratılan bir üst kültürün mevcut alt-

kültürleri etkilemesi ve oluşturulan üst kültüre adapte edilmesi şeklinde gerçekleşmektedir (Yanık, 2012: 55).

Ulus devlet kurumsallaşmış siyasi iktidar biçiminin görünülerinden biri; ulus ise ulus devletin kendini meşru göstermek için kullandığı bir araçtır. Ulus kavramı, devletin kendi egemenliğini temellendirmek için kullanılır (Tekeli ve İlkin, 2000: 118). Ulus devletler, homojen bir ulus oluşturmak için çabalamışlardır. 1789 Fransız İhtilali ile ortaya atılan bireylerin toplamından farklı ve bireylerin toplamının ötesinde bir sentez ulus düşüncesi ile homojen bir ulus oluşturma çabası temellendirilmiştir (Bakan ve Tuncel, 2012: 56). Oluşturulan homojen grupsal kimlikler bireyselleştirilmiş. Böylece her milletin karakteristik, genel bir ruh halinden bahsetmek mümkün olmuştur. Gerçek bireyin ufku bir milletin ferdi olmakla sınırlanmış ve bireyler bir bütün içinde kalarak veya eriyerek varlıklarını sürdürebilmişlerdir (Yalçınkaya vd., 2012: 11).

Bu süreçte ulus devletin amacı egemenliğin somutlaşması ve her türlü topluluğu hâkimiyet altına alıp sadakat bekleyen en büyük kurum olmaktır. Ulus devletin hedefleri: iktidar yapısını merkezileştirmek, kültürde standartlaştırmayı sağlamak, hukukta eşitleme ve ekonomide bütünleşmeyi sağlamaktır. Hukukta eşitleme ve kültürde standartlaştırmayı sağlama birbiriyle çelişiyor gözükmektedir. Vatandaşlar evrensel haklara sahip olsalar dahi kültürel bakımdan homojen bir toplumun yaratılmak istenmesi, farklı kültürel özgünlüklere yaşama hakkı vermemektedir (Yanık, 2012: 56-57). Evrensel vatandaşlık hakları anlayışı ile farklılıkların görmezden gelindiği ve eskiden sahip olunan kimlik ve aidiyetler yerine ortak bir kültür ve vatandaşlık anlayışının ikame edilmeye çalışıldığı ileri sürülebilir.

Küreselleşme süreciyle birlikte ulus devletin bu egemen yapısının değişim ve dönüşüme uğradığı düşünülmektedir. Richard Falk (1999: 30-35), “The Future of Sovereign States and International Order” isimli makalesinde ekonomik küreselleşmenin siyasal alanı da etkilediğinin altını çizer ve modern uluslararası sistemde “devletler” ve “dünya” kavramlarının olduğunu belirtir. Dünya kavramı ise bölgesel entegrasyonlar, çokuluslu şirketler ve hükümet dışı aktörleri içerir. Ulus devletlerin her şeye müdahale ettiği sistemin dönüşüme uğradığı ileri sürülmektedir. Mal ve sermayenin serbest dolaşımı ulus devletlerin kendi ekonomilerini kontrol edememelerine neden olmuştur.

Küresel sermaye IMF, Dünya Bankası ve Gümrük Birliği gibi uluslararası yapılarla ulus devletlerin ekonomik alandaki egemenliğinin aşınması söz konusu olmuştur (Bakan ve Tuncel, 2012: 58). Ulus-üstü ve uluslararası yapıların artan önemi siyasi küreselleşmenin de boyutunu ortaya koymaktadır. AB örneğinde olduğu gibi gittikçe daha fazla karar (para politikası, savunma ve dış işleri gibi) ulus devletlerden ziyade AB kurumları tarafından alınmaktadır. Siyasi küreselleşmenin devletleri zayıflattığı ve devletleri uluslararası ve bölgesel kurumlarla iş birliğine yönelttiği söylenebilir (Heywood, 2013: 141-142). Burada ulus devletlerin temel karar alıcı statülerinin değişimiyle bir meşruiyet kaybı yaşadıkları ve kendi kontrol kapasitelerinin azaldığı görülmektedir (Habermas, 2002: 205-206).

Modern ulus devletler istikrar adına homojen bir nüfus oluşturmayı hedeflemişlerdir. Bu süreçte ülke sınırları içerisinde yaşayan ve farklı görülen unsurlar ortadan kaldırılmaya ve tek tipleştirilmeye çalışılmıştır. Küreselleşme süreci ise bir yandan benzer özellikleri olan insanları ortaya çıkartırken, öte yandan ulus devletlerin homojenleştirmeye çalıştığı farklı kimliklere kendilerini yeniden ifade etme şansı tanımıştır (Bakan ve Tuncel, 2012: 60). Küreselleşme kültürel gruplara ve yerel unsurlara önem atfetmektedir. Böylece ulus devletlerin belirli bir ulus veya kültüre öncelik vermesi, ulus devletin anlam ve içeriğinin farklı etnik unsurlar tarafından sorgulanmasına neden olmaktadır (Yanık, 2012: 61). Etnik kimlik ve aidiyetlere artan ilgi, ekonomik ve kültürel küreselleşme bağlamında, ulusların artık anlamlı bir kolektif kimlik veya aidiyet hissi oluşturamadığı düşüncesine sebep olabilmektedir (Heywood, 2013: 170). Bu süreçte bireysel kimlikler siyasallaşmakta aynı zamanda merkezi kurum ve yapıların önemi azalmaktadır. Ulus devletler içerisinde yer alan farklılıklara meşruiyet alanı açılmaktadır. Bu zamana kadar çoğunluk kimliğinin içerisinde eritmeye çalışılan farklılıklar ulus devletinin yaşadığı bu krizde tanınma, eşitlik ve farklılık temelinde saygı duymayı isteyebileceklerdir (Yanık, 2012: 61). Bu süreçte ortaya çıkan çokkültürlülük, sınırların ve kimliklerin yeniden yorumlanmasına sebep olmaktadır. Çokkültürlülük mikro milliyetlerin, kurgusal küçük grupların (dil, din cinsiyet) ortaya çıkmasına zemin hazırlayarak, homojen ve üniter ulus devlete çok parçalı ve heterojen bir yapı öngörmektedir. Kültürel küreselleşme ulus devletlerin homojen ve tek tipleştirici yapısını heterojen bir hale getirmektedir. Farklılıkların karmaşık ilişkisi ulus devletlerin milliyetçi yapısını aşındırdığı ve mekânsal kimliklerin yerini farklı kimliklere bıraktığı

düşünülmektedir (Uğuz ve Saygılı, 2016: 140). Küreselleşme bir yandan mikro milliyetçi akımlarla kültürel anlamda parçalanmaya sebep olurken, öte yandan devlet yapıları üzerinde homojenleştirici etkisi olan küresel bir kültürün oluşmasına neden olmaktadır (Kartal, 2016: 317). Böylelikle küreselleşmenin teşvik ettiği küresel bir kültür ulus devletler için bir nevi erime potası görevi görürken; kültürel yozlaşmayı da beraberinde getirmektedir. Ulus devletlerin birbirine benzemesi sonucu oluşan küresel kimlik, ulusal kimlikleri aşındırmakta ve etnik, yerel, cinsel, dini vb. kimliklerin ön plana çıkmasını sağlamaktadır (Uğuz ve Saygılı, 2016: 140-141). Ulusların “self determinasyon hakkı”nı kullanabilme yetkisi ve “ulus devletlerin özerkliği” nitelermeleri bu noktada önem kazanmaktadır (Esgin, 2001: 186). “Ulus devletin krizi” (Heywood, 2013: 170) olarak nitelenen bu durumun yaşandığı küreselleşme sürecinde hem AB’de hem de dünyanın diğer bölgelerinde ırkçılığa varan milliyetçi akımların güçlenmesi ve yakın gelecekte ulus devletlerin güçlerini arttıracakları (Bakan ve Tuncel, 2012: 63) düşüncesinin varlığı, en azından ulus devlet üzerine yapılan tartışmalarının devam edeceğinin bir göstergesi olarak görülebilir.

2.3.3.5. Uluslararası Göç ve Kültürlerarası Etkileşim

İnsanoğlu tarihsel süreç içerisinde bir yerden yere bireysel veya kitlesel olarak hareket etmektedir. Küreselleşmenin etkisiyle ekonomi ve finans, ulusal sınırların ötesine geçmiştir. İletişim ve ulaşım imkânlarının gelişmesine paralel olarak insanların ülkeler arası hareketliliği artmış ve göç olarak nitelenen uzun süreli yerleşim hareketleri yoğunlaşmıştır (Sayın vd., 2016: 2). Küreselleşen dünyada uluslararası göç olgusunun her geçen gün daha görünür ve hissedilir olduğunu düşünmek yanıltıcı olmayabilir. Uluslararası göç dünyanın her ülke ve bölgesini etkilemektedir (Özdemir, 2008: 11). Günümüzde uluslararası göçün yoğunluğu düşünüldüğünde farklı kültürlerle sahip ve farklı toplumsal koşullarda yaşayan ve yetişen insanlar, yeni insan ve toplumsal gruplarla karşılaşmakta ve onlarla bir arada yaşamaktadır (Sayın vd., 2016: 2). Uluslararası göç işte bu noktada farklı kültüre mensup insanların bir arada yaşama sorununu ortaya çıkarmaktadır.

Göçle beraber farklı kültürlerle sahip bireyler ve topluluklar bir araya gelmektedir. Farklı din, dil, gelenek vb. unsurlara sahip insanlar aynı ortamı paylaşarak bir arada

yaşamak durumunda kalmaktadır (Tuzcu ve Bademli, 2014: 57). Farklı arka planlardan gelen insanların bir arada yaşayabilmeleri ve göç eden insanların yeni yerlerine adapte olmaları temel bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Küreselleşmenin de ivme kazanmasıyla uluslararası göçlerin arttığı ve kültürlerarası iletişimin daha da önemli hale geldiği düşünülmektedir.

Kültürlerarası iletişim farklı kültürel aidiyetlere sahip insanların arasındaki etkileşim ve anlam aktarımları, yabancıların algılanması, açıklanması ve kültürel farklılıkların gözetilmesi gibi konuları inceleyen disiplinler arası bir bilim dalıdır (Kartarı, 2001: 22). Küreselleşmeye paralel olarak artan uluslararası göç hareketleri, farklı kültürlere sahip insanların karşılaşmalarını sıklaştırmıştır. Ulaşım ve iletişim teknolojilerindeki gelişmeler çokuluslu işletmelerin artan faaliyetleri, uluslararası iş ve para piyasaları, sivil toplum kuruluşları ve artan turizm faaliyetleri her gün milyonlarca insanın yer değiştirmesine neden olmaktadır (Haksever, 2014: 17). Ekonomik küreselleşme aynı zamanda kültürlerarası bilgi ve yetenek ihtiyacını arttırmaktadır. Ayrıca dünya nüfusundaki artışın, farklı kültürel grupların etkileşimini arttırdığı söylenebilir. Kültürlerarası etkileşimi etkileyen bir başka etken ise gelişmiş ülke nüfuslarının çokkültürlülük düzeyinin artmasıdır. Nüfusun kültürel yapısının giderek çeşitlilik kazanması kültürlerarası diyalog ihtiyacını ortaya çıkarmaktadır (Sarı, 2004: 2). Her ne sebeple olursa olsun kültürel farklılıklar günümüzde daha fazla gün yüzüne çıkmakta ve kültürel farklılıklar nedeniyle iletişim sorunları yaşanmaktadır. Kültürlerarası iletişimin bu tür sorunlara çözüm üretmesi beklenmektedir.

Kültürlerarası iletişim disiplininin altyapısını, Ruth Benedict'in 2. Dünya Savaşı sırasında Amerikan Savaş Enformasyon Dairesi için, Japonları anlama ve Amerikan fikirlerini onların anlayabileceği şekilde aktarılmasını sağlamak amacıyla gerçekleştirdiği antropolojik çalışmalar oluşturmaktadır (Kartarı, 2001: 30-31). Edward T. Hall, kültürlerarası iletişimin kurucusu olarak kabul edilmektedir. Hall, kültürlerarası iletişim kavramını ilk kez 1959 yılında yayımlanan "The Silent Language" ("Sessiz Dil") adlı eserinde kullanmıştır ve bu eser alanın ilk çalışması olarak kabul edilir (Sarı, 2004: 3). Hall bu "sessiz dil" in geniş bir kavramlar, patikler ve sorunlara getirilen çözümleri içerdiğini ve tüm bunların kaynağının ise filozofların yüce fikirleri değil de sıradan insanların paylaşılan deneyimleri olduğunu iddia eder (Hall ve Hall, 1990: 3). Hall'a göre

(1976: 66-74) sözsüz iletişim, bilgi alışverişi, kültürel farklılıkların kabulü ve eğitim kültürlerarası iletişimin temel unsurlarıdır. Hall, karşılaştırmalı kültür çalışmaları ile iletişimdeki pratik etkileşimi ortaya çıkarmıştır. Kültür çalışmalarını iletişim alanına yaymış ve niteliksel araştırma yöntemlerinin iletişim alanında da kullanılmasını sağlamıştır (Kartarı, 2001: 30-31). Kültürlerarası iletişim kavramının üniversitelerde ve diğer kuruluşlarda eğitim ve öğretimi, Amerika’da 1970’li yıllarda Avrupa’da ise 1980’li yıllarda gerçekleşmiştir (Güven, 2015: 107).

Uluslararası göç hareketlerinin etkisiyle oluşan çokkültürlü ortamlarda kişiler arası iletişimin sağlıklı yürütülebilmesi, kültürel uyumun sağlanması etkin bir iş birliğinin sağlanması ve çatışmaların önlenmesi bir gerekliliktir görüşü ağır basmaktadır (Aksoy, 2012: 298). Farklı kültürel aidiyetlere sahip bireylerin ve grupların göç eylemi sonucu karşı karşıya gelmeleri ve hayatlarını bir arada sürdürme durumunda olmaları kültürlerarası iletişimin önemini arttırmaktadır. Farklılıklarla baş etme ve olası çatışma ve uyumsuzluk durumlarında kültürler arasındaki iletişim kopukluklarının etkisi göz ardı edilmemelidir. Bu noktada kültürlerarası iletişimin önemli bir işlev görebileceği dikkate alınmalıdır.

2.3.3.6. Çokkültürlülük, Küreselleşme ve Göç Arasındaki İlişkinin Değerlendirilmesi

Çokkültürlülük sorunsalı, içinde yaşadığımız dünyanın küreselleşme ve göç gibi temel gündem maddeleri ile iç içedir. Küreselleşme sürecinde ulus devlet anlayışının gerilemesi ve aynı anda çoklu kimlik politikalarının ortaya çıkması ile (Çelik, 2008: 325) çokkültürlülük anlayışının gelişmesi aynı düzlemde. Küreselleşme sürecinde kültürel akışkanlık yaşanmıştır. Bu akışkanlıkla beraber kültürel aidiyetler ulus devletin sınırlarını aşan toplumsal hareketler güç kazanmıştır. Ayrıca ırk, dini inanç temelli ayrımlara dayanan ve ulus devletin homojenleştirici etkisi altında kaybolduğu düşünülen aidiyetler tekrar gündeme gelmiştir. Yerel kimlik ve aidiyetler tekrar gün yüzüne çıkmaya başlamıştır (Talas ve Kaya, 2007: 153). Ulaşım ve iletişim imkânlarının gelişmesiyle beraber mesafelerin kısılması, insanların birbirinden yakinen haberdar olmasını sağlamıştır. Ulaşımın kolaylaştığı, iletişim imkânlarının arttığı ve sınırların daha erişilebilir olduğu (Ateş ve Yavuz, 2017: 1292) bu dönemde ülkeler ve kıtalar arası insan

hareketliliği ciddi rakamlara ulaşmıştır (Doytcheva, 2013: 10-11). Küreselleşme ve göç, özellikle uluslararası göç, toplumları yeni sorunlarla karşı karşıya getirmiştir.

Küreselleşme ve göçlerin sonucunda aynı devlet çatısı altında homojen bir ırkın, milletin veya ulusun mevcudiyetini sürdürme şansı kalmamıştır (Ceylan, 2016: 1207). Gittikçe çok daha fazla ülke ve toplum, kültürel çeşitliliklerle/farklılıklarla karşı karşıya kalmaktadır. Bu noktada küreselleşme ve göç kültürel heterojenliğin kaynakları (Doytcheva, 2013: 10) olarak karşımıza çıkmaktadır. Küreselleşme ve göçün uluslararası niteliği arttıkça insanlar ve netice itibariyle kültürler, birbirine daha da yakınlaşmıştır (Ateş ve Yavuz, 2017: 1292). Bu durum çokkültürlülüğün daha görünür olmasına neden olmuştur. Farklı dine, dile, kültüre, cinsel ve etnik kimliğe sahip insanların ve toplulukların bir araya gelmesi ve kültürel çeşitliliklerin/farklılıkların ön plana çıkması çokkültürlülüğü üzerinde daha fazla düşünülmesi gereken bir konu haline getirmiştir. Küreselleşme ve göç unsurların etkilediği arka planın çokkültürlülük tartışmalarına zemin hazırladığı düşünülebilir.

Bu noktada küresel gelişmeler çerçevesinde küreselleşme ulus-devlet ilişkisi yeniden değerlendirilebilir. Şüphesiz ki küreselleşme, birçok açıdan devletin yeniden yapılandırılmasında önemli bir rol oynamaktadır (Bhatasara, 2013: 48). Bu süreçte devletlerin kabuğuna çekildiği ve etkisizleştiğine dair argümanlar olduğu gibi ulus devletlerin egemenliklerini korudukları ve hatta daha da güçlendirdikleri söylemleri de vardır. Küreselleşme sadece iyi tarafları olan bir süreç olarak anlaşılmamalıdır ve iki ucu keskin bir kılıç olarak görülebilir (Goldin ve Vogel, 2010: 5). Özellikle küresel kriz anlarında vatandaşların çözüm beklentilerinin küresel aktörler yerine ulusal/yerel aktörler üzerinde yoğunlaştığı ifade edilebilir. 2008 finans krizi ve günümüzde devam etmekte olan Covid-19 salgını örneklerinde bu durum daha net olarak görülebilir.

2008 yılında ABD’de emlak kredi piyasasında yaşanan sorunlar ve sonrasında finansal piyasalardaki varlıkların fiyatlarında yaşanan değer kayıpları, likidite azalması ve belirsizliğin artması sonucu talep daralması ile ortaya çıkan kriz, diğer ülke ekonomilerinin de etkilenmesi ile küresel bir hal almış ve dünya ekonomisi resesyona girmiştir (Şen vd., 2018: 16). Küresel kriz döneminde IMF başkanlığını yürüten

Dominique Strauss-Khan (2011)'ın küresel sisteme dair şu değerlendirmesi dikkat çekicidir:

Krizden önce ekonomileri nasıl iyi bir şekilde yöneteceğimizi bildiğimizi düşünüyorduk. Bu “Washington mutabakatı”nın bir takım temel ilkeleri vardı. Basit para ve maliye politikası kuralları istikrarı garanti edecekti. Deregülasyon ve özelleştirme büyümeyi ve refahı arttıracaktı. Finansal piyasalar, kaynakları en verimli alanlara yönlendirecekti ve kendilerini etkin bir şekilde denetleyecekti. Küreselleşmenin yükselişi, tüm bunların taşıyıcısı olacaktı. Ancak krizle birlikte tüm bu varsayımlar çöktü.

Liberal ekonomik anlayışın öncüsü olan Amerika’da bile Başkan Donald Trump içe kapanma sinyalleri vermektedir. Dış ticarete açık verdiği Çin’e karşı tarife ve kota uygulayan Trump, söz konusu dış ticaretteki korumacı uygulamaları başta AB üyesi ülkelere olmak üzere diğer ülkelere de uygulayabileceğine işaret etmiştir (Roubini, 2018). Bu uygulamaların liberal düzenin ulus devlete öngördüğü minimal devlet anlayışının ötesinde olduğu görülebilir. Küresel kapitalizmin öncüsü olduğu düşünülen Amerika’da bile bu uygulamalarının gerçekleştirilebilmesi küreselleşmenin içinde bulunduğu durumu/krizi/geri çekilmeyi ortaya koymaktadır.

2008 finans krizinin ardından ülkeler, zor zamanlarda savunmada kalmayı tercih etmekte. En son ticari serbestlik dalgası, Komünizmin çöküşünden sonraki on yılda yaşandı ve Çin’in 2001 yılında Dünya Ticaret Örgütü’ne üye olmasıyla zirveye ulaştı. Bu kısmen, küreselleşmenin geri besleme döngüsü sayesinde büyüme oranlarının yüksek olduğu, ucuz ithalatın enflasyonu düşürdüğü, merkez bankalarının faizleri düşük tuttuğu, varlık fiyatlarının ise yüksek olduğu bir dönemdi. Fakat küresel finansal kriz, yeterli denetim ve etkin kontrolden yoksun sistemin zayıf yönlerini ortaya çıkardı ve bu süreç devletleri temkinli olmaya sevk etti (Elliott, 2020). Küresel sistemin içinde barındırdığı kırılma noktalarının küreselleşmenin getirdiği faydaları temelinden sarstığı ve küresel kurum ve kuruluşlara adeta meydan okuduğu (Goldin ve Vogel, 2010: 5) düşünülmektedir. Bu süreçte belki de Keynes’in bile tahmin edemeyeceği şekilde devletlerin ekonomik sisteme müdahalesi arzu edilir hale gelmektedir. Çözüm, küresel aktörler yerine ulusal aktörlerden beklenmektedir.

Küreselleşme sürecinde ulus devletin geri planda kaldığı/geri çekildiği söylemlerine karşın küresel kriz ortamlarında ulusal/yerel çözümlerin ağırlık kazandığı

görülmektedir. Kovid-19 salgını da bu duruma örnek olarak gösterilebilir. 31 Aralık 2019'da Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ), Çin'in Wuhan şehrinde tespit edilen ve etiyojisi (sebebi) bilinmeyen pnömoni vakaları konusunda uyarıldı. 30 Ocak 2020 ise DSÖ Acil Durum Komitesi Kovid-19 akut solunum yolu hastalığını uluslar arası çapta halk sağlığına karşı bir tehdit olarak ilan etti. Çok hızlı bir şekilde bulunduğumuz coğrafya dâhil tüm dünyaya hızlı bir şekilde yayıldı. Bu aşamada, COVID-19'un küresel çapta yayılımı devam etmekte ve bu salgının tam kapsamı ve şiddeti henüz bilinmemektedir. Küreselleşmenin de getirisi olan ulaşım imkânlarının gelişimi (ticari hava yolları) ile virüs, çok hızlı yayılmaktadır. 1918'de İspanyol gribi pandemisinin Avrupa'dan Avustralya'ya ve Güney Amerika'ya yayılması, gemi seyahatlerinin uzun sürmesi nedeniyle aylar almıştır (Lee, 2020: A1). Küresel dünyanın mevcut imkânları göz önünde bulundurulduğunda küresel salgınların günler hatta saatler içerisinde kıtalar arası yayılım göstermesi olasıdır.

Küreselleşmenin bu süreçte sekteye uğradığı ve gerilediği düşünülmektedir. Hatta koronavirüs pandemisinin mevcut küreselleşme çağının tabutundaki çivi olabileceği yönünde değerlendirmeler yapılmaktadır (Legrain, 2020). Küresel salgının bir kez daha bizlere küreselleşme karşısında devletlerin hala küresel siyasetin ana aktörleri olduğunu hatırlattığı iddia edilmekte ve halkların tehlike anlarında yardım için küresel aktörlere değil de ulusal hükümetlere yöneldiği ifade edilmektedir (Walt, 2020).

Liberal uluslararası düzenin yükselişi tedarik zincirleri ve dağıtım ağları, uluslararası finans ve para, istihdam akışı açısından insanların sınırlar boyunca artan hareketinde önemli bir faktör olmuştur. Ancak bu şekliyle küreselleşme, tüm dünyanın korona virüsünün etkisi altına girmesine sebep olmuştur. Bu durumun küreselleşmenin geri çekilmesi için güçlü bir neden (Oba, 2020) oluşturabileceği ifade edilmektedir. Pandeminin milliyetçilere ve korumacı anlayışta olanlara ideal bir zemin hazırladığı ve insanların ve malların serbest dolaşımı üzerinde uzun vadeli bir etkisi olacağı düşünülür (Legrain, 2020). Bu süreçte ülkelerin, insanların ve ticari malların hareketliliğini kısıtladığı veya yasakladığı görülmektedir. Ülkeler kendi sınırlarını kapatırken aynı zamanda ülke içinde insan hareketliliğini sokağa çıkma yasakları veya olağanüstü hal ilanları gibi yöntemlerle sınırlamaktadır. Bu kısıtlamalar, salgının etkisinin azalması ile hafifleyecek olsa bile geleceğe dair etkileri olması kuvvetle muhtemeldir.

Bu noktada küreselleşmeden muazzam derecede faydalanan ve adeta dünyanın üretim üssüne dönüşen Çin, ticaret kısıtlamalarından endişe duymaktadır. Gelişmekte olan ülkelerdeki düşük ücretlerden faydalanma üzerine kurulu küresel tedarik sisteminin faydalarının yanı sıra zararları üzerine de bir farkındalık oluştuğu gözlenebilir. Batı'daki üretim merkezlerinden az gelişmiş ülkelere taşınan üretimin tekrar evine dönmesine yönelik politikaların daha fazla taraftar bulacağı görülebilir (Elliott, 2020). 2008 krizinden farklı olarak günümüzün finans krizi, reel ekonomideki arz ve talep krizinden sonra gelmektedir (Duclos, 2020). İlerleyen süreçlerde küresel ekonomik sistemin etkilenmesi olasıdır. Hem üretimin millileştirilmesi, ülke sınırları içine alınması, hem de ülke sınırlarının daha korunaklı hale getirilmesi noktasında ulusal/yerel aktörlerin etkinliğinin artması beklenebilir. Söz konusu gelişmeler, ulus devletin gücünü koruduğunun veya arttırdığının işareti olarak yorumlanabilir. Hem 2008 finansal krizi hem de kovid-19 salgını örneğinden anlaşılabilir üzere küresel krizler ulusal/yerel aktörlere ilgiyi ve bu aktörlerden beklentiyi arttırmaktadır. Küreselleşmenin krizinden söz edilebilecekse de küreselleşme sürecinin sona erdiği gibi mutlak bir değerlendirme yapmak hatalı olabilir. Global krizlere küresel aktörlerin etkin bir şekilde müdahale edememesi, ulus devletlerin aksiyon alanlarını genişletirken, ulusal/yerel aktörlerin tüm dünyayı etkileyen sorunlara tam bir çözüm getirebilmesi olası değildir. Küresel sorunlar küresel çözümler gerektirebilir.

Çokkültürlülük, küreselleşme ve göç ilişkisini bu açıdan değerlendirmek gerekirse, bireylerin/toplumların uzun vadede dışa kapalı bir yaşam sürdüremeyecekleri göz önüne alınırsa çokkültürlüğün devam edeceği görülebilir. Birey bağlamında gönüllü karantinaların ne kadar meşakkatli bir süreç olduğu değerlendirilir ise ulus devletlerin kendilerini eve kapatmalarının zorluğu, küreselleşmenin de insanlara ve toplumlara sağladığı imkânlar çerçevesinde, daha iyi anlaşılabilir.

2.3.4. Çoğulculuk, Farklılık ve Çokkültürlülük

Çalışmanın bu kısmında çoğulculuk ve farklılık kavramları incelenerek çokkültürlülük ile ilişkileri değerlendirilecektir.

2.3.4.1. Çoğulculuk Kavramı

Çoğulculuk, çağımız toplumların olmazsa olmaz bir niteliğidir. Toplumlar genel itibariyle etnik, dinsel ve kültürel olarak farklı bireyleri ve grupları içerir. Bu birey ve gruplar kendi farklılıklarını yaşamak isterler. Küreselleşen yeni dünya düzeninde kapalı toplum yapısı düşünülemez (Gözlügöl, 2013: 62). Çoğulculuk kavramının tartışma platformunda yerini alması çeşitli unsurların bir araya gelmesiyle olmuştur. Bu unsurlar şöyle sıralanabilir: komünist rejimlerin çöküşü ve sosyalist ekonomilerin birliğini aşan sivil toplumdaki enerjilerin post-Marksist yorumlamaları, varlıklı yöneticilerin uluslararası hareketliliklerinin hızını arttırması ve postkolonyallerin eski imparatorlukların merkezlerine göç etmesiyle birlikte ekonomik yaşamın küreselleşmesine eşlik eden nüfus akışlarının (göçün) hızlanması; askeri dağıtım sistemleri, kültürel iletişim, sivil ulaşım, hastalıkların yayılması, ekolojik değişim ve siyasi seferberlik, bölgesel sınırlarda ve ulusal kimliklerde değişkenlik ve belirsizliğin artması ve hızlanması; önceki tanımlamaları ırk, cinsiyet, cinsellik, milliyet, sınıf, din ya da dinsizlik çizgisinde olan ve bu kimliklendirmelerden dolayı zarar gören ve aşağılanan seçmenler arasında pozitif kimliğe olan yeni taleplerin artışı; ve Anglo-Amerikan siyaset teorisinde 1970 ve 80'lerde yaşanan bireyci/komüniteryan tartışmasının ardından bu tartışmaya katılanların çoğunluğunun kendilerini çoğulcu olarak yeniden tanımlamaları (Connolly, 2008: 37).

Anthony H. Birch (2007: 217) çoğulculuğu, gruplar arasında yaşanan ihtilafların siyasa oluşturma sürecine etkilerini konu edinen bir Amerikan teorisi olarak tanımlamaktadır. Kavramla ilgili üç nokta vurgulanmaktadır. Birincisi, kavram 1950'li ve 60'lı yıllardaki siyasal tartışmalarda merkezi bir yer tutmuş, fakat son dönemlerde kavrama olan rağbet ve kavramın popülaritesi azalmıştır. İkincisi, kavramın çoğunlukla Amerikan sağ tarafından şekillenen bir kavram olduğu ve sağ siyasete daha yakın durduğudur (Bal, 2013: 136). Son olarak, bu kavramın Amerika'dan diğer ülkelere yayıldığı ve bir Amerikan entelektüel ihracı sayılması gerektiğidir (Birch, 2007: 217).

Jay Shafritz (1993: 354-355) ise çoğulculuğun karmaşık bir tanımını yapmakta ve üç anlamını öne çıkarmaktadır: (1) kültürel çeşitlilik; (2) birden fazla meşru iktidar ve otorite merkezinin olduğu herhangi bir politik sistem (Shafritz bu sistemi siyasal çoğulculuk olarak tanımlamaktadır. Burada kastedilen ABD'de olduğu gibi kuvvetler

ayrılığıyla beraber yönetsel bir yapıdır). (3) Açık, çoklu, rekabetçi ve duyarlı grupların kitlesel endüstriyel bir ülkede geleneksel demokratik değerleri koruduğunu iddia ederek, toplumun demokratik karakterini yeniden doğrulamaya çalışan bir hükümet teorisi. Farklı tanımlamalardan da anlaşılabilceği üzere çoğulculuk kavramı üzerinde bir uzlaşma bulunmamaktadır. Kavram farklı açılardan (siyasal, kültürel, dini, etnik, ekonomik, toplumsal, hukuki gibi) değerlendirilmekte ve farklı çoğulculuk türleri ortaya çıkmaktadır.

Modern ulus devletler, devletin yapılandırılması ve inşası esnasında sınırları içerisinde kültürel tekdüzeliği sağlamaya gayret göstermişlerdir. Bu ulus devlet yapılanmasının oluşturulması sırasında devleti oluşturan birimler arasında homojenliğin ve birlikteliğin sağlanması hedeflenmiştir. Buradaki temel varsayım, demokratik yönetimin, dil ve kültürle temsil edilen ve kimlik kalıplarında ortak bağlar bulunan vatandaşların sadakatine bağlı olduğudur. Demokratik devlet, ulus devlette somutlaştığı için devlet ve demokratik teori arasında yakın ilişki olduğu varsayılır (Kraus, 2003: 669-673). Modern toplumların işleyebilmesi için kültürel olarak homojen bir toplumun gerekli olduğuna inanılmıştır (Toffolo, 2003: 5). Demokratik müzakere ve karar verme süreçleri, ulusal yönetimin tanımladığı kültürel alanlarla örtüştüğü düşünülür (Kraus, 2003: 673). Modern güçlü bir ulus devletin oluşabilmesi için müşterek homojen bir değerler sisteminin gerekli olduğu varsayılır (Toffolo, 2003: 5).

Modernizmin ürettiği ulus devlet yapısı (Kumaş, 2006: 4) hem postmodernizmin hem de küreselleşmenin etkisiyle sorgulanmaya başlanmıştır. Modern ulus devlet yurttaşları için tek bir vatandaşlık modeli ve homojen bir toplum öngörür. Postmodernite ise tek tiplilik ve evrenselcilik iddialarına karşı çıkarak heterojenliğe ve farklılıklara vurgu yapmaktadır (Sönmez-Selçuk, 2012: 82-85). Farklılığa ve heterojenliğe yapılan vurgularla kimlik, yerellik ve kültürel özgünlükler ön plana çıkmıştır. Postmodernizmin oluşturduğu kültürel çoğulculuk, tüm toplumsal hareketlere kendilerini özgürce ifade etme ve örgütlenme imkânı tanımaktadır (Çağlar, 2008: 382). Postmodernizmin oluşturduğu bu atmosfer farklılıkların kendini daha iyi ifade etmesini sağlamakta ve farklı deneyimlere kapı aralamaktadır. Postmodernizmin göreceliğe, belirsizliğe, kısmiliğe ve benzerliklerin olmayışına yaptığı vurgularla çoğulculuk, parçalanmışlık ve çokkültürlülüğe zemin hazırlamıştır. Çoğulculuk, kabul edilebilecek ilkelerin çeşitliliği

anlamındadır (Yanık, 2012: 77-78). Fakat bu ilkeleri üstün bir ilke altında sıralamak mümkün değildir (Barry,1995: 121).

Çoğulculuğun belirli bir siyasal sistem ile uyumlu olup olmadığı veya hangi sistemin varlığına kaynaklık edebileceği tartışma konusu olsa bile, siyaset felsefesinde liberalizmle yakın bir ilişkisi olduğu görüşü genel olarak kabul görmektedir. Isaiah Berlin, liberalizmi kısmen çoğulculukla şu şekilde meşrulaştırmaktadır:

Gündelik tecrübemiz içinde karşılaştığımız dünya, eşit derecede nihai amaçlar ve eşit derecede mutlak iddialar arasında tercihler (choices) yapmak durumunda olduğumuz bir dünyadır ki bu amaçlar ve iddiaların bazılarının gerçekleştirilmesi kaçınılmaz olarak diğerinin feda edilmesini gerektirecektir. Esasen, böyle olduğu içindir ki insanlar tercih hürriyetine böylesine çok değer verirler. (...) Şu halde, mutlak talepler arasında tercihte bulunmasının zorunluluğu insanlık durumunun kaçınılmaz niteliğidir. Bizatihi bir amaç olarak özgürlüğe değer veren budur (Berlin, 1970: 168-169).

Berlin, her ne kadar konuya değer çoğulculuğu (“value pluralism”) üzerinden yaklaşırsa da siyasal anlamda çoğulculuk da liberal siyasal kurumlar için uygun bir altyapı oluşturmaktadır. Siyasal düzlemde çoğulculuk, toplumsal ve politik hayatta farklı toplumsal kesimlerin örgütlü bir biçimde politika yapma sürecine katılmaları ve karar alma süreçlerine etkide bulunmaları olarak anlaşılmaktadır. Siyasal anlamda çoğulculuğunun gerçekleşebilmesi muhalefetin varlığına bağlıdır. Muhalefet, farklı bir kamusal ifadelendirme imkânının varlığına işaret etmektedir. Çok sayıda siyasal parti, iktidarı ele geçirmek için temsili demokratik sistemde yarışmakta ve temsil ettikleri farklı toplumsal kesimlerin çıkarları doğrultusunda hareket etmektedirler (Yanık, 2012: 79-80). Bu tarz baskı gruplarının varlığı çoğulculuğun ideal tipi olarak düşünülebilir. Siyasal yaşamda belirli çıkarlar etrafında örgütlenmiş grupların devletin tarafsız hakemliği altında rekabeti, çoğulcu niteliğini taşıyan liberal demokrasilerin temel göstergelerden bir tanesidir (Bal, 2013: 141).

Sonuç itibariyle günümüzde çoğulculuk ve kültürel çeşitlilik kamusal iletişimin temel değerlerinin başında gelmektedir. Küresel bir dünyada yaşayan insanlar ifade özgürlüğünün, çoğulculuğun, kültürel ve dil çeşitliliğinin, farklı görüşlere hoşgörünün ve değer sistemlerinin toplumun yeni normları olduğunun farkına varmaktadır. Ülkelerin siyasal ve kültürel yaşamında ve bireylerin yetişmesinde bu değerlerin rolü küçümsenemez. Küresel bir atmosferde başarılı olabilmek ve farklı kültürel, dini ve etnik gruplardan insanlarla etkili bir şekilde iletişim kurabilmek için insanların çokkültürlü

farkındalık, hoşgörü ve uygun davranış oluşturmaları, kültürel ön yargılardan kurtulmaları ve olumlu çokkültürlü davranışlar geliştirmelidir (Gladkova, 2013: 138).

2.3.4.2. Farklılık Kavramı

Farklılık çeşitli yorumlamalara sebep olabilecek bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Konuyla ilgili herhangi bir tartışmanın veya çalışmanın faydalı olabilmesi için kavramın ne ifade ettiğinin anlaşılması gerekmektedir (Hubbard, 2004: 27). TDK'ya göre, farklılık kavramı, “farklı olma durumu, ayrımlılık, başkalık” anlamına gelmektedir (www.tdk.gov.tr, 17.05.2018). İngilizce’de farklılık kavramının karşılığı “difference” olup, belli bir açıdan insanlar veya nesnelere arasındaki benzerlik durumu” anlamında kullanılmaktadır. Ancak yabancı çalışmalara baktığımızda “diversity” kelimesi de farklılık kavramının yerine kullanılmaktadır (Öksüz ve Güven, 2012: 458). “Diversity” ise “çeşitlilik, farklı olma” anlamlarında kullanılmaktadır (www.tureng.com/tr/turkce-ingilizce, 17.06.2018). Farklılık kavramı farklı inanç gruplarına mensup, farklı demografik yapıdan gelen, farklı kültürleri olan ve farklı değerleri kabullenen birey veya grupları niteler. Kavram bunların varlığını bilmeyi ve farkında olmayı içerir. Çeşitlilik ise hemcins topluluklar içinde de farklılaşmalar olabileceğinin farkında olmayı anlatır. Örneğin farklı cinsiyetler kendi aralarında boy, saç rengi, kilo vb. yönlerden birbirinden ayrılabilir. Farklı diller kendi aralarında şive veya lehçe bakımından birbirinden ayrılabilir (Memduhoğlu, 2007: 10).

Farklılıklar herhangi bir grup, topluluk veya örgüt içinde insanların farklı kimlik, coğrafi ve etnik köken, arka plan, deneyim, değer yargıları, yaş, cinsiyet, demografik yapı, iş tecrübesi, eğitim ve aile durumu, karakter, yaşam tarzı ve benzerlerinin karışımını nitelendirir (Öksüz ve Güven, 2012: 458). Farklılık kavramı, farklı kimliklere sahip insanların aynı toplumsal sistem içinde yer alması şeklinde de tanımlanabilir (Tozkoparan ve Vatansever, 2011: 91).

Alain Touraine (2011: 11) “Zaten birlikte yaşıyoruz. Milyonlarca insan aynı televizyon programlarını izliyor, aynı içeceklerden içiyor ve aynı giysileri giyiyor...” diyor. Küreselleşme bir yandan birbirine benzer bir yaşam tarzı sunarken öte yandan beraberinde getirdiği toplumsal değişimle farklılıkların ve farklılıklarla ilgili oluşumların ilgi odağı olmasını sağlamıştır. Farklılıklar insanların öz varlığının işareti ve varlığının

temel kaynağıdır. Toplumsal düzeni sağlamak adına farklılıkların yok sayılması toplumsal düzenin sağlanmasının önünde büyük bir engeldir (Öksüz ve Güven, 2012: 458). Geçmişte Aydınlanma düşüncesinden esinlenen modern projenin evrenselci anlayışı, insanlar arasındaki benzerlikleri ön plana çıkarırken; günümüzde ise toplumsal yaşamın temeline ilişkin vurgu, insanlar arasındaki farklılıklara kaymıştır (Şan, 2005: 70). Farklılıkların önem kazandığı ve çokkültürlülüğe doğru giden (Memduhoğlu, 2007: 11) bir sürecin yaşandığı düşünülebilir. Aynı dine inanan insanların arasında bile inanç ve uygulamalar konusunda farklılıkların görüldüğü bu dönemde, insanlar arasında biyolojik, çevresel, fiziksel ve kültürel farklılıklardan oluşan geniş bir “Farklılıklar Yelpazesi” bulunmaktadır (Öksüz ve Güven, 2012: 458).

Modern dönemin evrensel eşitlikçi bir anlayışı benimsemesi ve esas itibarıyla bir eşitsizlik yaratması postmodern dönemde tepkiyle karşılanmış ve kültürel farklılıklara vurgu artmıştır. Her kültürün önemli ve korunmaya değer olduğu eğilimi postmodernizmle artış göstermiştir (Türk, 2016: 1157). Postmodernizm kültürel söylemi yeniden tanımlarken heterojenliği ve farklılığı özgürleştirici güçler olarak ön plana çıkarmaktadır. Postmodern söylem sosyal ilişkilerin, farklılığın tanınması temelinde, radikal bir şekilde demokratikleştirilmesi yoluyla bir özgürleştirme projesi sunmaktadır (Sönmez-Selçuk, 2012: 83). Farklılaşmış kimliklerin günümüzde bir realite olduğu, insanların hiç olmadığı kadar farklılıklarla karşı karşıya geldiği ve beraber yaşadığı düşünülürse (Şan, 2005: 70) farklılıkların tanınması ve demokratik sistemde içselleştirilmesi öncelikli konuların başında gelmektedir.

2.3.4.3. Agonistik Demokrasi, Çoğulculuk, Farklılık ve Çokkültürlülük

Günümüz toplumlarını dikkate aldığımızda farklılıkları içinde barındıran çoğulcu bir yapının varlığı göze çarpmaktadır. Özellikle demokratik toplumların bu çokkültürlü durumla nasıl başa çıkabileceği sorusu üzerinde düşünülmesi gereken bir durumdur. Kamusal alanda farklılıkların kabulü, temsili ve bu çoğulcu yapının nasıl demokratik sistem içinde içselleştirilebileceği üzerine farklı demokratik sistem önerileri ortaya konulmaktadır. Demokratik sistemin eşitlik değil de çoğulculuk ve farklılıkların kabulü temelinde hayata geçirilmesi (Sönmez-Selçuk, 2012: 82) talepleri doğrultusunda

Agonistik Demokrasi ya da çatışmacı Demokrasi modeli Chantal Mouffe tarafından kavramsallaştırılmıştır.

Bu siyasal yaklaşımın gelişmesinde ulus-devletin niteliğinden kaynaklanan bir takım problem ve paradokslar rol oynamıştır. Ulus-devlet modeli kendi içerisinde önemli bir paradoks barındırmaktadır ve bu da modern devletin merkeziyetçi bir yapıya sahip olması ve bununla beraber gücü/iktidarı belirli bir merkezde toplamasıdır (Yanık, 2012: 80-81). Ancak mutlak, bölünmez ve üniter devletin egemenlik anlayışının aşınması gibi ulus devletin merkeziyetçi yapısı da sorgulanmaktadır. Ulus devlet anlayışının hem glendiğ-i hem de aşındığ-i eş zamanlı ve çelişkili bir dönemde dört paradoks karşımıza çıkmaktadır. Birincisi, hızlı ve kapsamlı ekonomik, ekolojik, politik ve enformasyona dayalı bir küreselleşmenin yaşandığı bir dünyada “etnik uyanış”, “yeni kabilecilik”, “etnik temizlik”, devletlerin okş vb. durumlar. İkincisi ise, ulus-devletin bölünmez bütünlüğü miti ve uygulamalarının, eş zamanlı olarak gerçekleşen i yetki devri (“internal delegation”-devlet egemenliğinin eyaletlere, bölgelere, illere, topluluklara devri) ve devletst katmanlar ve uluslararası örgütlere dış yetki devri (devlet egemenliğinin yeniden inşası bağlamında) ile çelişkili bir durum oluşturmasıdır. nc olarak, ulus-devlet odaklı ve ulus-devletin mutlak egemenliğinde olduğu iddia edilen yargı, hukuk, ulusal para, vergi ve yasal yaptırım gibi konularda üniter birlik miti ve uygulamaları benzer şekilde ayrışma ve glerin temsili ile tezat oluşturmaktadır. Son olarak, ulus-devletin sınırsız mutlak egemenlik miti ve uygulamaları iyi bilinen i sınırlamalarla (liberal-demokratik kurumlar) ve bütünleşen olgusal, ahlaki ve politik dış sınırlamalarla çelişmektedir (Bader, 1995: 211). Tüm bu çelişkiler ulus-devletin geçmişte sahip olduğu mutlak egemenlik yetkisinin küreselleşme süreciyle beraber aşındığ-i izlenime sebep olmaktadır (Yanık, 2012: 82).

Liberal demokrasinin krizine (Kapoor, 2002: 459) bir zm bulabilmek ve demokrasiyi daha da derinleştirmek adına Mouffe “agonistik çoğulculuk” anlayışını benimsemektedir (Mouffe, 1999: 754-756). Mouffe (2000: 19) oğulculuğun modern demokrasilerin ana unsuru olduğunu düşünmektedir. Bu çoğulculuğun neden olduğu antagonizmaların uzlaşı veya dışlama yoluyla ortadan kaldırılamayacağına inanmaktadır. Mouffe’a göre (1999: 756-757) oğulculuk, uzlaşma temelinde aynılaştırılarak değil de farklılıkların antagonistik ilişkilerinin tanınmasıyla anlam kazanacaktır.

Radikal demokrasi anlayışı kimlik ve farklılık siyasetini içermektedir. Bu tarz bir kimlik ve farklılık siyaseti ile çokkültürlülük arasındaki bağ şöyle kurulabilir:

Birbirleri arasındaki hem rekabet hem ortaklık ilişkilerini kendi kimlik taleplerinin sınırlarını tanıyarak ve ötekine karşı eleştirel sorumluluk ilkesi temelinde yürüten farklı kimliklerin devletle ilişki biçimini tanımlayan bir kavram ve bu bağlamda da demokratik yönetimin temel modus operandisidir. Bu anlamda da çoğulcu toplum 'farklılıkların beraber yaşamasını' yaşama geçiren, benlik ile öteki ilişkisini çoğulculuk ethosu temelinde kuran ve çokkültürlülüğü kendisinin örgütlenme biçimi olarak gören bir toplumdur. Radikal demokrasi ise çoğulculuk ethosunu devlet-sivil toplum ilişkisinin düzenlenme pratiğine yansıtan demokratik yönetim biçimidir (Keyman, 2000: 155).

Çoğulculuk toplumun çeşitli toplumsal kimliklere açık olduğunu işaret ederken; toplumsalın çoğulluğu değer ve kimliklerin çeşitliliği/farklılığı bir vakadan öte toplumsal ilişkilerin sembolik düzeni için çok önemlidir. Çoğulculuk modern demokrasinin başlıca özelliğidir ve radikal demokrasi anlayışı da farklılıkların tanınmasını talep eder (Kapoor, 2002: 465). Bu bağlamda çokkültürlülüğün de farklı kültürel ve azınlık gruplarının taleplerinin karşılanması, kimliklerin tanınması farklılıklara saygı gösterilmesi gayeleri göz önüne alındığında radikal demokrasi düşüncesiyle yakından ilişkili olduğu söylenebilir.

2.3.5. Çokkültürlülüğün Teorik Arka Planının Değerlendirilmesi

Çokkültürlülük düşüncesinin ortaya çıkmasında sosyal, ekonomik, politik, düşünsel ve kültürel faktörlerin etkili olduğu ve bu faktörler çerçevesinde yaşanan değişim ve dönüşümlerin çokkültürlülük düşüncesini şekillendirdiği düşünülebilir.

Çokkültürlülük, farklı kimlik ve kültürlerin farklılıklarının kamusal alanda tanınmasını ve farklılıklarına saygı gösterilmesini ifade eder. Çokkültürlülük düşüncesi, bugüne kadar göz ardı edilen azınlık, etnik ve kültürel grupların kendi farklılıklarına saygı gösterilmesinin de ötesinde; bu farklılıklarını rahatça yaşayıp, kendilerini ifade edebilmelerini öngörmektedir. Günümüz toplumlarında etnik, dilsel, dinsel, cinsel, kültürel ve bedensel farklılıkların ayrımcılığa maruz kalmadan yaşayabilmesi çokkültürlülüğün temel hedeflerinden biri olarak görülebilir. Bu noktada kimlik siyaseti, küreselleşme, postmodernizm ve göç (özellikle uluslararası göç) çokkültürlülüğün teorik ve düşünsel arka planını oluşturmaktadır.

Kimlik siyaseti farklılıkların tanınmadığı veya ayrımcılığa maruz kaldığı durumlarda kolektif kimliklerin tanınmasını hedefler. Küreselleşmenin beraberinde getirdiği kitle iletişim ve ulaşım imkânlarındaki gelişmeler sayesinde farklı kimliklere sahip bireylerin ve grupların kimlik taleplerini daha etkili bir şekilde dile getirmesinin önü açılmıştır. Ulus devlet anlayışının sorgulandığı bu süreçte modern dönemde ötekileştirilen ve önemsenmeyen kimlikler, postmodern siyaset anlayışının de etkisiyle kamusal alanda daha fazla görünürlük elde etmişlerdir. Özellikle de artan uluslararası göçlerin etkisiyle farklı kimliklere sahip bireyler ve gruplar daha fazla iç içe geçmiş, ulusların görece homojen yapısı daha da aşınmış ve kültürel çeşitlilik artmıştır. Farklılıkların tanınması noktasında kimlik taleplerini ve kimlik temelinde bir siyasal uzlaşmayı ifade eden çokkültürlülük, söz konusu teorik ve düşünsel arka plan çerçevesinde daha fazla ön plana çıkan tartışma konularından biri olmuştur.

Çokkültürlülük günümüz toplumlarının asli unsuru haline geldiğinden farklılıkların/kimliklerin tanınmasına ilişkin nasıl bir yol izlenmesi gerektiği temel bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Çokkültürlülük konusunda farklı tartışmalar söz konusu olsa da çokkültürcü yaklaşımları liberal ve komüniteryan anlayış olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Liberal çokkültürlülük hakların bireysel özgürlük temelinde -birey merkezli- düzenlenmesi gerektiğini savunurken; komüniteryan çokkültürlülük ise bu konudaki düzenlemelerin grup veya topluluklar temel alınarak yapılması gerektiğini iddia etmektedir (Anık, 2018: 458). Çokkültürlülüğün nasıl bir siyasi yansıması olabileceği üzerine önemli eserler veren Will Kymlicka ve Charles Taylor'ın çokkültürlülük yaklaşımlarının incelenmesi, çokkültürlülük tartışmalarına ışık tutulması açısından son derece önemlidir. Liberal çokkültürlülüğün savunucularından olan Will Kymlicka ve komüniteryan çokkültürlülüğün savunucularından olan Charles Taylor'ın çokkültürlülük üzerine düşünceleri ve çokkültürlülük yaklaşımlarına getirilen eleştiriler çalışmanın üçüncü ve dördüncü bölümlerinde ele alınacaktır.

3. LIBERAL ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK: KYMLICKA ÖRNEĞİ

Kymlicka (2015), azınlıkları temel alan grup haklarına ve eşit yurttaşlığa dayalı bir çokkültürlülük anlayışı geliştirmiştir. Kymlicka'nın diğer düşünürlerden farkı, kolektif grup haklarını bireyci temelde meşrulaştırmaya çalışmasıdır. Kymlicka (2015: 152-153) kültürü bu noktada bir seçme bağlamı oluşturduğu için önemli görmektedir. Kültürel çeşitlilik meselesine daha geniş bir liberal bakış açısı kazandırmayı hedeflemektedir.

Kymlicka'ya göre (2007: 61) liberal çokkültürlülük, devletlerin tüm anayasal liberal demokrasilerde korunan vatandaşlığın ortak medeni, siyasi, sosyal haklarını ve aynı zamanda etno-kültürel grupların ayırt edici kimliklerini ve özlemlerini tanımları gerektiğini ortaya koyan görüştür. Liberal çokkültürlülük, devletlerin bu gruplarla uzlaşabilmesi için gruplara özgü hakları veya politikaları benimsemesi gerektiğini iddia eder. Kymlicka, geleneksel liberalizmin kültürel kaygıları görmezden gelmesini eleştirir ve kültürün de liberal felsefeye dâhil edildiği liberal çokkültürlülük modelini oluşturmayı hedefler. Bu noktada, kültürel azınlıkların tanınması gerekliliği vurgulanır (Merle, 1998: 259). Kymlicka'nın liberal grup hakları teorisinin incelenmesi, liberal çokkültürlülüğün anlaşılması için önemlidir. Kymlicka, liberal anlayış ile bir uzlaşma arayışındadır. Buna nedenle düşünürün ortaya koyduğu her konuyu, liberal bir tartışma bağlamında okumak mümkündür.

3.1. Liberalizm Kavramı

Liberalizm, sanayileşmiş Batı'nın bir ideolojisi ve birbirinden farklı değer ve inançları barındıran bir meta-ideoloji (Heywood, 2013: 71) olarak tanımlanabilir. 17. yüzyıla kadar geri götürülebilen liberalizm bireyciliği, özgürlüğü, devletin sınırlanmasını, hukukun üstünlüğünü ve evrimci gelişimi düstur edinen; temel insan haklarını, barışı, adaleti ve çoğulculuğu arzulayan bir ideoloji olarak ifade edilebilir (Avan, 2015: 31). Liberalizm, feodalizmin yıkılışının ve kapitalizmin ortaya çıkışının bir sonucudur. Liberalizm bireysel hak ve özgürlüklerin korunması noktasında devletin sınırlandırılması gerektiğine inanan bir ideolojidir. "En az yöneten hükümet en iyi hükümettir" ifadesi, liberalizmin devlete dair görüşünü yansıtır (Türküne, 2014: 115).

Liberal kavramı, 14. yüzyıldan beri kullanılıyor olsa da, farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Latince’de “liber” sözcüğü, köle olmayan özgür insanlar için kullanılmıştır. Bunun yanında, “liberal” terimi, yardımsever ve eli açık insanları nitelemek için kullanılmıştır. Açık görüşlülüğe işaret eden bir kavram olarak da kullanılmıştır. Kavramın siyasal bir anlam kazanması ise 19. yüzyılın başlarında gerçekleşmiştir. Kavram ilk defa 1812’de İspanyollar tarafından siyasal bir içerikle kullanılmıştır (Heywood, 2017: 24). Bu dönemde muhafazakârlar, anayasal partiyi ifade etmek için “vosotros liberales” sözcüklerini kullanmışlardır (Yaylı ve Çınar, 2012: 5). İspanyolca’da “liberales” kelimesi, ne serf ne de köle olan özgür insanları nitelemek için kullanılmıştır (Çaha ve Şahin, 2013: 42.) 1840’larda ise kavram, Avrupa çapında belirli bir politik fikirler topluluğuna atıf yapmak için yaygın olarak kullanılıyordu (Heywood, 2017: 24). Liberalizme ilişkin kavramların, siyasal bir içerik kazanmadan önce farklı anlamlarda kullanıldığı görülmektedir.

3.1.1. Liberalizm, Bireycilik, Toplum ve Özgürlükler

Bireycilik, liberalizmin merkezi ilkelerinden bir tanesini oluşturur. Bireyciliğin tarihi ile liberalizm eş zamanlı olarak ilerlemiştir. Bireyin varlığı, sınıf ve halk gibi unsurların varlığından daha gerçekçidir. Birey, insan topluluklarının oluşturdukları her türlü yapı ve kurumdan üstündür. Liberalizmde birey, en yüksek ahlaki değere sahiptir. Liberalizm bireyi toplumdan daha üstün tutar ve bireye öncelik verir. Bireysel haklar, toplumsal haklardan önce gelir. Bireyi temel almayan her türlü toplumsal bütünlük, liberal düşüncede tehlike olarak görülür (Çetin, 2001: 221). Bu çerçevede liberalizmin hedefi, bireyin kendini geliştirebileceği ve yeteneği ölçüsünde en iyisini yaparak kendi “iyi”sini ortaya koyabileceği bir toplum inşa etmektir (Heywood, 2013: 72). Liberalizm, bireylerin tanımladıkları iyi yaşamları sürdürebilmeleri amacıyla gerekli koşulları sağlamayı hedefler. Liberalizm, neyin iyi olduğuna dair herhangi bir önermede bulunmaz. Bu bağlamda liberalizmin ahlaki açıdan tarafsız olduğu düşünülür (Heywood, 2017: 26). Klasik liberalizmde bireycilik her türlü kolektivizme, topluluğa veya cemaate karşıdır. Modern liberalizmde ise birey ‘toplumun iyiliği’, ‘toplumun çıkarı’ ve ‘ortak iyi’ gibi kavramlar çerçevesinde değerlendirilir. Klasik bireyci anlayışın yerini sosyal bireyciliğin alması gerektiği düşünülür (Yılmaz, 2009: 84). Genel itibarıyla, liberal düşüncede bireycilik, bireyin her alanda muktedir olduğu inancını yansıtır. Birey ekonomiye ilişkin

kararlar alırken, kendi çıkarlarını göz önünde bulunduran bir “homo economicus”, gerçeği ve doğruyu ayırt edebilen bir “rasyonel insan”, politik ve toplumsal eylemlerinde kendi çıkarlarını gözetten bir “faydacı insan”dır (Çetin, 2001: 222). Klasik liberal anlayışta bireyin her şeyden önce geldiği anlaşılabilir.

Özgürlük ise liberalizmin vazgeçilmez bir diğer ilkesidir. Liberal felsefede özgürlük ilkesine eşitlik, adalet ve otoriteye nazaran öncelik tanınır (Heywood, 2013: 72). Liberalizm, özgürlükçü bir teori olarak tanımlanır. Liberal düşüncenin ortaya çıkış ve gelişim sürecinde liberal düşüncenin esas gayesi, özgürlüğün kazanılması ve korunması olmuştur (Yayla, 2000: 158). Özgürlüğün anlamı ve mahiyetine ilişkin liberal düşünürler arasında fikir ayrılıkları bulunmaktadır. Berlin (2002: 166-217) “İki Özgürlük Kavramı” adlı çalışmasıyla fikir ayrılıklarına ışık tutmuş; özgürlüğü pozitif ve negatif özgürlük olarak ikiye ayırmıştır. Negatif özgürlük, bireyin kendi yaşamını sürdürürken dışarıdan herhangi bir baskıya maruz kalmaması ve başkalarının haklarına zarar vermediği sürece tercihlerinde serbest bırakılmasıdır (Berlin, 2002: 169). Burada önemli husus “bir şeyden özgürlüktür”, “bir şeye özgürlük” değildir. Bireylere bir şeyler sağlanması değil, bireylere müdahale edilmemesi arzulanır (Çetin, 2001: 223). Negatif özgürlük anlayışı klasik liberaller ve neo-liberaller tarafından benimsenir. “Siyaset azaldıkça, özgürlük artar” (Yılmaz, 2009: 89) düşüncesiyle devlet iktidarının sınırlandırılması gerektiğine inanılır, çünkü devlet bireysel hak ve özgürlüklere yönelik en büyük tehdit olarak görülür (Çetin, 2001: 224). Buna karşılık, negatif hak ve özgürlüklerin bireylerin özerkliğini sağlamada yeterli olup olmayacağı tartışma konusudur. Bireyin özerk olabilmesi için pozitif hak ve özgürlükler önemli bir araç olarak görülür. Bireyin dilediği hayatı sürdürebilmesi için devletin eğitim ve sağlık gibi alanlarda kısmi müdahalesi gerekli görülür (Kocaoğlu ve Altundal, 2017: 61). Modern liberalizm, bireyin tam manasıyla özerk olabilmesi için bireyin kendi hayatına müdahale olmamasını yeterli görmez. Bireye maddi, toplumsal ve kültürel imkânların da sağlanması gerektiğine inanılır (Çaha ve Bican, 2013: 61). Bu açıdan modern liberallerin bu imkânların sağlanmasında devlet müdahalesi ve denetimine olumlu baktığı söylenebilir (Yılmaz, 2009: 90). Liberalizmin temel değerleri üzerinde bir uzlaşma olsa da bu ilkelerin yorumlanmasında ve anlamlandırılmasında farklılıklar olduğu görülmektedir.

3.1.2. Farklı Liberalizmler

Liberal felsefe içerisinde devletin faaliyet alanının genişliği (ekonomik ve toplumsal alanda), piyasa ekonomisinin yapısı, kamusal mal ve hizmetlerde devletin rolü, devletin toplumsal adaleti ya da refahı sağlamak için düzenleyici ve denetleyici roller üstlenip üstlenmemesi noktasında farklı görüşler vardır (Tayyar ve Çetin, 2013: 109). Genel olarak liberalizm birey, özgürlük, piyasa ekonomisi, liberal devlet ve sınırlı devlet ilkelerini (Çetin, 2001: 237) benimser. Farklılıklar ise daha çok bu ilkelerin çerçevesinin, diğer bir ifadeyle, sınırlarının belirlenmesinde ortaya çıkmaktadır.

Liberalizm farklı sınıflandırmalara tabi tutulmaktadır. Liberalizmin tarihsel süreç içerisinde geçirdiği değişim ve dönüşümler esas alınarak yapılan sınıflandırmalar olduğu gibi, ülke tecrübelerine göre; İngiliz liberalizmi, Fransız liberalizmi, Amerikan liberalizmi ve Alman Liberalizmi gibi sınıflandırmalar da mevcuttur (Tayyar ve Çetin, 2013: 109). Bu kısımda ise liberalizmin geçirdiği değişim ve dönüşüm göz önüne alınarak “klasik liberalizm”, “modern liberalizm” ve klasik liberalizmin devamı olan “neo-liberalizm” şeklinde bir sınıflandırma yapılmıştır.

Liberal düşüncenin ortaya çıkışında, liberalizm kendisine dört temel sorun alanı görmüş ve bu sorun alanlarına çözüm getirmeyi hedeflemiştir. Bu sorun alanları: durağan toplumsal yapı, ekonomik kısıtlamalar, merkezi devlette yoğunlaşan güç ve dini tutuculuktur. Orta Çağ Avrupa toplumu, hiyerarşik ve durağan bir yapıdaydı. Toplumsal rol ve statüler miras yoluyla elde edilmekteydi. Ancak burjuvanın nüvesini oluşturan zanaatkâr ve ticaretle uğraşanlar, devletin vergi yükünü karşılamalarına rağmen, siyasi pozisyonlarda ruhban sınıfı ve soylular bulunmaktaydı. Bu durum burjuvazinin çıkarına değildi. İkinci sorun alanını, kilise ve hükümetlerin ekonomik faaliyetler üzerindeki kısıtlamaları oluşturmaktaydı. Ekonomik alandaki sınırlamalar ve kontroller, şehirlerde doğmakta olan burjuva sınıfının önünde bir engeldi. Üçüncü sorun alanı, merkezi devlette yoğunlaşan güçle ilgiliydi. Fransa’da Kral XIV. Louis’in “L’état, c’est moi” (“Devlet, işte o benim”) sözleri, iktidarın ulaştığı gücün boyutunu göstermekteydi. Bu mutlak güç beraberinde yozlaşmayı ve gücün keyfi kullanımını getirmiştir. Dördüncü sorun alanı ise dini tutuculukla ilgiliydi. Roma Katolik Kilisesi’nin ruhani alanın ötesinde politik, ekonomik ve kültürel hayatta da tam bir hegemonyası söz konusuydu. Bu atmosferde

kapitalizmin ruhunu oluşturan Protestan ahlak anlayışı doğmuştur. İnsanların akıllarını kullanarak dünyayı anlamaları, ekonomik ve toplumsal hayatta elde edilen başarıların, Tanrı'ya karşı gelmek olmayıp aksine Tanrı'nın lütfünün bir göstergesi olacağı inancı da kişisel başarı arayışını teşvik etmiştir. Liberal düşüncenin bu sorun alanlarına çözüm olarak ortaya koyduğu fikirler şunlardır: tüm bireylerin eşit haklara sahip olduğu doğal haklar doktrini, ekonomik kısıtlamaların kaldırıldığı serbest piyasa ekonomisi, yönetimde keyfiyetin sınırlandırıldığı anayasal yönetim anlayışı ve din ve devlet işlerini birbirinden ayırıp; farklı dini, felsefi, değer, inanç ve düşünce biçimlerinin kişilerin müdahale edilmemesi gereken özel alanına giren konular olarak kabul eden “hoşgörü” anlayışıdır (Çaha ve Şahin, 2013: 42-47). Bu düşünsel arka planın klasik liberalizmin doğuşuna zemin hazırladığı düşünülebilir.

Klasik liberalizmin özü, onun bireyciliğe en uç şekilde duyduğu bağlılıktır (Heywood, 2013: 73) Klasik liberalizm, liberal ideolojinin orijinal versiyonudur. “Klasik” nitelemesi, onu sonradan ortaya konulan ve orijinalinden önemli ölçüde ayırışan liberalizm türlerinden ayırmak için kullanılmıştır (Conway, 2011: 85). Klasik liberalizmin ayırt edici yanı, devletin işlevinin, düzeni ve kişisel güvenliği sağlamakla sınırlı olmasını gerektiğini savunan “minimal devlet” anlayışıdır (Heywood, 2017: 24). Klasik liberalizm iktidarlara karşı her zaman mesafeli ve şüphecidir. Klasik liberalizm özgürlük ve adaletin sağlanmasında devletin, liberalizmin modern türlerinin öngördüğünden daha sınırlı bir sorumluluk üstlenmesini savunur. Devlete düşen görev, toplumun ihtiyacı olan ancak aynı zamanda temin edemediği mallar (yollar, limanlar ve yolsuzluğun ortadan kaldırılması gibi kamu malları) haricinde bireylerin, diğer bireyleri kısıtlamalarını sınırlamak ve bireyleri korumaktır (Conway, 2011: 85). Klasik liberalizmde özgürlük, esas itibariyle bireylerin dış kısıtlamalara maruz kalmaması şeklindedir. Birey başkalarının müdahalesine maruz kalmadan kendi tercihlerini gerçekleştirebiliyorsa özgürdür (Çaha ve Bican, 2013: 47). Klasik liberalizm, bireyci ve negatif özgürlük anlayışını esas almaktadır (Barry, 1995: 216-217). İktisadi anlamda ise klasik liberalizm serbest piyasa ekonomisine sonsuz güven duyar ve piyasanın ancak hükümetin müdahale etmemesiyle en iyi şekilde işleyebileceğini savunur. Bu bağlamda laissez faire kapitalizmi refahı güvence altına alan, bireysel özgürlük taraftarı, liyakate göre bireylerin yükseliş ve düşüşünü öngören ve toplumsal adaleti sağlayan bir sistem olarak görülür (Heywood, 2013: 74).

Klasik liberalizmin aksine modern liberalizm, devlet müdahalesine daha olumlu bakar (Heywood, 2017: 24). 18. yüzyılın son çeyreğinde Sanayi Devrimi'nin getirdiği makineleşmeyle beraber sürekli üretimi artırma çabaları, hayat şartlarını ve çalışma koşullarını zorlaştırmıştır. Çocuk ve kadın işçilerin çalışma koşulları ve sağlık sorunlarının ön plana çıkması çalışanların özellikle de işçilerin sosyo-ekonomik haklarını gündeme getirmiştir. Toplumsal yapıda ortaya çıkan sorunların yanında 1870'lerde yaşanan ekonomik krizle beraber, devletin ekonomiye ilişkin rolünü sınırlayan laissez faire kapitalizmi ve devlet-piyasa ilişkisi sorgulanmaya başlanmıştır. John M. Keynes, 1929'da dünyada yaşanan büyük ekonomik krizin ardından klasik liberalizmi eleştirmiş ve "modern", "eşitlikçi", "sosyal" ya da "refah" liberalizmi gibi isimlerle anılan liberalizmin ortaya çıkmasında etkili olmuştur (Tayyar ve Çetin, 2013: 111). Keynes, büyüme ve refahın ancak düzenlenen bir kapitalizmle mümkün olduğunu ve iktisadi sorumlulukların devlet eliyle gerçekleştirilmesi gerektiğini iddia etmiştir. Bu doğrultuda modern liberaller, kolektif önlemlere ve hükümet müdahalelerine şartlı destek vermişlerdir. Burada esas gaye muktedir olmayanın içinde olduğu kötü durumu düzeltmek ve bireyleri içinde buldukları durumlarda gerekli sorumlulukları alabilecek noktaya çıkartmaktır (Heywood, 2013: 75). Klasik liberaller, özgürlüğü bireyin dış müdahalelere maruz kalmaması olarak algılamak; "yeni liberaller" ise bu durumun yeterli olmadığını, bireyin özgür ve özerk bir yaşam sürebilmesinin yolunun tercih özgürlüğünün yanında maddi imkânlarla da bağlı olduğuna inanırlar (Çaha ve Şahin, 2013: 47). Bu amaçla piyasa, bu maddi imkânları sağlayamıyorsa devlet ekonomiye müdahale etmelidir. Yeni liberaller, 'aç kalma özgürlüğü' olarak nitelenen negatif özgürlük anlayışı yerine, bireyin kendini geliştirmesi ve kendi kendine yeter hale gelebilmesi olarak ifade edilebilecek pozitif özgürlük anlayışını (Barry, 1995: 217) benimserler. Bu düşünsel arka planla Batılı liberal demokrasiler, sosyal refah devletlerine dönüşmüşlerdir. Bu düşüncenin temsilcileri arasında Thomas H. Green, Leonard T. Hobhouse ve John A. Hobson gibi düşünürler bulunmaktadır (Çaha ve Şahin, 2013: 47-48).

Keynezyen ekonomi politikalarının etkisiyle devletin ekonomideki rolü artmış ve bir refah dönemi yaşanmıştır. Ancak 1970'lerde yaşanan stagflasyon (işsizlik ve enflasyonun bir arada yaşanması), sosyal refah devleti anlayışının sorgulanmasına neden olmuştur. Bu dönemde liberalizmin tekrar özüne dönmesi gerektiğini savunan neo-liberal iktisadi düşünce etkili olmaya başlamıştır (Tayyar ve Çetin, 2013: 111). Neo-liberalizm,

kendilerini klasik liberalizmin devamı olarak gören Friedrich Hayek, Milton Friedman ve Robert Nozick gibi düşünürler tarafından geliştirilmiştir. Neo-liberalizmin temel unsurları birey ve pazardır. Neo-liberalizmin esas amacı ise devletin piyasaya müdahalesini ortadan kaldırmaktır (Türköne, 2014: 115). Neo-liberaller refah devleti uygulamalarını ve sosyal adalet anlayışını eleştirir. Refah devleti anlayışının toplumu üretken bir toplumdan transfer toplumuna dönüştürdüğünü iddia ederler (Aktan, 1995: 15). Neo-liberal düşünce, sivil özgürlüklerin (düşünce, ifade, örgütlenme, din ve vicdan özgürlüğü gibi özgürlüklerin) kişinin mülkünü istediği şekilde kullanabilmesi olarak ifade edilen ekonomik özgürlükle bir bütün olduğunu savunur ve devletin ekonomiye müdahalesinin hem ekonomik özgürlüğü hem de sivil özgürlükleri kısıtladığını ileri sürer (Çaha ve Şahin, 2013: 48). Modern liberallerin aksine neo-liberaller, kamu kesiminin küçültülmesine ve devletin ekonomiye müdahalesinin sınırlandırılması gerektiğine inanır (Tayyar ve Çetin, 2013: 111-112). Anlaşılabilirliği üzere liberalizmin temel ilkeleri noktasında liberaller arasında anlaşma olmakla birlikte farklı liberalizm türleri bulunmaktadır. Liberal düşüncenin kendi içerisinde değişim ve dönüşümler yaşadığı görülmektedir.

3.1.3. Kymlicka ve Gerçek Liberalizm

Kymlicka, post modern bir bakış açısıyla liberallere yeni bir açılım sağlamaya çalışmıştır. Bu yaklaşım öncelikle azınlıklara karşı adaletle ilgilidir ve geleneksel insan hakları ilkelerini azınlık hakları teorisi ile desteklemeyi amaçlamaktadır. Azınlık haklarının insan hakları ile nasıl bir arada var olduğu ve azınlık haklarının bireysel özgürlük, demokrasi ve sosyal adalet ilkeleriyle sınırlandırılması gerektiği gösterilmeye çalışılmaktadır (He, 2004: 105-106). Kymlicka'ya göre (1995: 6) insan haklarına azınlık haklarını eklemek meşru ve kaçılmazdır. Düşünürün grup hakları ile liberal değerlerin bir uzlaşısını hedeflediği görülmektedir.

Kymlica, "Liberalism, Community and Culture" (1989) adlı çalışmasında, "Gerçek liberalizm nedir?" sorusunu sormakta ve liberalizmin bireyci felsefesine yönelik eleştirileri yanıtlamaktadır. Aynı zamanda liberal siyasi ahlakın savunuculuğunu da yapmaktadır. Kymlicka, bunu yaparken öncelikle liberalizmin temel değerleri olan özgürlük ve eşitlik ilkelerini ele almakta ve tanımlamaktadır. Eşitlik kavramının liberal

eşitlikçi bir tanımını ortaya koymaktadır. Düşünür, eşitlik kavramını hakların ve kaynakların eşitliği anlamında kullanmaktadır. Kymlicka, kendi kültür teorisini, liberal değerlerle uyumlu hale getirebilmek için özgürlük kavramını, kültürel aidiyeti birincil bir değer olarak içerecek şekilde dönüştürmekte ve genişletmektedir (Hys, 2004: 13). Böylece kültürel aidiyetin liberal teorideki yeri ortaya konulmakta ve liberal değerlerin ayrıntılı açıklaması ve savunusu yapılmaktadır.

Kymlicka'ya göre (1989: 10) her bireyin iyi bir hayat sürmede temel bir çıkarı vardır. Çağdaş liberalizm, bu çıkarın gerçekleştirilebilmesi için iki ön koşulun varlığını kabul eder. Birinci ön koşul bireylerin, içlerinden gelerek ve hayatlarına değer veren inançlarına uygun olarak hayatlarını sürdürüyor olmalarıdır (Kymlicka, 1995: 80-81). İkinci ön koşul ise insanların kültürlerinin sağlayabileceği her türlü örnek ve bilgiler ışığında inançları sorgulamakta özgür olmalarıdır (Kymlicka, 1995: 81). Bu bağlamda bireysel özgürlük önemlidir, çünkü bireysel tercih, bize hayatta neyin iyi olduğuna dair değerlendirme yapma imkânı sağlar. Bireysel özgürlük, değerlerle ilgili hatalı inançların teşhisi ve düzeltilmesinin insanların çıkarına olduğunu varsayar (Kymlicka, 1989: 213).

Kymlicka modern liberallerin, Mill'den Rawls'a ve Dworkin'e, yanlış anlaşıldığını iddia eder. Bu düşünürlerin özgürlük ve hoşgörüyeye değer vermeleri, farklı arayış ve hayat tarzlarını değerlendirme noktasında, insanların kapasitelerinden şüphe ettikleri anlamına gelmez. Aksine modern liberaller, insanların içlerinden gelerek iyi bir hayat sürdürmede çıkarları olduğuna inanırlar. Ancak an itibariyle iyi olarak düşünülen yaşamın, düşündükleri iyi yaşam olmadığı hususunu da göz ardı etmezler. Hoşgörüyeye değer verilmesinin nedeni ise hayatta farklı arayışların değeri hakkında insanların bilgili ve rasyonel karar almasının en iyi koşullarını sağlamasıdır. Modern liberaller, yalnızca özgürlüğün bunun için yeterli olmadığını vurgular. Bireylerin iyi hayat hakkında farklı görüşlere olanak sağlayan kültürel koşullara da sahip olmaları gerekir. Liberal özgürlükler, kolektif kültürel mirasın farklı yönlerinin keşfiyle bireylerin hayatta neyin değerli olduğuna karar vermesine yardımcı olmalıdır (Okin, 1991: 123-124). Kymlicka, çağdaş liberallerin, özgürlük kültürünün geliştirilmesi ve desteklenmesi gerektiğinin farkında olduklarını belirtir. Böylelikle insanların ahlaki güçleri gelişebilir. Düşünüreye göre özgürlük kültürü, kültürel çeşitliliklerden biridir ve bu durum liberal tarafsızlık ilkesini zedelemeyebilir, çünkü özgürlük kültürünün geliştirilmesinin tarafsız nedenleri vardır.

Düşünür, hak ve adalet ilkelerinin, liberal kavrayışın belirli bir iyi anlayışını empoze etmekten farklı olduğunu iddia eder (Sterba, 1992: 152-153). İnançlar (gerçek değeri hakkında) ile gerçekten değerli olan arasında bir ayrıma gider. Düşünüre göre liberalizm, gerçekten değerli olanı keşfetmemiz yolunda bizlere gerekli koşulları sağlar (Moore, 1992: 549). Özü itibariyle Kymlicka'nın liberal felsefesinin temel dayanağı, iyi bir yaşam sürmede bireylerin çıkarı olduğu inancıdır. Değer (içinden gelerek yaşama aksi takdirde özgürlük bir anlam ifade etmez) ve değiştirilebilirlik, iyi bir yaşam sürmek için iki koşuldur (Hys, 2004: 14). Düşünür bu değer keşfedilmesini ise kültür bağlamında açıklamaktadır. Kymlicka'ya göre (1995: 83-84) kendi iyi hayatımızı sürdürürebilmemiz için kültürel bağlama tam olarak erişebilmemiz gereklidir. Gerçek liberalizmin bu noktada gerekli arka planı sağladığı düşünülür.

3.2. Kültür Nedir? Kültürün Yapısı

Kymlicka, iki hususta kendisine göre dönüştürdüğü Rawls'un teorisini çıkış noktası yapar. Birincisi, kültürel alanı toplumsal birincil değerler arasında görür. Bu alanın devlet tarafından desteklenmesini gerektiğini öne sürer (Merle, 1998: 264). İkincisi ise bireyin kültürel aidiyetini, toplumsal birincil değer olarak kabul eder (Kymlicka, 1989: 166) ve kültürün, toplumların tercihler bağlamını oluşturduğunu düşünür (Merle, 1998: 264). Hayatın değerine ilişkin iyi bir seçim yapma noktasında kültür, bir bağlam olarak vurgulanır. Kültürlerin bireylere bir seçenekler yelpazesi sunduğu düşünülür (Kymlicka, 2002: 246). Bireysel özgürlüğü liberalizmin temel ilkesi olarak gören Kymlicka (Mautner, 2008: 614), kültüre önem verir ve insanların kültürlerine derinden bağlı olduğuna (Peetush, 2003: 303) dikkat çeker. Liberal özgürlüğün gerçekleşebilmesi için kültür, bir ön koşul olarak değerlendirilir (Hayward ve Watson, 2010: 16). Kültürler ise sürekli olarak birbirleri ile etkileşim halindedir. Farklı kültürlerle temas kurabilen bireyler, farklı ve daha değerli bir yaşam biçimini keşfedebilir (Hys, 2004: 26). Bir kültürün değeri, yalnızca bireye anlamlı bir dizi seçenekler sağlamadaki rolüne referansla anlaşılmaktadır (Triadafilopoulos, 1997: 270). Kymlicka, anlamlı ve değerli bir tercih yapabilmek için kültürel arka planın gerekliliğine inanır.

Düşünür, "Çokkültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi" adlı çalışmasında, kültürden kastının toplumsal kültür olduğunu vurgular. Toplumsal

kültürden kasıt ise ortak anılar ve değerlerin yanı sıra kurumsal olarak somutlaşmış kültürel yapılardır (Kymlicka, 2015: 142). Düşünür, “Liberalism, Community, and Culture” adlı çalışmasında da toplumsal kültürün tanımını yapmıştır. Meşru bir toplumsal kültür, bireysel eşitlik ve fırsat ilkelerine bağlı aynı zamanda ortak bir kimliğin paylaşıldığı modern bir kültürdür (Kymlicka, 1995: 76-77). İnsanların iyi bir yaşam sürdürülebilmeleri için “içlerinden” geldiği gibi, inanç ve değerlerine uygun olarak, yaşamaları gerekir. Toplumsal kültür, insanlara içlerinden geldiği gibi yaşamalarını sağlar, çünkü toplumsal kültür sayesinde anlamlı tercihler yapabilme imkânı doğar (Peetush, 2003: 293-294). İnsanların gerekli gördüklerinde toplumsal kültürlerini değiştirebileceği düşünen Kymlicka, devletlerin insanları böyle bir şeye zorlamaması gerektiğine inanır. İnsanların özgür yaşayabilmeleri için toplumsal kültürün önemine dikkat çeken düşünür, liberal devletlerin azınlık kültürlerini tanıması gerektiğini savunur. Toplumsal kültüre düzenli erişim sağlan(a)madığında, insanların özgür olamayacağını iddia eder (Hayward ve Watson, 2010: 15-17). Düşünür, kültürü, liberal özerklik ve özgürlük kavramları ile gerekçelendirir (İrem, 2005-2006: 53). Bu düşünsel altyapıdan hareketle Kymlicka’nın kültürel cemaate, gruba veya topluluğa aidiyeti/üyeliği toplumsal değer olarak gördüğünü söylemek hatalı bir değerlendirme olmaz. Toplumsal kültürün seçenekleri arttırması noktasında bireylerin seçim özgürlüğüne katkı yaptığı düşünülür.

3.2.1. Kültürel Aidiyet ve Toplumsal Kültür

Kültürel aidiyet ve toplumsal kültür kavramları, Kymlicka’nın “Çokkültürlü Yurttaşlık” adlı çalışmasında ele aldığı konular arasındadır. Düşünür, çalışmasında azınlık haklarını tanımanın bariz tehlikelerinin olduğunu ve bu durumun geçmişte ırkçı amaçlar için kullanıldığını belirterek çokkültürlülük üzerinde düşünmesinin amacını açıklamaktadır. Düşünür, azınlık haklarının liberal teorisini ortaya koyarak azınlık hakları ile insan haklarının nasıl birlikte var olabileceğini ve azınlık haklarının bireysel haklar, demokrasi ve sosyal adalet ilkeleri ile sınırlı olduğunu kanıtlamayı hedeflemektedir (Kymlicka, 1995: 6). Kymlicka, liberal adaletin bir türü olarak çokkültürlü adalet teorisini geliştirir. Bu hususta genel itibariyle Rawls ve Dworkin’in liberal düşüncesini onaylar, ancak onları kültürel aidiyet hakkının önemini ihmal ettikleri için eleştirir (De Schutter, 2005: 23). Kültürel aidiyet ve toplumsal kültüre erişimin liberal teori içerisinde değerlendirilebileceği düşünülmektedir.

Kültürel aidiyet birincil bir değer olarak görülür, çünkü bu durum bireyin iyi bir yaşam sürme noktasında çıkarı gereğidir (Murray, 1999: 112). İçeriği ne olursa olsun her insanın iyi bir yaşam idealini benimsediği düşünülür. Yalnız bu ideale ulaşabilmek için bir takım unsurlar gereklidir. John Rawls (2005: 62, 92) adalet teorisinde bunları “birincil değerler” olarak adlandırır. Bu değerlerin iki farklı türü vardır: 1) Toplumsal birincil değerler, doğrudan toplumsal kurumlar tarafından tahsis edilen hak ve özgürlüklerdir (gelir, servet, fırsat ve yetkiler gibi nitelikler); 2) Doğal birincil değerler ise sağlık, zekâ, hayal gücü ve kuvvet gibi toplumsal kurumlardan etkilenen ancak onlar tarafından tahsis edilmeyen niteliklerdir).

Rawls’a göre (2005: 178-179) sosyal özgürlük, birincil bir değerdir çünkü hayata dair planların gerçekleştirilebilmesi için gerekli bir koşul olan öz saygının olabilmesi, değerlerimizin kıymetli olduğunu hissetmemize bağlıdır. Öz saygı, normalde diğerlerinin saygısına bağlı olduğundan kendilerine saygı gösterenlerin karşılıklı olarak birbirlerine saygı göstereceği düşünülür. Bu durum yalnızca farklı iyi anlayışlarının bir arada olduğu, bu anlayışların test edilebildiği ve değiştirebildiği ortamda mümkündür. Kymlicka, kültürel aidiyetin bu projenin gerçekleştirilebilmesi için gerekli olduğunu iddia eder. Kültürler tarafından ortaya konan denenmiş ve test edilmiş dünya görüşleri olmaksızın bu deneme gerçekleştirilemez. Bu nedenle nesiller boyunca sayısız insanın test ettiği, geliştirdiği farklı yaşam tarzları ve ideallerin sınanması, insanlara nasıl bir yaşam süreceği hakkında karar vermesine yardımcı olur. Kültürlerin bizlere rasyonel aktörler olarak kapasitemizi kullanıp tercih yapabileceğimiz bir seçenekler alanı oluşturduğuna dikkat çekilir (Murray, 1999: 112). Ayrıca kültürel aidiyet, anlamlı seçenekler sunmanın yanında bireylerin kişiliğinin gelişiminde de önemli bir rol oynar. Kültürel kimlik, halkların öz kimliklerinin ve aidiyetlerinin güvenliğinin sağlanması için adeta bir çapa görevi görür. Bu da, insanların öz saygılarının, kendi ulusal gruplarının sahip olduğu saygınlığa bağlı olduğu anlamına gelir. Böylece kişinin onuru ve öz saygısının, kendi kültürünün statüsüne bağlı olduğu düşünülebilir (Triadafilopoulos, 1997: 270). Bu açıdan kültürel aidiyet, bireysel özgürlüğün gerçekleştirilebilmesi için bir koşul olarak değerlendirilebilir.

Sağlam bir kültürel aidiyet, bireyin iyi bir hayat sürmedeki temel çıkarı için gereklidir, çünkü rasyonel bir aktör olma kapasitesi sadece bir kültür içinde gelişir

(Murray, 1999: 112). Kültürel aidiyetin oluşturduğu toplumsal yapı olmadan bireysel özgürlüğün gerçekleştirilmesi mümkün değildir (Peetush, 2003: 293). Bireyin, hak ve özgürlüklerini kullanabilmesi ve iyilik anlayışına göre yaşamın en değerli yolunu seçebilmesi için güvenli ve değerli bir seçim bağlamına sahip olması gerekir (Hys, 2004: 20). Kymlicka, kültürel aidiyetin anlamlı bireysel bir tercih yapma imkânı sağladığını ileri sürer (1995: 89) ve liberal teoride çok daha önemli bir rol oynaması gerektiğini (1995: 105) savunur. Böylece düşünür, sağlam bir kültürel aidiyet ve yapının oluşturulmasının liberalizm için önemine vurgu yapar ve bunun liberal kavrayışla nasıl uzlaşabileceğini ortaya koymaya çalışır.

Toplumsal kültür ise Kymlicka'nın ifadesiyle bireysel özgürlüğün sağlanması noktasında anahtar bir kavramdır. Nasıl ki özgürlük, seçimlerin çok sayıdaki alternatif arasında yapılmasını gerektirir; işte toplumsal kültür bu alternatifleri hem ortaya koyar hem de onları insanlar için anlamlı kılar (Kymlicka, 2015: 152). Düşünüre göre toplumsal kültür, hem kamusal alanı hem de özel alanı kapsayan sosyal, eğitimsel, dini, rekreasyonel ve ekonomik olmak üzere birçok insan eylemini kapsayan ve anlamlı hayat tarzlarını sağlayan kültürü ifade eder (Kymlicka, 2015: 142). Toplumsal kültür belirli bir toprak parçası üzerinde yaşar ve birçok toplumsal kurumda kullanılan ortak dile dayanır. Düşünür, toplumsal kültür kavramıyla ortak inançlar, aile gelenekleri ve şahsi yaşam biçimlerine değil de ortak bir dile ve toplumsal kurumlara işaret eder. Toplumsal kültürün oluşumu modernleşme süreci ile yakından ilişkilidir. Toplumsal kültürü, ulusal kültür ile aynı anlama gelecek şekilde kullanır (Kymlicka, 2016: 48). Toplumsal kültür, liberal bireyin özgürlüğün gereklerini yerine getirebileceği bir altyapı oluşturur.

Günümüzde kaçınılmaz olarak çoğulcu olan toplumsal kültürlerin (Kymlicka, 2016: 481) insanlara anlamlı seçenekler sunduklarından tek başlarına bırakılmaları yetmez, korunmaları da gerekir. Anlamlı seçeneklerin varlığı, toplumsal kültürün olması ve onun anlaşılabilmesine bağlıdır. Anlamlı bir bireysel tercihin yapılabilmesi için bireylerin bilgiye erişebiliyor olmaları, rasyonel değerlendirme yapabilmeleri, ifade ve örgütlenme hürriyetlerine sahip olmalarının yanında toplumsal kültürü de edinmeleri gerekir. Kymlicka (2015: 154) bireysel tercih ile kültür bağlantısını kurduğu bu savla belirli grup farkına dayalı haklar için liberal bir savunu hedefler. Kültürel aidiyet ve toplumsal kültür, bireylerin anlamlı bir tercih yapabilmesi ve iyi hayat anlayışlarını

gerçekleştirebilmeleri için önemlidir. Bireysel özgürlük ancak anlamlı tercihler yapma imkânı olduğunda bir anlam ifade eder.

3.2.2. Kültürel Çeşitliliğin Değeri

Kymlicka kültürel çeşitliliğe ilişkin iki genel kalıp öngörür. İlki, kültürel çeşitlilik önceleri kendi kendini yöneten ve belirli bir toprak parçasında yoğunlaşmış kültürlerin geniş devlet bünyesine katılmasıyla oluşur. Düşünür, geniş devlet çatısı altına giren bu kültürleri “ulusal azınlıklar” adını verir. Bu ulusal azınlıklar, kendilerini ayrı topluluklar olarak korumak isterler. Bu amaçla çeşitli özerklik ve öz yönetim biçimlerini talep ederler. İkinci durumda ise kültürel çeşitlilik bireysel ve ailevi göçlerle oluşur. Kymlicka’nın “etnik gruplar” olarak adlandırdığı bu gevşek gruplar, büyük toplumla bütünleşip bu toplumun tam üyesi olmak isterler. Ulusal azınlıkların aksine etnik gruplar, büyük toplumun yanında onlardan ayrı kendi kendini yöneten bir ulus olmak istemezler. Etnik gruplar etnik kimliklerinin ve kültürel farklılıklarının daha fazla tanınması için büyük toplum kurumlarını ve yasalarını değiştirmek isterler (Kymlicka, 1995: 10-11). Ulusal azınlıklar kendi kaderini tayin hakkı isterken etnik gruplar kimliklerinin ve farklılıklarının daha fazla tanınmasını talep ederler.

Kymlicka (2015: 212) kültürel çeşitliliğin tanınması noktasında çoğunluğun yükümlülüğü ile çoğunluğun çıkarı arasında bir ayırım yapar. Adalet perspektifinden bakıldığında, bir devlet içerisinde çoğunluğun kültürel çeşitliliği tanınması bir yükümlülüktür. Tanıma, demokratik eşitlik veya siyasal katılım hakkı talep eden çeşitli grupların varlığının resmi düzeyde tanınması anlamına gelir. Bu gruplar devlet toprakları üzerinde yaşamaktadır ve bu grupların etno-kültürel farklılıklarını yönetmenin tek demokratik yolu çokkültürlü ve çokuluslu uzlaşmadır. Yine de düşünüre göre, kültürel çeşitliliği tanıma yükümlülüğü, onu savunma yükümlülüğü ile aynı şey değildir (Hys, 2004: 26-27). Ulusal azınlıklar toplumsal kültürlerini geliştirmek isterler; bu da kültür içi çeşitliliği artırır. Kültür içi çeşitliliğin korunması, bireysel tercih yelpazesinin genişletilmesi açısından gereklidir. Öte yandan kültürler arası çeşitliliğin artırılması, toplumsal kültürleri dışarıdan gelebilecek değişim rüzgârlarına maruz bırakır. Oysaki ulusal azınlıklar kendi özerkliklerini muhafaza etmek isterler. Bireyin kendi kültürünü terk etmesi, kendi kültürü bünyesinde farklı seçenekleri benimsemesinden nitelik olarak

farklıdır. Kendi kültürleri çerçevesinde bireylerin seçim şansını genişletmek, hâlihazırdaki diğer kültürler göz önünde tutularak bireylerin seçim şansını genişletmekten farklıdır. Kültür içi çeşitliliğe değer vermek, kültürler arası çeşitliliğe daha az başvurur (Kymlicka, 1995: 121-122).

Kültürel çeşitliliğin bazı estetik ve eğitsel katkılarına karşın Kymlicka'ya göre (2015, 212-213) bu değerler, azınlık haklarını meşru göstermek için yeterli değildir. Kültürlerarası çeşitliliğe karşı kültür içi çeşitliliğin korunması, Kymlicka'nın toplumsal kültür ya da daha doğrusu ulusal azınlıklar ve göçmen gruplar arasındaki ayrımıyla belirlenmiştir. Düşünür, devlet içerisinde kültürlerarası çeşitliliği arttırmanın, ulusal kültürlerin kapılarını göçmen azınlıklara açmak anlamına geleceğini ve bu durumun karşılıklı etkileşime yol açacağını öne sürer. Ancak düşünür, azınlık kültürleri söz konusu olunca aynı durumun geçerli olmayacağını savunur, çünkü azınlık kültürleri kendi kültürlerini ülke geneline yaymak istemezler. Aksine ulusal azınlıklar kendi kültürlerini korumak isterler (Kymlicka, 2015: 213-214). Çeşitlilik tartışması, ulusal azınlıkların haklarını koruma noktasında fayda sağlar. Çeşitlilik kavramına atıfta bulunmanın kültürel hakları korumanın bir şekli olarak görülebilir. Ancak düşünüre göre bu faydalar, ulusal azınlık haklarının “temel bir gerekçesi olmaktan çok, arzu edilen bir yan olarak” (Kymlicka, 2015: 215) değerlendirilebilir çünkü ulusal azınlıkların temel hedefi kendi kültürel bütünlüklerini korumaktır.

3.3. Çokuluslu Devletler ve Çoektnikli Devletler

Kymlicka, çokkültürlü yurttaşlığın liberal teorisini geliştirmeye çokkültürlü devletlerin iki türü arasında ayırım yaparak başlar: (1) Çokuluslu devletler kültürel çeşitliliğin, daha önce kendi kendini yöneten, bölgesel olarak yoğunlaşmış kültürlerin gönüllü ya da (daha yaygın) istem dışı büyük devletlerle birleşmesiyle ortaya çıkar (Kymlicka, 2015: 41). (2) Çoektnikli devletlerde ise kültürel çeşitlilik, az ya da çok gönüllü bireysel ve ailevi göçlerle oluşur (Kymlicka, 1995: 17).

Kültürel çeşitliliğinin bir kaynağı olarak birden fazla ulusun aynı devlet çatısı altında bulunması gösterilir. Kymlicka (1995: 11) kültür tanımlamasında önemli bir yeri olan ulusu belirli bir dil veya kültürü paylaşan, belirli bir toprak parçasında veya yurтта yaşayan, az ya da çok kurumsal olarak olgunlaşmış tarihsel bir cemaat olarak

tanımlamaktadır. Bu nedenle birden fazla ulusu içinde barındıran devleti, ulusal devlet yerine çokuluslu devlet olarak tanımlamaktadır ve küçük kültürleri ulusal azınlıklar olarak adlandırmaktadır (Kymlicka, 2015: 41). Böylece düşünür ulusal azınlıklar (çokuluslu devletlerde) ile etnik gruplar (çoketnikli devletlerde) arasında bir ayırım yapmaktadır (Bromell, 2008: 122). Çokuluslu devletlerin oluşumu bazen işgal ve istila gibi irade dışı nedenlerle olabilirken gönüllü olarak bir federasyon oluşumu da söz konusu olabilir. Düşünür, ulusal azınlıkların birliğe katılım biçiminin, grup farkına dayalı hakları şekillendirdiğini vurgular. Eğer katılım isteyerek olmuşsa birliğe katılımın şartları belirtilmiş olabilir ve varılan mutabakata saygı gösterilmesinin kanuni ve ahlaki gerekçeleri vardır. Öte yandan, katılım kolonileştirmede olduğu gibi irade dışı olmuşsa ulusal azınlıklar, uluslararası hukuka göre federasyon koşullarını müzakere etmek isteyebilirler (Kymlicka, 2015: 207). Dünyadaki birçok ülkenin aslında çokuluslu olduğunu belirten düşünür, bu ülke vatandaşlarının kendilerini pekâlâ tek bir halk olarak görebileceklerini söyler. Düşünür kültürel ve dilsel farklılıklara rağmen güçlü bir bağlılık duygusunun geliştiği İsviçre’yi örnek gösterir. Kymlicka’ya göre (2015: 44-45) ulusal grupların beraber yaşadıkları büyük politik topluluğa sadakat göstermedikleri sürece çokuluslu devletlerin hayatta kalma şansı yoktur. Bu noktada düşünür devlete bağlılık duygusu olan yurtseverlik ile ortak ulusal kimliğin birbirine karıştırılmaması gereğine dikkat çeker.

Diğer taraftan en azından 1970'lerden beri etnik gruplar, ev sahibi ülkenin kamu kurumları ile bütünleşmeye çalışırken bile etnik özelliklerini ifade etme hakkını talep ederler. Bu grupların asimilasyoncu politikaları kabul etmedikleri ve çoğunluk kültürüne entegrasyonun daha adil koşullarda gerçekleştirilmesini talep ettikleri düşünülür. Bu grupların genellikle ayrı bir toplum oluşturma veya bir ulus olarak değerlendirilme talepleri yoktur (Bromell, 2008: 123). Ancak bu grupların birlikte yerleştirilmeleri ve öz yönetim elde etmeleri halinde ulusal azınlıklar haline gelmeleri olasıdır. Britanya İmparatorluğu’nda İngilizce, Porto Riko’da İspanyolca ve Québec’te Fransızca konuşan kolonilerin akıbeti bu duruma örnektir. Bu gruplar kendilerini göçmen olarak görmemişler ve göç ettikleri topraklarda eski toplumlarını yeniden oluşturmayı hedeflemişlerdir (Kymlicka, 2015: 46-48).

Kymlicka'ya göre (2015: 50-51) ABD ve Kanada gibi bazı ülkeler hem çokuluslu hem de çoketniklidir. “Çokkültürlü” teriminin daha yaygın kullanılmasına karşın düşünür, çokuluslu ve çoketnikli terimlerini tercih eder. Bunun sebebi ise çokkültürlü kavramının neden olduğu karışıklıktır. Kanada örneği özelinde bazı Fransız kökenli Kanadalılar, “çokkültürcülük” politikalarına kendilerinin ayrı bir ulus olma iddialarını göçmen etnikliğine indirmediği için karşı çıkmışlardır. Öte yandan diğer Kanadalılar, bu politikaların göçmenleri birer millet olarak değerlendirdiğini düşünmüştür; Fransız ve İngiliz kültürlerinin yanı sıra diğer kültürlerle de kurumsal olarak bütüncül bir kültür oluşturma imkânı tanınmasından endişe etmişlerdir.

Kymlicka (1995: 22-23) ulusal grupları ırk veya soy ile tanımlamaz, bunun yerine etnik kökenin ötesinde liberal bir milliyetçiliği savunur. Etnik grupları ne sabit ne de müstakil bir varlık olarak ele alır. Ancak etnik gruplar arası dostluklardan ve evliliklerden kaynaklanan çoklu ve hibrit kimliklerin çoğalmasını vurgular. Irk temelli yaklaşımları reddeder. Düşünürüne göre, çoğunluk veya azınlık olsun tüm uluslar, etnik kökenin ötesinde olmalı. Tüm milletler prensipte ırk veya renkten bağımsız olarak, toplumun dilini ve tarihini öğrenmeye istekli olan, sosyal ve siyasal kurumlara katılan herkese açık olmalıdır.

Düşünür kültür kavramını ise belirli bir toprak parçası veya yurttan yaşayan, ayrı bir dili, tarihi paylaşan ve soy bağları olan bir cemaat anlamında ulus veya halk ile eşanlamlı olarak kullanır. Eğer bir devlet çokuluslu veya çoketnikli bir yapıya sahipse ve bu durum bireysel kimliğin ve siyasal hayatın önemli bir parçasını oluşturuyorsa o devlet çokkültürlüdür (Kymlicka, 2015: 52-53). Böylece kültürel azınlıkların talepleri ile kadınlar, gey ve lezbiyen, dini azınlıklar ve engelli insanları içeren dezavantajlı grupların tanınma talepleri arasında bir ayrıma gidilir. Gey, lezbiyen ve işitme engelli insanların durumu, etnik azınlıklara (göçmenlere) ulusal azınlıklardan daha yakındır. Yapılması gereken ulusal toplumsal kültürlerin bu grupların taleplerini içerecek şekilde daha kapsayıcı hale getirilmesidir (Bromell, 2008: 125).

3.4. Hak Kavramı

Kymlicka hak kavramını bireysel ve kolektif haklar çerçevesinde değerlendirdiği düşünülebilir. Liberal kavrayışın temel aldığı bireysel hakların yanında kolektif hakların

varlığının mümkün olduğuna inanır. Grup farkına dayalı hakların liberal felsefe içinde yer alabileceğini iddia eder. Kolektif hakların liberal değerlere aykırı olmadığını savunur.

3.4.1. Bireysel Haklar ve Kolektif Haklar

Bireysel haklar ile kolektif haklar arasındaki ayrım bireycilik anlayışı üzerinedir. Geleneksel olarak insan hakları, bireysel haklar olarak kabul görmektedir ve bu husus Batılı toplumların bireycilik anlayışı ile uyumludur. Hâlbuki Batılı olmayan toplumlar toplumsal gelenekleriyle uyumlu “grup” haklarına veya “kolektif” haklara daha çok ilgi duymaktadır (Kymlicka, 1998: 215). İyi yaşam anlayışı, Batılı toplumlarda bireysellik anlayışı üzerine kurulu iken; Batılı olmayan toplumlarda ise paylaşım, dayanışma ve insanlar arası uyum temelli kavramlar iyi yaşam anlayışında önemli yer tutar (Mautner, 2008: 627). Kymlicka tartışmayı bu zeminde sürdürmenin yanıltıcı (Kymlicka, 1998: 215) olacağını düşünmektedir. Düşünür grup farkına dayalı haklar düşüncesinin, liberal bireysel özgürlük ve eşitlik inancı yerine kolektivist ve cemaatçi bir bakış açısını yansıttığı düşüncesini reddeder (Kymlicka, 2015: 77-78). Grup farkına dayalı hakların liberal çerçevede değerlendirilebileceği düşünülür.

Liberal yorum, bireysel hakların grup odaklı faaliyetlere imkân tanıdığı yönündedir. Örneğin din, vicdan, ifade, seyahat etme ve örgütlenme hürriyetleri gibi bireysel hakların, sivil toplumu oluşturan çeşitli grup ve derneklerin oluşumu ve korunmasına imkân sağladığına inanılır. Bu grup ve dernekler, düşüncelerini geniş toplum kesimlerine yaymaları için desteklenir. Temel vatandaşlık haklarının sağladığı korumanın, toplumlardaki grup çeşitliliğinin sağlanması için yeterli görülür (Kymlicka, 1998: 216). Buna karşın düşünür, Batı'nın demokratik anayasalarında güvence altına alınan bireysel hakların etno-kültürel adaletin sağlanması noktasında yetersiz kaldığını iddia eder. Ezilen ve dezavantajlı azınlıkların kültürlerini korumalarına yardımcı olmak için grup farkına dayalı hak talepleri meşru görülür (Kymlicka ve Marín, 1999: 136). Grup farkına dayalı hak taleplerinin en azından bir bölümünün, liberal özgürlük ve eşitlik ilkeleri ile tutarlı olduğuna (Kymlicka, 2015: 78) inanılır. Kymlicka, kolektif hakları kendi içerisinde sınıflandırarak liberal değerlerle uyumlu olabileceğini ortaya koymaya çalışmaktadır.

3.4.2. İç Kısıtlamalar ve Dış Korumalar

Günümüz toplumları çeşitlilikleri içinde barındırır. Farklı kültürel gruplar arasında normatif farklılıklar mevcuttur. Farklı gruplar farklı dünya görüşlerini benimsemektedir. Bazen bu farklı kavrayışlar, bireylerin hak ve özgürlüklerinin önüne geçmektedir. Bu nedenle liberal düşünürler, grup haklarının grup üyelerini liberal olmayan uygulamalara maruz bırakacağından endişelenmektedir (Clarke, 2008: 7). Gruplara özel haklar tanınması ve bu hakların boyutu liberal teoride hayli tartışmalıdır. Kymlicka (1995: 37-38) ise grup farkına dayalı hakların tanınmasının, grup üyelerinin özgürlüğünü tehdit etmediği sürece, gruplar arası eşitliğe katkı sağlayacağını düşünmektedir. Toplumsal grupların devlet tarafından tanınmasının bireysel özgürlüğün ve seçim tercihinin sağlanması açısından faydalı olacağına inanılır (Hayward ve Watson, 2010: 17). Kymlicka (1995: 47) grup farkına dayalı hakların bireysel haklar ile kolektif haklar sorunsalı çerçevesinde ele alınmaması gerektiğini düşünür. Liberallerin, grup haklarının kolektif bir aktörü tanımladığı ve bireyin egemenliğini tehlikeye attığı algısının hatalı olduğunu iddia eder. Grup hakları, belirli haklara sahip bireylerin birlikteliğini ifade eder (Clarke, 2008: 8). Bu noktada düşünür, grup haklarını iç kısıtlamalar ve dış korumalar olmak üzere ikiye ayırır. İç kısıtlamalar, bir grubu kendi içerisindeki muhalefetin istikrar bozucu etkilerinden (üyelerin bireysel olarak geleneksel uygulamaları veya adetleri yerine getirmeme kararlarından) korumayı amaçlar. Dış korumalar ise grubu dışsal kararların (büyük toplumun ekonomik veya siyasi kararlarının) etkilerinden korumayı hedefler (Kymlicka ve Marín, 1999: 136-137).

Bu iki tür hak, kolektif haklar olarak değerlendirilir. Ancak farklı noktalara vurgu yapar. İç kısıtlamalar grup içi ilişkilere odaklanır. İç kısıtlamalar, kültürü dış etkilerden korumak için çoğu zaman bireylerin özerkliğini sınırlandırarak grup üyeleri üzerinde bir kontrol imkânı sağlar (Kymlicka, 1995: 36). Etnik veya ulusal grup, grup dayanışması amacıyla kendi üyelerinin özgürlüğünü kısıtlamak için devlet gücünü kullanmak isteyebilir. Bu durum bireylerin baskı altına alınması riskini ortaya çıkarabilir (Kymlicka, 2015: 79). Bu nedenle Kymlicka iç kısıtlamaların bireysel haklar için bir tehdit (Kymlicka ve Marín, 1999: 137) oluşturduğunu düşünür. Liberal bakış açısıyla bir grupta kamu gücünü/otoritesini kullananların, üyelerinin medeni ve siyasi haklarına saygı göstermeleri gerektiğini vurgular. Buna ek olarak, kültürel grup üyelerinin kendilerini artık grupla

ilişkilendirmek istemedikleri kararını verdiklerinde, gruptan özgürce ayrılabilmelidirler. Demokratik toplumlarda insanlar, kültürel cemaatlere dâhil olma ve bu cemaatlerden çıkma konusunda özgür olmalıdır. Kimse bu topluluklarda kalmaya zorlanmamalıdır. Kymlicka bu durumun özellikle ayrımcı bir çevrede yaşayan kadınlar için geçerli olduğunun altını çizer (Kymlicka ve Cohen-Almagor, 2000: 98). Gruplar, gönüllü derneklere üyelik şartları olarak belirli kısıtlamalar koymakta özgürdürler, ancak kamu gücünün üyelerin özgürlüklerinin kısıtlanması için kullanılmasının adil olmayacağı düşünülür (Kymlicka ve Marin, 1999: 137). Gruptan çıkma ve gruba dâhil olma hakkının bir emniyet supabı işlevi gördüğü söylenebilir.

Kymlicka'ya göre dış korumalar, iç kısıtlamaların aksine, liberal norm ve değerlerle uyumludur. Birçok grup, büyük toplumun kararlarının etkilerinden korunmak için kendi kimliklerini muhafaza etmeye çalışır (Kymlicka ve Marin, 1999: 137). Dış korumalar, bir kültürü dış güçlerden korur ve bir kültürün yozlaşması sonucunu doğurabilecek müdahaleleri kısıtlayarak kültürlerarası ilişkileri düzenler (Nikkel, 2009: 49). Örneğin bir azınlık grubunun özel kullanımı için arazi ayırma, bu arazinin başkaları tarafından daha fazla fiyat verilerek alınmamasını garanti eder. Ayrıca bir azınlık için danışma ve yasama organlarındaki temsili garanti altına almak, grubun kendilerini etkileyen kararlarda söz sahibi olmasını sağlar. Yetkiyi yerel güçlere devretmek, azınlık gruplarının kendi başlarına karar almasına imkân tanır. Kymlicka bu tarz dış korumaların liberal demokratik değerlerle uyumlu olduğuna ve adaletin tesisine yardımcı olduğuna inanır. Bu gibi dış koruma uygulamalarının azınlıkları büyük toplumun etkilerinden koruyarak farklı grupları daha eşit bir zemine kavuşturacağı düşünülür (Kymlicka ve Marin, 1999: 137). Kymlicka (2015: 83) grup üyelerinin bireysel hakları ile dış korumalar arasında illaki çatışma olacağı iddiasını reddeder ve dış korumaların bireysel hakları desteklediğini düşünür. Düşünürün dış korumalara daha pozitif yaklaştığı anlaşılmaktadır.

Liberal düşünürler dış koruma taleplerine tarihsel süreçte karşı çıkmışlardır. Kymlicka ise liberal değerlerle uyumlu olması kaydıyla etno-kültürel grupların taleplerinin demokratik toplumlarda değerlendirilmesi gerektiğine inanır. Asıl zor vakaların ise iç muhalefeti kontrol etmeye yönelik liberal olmayan grupların talepleri olduğunun altını çizer (Kymlicka ve Cohen-Almagor, 2000: 101). Din özgürlüğünü

kısıtlayan veya kadın grup üyelerine yönelik ayrımcı uygulamalar, bireysel özgürlüğü temel alan azınlık hakları sistemlerine aykırıdır (Hayward ve Watson, 2010: 30). İç kısıtlamaların meşruiyeti, gruplara mensup bireylerin iyi yaşam anlayışını değiştirme yönünde karar almasını engellediği için sorgulanmaktadır (Kymlicka ve Cohen-Almagor, 2000: 103). Ayrıca iç kısıtlamaların liberal değerlerle uyumlu olmadığına inanılır (Clarke, 2008: 7). Liberal hoşgörü, grup temelli değil de, bireysel özgürlük temelli olduğundan bireylerin vicdan hürriyetini sınırlayan iç kısıtlamalar kabul edilemez (Kymlicka ve Cohen-Almagor, 2000: 106). Kymlicka'ya göre (1995: 7) azınlık haklarının liberal teorisi, bazı dış korumaları kabul etse bile iç kısıtlamalar konusunda hayli şüphelidir. Kültürel azınlıkların dış korumalar talep edebileceği ancak bunun iç kısıtlamaları teşvik etmemesi gerektiği düşünülür (Nielsen, 2013: 77). Önemli hak ve özgürlükleri kısıtlamak yerine temel hakların korunduğu, korumaların “dış” (korumalar) olduğu ve devletlerin kimlikleri oluşturan cemaatleri/grupları tanıdığına, insanların kaybettiklerinden daha fazlasını kazanabileceğine inanılır (Hayward ve Watson, 2010: 30). İç kısıtlamalar ve dış korumalar ayrımının değeri, hem liberal hükümetlerin dış korumalar vasıtasıyla bireylerin tercih seçeneklerini desteklemesinden hem de iç kısıtlamaları reddederek üyelerinin özgürlüklerini tehlikeye atabilecek hiçbir kültüre de hak tanımamasından kaynaklanır (Nikkel, 2009: 49). Kymlicka bireysel özerkliği tehlikeye atmadığı sürece dış korumaları destekler; iç korumalara ise şüpheyle yaklaşır.

3.4.3. Grup Hakkına Dayalı Yönetim Biçimleri

Liberal demokrasilerde farklılıklarla başa çıkmanın yolu, bireylerin medeni ve siyasi haklarını korumaktır. Dernek kurma, din, ifade, seyahat ve örgütlenme özgürlükleri grup farklılıklarının korunması açısından önemli olsa da toplumdaki birçok farklılığı korumak için yeterli değildir. Kymlicka ulusal ve etnik farklılıkları düzenlemek için gruplara özgü haklar bağlamında üç farklı grup hakkını ifade etmektedir: öz yönetim hakkı, çoketniklilik hakkı ve özel temsil hakkı (Kymlicka, 2015: 65-66). Düşünce göre bu haklar, toplumsal kültüre erişimi güvence altına alır ve böylece bireysel özgürlüğe katkı sağlar. Kymlicka'ya göre (1995: 101) bu hakların tanınmaması sonucunda ise bireysel özerkliği destekleyen seçimin kültürel bağlamına erişimi reddedilen trajik grup vakaları ortaya çıkabilir. Öz yönetim hakkı, çoketniklilik hakkı ve özel temsil hakkı

azınlık grupları açısından bireysel özerkliği destekleyen seçim bağlamını oluşturduğu için önemli görülmektedir.

3.4.3.1. Öz Yönetim Hakkı

Kymlicka'ya göre (1995: 27) öz yönetim hakkı içerisinde birden fazla ulusu barındıran devletlerde kültürlerini tam olarak ve özgürce yaşayabilmek için azınlık olan ulusların toprak veya siyasi otonomluk hakkını ifade eder. Birleşmiş Milletler Sözleşmesi'ne göre, "tüm halklar kendi kaderine tayin hakkına sahiptir" (Kymlicka, 2015: 66-67). Düşünür, bu bağlamda "halklar"ın tanımlanmadığına dikkat çeker. "Kendi kaderine tayin hakkı" ilkesinin ulusal azınlıklar için değil de, deniz aşırı sömürgeler için geçerli olacak şekilde tanımlandığı düşünülür (Kara, 2013: 351-352).

Öz yönetim hakkı, birçok açıdan nihai azınlık hakkıdır ve hatta azınlık statüsünden tamamen kurtulmak için grupların büyük devletten ayrılma taleplerini bile içerebilir. Öz yönetim hakkı çeşitli şekillerde tartışılmaktadır. Örneğin: (a) yerliler gibi kendi kendini yöneten bir topluluğun, tarihsel olarak kendi kendini yönettiği ve bu haklarından asla vazgeçmediği iddialarıyla; (b) bir azınlık topluluğunun çoğunluk tarafından sistematik olarak kötü muameleye tabi tutulduğu ya da özel ihtiyaçları ve çıkarlarının büyük siyasi topluluk içinde yanlış anlaşıldığı veya göz ardı edildiği iddialarıyla; (c) genel olarak küçük, yerel yönetimlerin, uzak merkezi hükümetlerden daha demokratik olduğu inancıyla; ve (d) sözde milliyetçi ilkeye atıfta bulunarak, kültürel ve politik toplulukların "uyumlu" olması gerektiği düşüncesiyle öz yönetim hakları tartışılır (Kymlicka ve Norman, 2000: 26). Kymlicka (1995: 192) öz yönetim hakkının sosyal birlik için bir tehdit oluşturabileceğini ve büyük bir ülke içinde ayrı bir millet olma hissinin potansiyel olarak istikrarı bozabileceğine dile getirir. Öte yandan öz yönetim hakkının reddedilmesinin de istikrarı bozabileceğine, kırılganlıklara ve hatta ayrılığa neden olabileceğine dikkat çeker. Kymlicka (1995: 113) azınlık gruplarına yetki veren çeşitli öz yönetim haklarının, örneğin, federal düzenlemeler, dil hakları ve bazı yerli toprak hakları biçimlerinin, "kültürel üyeliğin iyiliği" nin dağıtımındaki eşitsizlikleri gidermeleri bakımından meşru olduğuna inanır. Özellikle ulusal azınlıklar ve yerliler için öz yönetim haklarını savunur çünkü azınlık statülerini kendileri seçmemişlerdir. Bu tür gruplar büyük devlete genellikle zorla dâhil edilmişlerdir (Neibauere, 2014: 9-10).

Düşünür, bu hakların ulusal azınlıkları ve yerlileri ayrı bir egemen devlet yapmadan kendileri üzerindeki ulus-devlet egemenliğini sınırlandırdığını savunur (Young, 2004: 195). Kymlicka'nın ulusal azınlıklar ve yerliler için öz yönetim hakkına olumlu baktığı görülür.

3.4.3.2. Çoketniklilik Hakkı

Öz yönetim hakkından farklı olarak çoketniklilik hakları göçmenlerle ilgilidir. Kymlicka, son otuz yıldır göçmenlerin kendi etnik kökenlerini korumak istediklerini ve asimilasyonu öngören “Anglo-uyum” modeline karşı çıktıklarını iddia etmektedir. Göçmenler artık herhangi bir ayrımcılığa veya ön yargıya maruz kalmadan kendi özgünlüklerini yaşamak istemektedirler. Bu durumu Kymlicka, Walzer'ın ifadesiyle, “siyasetin, dinden ayrılması gibi, milliyetten de ayrılması” (Kymlicka, 2015: 71-72) talebi olarak değerlendirmektedir.

Kymlicka (1995: 31) etnik grupların büyük toplumla bütünleşmeyi amaçladıklarını, yalnız bu süreçte egemen toplumun ekonomik ve politik kurumlarında başarıları engellenmeden kendi kültürel özgünlüklerini ifade etmek istediklerini dile getirmektedir. Çoketniklilik hakları, etnik grupların ve dini azınlıkların kendilerini dezavantajlı kılan yasa ve düzenlemelerden muaf olmalarını öngörmektedir. Düşünür bu durumu Britanya'da pazar günü çalışmama ve hayvan kesim düzenlemelerinden muaf olmak isteyen Yahudi ve Müslümanlarla, Kanada'da motosiklet kullanırken kask takma ve polise resmi kıyafet öngören kurallarından muaf olmak isteyen ve kendi türbanlarını giymek isteyen Sihlerle, Amerika'da askerlik yaparken “yarmulka” giymek isteyen Ortodoks Yahudilerle ve Fransa'da okullarda başörtüsü takmak isteyen Müslüman kız çocukları ile örneklendirmiştir (Kymlicka, 2015: 72-73). Burada düşünür için önemli olan çoketniklilik haklarının etnik gruplara ve dinsel azınlıklara ana akım ulusal kültürle bütünleşme noktasındaki desteğidir. Düşünür kendilerini büyük toplumdan soyutlamak isteyen Hutterite, Amish, Quaker ve Hasidik gibi Hristiyan ve Yahudi gruplarını ise tipik olmayan ve alışılmamış olarak niteler. Kymlicka'nın ulusal kültürle entegrasyonu teşvik etmeyen muafiyet taleplerini onaylamadığı anlaşılır (Charney, 2003: 304). Çoketniklilik hakkının verilmesindeki amacın, etnik grupların büyük toplumdan dışlanmadan kendi

farklılıklarını ifade edebilecekleri ve kültürel entegrasyonun da ihmal edilmediği bir yapının oluşturulması olduğu anlaşılmaktadır.

3.4.3.3. Özel Temsil Hakkı

Batılı demokrasilerdeki siyasal sistemin toplumdaki nüfus çeşitliliğini yansıtmadığı eleştirileri yapılmaktadır. Bu ülkelerinin siyasal sistemleri, genelde orta sınıf beyaz erkeklerin hâkimiyetindedir. İşte bu noktada Kymlicka, özel temsil haklarını dezavantajlı toplumsal gruplar için ortaya koymuştur (Kymlicka, 2015: 73-74). Yeterince temsil imkânı bulamayan gruplara ırksal azınlıklar, kadınlar, yoksullar ve engelliler örnek gösterilebilir. Bu eşitsizliğin giderilmesi için siyasal partiler daha kapsayıcı hale getirilebilir ve dezavantajlı kesimlerin parti adayı olmalarının önündeki engeller kaldırılabilir (Neibauere, 2014: 15). Özel temsil hakları, bu grupların dezavantajlı durumu ortadan kalkıncaya kadar, geçici bir önlem ve siyasal “müspet eylem” (Kymlicka, 2015: 74) olarak değerlendirilebilir.

3.5. Gruplara Özgü Vatandaşlığın Beş Modeli

Kymlicka ulus oluşturma sürecinde azınlıkların kaçınılmaz olarak dezavantajlı olduğunu düşünür. Azınlık kültürü üyelerinin bir seçim yapmak zorunda olduklarına inanır. Kamu kurumlarında başka bir dil kullanıyorsa azınlıklar hiç şüphesiz akademik, siyasi ve ekonomik kurumlardan dışlanma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Kymlicka, bu durumda azınlıkların dört seçeneği olduğunu düşünür:

- (1) Yakınlarında refah içinde ve dost bir devlet varsa kitlesel göçe başvurabilirler. Batı’da yakın tarihte bu durum yaşanmıştır (Örneğin etnik Almanların Kazakistan’dan Rusya’ya göçü ve Rusya’daki Yahudilerin İsrail’e göçü).
- (2) Daha iyi ve adil koşullarda çoğunluk kültürüyle bütünleşmeyi kabul edebilirler.
- (3) Kendi toplumsal kültürlerini sürdürebilmek için gerekli olan öz yönetim hakkı ve yetkilerini; diğer bir deyişle kendi ekonomik, politik ve eğitsel kurumlarını oluşturmayı isteyebilirler.
- (4) İlelebet marjinalleşmeyi benimseyerek toplumun kıyısında tek başlarına bırakılmayı isteyebilirler (Kymlicka, 2016: 484).

Düşünür bu seçenekleri, azınlıkların ulus devlet oluşturma sürecine karşılık hayata geçirebilecekleri farklı stratejiler olarak değerlendirir. Düşünüre göre genel itibarıyla bütün etno-kültürel gruplar çağdaş dünyaya katılmak isterler. Bu ancak çağdaş dünyayla bütünleşmek ve kendi kurumlarının yaşamasını sağlayabilecek öz yönetim

hakkını elde etmekle gerçekleşebilir. Kymlicka Batılı demokrasilerden yola çıkarak ulusal azınlıklar, göçmen gruplar, izolasyonist (tedritçi) etnik-dini gruplar, metikler ve Afrikalı-Amerikalılar olmak üzere gruplara özgü vatandaşlığın beş modelini inceler.

3.5.1. Ulusal Azınlıklar

Ulusal azınlıklar daha büyük çokuluslu bir devlete dâhil edilmiş, farklı ve potansiyel olarak kendi kendini yöneten toplumlardır. Bu gruplar anavatanları, kendilerine özgü dilleri ve kültürleri olan tarihi topluluklardır. Ayrıca kendi toplumsal kültürlerini sürdürme potansiyeline sahiptirler (De Schutter, 2005: 21). Kymlicka (2016: 485-486) ulusal azınlıkları devlet-altı uluslar ve yerli halklar olarak iki gruba ayırarak inceler. Devlet-altı uluslar, çoğunluğunu kendilerinin oluşturduğu bir devlete sahip olmayan, ancak geçmişte böyle bir devlete sahip olmuş ya da böyle bir devlet kurmaya çalışmışlardır. Düşünre göre, devlet-altı ulusların, başka uluslarla aynı devleti paylaşmalarının işgal, ilhak veya gönüllü birleşme gibi çeşitli gerekçeleri bulunur.

Yerli halklar ise geleneksel toprakları yerleşimciler tarafından işgal edilmiş ve daha sonra zorla veya antlaşmalar yoluyla, yabancı olarak gördükleri insanlar tarafından yönetilen devletlere dâhil edilen halklardır (Kymlicka, 2002a: 23). Kymlicka, devlet-altı uluslar ile yerel halklar arasındaki ayrıma farklı unsurlar eklemiştir. Düşünre göre, diğer azınlık ulusları, ulus devletler gibi ekonomik, sosyal ve kültürel başarı elde etmeyi arzular. Yerli halklar ise çağdaş dünyaya kendilerinin belirlediği koşullarda katılım sağlamayı ve aynı zamanda geleneksel yaşam ve inanç sistemlerini sürdürmeyi isterler. Yerli halklar, bunun gerçekleşebilmesi için gerekli özerkliğin sağlanmasını, kendilerine saygı gösterilmesini ve tanınmayı talep ederler (Kymlicka ve Norman, 2000: 20). Diğer bir fark ise devlet-altı azınlıkların Avrupa'da devletlerin oluşum sürecinde kendi devletlerini kurmayı hedeflemesidir. Yerli halklar ise bu sürece dâhil olmamış ve modern öncesi bir yaşam tarzı sürdürmüşlerdir. Yerli halklar, Avrupa devletler sisteminin dışında olduklarından böyle bir istekleri olmamıştır. Kymlicka devlet-altı uluslara Katalanlar, Basklar, Flamanlar, İskoçlar, Galler, Korsikalılar, Porto Rikolular ve Québeclileri örnek gösterirken yerli halklara ise Samiler, İnuitler ve Maoriler ve Amerikan Kızılderililerini örnek gösterir (Kymlicka, 2016: 486). Aralarındaki farklılıklara karşın hem devlet-altı uluslar hem de yerli halklar devletin ulus oluşturma sürecine direnmiş, kendi toplumsal

kültürlerini muhafaza etmeye çalışmış ve öz yönetim talep etmişlerdir. Kymlicka işte bu noktada milliyetçilik dilinin kullanıldığını savunmuştur. Düşünürü göre, çeşitli nedenlerle öz yönetim taleplerinin federalizm içinde çözümlenmesine artan bir ilgi vardır (Kymlicka, 2002a: 24).

Öte yandan Kymlicka (2016: 488-489) liberal demokrasilerin azınlık milliyetçiliğine yönelik tavırlarında ciddi bir değişim olduğunu savunur. Düşünür, tarihsel olarak azınlık milliyetçiliğine zorbalıkla yaklaşıldığını ancak liberal demokrasilerin bu tutumlarını yumuşatmak zorunda kaldıklarını vurgular. Örneğin Fransa, Bask ve Breton dilinde eğitimi ve yayın yapılmasını yasaklamıştır; Britanyalılar Kanada'da Québeclilerin Fransızca konuşmalarını, kendi dillerinde kurumlar oluşturmalarını engellemiş ve sınırları Québeclilerin eyaletlerde çoğunluğu sağlamayacağı şekilde değiştirmiştir; ABD 1848'de Meksika ile yaptığı savaşın ardından ele geçirdiği topraklarda İspanyolca konuşan halkın dilini ve kurumlarını ortadan kaldırmış ve oy kullanabilmelerini zorlaştırmak için okur-yazarlık sınavı uygulamıştır. Düşünür liberal demokrasilerde alınan bu önlemlerin, azınlık milliyetçiliğinin bastırılmasında başarısız olduğunu altını çizer. Düşünürü göre, ulusal azınlıklarda bağlılığı sağlamanın en iyi yolu onların ayrı bir millet olduğunu kabul etmektir. Düşünürün belirttiği üzere azınlık uluslarının ayrı bir millet olma duygusunun bastırılmayacağı anlaşılmaktadır. Bu durumun yönetilebilmesi için düşünür, farklı çözüm önerileri ortaya koymaktadır.

Düşünür devlet-altı uluslar ve yerli halklar için farklı çözüm önerileri ortaya koyar. Devlet-altı uluslar için altı çözüm önerisi sıralar:

- (1) Federal veya yarı-federal özerklik
- (2) Bölgesel veya ulusal düzeyde resmi dil statüsü
- (3) Merkezi hükümet veya anayasa mahkemelerinde temsil garantisi
- (4) Azınlık dilindeki üniversiteler/okullar/medya kuruluşları için kamu fonu
- (5) Çokkültürlülüğün anayasa ve parlamento düzeyinde kabulü ve onayı
- (6) Uluslararası kişilik (örneğin devlet-altı ulusların uluslararası organlarda temsiline, uluslararası anlaşmaları imzalayabilmelerine veya kendi olimpiik takımlarını oluşturmalarına izin vermek) (Kymlicka, 2007: 71).

Yerli halklar için öngörülen çözüm önerileri şunlardır:

- (1) Toprak haklarının tanınması
- (2) Öz yönetim haklarının tanınması

- (3) Tarihi anlaşmaların sürdürülmesi ve/veya yenilerinin imzalanması
- (4) Kültürel hakların tanınması (dil, avlanma/balıkçılık)
- (5) Geleneksel hukukun tanınması
- (6) Merkezi yönetimde temsil ve istişare garantisi
- (7) Yerli halkların farklı statülerinin anayasal veya yasal olarak onaylanması
- (8) Yerlilerin hakları konusunda uluslararası araçlar için destek/onaylama
- (9) Yerli toplulukların üyelerine yönelik pozitif ayrımcılık (Kymlicka, 2007: 67).

Kymlicka'ya göre (1996: 11) ulusal azınlıklar, kendilerini üyelerinin bireysel medeni ve siyasi haklarına saygı göstererek liberal çerçevede yönetiyorsa, öz yönetim talepleri liberal adalet ilkesi ile uyumludur. Ancak düşünür öz yönetim hakkının sınırsız olmadığını ve ulusal azınlıkların ağır insan hakları ihlalleri gerçekleştirdiğinde büyük toplumun müdahalesinin meşru olabileceğinin altını çizer. Bireysel hak ve özgürlüklerin çiğnenmesi, öz yönetim hakkının sınırı olarak görülür. Kymlicka'nın azınlık haklarının liberal teorisini, bu anlayış üzerine kurduğu ifade edilebilir.

3.5.2. Göçmen Grupları

Kymlicka'ya göre (2002a: 31-32) göçmen grupları, anavatanlarından başka bir toplumda yaşama yönünde alınmış bireysel ya da ailevi kararlarla oluşmuş gruplardır. Göç kararının ardında ekonomik veya siyasi gerekçeler olabilir. Göç edilen yeni toplumda zamanla göçmen grupları içe dönük etnik cemaatler haline alabilir. Düşünür, göçmen gruplarını vatandaşlık hakkına sahip olanlar ve olmayanlar üzere ikiye ayırır. Düşünüre göre, akademik literatürdeki karmaşanın nedeni, bu iki grubun birbirine karıştırılmasıdır. Düşünür, vatandaşlık hakkına sahip olanlar için “göçmen grup”, vatandaşlık hakkına sahip olmayanlar için “metik” ifadesini kullanır (Kymlicka, 2016: 491).

Kymlicka (1996: 10) ulusal azınlıkların aksine, göçmen grupların ulus inşa çabası içine girmediklerini ve göç edilen ülkedeki toplumsal kültürle bütünleşmeyi tercih ettiklerini belirtir. Göçmen grupların itiraz noktası, çoğunluğun dilini öğrenmeye değil, entegrasyon sürecinin nasıl işleme gerektiği üzerinedir. Düşünüre göre, göçmenlerin etnik ayrılıkçılığa yönelik talepleri söz konusu değildir ve sadece etno-kültürel kimliklerinin tanınmasına ilişkin istekleri vardır. Dini bayramların tanınması, pozitif ayrımcılık, eğitim müfredatlarının değiştirilmesi ve kılık-kıyafet zorunluluğunun esnetilmesi gibi göçmenlerin etnik kimlikleri ile toplumsal kurumları uzlaştıracak ve göçmenlerin bu kurumlara katılımını kolaylaştıracak talepler söz konusudur. Göçmen

grupları ulusal azınlıklardan farklı olarak kültürel farklılıklarını korumak kaydıyla mevcut toplumsal kültüre adapte olmak ister.

Ancak düşünür liberal demokrasilerin 1960'lara kadar bu tür istemlere direndiğini ve asimilasyoncu politikalarla göçmenlerin asıl yurttaşlardan ayrılamaz duruma gelmelerini hedeflediklerini belirtir. Ancak 1960'ların sonlarından itibaren bu tutumda ciddi değişik olmuştur. Düşünüre göre, bu değişikliğin iki nedeni vardır. Birincisi gittikçe artan oranda Avrupa dışından (genellikle Hristiyan olmayan) göçmenlerin gelmesi üzerine, ırkı temel almayan kabul kriterlerinin benimsenmesidir. İkincisi ise göçmenlerin etnik kimliklerinden açık bir şekilde gurur duyacağı ve kamu kurumlarının bu etnik kimliklerle uzlaşması gerekliliğini kabul eden daha çokkültürlü bütünleşme politikasının kabulüdür (Kymlicka, 2005: 25-26). Düşünüre göre, göçmenler, bütünleşmenin daha adil koşullarda gerçekleştirilmesini isteme hakkına sahiptir (Kymlicka, 2016: 493). Düşünür bütünleşme sürecinde iki temel unsura dikkat çeker. Birincisi, bütünleşme sürecinin uzun zamana yayılması gereken bir durum olduğu ve bu süreçte geçici süreliğine de olsa ana dilde eğitim gibi bazı özel ödünlerin verilmesi gerekliliğidir. İkincisi ise göçmenlerin bütünleşmelerinin beklendiği ortak kurumların, göçmenlerin kültürel pratiklerine ve kimliklerine çoğunluk gruplarının kültürel pratiklerine ve kimliklerine gösterdikleri saygı, kabul ve hoşgörüyü göstermesi gereklidir (Kymlicka, 2002a: 34). Kymlicka liberal devletlerde göçmenlerin adil bir şekilde bütünleşmesini bu koşulların yerine getirilmesine bağlamıştır.

Düşünür özellikle göçmen ülkelerinde asimilasyondan çokkültürlülüğe evrilen bir sürecin yaşandığına dikkat çekmektedir. Göçmenlere yönelik tutumda gelişen farklı yaklaşımları şöyle sıralar:

- (1) Çokkültürlülüğün anayasal, yasal veya parlamenter kabulü
- (2) Okul müfredatında çokkültürlülüğün benimsenmesi
- (3) Kamu medyası ya da medya lisanslama yetkisinde etnik temsilin/duyarlılığın gözetilmesi
- (4) Kılık kıyafet yönetmeliklerinden ve Pazar günleri çalışmama uygulamasından muaf tutulmak (tüzük veya mahkeme kararlarıyla)
- (5) Çifte vatandaşlık hakkı
- (6) Kültürel faaliyetleri desteklemek amacıyla etnik gruplara ekonomik yardım yapılması
- (7) İki dilli veya ana dilde eğitimin finanse edilmesi

- (8) Dezavantajlı göçmen gruplarına yönelik pozitif ayrımcılık (Kymlicka ve Banting, 2006: 294).

Göçmen ülkelerinde farklı uygulamalar gözlense de göçmen çokkültürlülüğü (Kymlicka, 2004: 32) olarak adlandırılan bu süreçte, göçmenlerin etno-kültürel farklılıklarını dikkate alan daha hoşgörülü ve çoğulcu bir entegrasyon modeli karşımıza çıkmaktadır.

3.5.3. İzolasyonist (Tedritçi) Etno-Dini Gruplar

Kymlicka izolasyonist etno-dini grupları kendilerini isteyerek büyük toplumdan geri çeken, siyasete ve sivil topluma katılmak istemeyen ve gönüllü marjinelleşmeyi tercih eden gruplar olarak tanımlar. Dini inançları gereği modern dünyayla iletişim kurmak istemeyen bu gruplara, Kymlicka Kanada’da yaşayan Hutteritleri ve ABD’de bulunan Amishleri örnek gösterir. Bu gruplar toplumdan ve siyasal kurumlardan tecrit olmalarını önemsemezler, çünkü bu gruplar modern sistemin dünyevi kurumlarının yozlaşmış olduğunu düşünür ve geleneksel yaşamlarını sürdürmek isterler. Çocuklarını da dünyevi kurumların yozlaştırıcı etkilerine maruz kalmamaları için yasalarca öngörülen eğitime son verme yaşı olan 16 yaşından önce okuldan alma hakkını talep ederler (Kymlicka ve Norman, 2000: 22-23).

Düşünür, etno-dini grupların çoğunluğun ulus inşa sürecine, ulusal azınlıklar ve göçmenlerden farklı bir tepki verdiğini belirtir. Etno-dini gruplar, çağdaş toplumsal kültüre katılmamayı tercih ederler. Ayrıca Kymlicka liberal devletlerin “şaşırtıcı” bir şekilde bu grupların toplumsal kültüre katılmamaya ilişkin taleplerini kabul ettiğinin altını çizer. Bu durumu şaşırtıcı bulur, çünkü bu gruplar devlete bağlılık duymaz ve bu grupların örgüt içi uygulamaları (kadınların ev hayatı ile sınırlanması, geleneksel pratiklerin ve dini makamların sorgulanmasının yasaklanması vb.) liberal ilkelerle bağdaşmaz. Bu gruplar devlete bağlılık duymadıklarından, liberal özgürlükleri ve yurttaşlık sorumluluklarını reddettiklerinden “kısmi yurttaşlar” olarak değerlendirilir (Kymlicka, 2002a: 37-38). Kymlicka’ya göre, liberal demokratik devletler, dünya görüşlerini dışarıya dayatmadıkları, üyelerinin istedikleri zaman gruptan çıkma hakkı olduğu ve üyelerine ciddi zararlar vermedikleri sürece bu gruplara müsamahakâr davranır. Bu hoşgörülü tutum ya cemaatçi din hürriyeti düşüncesi ya da bu gruplara ülkelere geldikleri zaman verilen bazı özel ödümler çerçevesinde değerlendirilir

(Kymlicka, 2016: 496-497). Etno-dini grupların toplumsal kültüre katılmayı istemedikleri görülür ve bu durum üyelerinin gruptan çıkma hakkını engellemedikleri sürece liberal devletlerce sorun olarak görülmez. Bunu istisnai bir durum olarak değerlendirmek mümkündür.

3.5.4. Metikler

Kymlicka “metik” kavramını kaçak göçmenler (ülkeye kaçak yollardan giren veya vize süreleri dolmasına karşın geri dönmeyen) ve geçici göçmenleri (geçici korunma talebiyle gelen mülteciler veya konuk işçiler) içerecek şekilde kullanır. Kymlicka Kalifornia’daki Meksikalıları, İtalya’daki Kuzey Afrikalıları ve Almanya’ya “konuk işçi” olarak gelen Türkleri metiklere örnek göstermektedir. Metikler buldukları ülkelerde az çok kalıcı olsalar da vatandaş ya da uzun süreli yerleşimci olarak görülmezler. Çoğunluk kültürüyle bütünleşmeleri istenmeyen metikler, toplumun kıyısında durmaktadırlar. Metiklerin temel talebi kalıcı oturma hakkı elde edip buldukları ülkelerin vatandaşları olmaktır (Kymlicka, 2005: 26-27).

Liberal ülkeler ise metiklerin vatandaşlık taleplerine farklı yanıtlar vermişlerdir. Kimi ülkeler gayri ihtiyarî bu istekleri kabul etmişlerdir. Belirtilenden daha fazla kalan misafir işçilere kalıcı oturma izni verilmiş ve kaçak göçmenlere yasal göçmenler ile aynı fırsatlar tanınmıştır. Diğerleri ise ülkeye yasaları çiğneyerek girenleri veya ülkelerine dönmek için söz verdikleri halde sözlerini tutmayanları, vatandaşlığa layık görmemişlerdir. Kymlicka Almanya, Avusturya ve İsviçre’yi en iyi bilinen örnekler olarak gösterir ve bu ülkelerin resmi politikalarının yabancıların sınır dışı edilmesi veya ülkelerine dönüşlerin teşvik edilmesi olduğunu belirtir. Düşünür bu durumu, Almanya’daki Türk çocukların eğitimi ile örneklendirir. Türk çocukları 1980’lere kadar Alman sınıflarının dışında tutulmaktaydı. Buradaki eğitimin esas gayesi, onlara gerçek memleketlerinin Türkiye olduğunu aşılacak ve onları Türkiye’deki hayata hazırlamaktı. Kymlicka bu vatandaşlık vaadi olmayan çokkültürlülüğü, “dışlanmayı akılcılaştıran bir reçete” olarak görmüştür (Kymlicka, 2016: 498-499).

Ancak Kymlicka bu durumu kabul edilemez bulur. Metiklere yönelik bu tutum marjinal ırkçı bir alt sınıf yaratma tehlikesi doğurur. Bu durum ahlaki olarak da kabul edilemezdir. Düşünür Batılı ülkelerde kaçak göçmenlere, misafir işçilere ve çocuklarına

yönelik vatandaşlık verme eğiliminin arttığına dikkat çeker. Bu durumu doğru ve ahlaki açıdan gerekli bulur. Düşünüre göre, vatandaşlık hakkı olmayan uzun süreli yerleşimcilerinin varlığı, liberal demokrasiye aykırıdır. Liberal demokrasilerde siyasi otoriteye bağımlı olanların, otoritenin belirlenmesinde oy hakkı olması gerekir. Vatandaşlık hakları olmasa bile metikler, buldukları toplumların üyeleridir (Kymlicka, 2002: 359). Toplumsal kültüre entegrasyonları hedeflenmelidir. Kymlicka metiklere yönelik başlangıçtaki tutumun hakkaniyete aykırı olduğunu düşünür.

3.5.5. Afrikalı-Amerikalılar

Kymlicka'nın ayrı bir kategoride değerlendirme ihtiyacı duyduğu son etno-kültürel grup, 17. ve 19. yüzyıllar arasında Afrika'dan Amerika'ya köle olarak getirilmiş olan siyahlardır. Kymlicka'ya göre, Afrikalı-Amerikalının Amerikan ulus inşa süreci ile ilişkileri benzersizdir. Metikler gibi toplumdan dışlanmalarının yanı sıra ulussuzlaştırılmışlardır. Beyazlar kadar uzun süre ABD'de bulunmalarına rağmen hem Amerikan toplumunun birer üyesi olmaları engellenmiş hem de başka ülkenin vatandaşı olarak da görülmemişlerdir (Kymlicka, 2016: 501). Toplumsal kurumlarla bütünleşmeleri engellendiğinden Afrikalı-Amerikalılar, gönüllü göçmen olarak değerlendirilemezler. Ayrıca kendi yurtları ve ortak dilleri olmadığından Afrikalı-Amerikalıları, ulusal azınlık olarak da değerlendirmek mümkün değildir. Aynı kültürden olanlar da Amerika'ya geldiklerinde birbirlerinden ayrılmışlardır. Özgür bırakıldıktan sonra bile Afrikalı-Amerikalılara kendi kültürel yapılarını oluşturma hakkı tanınmamıştır (Kymlicka ve Norman, 2000: 24). Bu nedenlerle Kymlicka Afrikalı-Amerikalıları farklı bir kategoride değerlendirme ihtiyacı duymuştur.

Düşünüre göre yüzyıllarca süren kölelik ve ayrımcılık politikaları nedeni ile toplumsal kültüre entegre olamayan ve sosyo-ekonomik olarak en alt basamakta yer alan Afrikalı-Amerikalılara ilişkin farklı bir yaklaşım sergilenmelidir. Kymlicka, en çok adaletsizliğe uğramış grup olarak değerlendirdiği (Kymlicka, 2016: 502-503) Afrikalı-Amerikalılar için geçmişteki adaletsizliklerin zararlarının ödenmesi, bütünleşme için pozitif ayrımcılık, siyasi temsil garantisi ve siyahi örgütlenmelere destek gibi çözüm önerileri ortaya koymaktadır (Kymlicka, 2002a: 47).

Kymlicka farklı etno-kültürel gruplar için farklı çözüm önerileri dile getirmektedir:

- (1) Metikler ve ırkçı kast gruplar gibi uzun süreli yerleşimciler vatandaşlık haklarından yoksun bırakılamaz.
- (2) Toplumsal ve kültürel bütünleşme göçmenler ve diğer etno-kültürel grupların çoğunluğun gelenek-göreneklerini, dini inançlarını ve yaşam tarzlarını benimsemesi şeklinde değil de kurumsal ve dilsel bütünleşmeyi içerecek şekilde algılanmalıdır. Bu süreçte bireysel ve kolektif farklılıkların kendini ifade etmesine imkân tanınmalı ve çoğulcu ve hoşgörülü bir yaklaşım sergilenmelidir.
- (3) Ayrı bir toplumsal kültür oluşturmak suretiyle ulusal azınlıklar kendi ulus inşa süreçlerini başlatabilmelidir (Kymlicka, 2002a: 48).

Kymlicka (2002: 363-365) Batılı demokrasilerin bu şartları yerine getirmekte başarılı olmadığını ifade etse de bu şartların kabulü yönünde artan bir eğilimin olduğunu dile getirmektedir. Günümüzde Batılı devletler her ne kadar ulus inşa eden devletler olarak kalsalar da bu süreçler gittikçe azınlıkların talepleriyle sınırlandırılmaktadır. Düşünürü göre, liberal demokrasilerin gerçek dünyası, ulus inşa süreçleri ile azınlık haklarının karmaşık diyalektikidir. Düşünür azınlıkların taleplerini liberal demokrasilerin ulus inşa süreçlerine bir tepki olarak değerlendirir. Batılı ülkelerin azınlıklara bütünleşme yönünde baskı yapması meşru görülemez. Azınlık hakları ile tamamlanmayan ulus inşa politikaları baskıcı olacak ve adaletsizliklere sebebiyet verecektir. Kymlicka azınlıkların çokkültürlülük taleplerini, liberal demokrasilerde dayatılan ulus inşa politikalarının sebep olduğu adaletsizliklere bir tepki olarak değerlendirir. Liberal çokkültürlülüğün en önemli uğraşlarından biri etno-kültürel adaletin sağlanması olmalıdır. Gruplara özgü vatandaşlığın beş modeli göz önüne alındığında, asimilasyon ve dışlama politikalarından farklılıklarla uzlaşan ve bunları düzenleyen politikalara geçişin olduğunu söylemek mümkündür. Batılı demokrasilerin günümüzde farklılıkların tanınması noktasında daha ılımlı olduğunu düşünmek hatalı bir değerlendirme olmayabilir.

3.6. Milliyetçilik ve Liberalizm

Liberal teorinin hem tanımlayıcı hem de normatif yönü vardır. Bu teori bazen modern dünyada olayların nasıl işlediğini ortaya koyarken bazen de nasıl olması gerektiğine işaret eder (Scruton, 2003: 271). Milliyetçilik liberalizm ilişkisi, özellikle de ulus devlet inşa etme süreci, bu açıdan değerlendirilebilir.

Günümüz liberallerinin çoğu, liberalizmin halk egemenliğinin ve devlet sınırlarının milliyetçi bir gerekçesine dayandığını kabul eder. Ancak bir toprağa egemen olma idealinin modern devletin kalbi olduğu gerçeğinin sonuçlarını hafife alırlar. Modern ulus düşüncesinin vatandaşların tanımlanması ve harekete geçirilmesinde önemli bir rolü vardır. Ulus devlet anlayışının benimsenmesi ise azınlıkların zorla asimilasyonu sonucunu doğurur. Böylece azınlıklara ilişkin temel adalet sorunları gündeme gelir (Nootens, 2006: 35-36). Ulus devlet anlayışına yönelik liberal inanç, farklı kültürlerin dışlanması ve asimilasyona maruz kalması sonucunu doğurmuştur. Bu durumun, hakkaniyet ilkeleriyle bağdaşmayan milliyetçi söylemlere ve uygulamalara sebebiyet verdiği düşünülür.

Kymlicka (1995: 26) ise liberal demokrasi içerisinde var olabilecek grup farkına dayalı haklar anlayışını benimsemektedir. Düşünür etnik ve ulusal azınlıklar için grup farkına dayalı hakların liberal adalet anlayışı içerisinde yer aldığının altını çizmektedir. Düşünür devletçi bir milliyetçilik taraftarı değildir. Hatta liberalizmin öncelikli olarak devletlerin kaderleriyle değil de bireylerin özgürlüğü ve esenliği ile ilgilenmesi gerektiğini iddia eder. Ayrıca liberallerin ayrılık (devletlerin parçalanması) hususunda daha istekli olmalarını ister. Düşünürü göre ayrılık, bireysel haklara zarar vermez (Nootens, 2006: 41). Kymlicka'nın amacı çoğulcu ve hoşgörülü liberal bir milliyetçilik anlayışının gelişmesini sağlamaktır. Aynı zamanda çokkültürlü bir milliyetçilik, farklılıklara kendilerini ifade hakkı tanır. Kymlicka'nın liberal milliyetçilik anlayışının kolektif haklara olumlu yaklaştığı görülmektedir.

3.6.1. Liberal Milliyetçiliği Anlamak

Kymlicka'nın liberal teorisindeki toplumsal kültür kavramının önemi, kavramın kültürel cemaatle ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Toplumsal kültür kavramını kurumsal kültür olarak ele alan düşünür, kavramın milliyet kavramı ile bağlantısını kurmakta ve artık bir milletin simgesinin ulus devlet değil, toplumsal kültür olduğunu iddia etmektedir. Burada toplumsal kültür, cemaatin ayırt edilebilirliğinin ifadesidir. Böylece dünyada mevcut devletlerden daha fazla sayıda ulusun olduğu anlaşılır (Hys, 2004: 29). Kymlicka için millet kavramı, Weberyen anlamda belirli bir toprak parçasına veya yurda, belirli bir dile ve ortak bir kitle kültürüne sahip tarihsel topluluklara karşılık gelmektedir

(Kymlicka ve Norman, 2000: 1). Düşünür, toplumsal kültür argümanına azınlık haklarının tanınması ve özellikle vatansız milletlerin tanınması noktasında önem atfeder. Kavram ayrıca devlet ulusları ('state nations'), ulusal azınlıkları ve göçmen grupları birbirinden ayırt etmeye yarar. Büyük devlet içerisinde ayrı bir kültürel grup olan, bölgesel olarak yoğunlaşmış, eskiden öz yönetim hakkına sahip olan ve kurumsal yapısını tamamlamış ulusal azınlıklar, doğal haklar olarak görülen öz yönetim hakkına sahip olmaları gerekir (Kymlicka, 2015: 66-71). Kymlicka'nın, milliyetçiliği, toplumsal kültür bağlamında ele aldığı anlaşılmaktadır. Bu durumda toplumsal kültüre sahip olan azınlıklar için öz yönetim hakkı öngörülür.

Göçmen gruplar ise vatanlarından isteyerek ayrılan, bilahare öz yönetim hakkından vazgeçen ve bu itibarla sadece kültürel veya çoketniklilik haklarını hak eden etnik gruplardır (Kymlicka, 1995: 30-33). Ev sahibi devlet ile tarihi bağları olmayan göçmen gruplarının bölgesel özerklik talepleri yoktur. Öte yandan toplumsal kültürü olan ulusal azınlıkların, çokkültürlü devlet içerisinde meşru bir kültürel özerklik ilan etme hakkı vardır. Sadece ulusal azınlıklar, öz yönetim hakkına sahip uluslardır ve milliyetçi bir gündemleri olabilir. Milliyetçi bir gündem, toplumsal ve siyasal yaşamın her alanında ve devletin siyasal yapısında ulusal kimliği geliştirmek, sürdürmek ve korumak anlamına gelir. Kymlicka ulusal kimliği bir grup için politik önemi olan ethno-kültürel kökenin yaygın bir kimliği olarak değerlendirir. Bu kimliğe istinaden grup üyelerinin bir takım vatandaşlık hakları vardır (Hys, 2004: 29-30). Düşünürün ulusal kimlikle kültürel kimliği eşit gördüğü ileri sürülür (Charney, 2003: 301). Düşünüre göre, ulusal azınlıkların öz yönetim haklarının toplumsal kültür kavramının doğasında var olduğundan ulusal kimlik kendini tanımlar ve liberal milliyetçilik ilkeleri tarafından korunur (Hys, 2004: 30).

İşte bu noktada Kymlicka liberal milliyetçiliğin temel ilkelerini ortaya koyar. Bunlar: diğer kültürel ifadelerle karşı liberal duyarlılık; ulusal cemaat, kültür gibi vatandaşlık haklarına ilişkin kavramların dile getirilmesinde liberal açıklık, 'diğerine' karşı zararsız olma ve küçük cemaatlerin kendilerini daha fazla ifade etme imkânıdır (Kymlicka, 2001: 39-41). Bu ilkelerle, Kymlicka, kültürel farklılıklara saygı duyan kapsayıcı sivil bir milliyetçiliğin (İnaç ve Ünal, 2013: 229) ya da bir başka deyişle liberal milliyetçiliğin kabulüne ilişkin bir fikir birliğinin (Kymlicka, 1998a: 144) olduğunu düşünür. Liberal milliyetçiliğe göre, devletin, sınırları içerisindeki ulusların ulusal

kültürlerini ve dillerini korumak ve teşvik etmek gibi meşru bir görevi vardır. Bu açıdan devletler, ulusal dillerde çalışan kamu kurumları oluşturmaları; kamu hayatında ulusal sembollerin (örneğin bayrak, marşı, resmi tatil günleri) kullanılmasına izin vermeli; dil ve kültürlerin yeniden üretilmesi için önemli olan konularda ulusal gruplara (örneğin ulusal azınlıkların kendi kendini yönetmelerini sağlamak için federalizm ya da odayaşmacılık) kendi kendini yönetme olanağı sağlamalıdır (Kymlicka, 1998a: 144). Toplumsal kültürün işlevsel bir rol oynadığı liberal milliyetçilik ilkelerinin yardımıyla demokratik eşitlik ile grup farkına dayalı yurttaşlığın, diğer bir deyişle, eşitlik ile çeşitliliğin uzlaşısını mümkün görmektedir (Hys, 2004: 30-31). Düşününün liberal milliyetçilik anlayışının, farklı kültürel grupların tanınması, toplumsal kültürlerinin sürdürülmesi ve geliştirilmesi noktasında liberal devlete sorumluluklar yüklediği anlaşılmaktadır.

3.6.2. Liberal Milliyetçiliğin İliberal Milliyetçilikten Farkları

Kymlicka'ya göre (2001: 39) liberal milliyetçilik, devletlerin kendi sınırları içerisindeki ulusların ulusal kültürlerini, dillerini korumanın ve teşvik etmenin özendirilmesidir. Düşünür bu noktada liberal milliyetçiliği liberal olmayan milliyetçilikten ayırır.

Liberal milliyetçilik anlayışı, zoraki bir ulusal kimlik dayatmasına karşıdır. Liberal milliyetçi anlayış çerçevesinde, kamu kurumları belirli bir ulusal karakter (bir ulusal grubun dili, bayramları ve sembolleri benimsenebilir) taşıyabilir. Ancak o ulusal gruba ait olmayan bireylerin kendi ulusal kimliklerini ifade etmeleri ve kimliklerine değer vermeleri engellenmemelidir. Diğer dillerde konuşmak, yayın yapmak, diğer ulusal grupların sembollerini ve tatillerini kutlamak serbest olmalıdır. Aksine illiberal milliyetçilik, ortak bir ulusal kimliğin desteklenmesi yönünde baskı yapma eğilimindedir (Kymlicka, 2001: 39). İliberal milliyetçilik anlayışının farklılıkları görmezden gelen ve asimilasyoncu bir politika benimsediği görülebilir.

Liberal milliyetçilikler milliyetçi bir seferberliğe izin verir. Farklı ulusal karakterlerin siyasal faaliyetlerine izin verilir. İnsanlar farklı bir resmi dilin kabul edilmesini ve hatta ayrı bir devlet kurmak için bir bölgenin ayrılmasını isteyebilirler. Bu gibi talepler ihanet olarak görülmez ve demokratik hakların kısıtlanması için yeterli bir

gerekçe olarak kabul edilemez. Aksine illiberal milliyetçilikler ise ulusal kimliğin ayrıcalıklarını sorgulayan konuşmaları ve siyasal kampanyaları yasaklar (Kymlicka, 1998a: 145). Liberal milliyetçiliğin aksine illiberal milliyetçiliğin güvenlikçi bir anlayışa sahip olduğu anlaşılabilir.

Liberal milliyetçilik, ulusun kapsayıcı bir tanımını yapar ve buna uygun bir ulusal kimlik anlayışı benimser. Ulusal gruba üyelik belirli bir ırk, etnisite veya dine mensup olanlar ile sınırlı değildir. Herkes istediği takdirde ulusun bir ferdi olabilir. Farklı etno-kültürel geçmişlerden gelen insanların ulusun tam ve eşit üyelerine dönüşmesini sağlamak, mümkün olan en geniş bireysel çeşitliliği ve muhalif yelpazeyi oluşturmak için kabul koşulları (örneğin dil öğrenmek, ortak kamu kurumlarına katılmak ve belki de ulusun uzun vadede hayatta kalmasına olan bağlılığını ifade etmek gibi) nispeten azdır. Ulusa katılmak kişinin soyadını, dinini, geleneklerini, eğlence anlayışını değiştirmesini gerektirmez. İliberal milliyetçiliklerde ise ulusal olmayanların hem kendi ulusal kimliklerini ifade etmeleri yasaklanır hem de ulusal gruba entegre olmaları engellenir (Kymlicka, 2001: 40). İliberal milliyetçilik anlayışının aksine liberal milliyetçilik farklılıklara daha açık çoğulcu bir yapıya sahiptir.

Liberal milliyetçilik saldırgan değildir; zararsızdır. Başka bir deyişle diğer milletlerin kurumlarını lağvetmeye çalışmaz (Kölig, 2001: 49). Dolayısıyla liberal milliyetçilik, ulusal farklılıklarında istikrarlı ve demokratik olarak ısrar eden bir devlet içindeki ulusal azınlıkları tanıma ve kamusal alanı onlarla paylaşma konusunda isteklidir. Özellikle devlete istemsiz olarak katılan bölgesel olarak yoğunlaşmış gruplar, çoğunluğun ulusal kimliğini kabul etmeye zorlanmamalıdır. Eğer Québécoisler, Katalanlar, Flamanlar veya İskoçlar gibi gruplar, kendilerini büyük devlet içinde ayrı milletler olarak görüyorlarsa ulusal farklılıkları resmi dil statüsü, öz yönetim hakları ve farklı yasal geleneklerinin tanınmasıyla kamusal hayat ve sembollerde tanınmalıdır. Azınlık milliyetçiliklerinin meşruiyetini kabul eden liberal milliyetçiler, homojen bir ulus-devletler dünyası hedefini reddederler. İki ya da daha fazla ulusun kendi kendini yönetebildiği ve birlikte yaşayabildiği ‘çokuluslu’ devletlerin gerekliliğini ve meşruluğunu kabul ederler (Kymlicka, 1998a: 146). Öte yandan illiberal milliyetçilik anlayışı, ulusal farklılıkları görmezden gelir ve homojen bir ulus oluşturma hedefine sahiptir.

Son yıllarda liberal demokrasi ve milliyetçilik arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışan liberal milliyetçilik anlayışı gelişmiştir. Ulus devlet anlayışı da liberal demokrasinin gelişimi için ideal bir mekân teşkil etmektedir. Düşünürce göre sosyal adaletin sağlanması, müzakereci demokrasinin ve bireysel özgürlüğün geliştirilmesi en iyi şekilde ulusal siyasal birimlerde olasıdır (Kymlicka, 2001: 225-229). Milliyetçiliğin sosyal adalete hizmet ettiği düşünülür, çünkü refah devleti, ulusal bir kimlik aracılığıyla elde edilen bir dayanışma duygusu öngören fedakârlıkları gerektirir. Müzakereci demokrasi, ulus devletlerde karşılanan bir nitelik olan ortak bir dili gerektirir. Bireysel özerklik ancak bireyin bir seçim yapabilmesini sağlayacak gerekli kültürel araçlar sağlanırsa elde edilebilir. Ulusal kültürler de bu kültürel araçları barındırır. Milliyetçilik için bu nedenle liberal demokrasinin ikiz kardeşidir denilebilir. Ancak liberal milliyetçilik zorunlu olarak (adaletsiz) eşitsizlikler yaratacaktır, çünkü ulusal kültürün teşvik edilmesi, tüm devletlerde olmasa bile, çoğunda bulunan etnik azınlık mensuplarını dezavantajlı duruma getirecektir. Çokkültürlülük işte bu noktada önem kazanır. Devletlerin, etno-kültürel azınlıkların eşit derecede geçerli iddialarını tanınması gerekir (Kölig, 2001: 49). Liberal milliyetçilik anlayışı çerçevesinde farklı etno-kültürel grupların taleplerinin karşılanabileceği düşünülür.

3.6.3. Liberal Hoşgörü ve Liberal Hoşgörünün Sınırları

Kymlicka'nın liberalizme ilişkisini ele aldığı bir diğer konu, liberal hoşgörü ve liberal hoşgörünün sınırlarıdır. Liberal felsefe azınlık haklarına ilişkin iki temel sınırlamaya dayanır. Bunlardan ilki iç kısıtlamalardır. İç kısıtlamalar, bir grubun kendi üyelerine yönelik talep ettiği medeni ve siyasal haklara ilişkin kısıtlamalardır. Liberal felsefe bireyleri kültürel miraslarını sürdürüp sürdürmeme noktasında özgür bırakır. Dolayısıyla liberalizmin iç kısıtlamalar karşısında aleyhte bir pozisyon aldığı söylenebilir. İkinci sınırlama ise dış korumalardır. Dış korumaların amacı, azınlıkları büyük toplumun aldığı kararlar karşısında korumaktır. İç kısıtlamalar ve dış korumaların gayesi, azınlık grubu içinde özgürlüğün ve azınlık ile çoğunluk grupları arasında eşitliğin sağlanmasıdır. Kymlicka'ya göre, bu iki sınırlamayı esas alan azınlık hakları liberaldir. Bu iki sınırlama nedeniyle liberal çerçevede azınlık gruplarının tüm talepleri yerine getirilemez (Kymlicka, 2015: 257-259). Kişisel özerkliği Kymlicka, liberalizmin temel

değerleri arasında görür ve azınlık hakları konusundaki görüşünü, bu özerklik üzerine bina eder (Kymlicka, 1992: 142).

Liberal felsefede bireysel özerkliğin korunması yönündeki vurguya karşın bazı gelenekselci kültürel gruplar ve muhafazakâr dini gruplar, süregelen uygulamalarının ve kurulmuş düzenlerinin bozulacağı endişesi ile bu özerkliğe karşı çıkmaktadır. Kymlicka'ya göre, bazı önemli liberal düşünürler, bu gruplarla uzlaşmak adına liberal kavrayışta bireysel özerkliğin önemini yadsır. Liberal olmayan kültürel ve dini grupların tehditkâr bulmayacağı daha hoşgörülü bir liberal kavrayış arayışındadırlar. Bu anlayışın aksine Kymlicka, hoşgörü ve bireysel özerkliğin birlikteliğinden yanadır (Kymlicka ve Marin, 1999: 150). Bireysel özerkliğin sınırı, liberal hoşgörünün de sınırını oluşturur. Bireysel özerklik sınırlandırıldığında, liberal hoşgörünün bir anlam ifade etmeyeceği düşünülür.

Liberalizm ve hoşgörü ilişkisinin kökeni dinsel hoşgörüdür. Kymlicka, liberalizmin dini hoşgörünün uzantısı olduğu fikrine katılır. Batı'da gelişen dinsel hoşgörü, bireysel özerkliğe dayalı bir hoşgörü anlayışıdır ve kişinin vicdan hürriyetine dayanır. Bireylere özgürce dua etme, dini propaganda yapma, din değiştirme veya dini reddetme hakkı verilerek hoşgörü sağlanmıştır. Ancak düşünür bireysel özgürlüğü ve özerkliği esas almayan dinsel hoşgörü anlayışlarının da olduğuna dikkat çeker. Kymlicka, Osmanlı Devleti'nde uygulanan millet sisteminin bunlardan biri olduğunu iddia etmiştir. Örneğin Osmanlı millet sisteminde Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yahudiler öz yönetim hakkına ve üyelerine kısıtlayıcı kurallar koyma yetkisine sahipti (Kymlicka ve Cohen-Almagor, 2000: 103). Osmanlı'da gayrimüslimler ile Müslümanların ilişkisi devlet tarafından düzenlenmiştir. Cemaatler arası evlilikler bazı düzenlemelere tabiydi ve gayrimüslimler askerlik yapmadıkları için vergi vermek zorundaydılar. Cemaat olarak ibadet hakları, kiliseleri ve manastırları garanti altına alınmıştı; kendi eğitim kurumlarını idare etme özgürlüğüne sahiptiler (Kymlicka, 2015: 263-264). Kymlicka bu sistemi grup farklılıklarına karşı hoşgörülü (Kymlicka ve Cohen-Almagor, 2000: 103) ve insancıl fakat liberal olmayan bir sistem olarak tanımlar (Kymlicka, 2015: 264). Nedenini ise bireysel inanç özgürlüğünün olmamasına bağlar. Ayrıca üyelerin din değiştirme hakkı ya yoktu ya da çok azdı. Düşünür bu durumu iç kısıtlamalar ve dış korumalar bağlamında ele alır. Osmanlı millet sisteminde dini gruplara dışarıdan müdahale yoktu. Ancak dini

cemaatlerde iç kısıtlamalar söz konusuydu; Müslüman, Hristiyan ve Yahudi cemaatlerinde bireylerin inanç özgürlükleri yoktu (Kymlicka, 2015: 264-265). Kymlicka, Osmanlı millet sistemini en gelişmiş liberal olmayan dinsel hoşgörü modeli olarak değerlendirir. Bu model, liberal olmayan azınlıklara üyelerinin dini özgürlüklerini kısıtlama imkânı tanımaktadır. Ancak bu, tek yönlü bir hoşgörü anlayışını yansıtır. Esas liberal hoşgörü anlayışı hem grupların devlet müdahalesine uğramamasını hem de bireylerin gruplar karşısında özgürlüklerini korumalarını sağlar ve onları iç kısıtlamalara karşı korur (Kymlicka, 2015: 266). Düşünürün göre azınlık hakları liberal özerklik ve hoşgörü ilkeleri ile anlam kazanır. Kymlicka (1995: 158) bu durumu ‘madalyonun iki yüzü’ benzetmesiyle açıklar. Liberal hoşgörüyü diğerlerinden ayıran şeyin özerklik olduğuna inanılır (Kymlicka, 2015: 266). Düşünürün göre, liberal hoşgörü ile bireysel özerkliğin birbirinden ayrı düşünülmesinin imkânı yoktur.

3.6.4. Liberal Olmayan Azınlıklar

Kymlicka’ya göre, bazı etno-kültürel gruplar, liberal demokrasiye meydan okurlar ve bireysel haklardan önce iç kısıtlamalar talep ederler. Bu noktada Kymlicka iki temel soru sorar. Birincisi, hangi tür taleplerin liberal ilkelerle çelişmeyeceğidir; ikincisi ise liberal olmayan azınlıklara liberal ilkelerin dayatılıp, dayatılamayacağıdır. Düşünür birinci soruyu azınlık haklarının liberal teorisi ile yanıtladığını düşünür (Kymlicka, 2015: 276-277). Düşünürün göre, azınlık haklarının liberal teorisi, azınlık grubu içinde özgürlüğün sağlanması ile azınlık ve çoğunluk grupları arasında eşitlik ilkelerini esas alır (Kymlicka, 1995: 152-153). Düşünür geleneksel insan haklarını azınlık hakları ile tamamlama iddiasını taşır ve azınlık haklarının bireysel özgürlük, demokrasi ve sosyal adalet ilkeleri ile sınırlı olduğunu göstermeye çalışır (O’Neill, 1999: 225-226). Kymlicka, ikinci soruya yanıt verirken diğer ülkelerin liberal olmayan uygulamalarına müdahale ile ülke sınırları içerisinde liberal olmayan gruplara müdahaleyi birbirinden ayırmıştır. Örneğin Almanya dışındaki liberallerin, Almanya’nın Türk “misafir işçi” çocuklarına siyasal haklar vermediği için Almanya’yı vatandaşlık yasalarını değiştirmeye zorlama hakkı yoktur (Kymlicka, 2015: 278).

Kymlicka çoğu liberalin eskiye nazaran diğer devletlere liberal ilkeleri dayatma noktasında daha az istekli olduklarını belirtir. Güç kullanarak ve sömürgeleştirilerek

liberal ilkeleri benimsetmeye şüpheyle yaklaşılır ve liberal değerlerin eğitim, ikna ve finansal teşvik ile gerçekleştirilmesi gerektiğine inanılır. Öte yandan ulusal azınlıkların durumunda ise müdahale olumlu bulunur. Düşünür çağdaş liberallerin yabancı ülkelere müdahale konusunda çekimser kalmalarını, ancak ulusal azınlıklar söz konusu olduğunda, liberal ilkeleri dayatma noktasında daha istekli olmalarını çelişkili bulur (Kymlicka: 2015: 278-281). Kymlicka diğer ülkelere müdahale ile ülke içindeki ulusal azınlıklara müdahale arasında fark görmemektedir, çünkü hem yabancı ülkeler hem de ulusal azınlıklar öz yönetim hakkı olan siyasal topluluklardır. Ancak düşünür dışarıdan zoraki benimsetilmeye çalışılan liberal değerlerin, toplum üyeleri tarafından içselleştirilmediği sürece etkisinin ol(a)mayacağını iddia eder. Çokuluslu bir devlette ise azınlık ve çoğunluk ulusları arasındaki ilişkiler güçle değil, barışçı müzakerelerle belirlenmelidir. Uzlaşma müdahalesizlik üzerine olsa bile liberaller, ulusal azınlığın liberal ilkelere uygun davranmadığı durumlarda sessiz kalmamalı ve liberal kültürün geliştirilmesi yönünde çaba sarf etmelidir (Kymlicka, 2015: 281-282). Kymlicka liberal değerlerin zorla değil de ikna ile benimsetilmesi taraftarıdır.

Kymlicka'ya göre (2015: 282-283) liberalizmi zorla dayatma ile liberal reformları teşvik arasında fark vardır. Düşünür bu durumu eski komünist ülkelerin Avrupa Topluluğu'na (AT) girme arzusu ve Batılı demokrasilerin eski komünist ülkelerdeki reform hareketlerini desteklemesi ile örneklendirmiştir. Kymlicka, AT üyeliğini liberal reformlar için güçlü ancak zora dayanmayan bir teşvik olarak değerlendirir. Liberal olmayan toplulukların liberalleşmesi noktasında, Kymlicka'nın son önerisi ise uluslararası alanda insan haklarını koruma mekanizmalarının geliştirilmesi ve güçlendirilmesidir.

Düşünüre göre, göçmen gruplarına liberal ilkelerin dayatılması meşrudur çünkü göçmenlerin liberal devletlere gönüllü bir göçü söz konusudur. Düşünür, yıllarca liberal olmayan bir yapıyı sürdürmelerine izin verilmiş olan etnik grupların ya da dini tarikatların durumunu karmaşık bulur. Kymlicka, bu grupların elde etmiş olduğu tarihsel muafiyetleri kazanılmış haklar olarak adlandırmış ancak liberal olmayan haklar konusunda net bir görüş ortaya koymamıştır. Bu etno-dini grupların, yeni gelen göçmenlere nazaran, iç kısıtlamaları sürdürme haklarının daha fazla olduğunu iddia etmiştir (Kymlicka, 2015:

285-286). Kymlicka'nın etno-dini gruplara liberal ilkelerin dayatılması konusunda açık olmadığını söylemek yanlış olmayabilir.

3.7. Liberal Çokkültürlülüğe ve Kymlicka'ya Yöneltilen Eleştiriler

John Gray yakın zamandaki liberal düşüncenin çokkültürlülüğünün tüm etkilerini tam manasıyla kavra(ya)madığını düşünür (2000: 325). Gray'e göre, liberalizm, tek bir iyi kavramı üzerinde uzlaşılabilirliğini varsayarak hatalı bir şekilde kendi evrenselliğini ilan etmektedir (2001: 4). Farklı yaşam biçimlerinin varlığı, insanoğlu ile ilgili evrensel gerçekliklere ulaşılmasını zorlaştırmaktadır. Gray'e göre (2000: 328) değer çoğulculuğunu ciddiye almak, özerkliğe dayalı liberalizmi desteklemez. Kişisel özerkliğin değeri kültürel olarak inşa edilmiş olabilir ancak ortak insan doğasına içkin değildir (Gray, 1998: 160). İyinin haktan önce geldiğini düşünen ve insan iyiliğinin farklı çeşitleri olduğuna inanan biri için, özerklik en başta gelen bir değer olamaz. Değer çoğulcu bakış açısına göre, insanların iyi yaşam anlayışları indirgenemez/kıyaslanamaz bir şekilde çeşitlidir. Bireysel özerklik gibi liberal değerler ile modern bir toplumda bireysel refah için gerekli olan şeyler arasında istikrarlı bütüncül bir bağlantı yoktur (Gray, 2000: 328-329). İyi bir yaşam süren insanların çoğu, bunu özerkliğe sahip olmadan sürdürdüler. Geniş bir kişisel seçenekler alanına sahip olmak bireysel refahın gerekli bileşenlerinden biri olsa bile, asla tek bileşen değildir. Mevcut seçeneklerin değeri de önemlidir. Ayrıca Gray (1998: 159), toplumlar modernleştikçe, kişisel özerkliğe daha fazla değer atfedildiği fikrine karşıdır. Bu perspektiften özerkliğin olmazsa olmaz bir değer olmadığı veya birincil değerler arasında değerlendirilmediği düşünülebilir. Bireysel özerkliğin, Kymlicka'nın değerlendirmesinin aksine, bireylerin yaşam planlarında kilit bir rol oynamadığı ileri sürülebilir.

Geleneksel liberal teorisyenlerin -özellikle Kant'tan etkilenenler- ortak bir argümanı, liberalizmin değer çoğulculuğundan etkilenmediğidir (Gray, 1995: 119). Gray ise tersi bir durumun söz konusu olduğunu düşünmektedir. Eğer değer çoğulculuğuyla uzlaşılacaksa liberalizmde ne gibi değişiklikler yapılması gerektiğini sorgular. Her şeyden önce, siyaset felsefesinde hak kavramının iyi kavramına göre önceliğinden, sosyal kurumların ilk erdeminin adalet olmasından ve adaletin (ve liberal devletin) iyi yaşam anlayışlarına karşı tarafsızlığından vazgeçilmelidir. Temel özgürlükler ve temel haklar

arasındaki çatışmaların varlığı, saf bir hak felsefesine benzeyen herhangi bir şeyin imkânsızlığı ve adalet ve özgürlük ilkelerinin insan çıkarları ve refahına ilişkin muhakemenin farklılıklarına duyarlılığı, tüm bu gibi kural koyucu/legalist doktrinlere imkân tanımaz (Gray, 1995: 121). Gray'in (1995: 126) agonistik liberalizm olarak tanımladığı bu modelde ise, iyi yaşamın somut kapsamlı kavrayışlarının varlığı kabul edilse de bu duruma ilişkin çatışmaların rasyonel olarak uzlaştırılabileceği herhangi bir kapsamlı teorinin olabileceği reddedilir. Çoğu kez bu anlaşmazlıklarda bu tür rakip kapsamlı anlayışlarda tanınan iyiler/nitelikler birbiriyle kıyaslanamaz.

Ayrıca Gray (2001: 11), tüm değerli insan özgürlüklerinin herkesin kabul edebileceği şekilde eritildiği veya kaynaştığı ideal liberal bir rejim olabileceği fikrine karşıdır. Her insan veya toplum için mükemmel olan bir özgürlükler sistemi bulunmamaktadır. Değer çoğulculuğu gerçek ise ideal rejim diye bir şey yoktur. Tüm zamanlar ve yerler için geçerli ideal bir rejim bulunamaz. Farklı kurumlar, farklı koşullarda yaşam biçimine ilişkin muvakkat bir çözüm ortaya koyabilir (Gray, 2000: 332).

Liberalizme günümüzün etnik canlanış, grup aidiyeti ve kültürel yeninden doğrulama kavramlarını kavrayamadığı ve inatla toplumu bireyci temelde değerlendirdiği noktasında da eleştiriler getirilmektedir (Kukathas, 1992: 106). Kymlicka ise cemaatçi eleştiriler karşısında çağdaş liberal teorinin savunusunu yapmaktadır. Aşırı bireyci olduğu düşünülen liberalizmin, bireylerin sosyal bir varlık olduğunu ve cemaatin özgürlük için gerekli olduğunu görmezden geldiği yönündeki eleştirilerine yanıt vermektedir (Thigpen, 1990: 1357). Özellikle Charles Taylor'ın cemaatçi eleştirileri, seçim kapasitesinin sadece belirli bir sosyo-kültürel ortamda geliştirilebileceği, uygulanabileceği ve bu doğrultuda alınması gereken tedbirlerin de liberal tarafsızlık ilkesiyle bağdaşmayacağı üzerine yoğunlaşmaktadır. Kymlicka ise çağdaş liberal düşünürlerin, insanların ahlaki değerlerinin gelişmesi için özgürlük kültürünün geliştirilmesi ve desteklenmesi gerektiğini kabul ettiklerinin altını çizmektedir. Taylor'ın bir diğer iddiası, liberallerin belirli bir toplumun, özgürlük kültürüne sahip olsa bile, gelişimine yönelik taahhüdünün liberal tarafsızlık ilkesini zedelediği ve liberalleri belirli bir iyi anlayışını dayatmaya mecbur etmesidir. Buna karşın, Kymlicka kültürel çeşitliliği uygulamak için tarafsız gerekçelerin olduğunu vurgular. Ayrıca özgürlük ve adalet konusunda liberal bir anlayışı

tatbik etmenin, iyinin belirli bir anlayışını dayatmaktan farklı olduğunu belirtir. Özgürlük kültürünün kültürel çeşitlilikten biri olduğunu ve bu nedenle liberal tarafsızlık ilkesinden vazgeçmenin söz konusu olmadığını düşünür (Sterba, 1992: 152-153). Liberal ve cemaatçi eleştiriler göz önüne alındığında, özellikle liberalizmin tarafsızlık iddiasına karşın, aslında her ikisinin de belirli bir iyi anlayışını desteklediğini iddia etmek yanlış olmayabilir. İyi anlayışlarına karşı tarafsız olmak, egemen (çoğunluğun) iyi anlayışına destek vermek yönünde değerlendirilebilir.

Liberalizmin azınlık gruplarının kültürel iyi oluşlarını dikkate almadığı ve bu durumun liberal anlayışın terk edilmesi, değiştirilmesi ve yeniden yorumlanması için yeterli olduğuna dair argümanlara itirazlar vardır. Aksine liberalizmin bireysel haklar ve bireysel özgürlük vurgusu ile cemaatlerin çıkarlarına saldırgan bir tutum takınmadığı ve çoğunluk gruplarının azınlıklar üzerindeki gücüne ihtiyatla yaklaştığı düşünülmektedir (Kukathas, 1992: 107). Liberalizmi azınlık hakları konusunda yeterli gören Chandran Kukathas, Kymlicka'yı esas olarak iki konuda eleştirir. Birincisi, kültürel aidiyet ile dezavantajlı grupların durumları arasında net bir ilişki olmamasıdır. Kukathas, kendi tercihlerinin sonucu olmayan eşitsizliklerle karşılaşanların sadece azınlıklar olmadığını ve diğer insanların da (zihinsel ve bedensel engelliler vb.) eşit olmayan koşullarla karşı karşıya kaldığını iddia eder. Bu durum kültürel azınlıklara özel haklar tanınmasının bir mazereti olamaz. Kukathas'a göre, Avustralyalı aborijinlere özel haklar vermek yerine tüm dezavantajlı Avustralyalılara aynı haklar verilmelidir (Kukathas, 1992: 123). Kymlicka bu eleştirinin esas noktayı gözden kaçırdığını düşünür. Tüm azınlık mensuplarının aynı tür bir eşitsizliğe maruz kalmadığı ve bu nedenle farklı dezavantajlı grupların farklı tür haklara gereksinim duyduğunu ileri sürer. Örneğin birçok ülke engelli kişilere sübvans edilmiş ulaşım, sağlık hizmeti ve eğitim yardımı sağlamaktadır, çünkü bu politikalar, kendi dezavantajlarını, fiziksel engellerini, düzeltmeye yardımcı olmaktadır. Benzer şekilde birçok ülke, savunmasız azınlık kültürü üyelerine dil hakları veya siyasal özerklik vermektedir, çünkü bu politikalar kendi dezavantajlarını (kültürel hassasiyetlerini vb.) düzeltmeye yardımcı olmaktadır. Düşünür diğer Avustralyalılara yerlilerle aynı hakları sağlamanın çok farklı dezavantajları çözümleneceğinden emin değildir. Kymlicka tüm Avustralyalıların aynı haklara, kendi dil ve kültürlerinde yaşama hakkına, sahip olması gerektiğine inanır. Ancak bunun gerçekleşebilmesi için azınlık kültürü üyeleri için farklı statülere gereksinim duyulabilir (Kymlicka, 1992: 141). Farklı

ihtiyaçlar farklı düzenlemeler gerektirebilir. Bu bağlamda farklı etno-kültürel grupların talepleri aynı tür haklar sağlanarak yerine getirilemeyebilir.

Kukathas'ın ikinci eleştirisi ise kültürel azınlıkların, bireysel özerkliğin desteklenmesine bağlı bir azınlık hakları sistemiyle ilgilenmeyeceğidir. Azınlıklar böyle bir sisteme karşı koyacaktır, çünkü toplumlarının içyapısının liberal demokrasi ve bireysel özgürlük standartlarına göre yeniden düzenlenmesi gerektiği ima edilebilir. Örneğin Pueblo Kızılderilileri cemaat üyelerinin din değiştirmelerine izin vermez (Kukathas, 1992: 126). Benzer şekilde bazı azınlık kültürleri, eğitim hizmetinin verilmesinde kızlara karşı ayrımcılık yapmaktadır. Bu önlemler azınlıkları büyük toplumun kararlarından korumaz. Kymlicka ise azınlık haklarının liberal teorisinin, azınlık kültürlerine özel haklar tanıyarak azınlıkların geniş toplum kesiminden korunması gerektiğine inanır. Liberalizm, kültürel mirasın hangi yönlerinin devam ettirilip ettirilmeyeceği noktasında bireylere karar verme özgürlüğü tanır ve cemaatlerin kendi üyelerinin özgürlüklerini kısıtlamasına karşı çıkar. Kymlicka'ya göre, Kukathas, kültürel gruplara konuşma ve örgütlenme özgürlüğünü kısıtlama ya da hizmet sunumunda ayrımcılık yapma hakkı da dâhil olmak üzere kendi üyeleri üzerinde çok büyük bir güç veriyor (Kymlicka, 1992: 142-143). Kymlicka'nın kültürel azınlıklara büyük toplumun (çoğunluk kültürünün) kararlarından koruyacak özel haklar tanınması taraftarıdır. Ancak kültürel cemaatlere, üyelerinin bireysel özgürlüğü ve özerkliğini tehdit edecek haklar tanınmasına karşıdır. Kukathas ise liberalizmin azınlık hakları ile tamamlanması veya takviye edilmesi gereğine karşı çıkar. Liberalizmin mevcut haliyle kültürel azınlık üyelerini koruduğu düşünülür.

Kukathas (1992: 114-116) kültürel haklar kavramının kendisini de sorgulamaktadır. Düşünüğe göre, kültürel toplulukların bölünmüş doğası, kültürel haklar eksenli düşünmemeyi gerektirir. Liberal bir bakış açısıyla, kültürel grupların kendi kültürel topluluklarının pratiklerine göre yaşama arzusuna saygı gösterilmelidir. Ancak Kukathas'a göre, bunun nedeni bir kültürün korunma hakkına sahip olması değildir. Asıl sebep bireylerin örgütlenme, topluluklar oluşturma ve bu örgütlerin kurallarına uygun yaşama hürriyetine sahip olmalarıdır. Bunun doğal bir sonucu olarak bireyler, bu gruplardan/cemaatlerden ayrılmaya özgürlüğüne sahiptir. Kukathas liberal ilkeler gereğince

kültürel azınlıkların korunduğunu ve ek olarak kültürel haklar sağlanmasının gereksiz olduğunu düşünür.

Kukathas'ın aksine Brian Barry kültürel hakları reddetmez, ancak Daniel Weinstock'un liberal bir azınlık hakları teorisi ile liberal azınlıklar için liberal bir hak teorisi arasındaki ayrımını onaylar ve eşitlikçi liberal grup hakları teorisine inanır (Barry, 2001: 147). Barry, kültürler için eşit değer varsayımını kültürlerin kıyaslanamazlığı (ölçülemezliği) ile kültürlerin eşitliği arasındaki uyumsuzluğu işaret ederek sorgular. Ayrıca olumlu ve olumsuz kamu politikalarını ayırarak eşit muameleden kastın ne olduğunun iyi anlaşılması gerektiğini vurgular. Liberal bir azınlık hakları teorisinin azınlık gruplarına kaynak ve sübvansiyon sağlayan politikalara atıfta bulunurken liberal azınlıklar için liberal bir haklar teorisi ise azınlık gruplarını belirli şartlardan/yükümlülüklerden muaf tutmaktadır (He, 2004: 110).

Barry, Kymlicka'nın asimilasyon karşıtı görüşlerini eleştirir. Barry, liberal demokratik bir devlette tüm göçmenlerin veya en azından onların torunlarının yerleştikleri ülkenin ulusal kimliğine asimile edilmesini kolaylaştırmanın kamu politikasının uygun bir amacı olarak değerlendirir (Barry, 2001: 72). Barry asıl kurumlar bağlamında, zorlama olmadan ortaya çıkan bir tür asimilasyondan yanadır (Barry, 2001: 76). Kısacası Barry, Kymlicka'nın teorisinin liberal demokratik kurumların işleyişini anlayamadığını ve çokkültürlü politikaların hedef grupların üyelerine yardım etmek için çok az şey yaptığını (ve bazen çok zarar verdiğini) iddia eder (He, 2004: 110). Barry'nin en azından göçmenlerin torunları için ulusal kimliğe asimilasyona sıcak baktığı görülebilir.

Kymlicka'ya göre (1995: 92-93) liberalizmin belirleyici özelliği, insanlara hayatlarını nasıl yönetecekleri konusunda geniş bir özgürlük tanınmasıdır. Ancak anlamlı seçimlerin sadece toplumsal kültürler vasıtasıyla edinilebilecek olması, bu özgürlüğün sınırlarının sorgulanmasına neden olur. Kültürü ve ulusları siyasal felsefenin temel birimleri olarak gören Kymlicka'nın özgürlük ve eşitliği, bireyin toplumsal kültüründeki özgürlük ve eşitlik ile eşdeğer gördüğü düşünülmektedir. Böylece Kymlicka'nın toplumsal kültürlerin tecrit edilmesini onaylıyor gibi gözükmektedir. Kymlicka, kültür anlayışının statik ve korumacı olduğu yönünde de eleştirilmektedir (Benhabib, 2002: 67).

Bu eleştirilere Kymlicka, liberallerin diğer kültürlerle etkileşime girmeyi zenginlik için bir fırsat olarak değil de kendi saflıklarına ve bütünlüklerine bir tehdit olarak gören kültür kavramını onaylamayacaklarını dile getirerek yanıt verir. Liberallerin çeşitli ve zengin bir toplumsal kültür tahayyülü olduğunu düşünür ve toplumsal kültürün diğer kültürlerle etkileşime girdikçe zenginleşeceğini ileri sürer (Kymlicka, 1995: 102).

Toplumsal kültürü, hem kamusal hem de özel alanı kapsayan ekonomik, eğitsel, toplumsal ve sanatsal olmak üzere birçok insan eylemini kapsayan anlamlar bütünü (Kymlicka, 1995: 76) olarak tanımlayan Kymlicka, bu kültürün belirli bir toprak parçasında özel ve kamusal alanı kapsadığını ve ortak bir dili merkez aldığı belirtir. Düşünür yaygın dini inançlardan ve bireysel yaşam biçimlerinden çok, ortak bir dili ve toplumsal kurumları içerdiği için bu kavramı kullanmayı tercih etmiştir (Kymlicka, 2016: 481). Ancak toplumsal bir kültür oluşturmak için gerekli kriterler, göçmen gruplarını dışlamaktadır, çünkü orijinal vatanlarında kültürel olarak önemli yaşam biçimlerini sağlayan kurumsal uygulamaları geride bırakmışlardır (Kymlicka, 1995: 77). Kymlicka'ya göre, iki çeşit çokkültürlü toplum vardır: çokuluslu toplumlar ve çoketnikli toplumlar. Birçok çağdaş devlet hem çokuluslu hem çoketniklidir. Çokuluslu toplumlar, ister anlaşma ile ister zoraki olsun, iki veya daha fazla ulusun birleşmesiyle oluşur (Kymlicka, 1995: 11). Çoketnikli toplumlar ise diğer toplumlardan kişilerin yeni bir topluma göçüyle oluşur (Kymlicka, 1995: 6). Ulusal bir azınlığa mensup olmak, bu yüzden, istem dışıdır. Öte yandan etnik azınlıklar, orijinal kültürlerini bırakıp yeni bir topluma girmeyi seçmişlerdir (Young, 1997: 49). Toplumsal kültürler ile göçmen grupları arasında ayrıma giden Kymlicka (1995: 78-79) göçmen gruplarının etnik özelliklerinin bir kısmını korumayı teşvik ederken çoğunluk kültürüne asimilasyonu kolaylaştıracak çoketniklilik haklarına sahip olmaları gerektiğini savunmuştur. Toplumsal kültürlerin ise öz yönetim ve özel temsil hakkı içeren daha güçlü grup haklarına sahip olması gerektiğini iddia etmiştir (Kymlicka, 1995: 27-33). Seyla Benhabib'e göre (2002: 60) Kymlicka'nın tanımladığı şekilde toplumsal kültürler yoktur. Benhabib, Kymlicka'nın kolektif kamu kimliklerinin kurumsallaşmış formlarını, kültür kavramıyla birleştirdiğini iddia etmektedir. Devlet olarak düzenlenen İngiliz, Fransız ve Cezayir milletleri ve toplumları vardır. Fakat Kymlicka'nın ortaya koyduğu şekilde İngiliz, Fransız ya da Cezayirli "toplumsal kültürü" yoktur. Benhabib, tek bir toplumsal kültür prensibinin olamayacağını düşünür. Bunun yerine zaman içinde herhangi bir noktada kurumlar arasında değişen,

kültürlerin diyalogunu oluşturan ve rekabet eden kolektif anlatı ve anlamlar olduğunu vurgular. Kymlicka'nın toplumsal kültür tanımının, sosyal yapıyı sosyal anlama karıştırması nedeniyle bütüncül, statik ve idealist olduğu iddia edilir ve bu açıdan eleştirilir (Benhabib, 2002: 60-61).

Kymlicka'nın toplumsal kültüre sahip olanlar ile olmayanlar arasında bir ayrım yapması da eleştirilmektedir. Göçmen grupları toplumsal kültüre sahip olmadıklarından dolayı öz yönetim ve özel temsil hakkı değil de çoketniklilik hakkına sahip olabilmektedir. Kymlicka, bireylerin iyi bir yaşam sürebilmesi ve seçme bağlamına erişebilmesi için kültüre, toplumsal kültüre, erişimi gerekli görür. Göçmen gruplar ise kendi vatanlarını, Kymlicka'nın ifadesiyle, isteyerek terk ettikleri (Kymlicka, 1995: 77) için nihai hedefin büyük toplumla bütünleşme olduğu çoketniklilik hakları ile yetinmek mecburiyetindedirler. Düşünürü göre, göçmenlerin toplumsal kültür oluşturmalarına izin verilmemelidir (Kymlicka, 1995: 26-31). Hâlbuki göçmen gruplarına çoketniklilik hakkının yanında diğer hakların da sağlanması seçim bağlamını zenginleştirilmesi açısından önemli olabilir. Göçmen gruplarına sadece entegrasyon/asimilasyon istikametinin belirlenmesi, bu gruplarının hak taleplerinin mahiyetinin hafife alınmasına sebep olabilir.

Aynı doğrultuda Iris Marion Young, Kymlicka'nın kültürel azınlıklar için grup haklarının liberal savunusunu güçlü ve ikna edici bulmasına karşın ulus ile etnisite arasındaki dikotomiyi çok kategorik bulmaktadır. Kymlicka'nın bu ayırmadan elde ettiği kategorik sınıflandırmanın, çokkültürlü bir vatandaşlık anlayışının çok katı ve hatta çokkültürlü vatandaşlık anlayışıyla çelişkili bir durum ortaya koyduğunu iddia eder (Young, 1997: 49). Young, Kymlicka'nın bu ayırımının gereksiz bir ikilem oluşturduğunu düşünür. Young'a göre, Kymlicka, özü itibariyle birbirine karşıt ve birbirini dışlayan iki kategori oluşturur. Kymlicka, bazı grupların (Afrikalı-Amerikalılar, eski İngiliz, Fransız ve Hollanda kolonilerinin) sınıflandırmaya uymadığına işaret etse de tüm kültürel azınlıkların bir tarafa ya da bu ikilemin diğer tarafına düşmesi gerekiyor (Young, 1997: 50). Young'a göre, bir kültürel grubun Kymlicka'nın ulus olarak değerlendirdiği gibi toplumsal kültür olarak düşünülüp düşünülemediği, Kymlicka'nın yaptığı gibi bir ayırmadan ziyade subjektif bir durumdur. Kültürel bir azınlığın, üyelerin gönüllü eylemleri nedeniyle daha geniş bir toplumda yaşadığı da bir derece meselesidir. Young'a göre,

kültürel azınlıkların durumları, sürekli olarak değişiklik gösterir. Daha büyük toplumla bütünleşmek isteyip istemedikleri, nereye kadar ve nasıl bütünleşmek istedikleri, büyük toplumdan ne kadar ayrı durmak istedikleri veya büyük toplumun bu bütünleşmeyi ne kadar istediği sürekli değişir (Young, 1997: 51). Kymlicka başlangıçta ulusal azınlıklar ve göçmen gruplar şeklindeki sınıflandırmasını, daha sonrasında tecrit-edici etno-dini grupları, metikleri ve Afrikalı-Amerikalıları içerecek şekilde genişletse de bu sınıflandırmanın yetersiz olduğu ifade edilebilir.

Bhikhu Parekh de Kymlicka'nın ulusal azınlıklar ile göçmen grupları arasında ayırım yapmasına itiraz eder. Kymlicka'ya göre, ulusal azınlıkların belirgin kültürel kimlikleri ve yerleşik toplumsal kültürleri vardır. Bu durum onlara asimilasyona karşı çıkma imkânı sağlamaktadır. Aksine göçmen gruplarının kurumsallaşmış bir toplumsal kültürleri olmadığından göç ettikleri toplumla bütünleşmeleri gerekir. Bu bağlamda asimilasyon teşvik edilir. Parekh, Kymlicka'nın bu tutumunu çelişkili bulur. Parekh, eğer kültür birincil bir değer ise bireyin bu hakkından nasıl vazgeçebileceğini sorgular. Parekh'e göre, bireyin kültürünü ülkesi ile sınırlandıran Kymlicka'nın bu argümanı anlamsızdır (Parekh, 2000: 102-103). Parekh ulusal azınlıklar ile göçmen grupları arasında katı bir ayırım yapılmasına karşıdır. Her iki grubunda aynı kültürel hakları talep edebileceğine inanır. Kültürel bağlam eğer bireysel özerkliğin tam olarak gerçekleştirilmesini sağladığı için önemliyse diğer grupların da aynı tür haklara sahip olabilmesi istenir.

Kymlicka'nın argümanı, demokratik eşitlik ve katılımın yanı sıra kamu kültürü ve tarihsel belleğe dayanan argümanlar ile ilgili bir "adalet" dizisini içerir. Kültür ve toplumsal kültür, Kymlicka'nın anlayışında merkezi öneme sahiptir. Kültür temelli bu argüman, liberal olmayan sonuçlar doğuracağı noktasında eleştirilmektedir: (1) kültürel kimlikler etrafında çok katı ve keskin sınırların çizilmesi; (2) grup içi üyeliği ve "otantik" yaşam biçimlerini düzenlemek için bu sınırları denetleme ihtiyacının kabulü; (3) kültürlerin sürekliliğini, yeniden yerleşmesini ve hatta yıkılmasını önlemek için zaman içinde sürekliliğin ve korunmasının ayrıcalığı; (4) kültürü kontrol eden elitlerin kendi kültürlerinin eşitlikçi olmayan ve dışlayıcı uygulamalarla açık bir yüzleşmenin olmaması yoluyla meşrulaştırılması (Benhabib, 2002: 68). Bu tür olası sonuçların Kymlicka'nın çokkültürlülük anlayışını liberal felsefeden uzaklaştırma tehlikesi taşıdığı düşünülür.

Bu eleştirilere cevap vermeden önce Kymlicka (1997: 73) başlangıç noktasının liberal demokrasilerdeki etno-kültürel gruplara yönelik fiili uygulamalar olduğunu altını çizer. Bu uygulamalar incelendiğinde neredeyse tüm liberal demokrasilerde, (yasal/sonradan vatandaşlık hakkı verilmiş) göçmenler ve ulusal azınlıklar arasında keskin bir ayrıma gidildiğini düşünür. Göçmenlerin ana akım toplumla bütünleşmesi beklenir ve bu beklenti, yasaların ve kamu politikalarının gücü ile desteklenir. Göçmenlerin göç ettikleri ülkelerdeki hâkim dili öğrenmeleri beklenir. Çoğunluğun dilinde işleyen ekonomik, siyasal ve yasal kurumlara katımları teşvik edilir ve hatta göçmenlere bu yönde baskı yapılır. Kymlicka bu tür dilsel ve kurumsal entegrasyonu, tam bir kültürel asimilasyon olarak değerlendirmez. Birçok Batı demokrasisinde göçmenlere bazı etno-kültürel pratiklerini ve kimliklerini sürdürmelerine izin verilir. Düşünür ortak kurumlara entegre olmalarına rağmen göçmenlere giderek daha fazla haklar ve muafiyetler verildiğini belirtir. Bu haklara kendisinin “çoketniklilik” hakları ismini verdiğini ancak “uzlaşma hakları” olarak adlandırmanın daha iyi olacağını düşünür.

Kymlicka’ya göre, ulusal azınlıkların durumu, çoğu Batılı demokrasilerde farklı açıdan ele alınmaktadır. Ulusal azınlıklar dilsel ve kurumsal bütünleşmeyi kabul etmeleri için özellikle 18. ve 19. yüzyıllarda göçmenlerin uğradıkları baskılara maruz kalmışlardır. Ancak düşünür bu yüzyıl boyunca yeni bir modelin ortaya çıktığını iddia eder. Entegrasyon peşinde koşmak yerine devletler, ulusal azınlıklara kendi özerk yönetimlerini kendi dillerinde faaliyet gösteren eğitim, ekonomik ve siyasal kurumlarda yaşama ve çalışmalarını sağlayan çeşitli öz yönetim haklarını kabul ettiler (Kymlicka, 1997: 73). Düşünür liberal demokrasilerin göçmenlere ve ulusal azınlıklara yönelik farklı tutumlarını kendisine çıkış noktası yapmıştır. Düşünüre göre, bu farklı muamelelerin nedeni farklı istek ve meşru beklentilerdir. Göçmenlerin ve ulusal azınlıkların neyi istediklerine ve hangi hakları hak ettiklerine ilişkin farklı görüşleri vardır. Bir dereceye kadar farklı muamele her iki grup tarafından da kabul edilmektedir (Kymlicka, 1997: 74). Kymlicka liberal demokrasilerdeki etno-kültürel ilişkilerin tarihsel seyri ve her grubun beklenti ve taleplerinin kendi sınıflandırması üzerindeki etkisini kabul etmektedir.

Liberal özgürlük ve eşitlik ilkeleri böylesi farklı bir muameleyi nasıl haklı çıkarır sorusuna, Kymlicka (1997: 75-76) toplumsal kültür kavramı ile yanıt arar. Düşünür toplumsal kültüre üyeliğin, liberal özgürlük ve eşitlik için gerekli olduğunu öne sürer.

Etno-kültürel grupların taleplerini değerlendirmede liberal değerler ile toplumsal kültürler arasındaki ilişkinin önemli olduğunu vurgular. Bu doğrultuda düşünür, göçmenlere mevcut toplumsal kültüre entegre olmalarını teşvik etmenin ve hatta baskı yapmanın uygun olduğuna inanır. Hâlihazırda kurumsal bir toplumsal kültüre sahip olan liberal demokrasilerdeki ulusal azınlıkların dil hakları ve bölgesel özerklik talepleri olumlu karşılanır. Kymlicka farklı muamelelerin liberal özgürlük ve eşitlik ilkelerinin ihlali anlamı gelmeyeceğini düşünür.

Kymlicka, başka bir topluma entegrasyon sürecinin zor ve maliyetli olduğunu ve ulusal azınlıklardan bu bedeli ödemelerini beklemenin haksız ve mantıksız olduğunu belirtir. Düşünürüne göre, göçmenler için entegrasyon gönüllü bir seçimin sonucudur ve eşitlik ve özgürlük elde etmek için tek geçerli yoldur (Kymlicka, 1997: 76-77). Ancak göçmenlerin gönüllülüğü tartışmalı bir konudur. Özellikle son yıllarda Suriye’de ve dünyanın farklı yerlerinde ortaya çıkan çatışma süreçlerinden kaçan insanların durumu göz önüne alındığında, göçlerin ne kadar gönüllü ve istemli bir tercih sonucu gerçekleştirildiği sorusu tartışmalıdır. Kymlicka’nın göçmenlere yaklaşımında bu gibi durumları göz ardı ettiği sonucu çıkarılabilir.

Neden yalnızca ulusal azınlıklar ve göçmen grupları şeklinde ikili bir sınıflandırmaya gittiği sorusuna Kymlicka, çalışmanın sınırlılığını gerekçe gösterir. Bu ikili sınıflandırmaya uymayan birçok etno-kültürel grubun (misafir işçiler, yasadışı göçmenler, Çingeneler, Afrikalı-Amerikalılar vb.) varlığını kabul eder. Kymlicka’nın ikili bir sınıflandırma yapmasının iki nedeni vardır. Birincisi; göçmenlerin ve ulusal azınlıkların Batı demokrasilerinde en yaygın etno-kültürel çoğulculuk türlerini oluşturmalarıdır. İkincisi ise bu ikili kategorinin dışındaki grupların durumlarının (yasadışı göçmenler ve Afrikalı-Amerikalılar gibi) adaletsizliğin sonucu olmaları ve bu süreçte adaletsizliğin içkin bir hal almasıdır. Düşünür asıl gayesinin belli etno-kültürel ilişki kalıplarının nasıl özgürlük ve adalet kalıplarının örneği olarak görülebileceğini göstermek olarak dile getirir (Kymlicka, 1997: 77-78). Kymlicka’nın bu tercihinin asıl zor vakaları dışarıda bıraktığı açıktır. Ancak daha sonra yaptığı çalışmalarla bu sınıflandırmayı genişlettiği gözlenmektedir.

Kymlicka'nın herkesin belirli tek bir kültüre mensup olduğu argümanına karşın Jeremy Waldron (1995: 102-103) kozmopolit bir görüş ortaya koymaktadır. Waldron'a göre, birçoğumuzun sadakat borçlu olduğu, değerlerimizi ve yaşamlarımızı sürdürdüğümüz topluluklar vardır. Bunlar gerçek cemaatler, bilim insanları camiası, insan hakları topluluğu, sanat camiası, feminist hareket gibi gruplardır. Bu eylem ve etkileşim, bağımlılık ve karşılıklı bağımlılık yapıları, ulusal ve etnik sınırları zahmetsizce aşmaktadır. Erkeklerin ve kadınların dünya çapında iyi niyet, iş birliği ve değişim koşulları altında ortak ve önemli projeleri takip etme fırsatı sağlamaktadır. Waldron, "biz"lerin liberal fantezinin atomları, tek başımıza ulusal ya da etnik toplulukların ürünleri ya da eserleri olmadığımızı iddia eder. Waldron'un bireylerin tek bir toplumsal kültüre bağlı kalmadığını ifade ederek kozmopolit bir insan portresi çizdiği anlaşılabilir.

Kymlicka'nın kültür ve seçimle ilgili iddialarına karşı çıkan Waldron (2000: 227-228) şöyle bir insan profili çizer: Kaliforniya'da yaşayan, ancak Kaliforniya'ya Oxford'dan Edinburgh üzerinden gelen ve Oxford'a ise dünyanın diğer ucundan Pasifik Okyanusu'nun güneybatı köşesinden gelen biri, ki oraya da İngiliz ve İrlandalı ataları 19. yüzyılın ortalarında göç etmişlerdir. Böyle biri, kimliğini güvenli bir yer algısı ile eşleştirmez. Dünyadaki mevcut kültürel kaynakların herhangi bir sınırlı alt kümesi tarafından tanımlanacak kültürel kimliği edinmez. Homojen bir kimlik anlayışını benimsemeyebilir. Waldron, böyle kozmopolit bir yaşam tarzı olan insanın kendi iddiasını kanıtladığını düşünür. Waldron'a göre, insanlar, kültürel kimlik politikaları savunucularının insanların ihtiyaç duyduklarını iddia ettiklere şeye, tek bir kültürün güvenli çerçevesine ihtiyaç duymazlar (Waldron, 2000: 228). İnsanlar eş zamanlı olarak birden fazla kültürde yer alabilirler. Kymlicka, Waldron'un örneğinin çok genel olduğunu iddia eder ve Waldron'un tarif ettiği yaşam tarzının gerçekten 'kültürlerin kalepdeskopunda yaşamak' anlamına gelip gelmeyeceğini sorgular. Waldron'un anlattığı kişinin aslında Amerika'nın Anglofon toplumunu karakterize eden ve farklılıkları içeren toplumsal kültürün sağladığı fırsatlardan yararlandığını ileri sürer (Kymlicka, 1995: 85). Bu hususta Kymlicka iki iddiada bulunmaktadır: (1) Tek bir Anglofon Amerikan "toplumsal kültürü" vardır; (2) Bu tek "toplumsal kültür", kendi içerisinde çeşitlidir ve dünyanın dört bir yanından diğer birçok "toplumsal kültürden" ödünç alınan parçalardan öykünmeyle oluşur (Goodin, 2006: 293).

Kymlicka'nın liberal çokkültürlülük anlayışının kültüre, özellikle de toplumsal kültüre, büyük önem verdiği görülmektedir. Kültür temelli argümanı değerli kılan şey, düşünürün ifadesiyle, bireysel özerkliği anlamlı ve erişilebilir kılmasıdır. Kültürün bireylere anlamlı tercihler yapma imkânı sağladığı düşünülür. Bu bağlamda birey, kendi iyi yaşam anlayışını gerçekleştirebilir. Kymlicka kolektif hakları liberal bir çerçevede açıklamaktadır. Bu hakların liberal ilkelerle çatışmadığını vurgular. Belirli sınırlılıkları olsa da Kymlicka'nın liberal çokkültürlülük anlayışı son derece önemli görülür.



4. KOMÜNİTERYAN ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK: TAYLOR ÖRNEĞİ

Komüniteryan çokkültürlülüğün daha iyi anlaşılması için önde gelen cemaatçi düşünürlerden biri olan Charles Taylor'ın çokkültürlülük üzerine görüşlerinin derinlemesine incelenmesi gerekir. Bu bölümde cemaatçilik, cemaatçiliğin liberalizm eleştirisi, Taylor'ın çokkültürlülük üzerine görüşleri, komüniteryan çokkültürlülüğe ve Taylor'a yöneltilen eleştiriler değerlendirilecektir.

4.1. Cemaatçilik

Cemaatçilik (komüniteryanizm), liberal politik felsefeyi ve onun meşrulaştırmaya çalıştığı siyasal kurumları ima ederek liberalizme güçlü bir meydan okuma olarak ortaya çıkmıştır (Buchanan, 1989: 852). John Rawls'un "Adalet Teorisi" (1972) adlı çalışması, cemaatçi felsefenin çıkış noktası olarak düşünülür (Golby, 2006: 129). Rawls, bu çalışmasında bireysel hakların dokunulmazlığı temelinde bir adalet teorisi ortaya koymuştur. Her insanın adalet üzerine kurulu bir dokunulmazlığa sahip olduğunu ve toplumsal refahın bile bir bütün olarak bu dokunulmazlığı geçersiz kılamayacağını iddia etmiştir (Rawls, 2005: 3). Düşünür, adaletin değeri ile bireysel ve kolektif mutluluğun değeri arasında ayırım yapmıştır. Rawls'a göre, her bireyin farklı bir mutluluk nosyonu olabilir. Ancak kolektif mutluluğa yönelme, değerlerin veya yaşam tarzlarının başkalarına dayatılmasına yol açar. Kolektivitenin yegâne görevi, iyi yaşamın farklı kavrayışlarının adil bir şekilde eş güdümünü sağlamaktır. Böylece her vatandaş, diğer tüm vatandaşların özgürlüğü ile uyumlu olduğu sürece, kendi vizyonlarını tek başlarına gerçekleştirebilecektir. Rawls'un orijinal durumunda insanlar kendi toplumsal statü ve üyelikleri, toplumsal düzendeki avantaj ve dezavantajları hakkında bir "cehalet örtüsü"nü etkisinde hareket eder. Rawls'un yaklaşımı, orijinal durumun inşasında örtülü insan görüşü nedeniyle ciddi şekilde eleştirilmiştir. Rawls'un benlik anlayışı kendi değerlerinden veya amaçlarından bağımsızmış gibi görünen bir benlik olması nedeniyle eleştirilerin odağı olmuştur. Böyle bir benlik kavramı, ancak zevkimize göre girebileceğimiz ya da çıkabileceğimiz gönüllü derneklere göre yeterli olabilir. Fakat seçmediğimiz ve kişiliklerimiz için kurucu bir rol oynayan aile gibi sosyal yaşam biçimlerine göre açıkça yetersizdir. Komüniteryanizm terimi, 1980'lerde Rawls'u bu açıdan eleştiren yazarlar için kullanılır (Joas, 1995: 3-4).

Rawls'un adalet teorisi ve benlik anlayışı, cemaatçi düşünürler tarafından şu açılardan eleştirilmektedir:

- (1) Asosyal bireycilik ya da bir bireyin gayeleri, değerleri ve kimliğinin (içerikten bağımsız olarak) üyesi olduğu daha geniş topluluklardan bağımsız olarak var olduğu düşüncesi;
- (2) Evrenselcilik ya da kuramlaştırma sürecinde kültürel özgüllükleri dikkate almadan adalet teorisinin evrensel olarak ve kültürler arasında uygulanabileceği inancı;
- (3) Nesnelcilik ya da bireylerin hedef, değer ve iyilik kavramları seçimlerinin, rasyonel haklılıktan yoksun ve tercihe dayalı keyfi ifadeler olduğu inancı;
- (4) Mükemmeliyetçilik karşıtlığı ve tarafsızlığı, Rawls'un adalet teorisinin, iyilik kavramları arasında görüldüğünden çok daha az tarafsız olabilmesi, politik arenada iyilikle ilgili kavramların ifade edilmesini yasaklayan bir teori olmasına rağmen bir nevi kendi kuramının savunucusu olduğu; ve teorisinin uygulanmasıyla oluşan liberal toplumun, vatandaşları tarafından benimsenen iyilik anlayışları karşısında vatandaşların özerkliğini koruma gerekçesiyle ayrımcılık yapabileceği düşüncesi (Mulhall ve Swift, 1992: 158-159).

“Komüniteryanizm” terimi, ilk olarak 1841 yılında Evrensel Komüniteryan Derneği'nin kurucusu John Goodwyn Barmby tarafından kullanılmıştır. Bu kullanımda deneysel toplulukların gelişmesiyle ilgilenenlerin kamu felsefesine atıf yapılmıştır. Ardından cemaatçi kavramı, 1980'lere kadar pek fazla kullanılmamıştır (Etzioni, 2014: 242). Kavram görece yeni olsa da özü itibarıyla cemaatçi (komüniteryan) fikirler Eski ve Yeni Ahit'te, Katolik teolojisinde (örneğin kiliseyi cemaat olarak vurgulama ve daha yakın zamanda yerindelik ilkesi üzerinden vurgu), Fabian ve sosyalist doktrinde (örneğin, erken komün ve işçi dayanışmasına ilişkin yazılarda) ve Edmund Burke'un yazılarında bulunabilir (Etzioni, 2015: 620-621). Benzer bir şekilde İslam'ın başlangıç yıllarındaki şura kavramında ve Konfüçyüsçülük'te de cemaatçi düşüncenin izlerine rastlanabilir (Etzioni, 2014: 241).

Kavram, 1980'lerde Rawls'u, teorisinde aşırı derecede bireyci öncüllere yaslandığı için eleştiren düşünürler için kullanılmıştır. İlk cemaatçi teorisyenler Anglo-Amerikan siyaset felsefesi içinde ortaya çıkmıştır (Taylor, 1979; MacIntyre, 1981; Sandel, 1982), fakat 1990'larda cemaatçi düşünceler sosyolojiye nüfuz etmiş ve en çok Etzioni (1993) ve Putnam (2000) ile ilişkilendirilmiştir (Sage, 2012: 366). Cemaatçi itiraz, en güçlü ifadesini Alasdair MacIntyre, Charles Taylor ve Michael Sandel'in eserlerinde bulur (Buchanan, 1989: 852). Cemaatçi düşünürlerden Amitai Etzioni'nin sentezleme çabalarına rağmen cemaatçilik tutarlı bir felsefi konumu temsil etmemektedir. Temsilci

olarak bir düşünür seçilmediği takdirde tutarlı bir felsefi kavrayışın oluşturulamayacağı düşünülür. Böyle bir konum için en iyi adayın Taylor olduğu düşünülür. Taylor, liberal-cemaatçi tartışmasının hem toplumsal kuramın 'ontolojik' meseleleriyle hem de ahlak veya 'taraf tutma' sorunlarıyla ilgili olarak 'çapraz-amaçlı' bir şekilde gerçekleştirildiğini düşünmektedir. Taylor'ın liberal-cemaatçi tartışmasına ilişkin yargısı, belirli siyasal toplulukların daha fazla evrensellikleri ile öz-bilinçli bireylerin toplumsal ve siyasal uzlaşısını kuramlaştırmayı amaçlayan Hegelci bir arzuyu temsil eder. Bu nedenle Taylor'ın kendisini liberalizm ile cemaatçilik arasında bir yerde konumlandığı (Knight, 2005: 259) düşünülür.

Cemaatçi düşüncenin tarihsel gelişimi, dört aşamalı bir süreç olarak değerlendirilebilir. İlk aşama, M.Ö. 4. yüzyılda Aristoteles ile başlamıştır. Cemaatçi düşüncenin temel kaynağı olarak değerlendirilen Aristoteles, sıradan insanların erişemeyeceği yüksek bilginin bulunduğunu düşünen hocası Platon'un aksine, bilginin tüm insanlığa açık olduğunu ve siyasal meselelerle ilgili bilginin genel bilgide olduğu gibi ortak araştırmalarla elde edilebileceğini iddia etmiştir. Aristoteles'e göre, sosyal varlıklar olarak doğan insanların diğer insanlara ihtiyacı vardır. İnsanlar sevgi ve saygıya karşılık güçlü doğal eğilimlere sahiptir (Tam, 1998: 18). Aristoteles'in insanın sosyal bir varlık olduğu düşüncesi ile cemaatçiliğin temellerini atmış olduğu düşünülebilir.

Cemaatçiliğin ikinci evresi 17. yüzyılda Francis Bacon'ın araştırma topluluğu önerileriyle başlamıştır. 18. yüzyıl düşünürleri tarafından Bacon'ın fikirleri, sıradan insanların kapsamının ötesinde bilgi olduğunu iddia eden tüm kurumlara uygulanmıştır. Bacon'un insan yaşamını neyin iyileştireceği konusundaki teorisi bilgi birikimi, veri toplanması, deneyler ve eleştirel analizler konusunda iş birliği ile geliştirilmiş ve Royal Society gibi araştırma toplulukları oluşturulmuştur (Tam, 1998: 19). Böylece bu topluluklar insanların bir araya gelerek sorunlarını nasıl çözmeleri gerektiğine dair bir yol haritası ortaya koymuştur. Bacon (1905: 293), eski otoritelere veya bireysel iddialara dayanan bilgilerin, kesin sonuçlarla doğrulanan pratik deneylerle test edilmedikçe, değersiz olduklarını savunur. Bilgi konusundaki ortak arayışımızda bizi yanıltabilecek unsurlara karşı bizleri uyarır. Bu tür sorunların, deneyler yapacak, aksiyomlar geliştirecek insanların bir araya geldiği organize araştırma kuruluşu aracılığıyla en aza indirilebileceğini ve düzeltilebileceğini iddia eder. Böylece insanlığın yaşam kalitelerini

yükseltmek için güvenebileceği bilgi alanı genişler. Bu süreçte her insanın tek başına yeni bilgiler bulmaya çalışmasından çok, hepsinden daha fazla yararlanan kooperatif bir girişim söz konusudur.

19. yüzyılın ortalarında gerçekleşen üçüncü aşamada ise gerçeklik iddialarının nasıl değerlendirileceği ile katılımcı karar alma yapısı arasındaki cemaatçi bağlar oluşturulmuştur. Aslında “komüniteryan” terimi, 19. yüzyılda gündeme geldiğinde terim Robert Owen, Charles Fourier ve Pierre Joseph Proudhon tarafından toplumun topluluk temelli dönüşümünü karakterize etmek için kullanılmıştır. Bu düşünürler tüm vatandaşlar için daha iyi eğitim, yerel gruplar için daha fazla özerklik, tüm üyelerine saygı gösteren ve toplumsal iyileşme için gerekli olan kooperatif toplulukların daha fazla teşvik edilmesi gerektiğine inanıyorlardı (Tam, 1998: 20). 1948’de devrim çabalarının sonuçsuz kalması devrim ve sınıf mücadelesinin gözden düşmesine neden olmuştur (Bestor, 1970: 11). Devrim odaklı bir hareketin aksine bu dönem komüniteryan reform hareketi tamamen gönüllülük esaslıydı. Topluluğa katılım tamamen bireysel tercihlere bırakılmıştı. Bu dönemde komüniteryanizmin yayılış süreci baskıcı değildi (Bestor, 1970: 12). Küçük deneysel toplulukların toplumu reforma ve değişikliklere zorlayacağı düşünülmekteydi (Bestor, 1970: 3). Topluluk temelli değişimin hedeflendiği anlaşılmaktadır.

Çağdaş cemaatçi hareketlerin ortaya çıkışının öncüsü olarak değerlendirilen son aşama ise 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başlarında gerçekleşmiştir. Bu aşamanın temsilcileri arasında Oxford Filozofları Thomas Hill Green ve Leonard Trelawney Hobhouse; Fransız Sosyolog Emile Durkheim ve Amerikalı Eğitimci John Dewey gösterilebilir. Liberal idealleri geliştirmeyi hedefleyen düşünürler, bu ideallerin, bireycilik övgüsüyle ve serbest piyasa sloganları ile çarpıtılmasına karşı çıkmışlardır. Hoşgörünün, ahlaki tarafsızlık için bir gerekçe olarak kullanılmasını durdurmayı ve güçlünün haklar söylemini sömürmesini engellemeyi hedeflemişlerdir (Tam, 1998: 21-22).

Liberaler ve cemaatçiler herkese eşit saygı ve eşit koruma ilkelerini farklı şekilde yorumlar. Liberalizm ten rengi ve diğer farklılıklara karşı nötr bir devlet anlayışını savunur. Herkesin kendi yaşam projesini özgürce sürdürebilmesi için eşit haklar prensibi benimsenir. Bireysel kimliklerin gelişebilmesi amacıyla herkesin sahip olduğu ve kolektif

kimliklerden bağımsız olarak herkese eşit şans tanınır (Habermas, 1995: 849-850). İnsan haklarını savunmasına karşın cemaatçilik devlete, eğer gerekliyse, kimlik oluşturma ve koruma süreçlerine müdahale hakkı verir ve hatta müdahaleyi şart koşar. Ulusal, etnik, kültürel veya dini azınlıkların "hayatta kalmaları" nın (hatta sadece gelişmesinin) tehdit altında olduğu durumlarda böyle bir müdahalenin gerekli olduğu kabul edilir (Habermas, 1995: 850).

Özerklik ve bireyselliğe vurgu yapan liberalizmin aksine cemaatçilik, toplumsallığa ve cemaate vurgu yapar. Ancak neyin cemaatçilik olarak nitelendirilebileceği konusu tartışmalıdır. Cemaatçi düşünürler arasında cemaatçiliğin ne olduğu, cemaatin neyden/nasıl teşekkül ettiği ve cemaatin hangi açıdan önemli olduğu konularında bir uzlaşma yoktur. Bu durum farklı cemaatçilik anlayışlarının ortaya çıkmasına sebep olmaktadır (Yoo, 2000: 3). Örneğin David Miller cemaatçiliğin üç farklı kolu olduğunu belirtir: sosyalistlerin ve sosyal demokratların savunduğu eşitlikçi cemaatçilik; bazı muhafazakârlar tarafından benimsenen otoriter cemaatçilik ve liberal cemaatçilik (Miller, 1999: 138-139). Etzioni ise son yıllarda iki büyük cemaatçi akımın oluştuğunu düşünür: 1980'lerin akademik cemaatçiliği ve 1990'ların duyarlı ("responsive") cemaatçiliği. 1980'lerin akademik cemaatçi düşünürleri, "sosyal boyutu" tanımlayan küçük bir politik teorisyen grubudur. Siyasi ya da neo-cemaatçiler olarak da adlandırılan duyarlı cemaatçiler ise 1990'larda toplumların normatif bir ilkeye dayanmayacağını ve öncelikli bir ayrıcalık olmaksızın hem bireysel hakların hem de ortak iyinin temel normativite kaynakları olduğunu düşünen bir grup akademisyen ve politika yapıcıdır (Etzioni, 2015: 620-621). Farklı cemaatçilik anlayışlarının varlığı cemaatçilik üzerine bir fikir birliğinin olmadığını göstermektedir.

Cemaatçilik, toplumsal yaşamın sürdürülebilir biçimlerinin geliştirilmesine ve toplumsal ve siyasal uygulamaların düzeltilmesi için bir yol haritası ortaya koyar. Bu yol haritası üç temel ilkeye dayanır. İlk olarak, neyin doğru olarak kabul edileceğine dair herhangi bir iddia sadece ortak incelemeyle doğrulanabilir. İkincisi, ortak araştırmacı topluluklar tarafından onaylanan ortak değerler, bu toplulukların tüm üyeleri tarafından üstlenilecek karşılıklı sorumlulukların temelini oluşturmalıdır. Üçüncüsü, toplumun tüm kademelerindeki güç ilişkileri yeniden düzenlenmeli. Böylece güç ilişkilerinden etkilenen herkes, söz konusu gücün nasıl kullanılacağını belirlenmesine eşit vatandaş olarak

etkide bulunabilir. Cemaatçi düşünürlerin hedefi, üç ilkeye saygılı kapsayıcı toplumların inşa edilebilmesi için mevcut tutum ve koşulların dönüşümüdür (Tam, 1998: 7).

Cemaatçilik, toplum hissine ve sosyal dayanışmaya yönelik tutum ve politikaları yaymayı hedefleyen “entelektüellerin siyasal hareketi” olarak da değerlendirilmektedir. Bu hareketin Kadın Hareketi ve Yeşiller Hareketi gibi büyük çaplı bir hareket olacağı, siyasal partiler ve baskı gruplarından daha fazla etki yaratacağı ileri sürülür (Golby, 2006: 125). Bu hareketin uygulamaya dönük amacı, cemaatçi ilkeler doğrultusunda iyi bir toplumun oluşturulmasıdır (Yoo, 2000: 3). Cemaatçilik bir yandan bireysel kimlik ve davranış arasındaki bağları ve diğer yandan bunun sosyal ve siyasal bağlamlarını inceleyen entelektüel bir gelenek (Golby, 2006: 125) olarak değerlendirilir. Cemaatçi felsefe, sosyal teori alanında önemli kusurları olduğu düşünülen Rawlsçu liberal anlayışa bir tepki olarak düşünülebilir (Golby, 2000: 125). MacIntyre, Sandel, Taylor and Walzer bu anlayışın temsilcileri olarak görülse de bu yazarların kendilerini cemaatçi olarak nitelendirmekten kaçındıkları görülmektedir. Taylor (1991) ve Walzer (1991) duruşlarının liberal felsefenin reddi anlamına gelmeyeceğini ve bu nedenle kendilerini “liberal” veya “cemaatçi” olarak nitelendirmediklerini belirtmektedir (Yoo, 2000: 3). MacIntyre ise kendisinin “cemaatçi” olarak değerlendirilmesine karşı çıkar ve cemaatçi olmadığını altını çizer. MacIntyre, cemaatçilerin vurguladığı üzere toplumun başlı başına bir değer olduğu düşüncesini reddeder ve çoğu cemaat yapılarının baskıcı olduğunu iddia eder (MacIntyre, 2007: XIV). Kendilerini cemaatçi olarak değerlendirip değerlendirmediklerine bakılmaksızın düşüncelerinin en azından cemaatçi ilkeler içerdiği az çok açık (Yoo, 2000: 3) olduğu düşünülür.

Isaiah Berlin (1994: 1-3) Taylor’ı teleolojik bir Hristiyan ve Hegelci olarak görür ve Taylor’ın Marksist fikirlerden etkilendiği iddia eder. Bunun nedeni ise Taylor’ın insan gelişimini, toplumun modern kapitalizmden türeyen ve kökleri çeşitli şekillerde geçmişte olan baskı, sömürü ve tahakkümden kurtulmasına bağlamasıdır. Böyle bir kurtuluş, ancak bireylerin kendi başlarına ve toplumun parçası olarak kendi amaçlarını takip ettikleri rasyonel bir toplumun oluşturulmasıyla mümkündür. Taylor Ortodoks Marksizm’in ekonomik görüşlerini reddeder. Benlik ve demokrasi konularında günlük yaşamın politikliğine yaptığı vurguyla sol düşünceye yakın olduğu düşünülmektedir (Fraser, 2003: 759-774). Cemaatçi çokkültürlülüğün temsilcisi (İrem, 2005-2006: 39) olarak

değerlendirilen Taylor (1994a: 214) daha insancıl ve özgür bir toplum olasılığının olduğunu ve diğer çatışan taleplerin devam ettiği durumlarda bile çelişen taleplerin uzlaştırılabileceği bir yaşam tarzı için mücadele etmenin gerekliliğine inanır.

4.1.1. Cemaat Kavramı

Cemaat kavramının, diğerler kavramlar gibi, aşırı kullanıma maruz kaldığı görülmektedir. Birçoğuna göre, toplum ve sosyal politika teorilerinde bu kavrama başvurmak çok anlamsız görülebilir. Cemaat kavramı konuşmalarda ve siyaset belgelerinde karışık bir şekilde, esneklikle, farklı ölçekteki coğrafi topluluklara ve çıkar gruplarına atıfta bulunmak için kullanılır. Bu kullanımlar şöyledir: yerel cemaatler (gruplar) ya da “mahalleler”; yerel yönetimin (veya yerel devletin) daha geniş seçmenleri; mekânsal olarak tanımlanmayan toplum için bir ikame; ya da dünya cemaati. Aynı zamanda sivil toplum olarak tanımlanabilecek olan (ne piyasa ne de devlet) kurumların karmaşıklığını belirtmek için de kullanılır. Etnik azınlık cemaatlerinden iş topluluklarına kadar farklı cemaatleri niteleyebilir (Levitas, 2000: 191-192). Kavram, üyeleri birbirlerine bağlılık bağlarıyla ve en azından ortak bir değerle bağlanmış olan toplumsal kolektiviteler (Etzioni, 2011: 336) olarak tanımlanabilir. Etzioni (2015: 624-625) kavramı iki özelliği ile tanımlar: bir grup birey arasında duygu yüklü ilişkiler ağı, genellikle birbirini çaprazlayan ve pekiştiren ilişkiler (bire bir veya zincir benzeri bireysel ilişkilerin aksine); paylaşılan değerler, normlar ve anlamlar ile paylaşılan bir tarih ve kimlik kümesine bağlılık ölçüsü, diğer bir deyişle, belirli bir kültür.

Kavram hem saygı uyandıran bir genelleme yapmayı sağlayan hem de insanları güç ve güven açısından ortak çıkarları teşvik etmeye yönelten iyi bir kavramdır (Levitas, 2000: 192). Cemaat insani bir şeydir (Buchanan, 1989: 859). Cemaatçiler, güçlü cemaatlerin sosyal istikrarı ve uyumu teşvik edeceğine, yabancılaşma ve anomi gibi sosyal hastalıkları önleyeceğine inanır. Cemaatçi düşünce, insan yaşamının yerleşikliğini ve karşılıklı bağımlılığını tanıyan bir sosyal politika yaklaşımını savunur ve bireyler üstü sosyal ve medeni değerleri teşvik eder (Sage, 2012: 367).

Cemaatçi düşünürler gerçek bir topluluğun sadece insanların birlikteliğinden ibaret olmadığını savunur. Cemaat üyeleri, sadece özel çıkarlara değil, ortak amaçlara da sahiptir. Cemaat üyeleri tarafından ortak amaç olarak benimsenenler, değerlendirilir. Her

üye, cemaatin hedeflerini gerçekleştirmenin, cemaati oluşturan herkes için bir kazanç olarak görür. Bir topluluk için önemli olan aktivitelerde, bireyler kendilerini öncelikle grubun üyeleri olarak ve kendi değerlerini grubun değerleri olarak düşünürler. Bu faaliyetler sırasında “benim” ve “bizim” ayrımı ortadan kalkar veya en azından arka planda kalır (Buchanan, 1989: 856-857). Güçlü toplumsal yaşamın varlığı, insan toplumunun özünde olan bir değerdir. Bu ilke, cemaatçi düşüncenin başlangıç noktası olarak kabul edilir (Sage, 2012: 367). Bu durumda topluluk üyelerinin kendilerini toplulukla içselleştirmeleri ve kendilerini onun bir parçası olarak görmeleri söz konusudur.

Cemaatçi düşüncenin toplumsal yaşama özel önem ve değer atfetmesinin iki temel nedeni vardır. Birincisi, bireylerin özünde grup kimlikleri içinde doğan sosyal varlıklar olması, toplumu güçlü bir şekilde arzu etmesi veya en azından bunu başardıklarında tatmin edici bulmasıdır. İkincisi ise eğer insanlar içsel olarak sosyal ise o zaman arzu edilen iyilerin güçlü toplumlardan kaynaklanacağı görüşüdür (Sage, 2012: 367). Cemaatçi düşüncenin arka planında, toplum ve toplumsallığa/toplumsal bağlara duyulan inancın yattığı görülmektedir.

4.1.2. Ortak Yarar Kavramı

Cemaat fikri, bir ortaklığın oluşma nedenleriyle ve ortak yaşamın bu yaşama katılan bireylere sağladığı faydalarla yakından ilişkilidir. Eğer bir cemaat söz konusu ise ortak yarar önemli olmalı, diğer bir ifadeyle, buna katılanların yararlarıyla ilgili olmalıdır. Bu faydalar hem sosyal iş birliğinin hem de bu iş birliğinin haklılığının nesnesidir. Sadece bu faydaların doğasını gerçekleştirmek için adalet teorilerine yol açan temel soruları göz önünde bulundurmak gerekir (Viola, 2004: 522).

Cemaatçi düşünürler, bir toplumdaki en iyi yaşamın temel kavramı olarak ortak yarara inanırlar. Cemaatçilere göre, ortak yarar insanların önceliklerine göre belirlenmez. Bunun yerine ortak yarar, bu öncelikleri değerlendirmek için standart oluşturur. Cemaatin yaşam tarzı, iyi kavramının belirlenmesi için toplumda bir derecelendirme sağlar. Cemaatçi düşünürler ortak yarar politikalarını desteklerler çünkü ortak yarar kavramı toplum yararını tanımlamaktadır. Onlara göre, bir kişinin yaptığı iş ortak yarar anlayışıyla değerlendirilebilir. Bu kavram hem kişi hem de toplum için iyidir (Singh, 2017: 3).

Cemaatin ortak yararı, bireylerin kendi iyi anlayışlarını gerçekleştirmelerine yardımcı olan kaynaklar ve özgürlüklerden önce gelir. Ortak yarara uygun davranışlar özendirilmeli. Aksi takdirde cemaatin yaşam tarzına aykırı iyi kavrayışları reddedilebilir (Kymlicka, 2016: 310). Ortak yarar kavramının cemaat üyeleri için bir davranış standardı ortaya koyduğu düşünülebilir.

MacIntyre (2007: 27-28) insanların iyiliğinin onların toplumsal rollerine bağlı olduğunu iddia eder. Düşünür bireysel tercihlerin ahlaki otoritesini reddeder. Ancak roller, objektif yarardan yalıtılmış monadlar değildir. Roller, toplumsal taahhütlerle işlevsel olarak yapılandırılır. Roller kişilerin iyiliğini kapsıyorsa o zaman insanlar rollerin gerçekleştirildiği sosyal sistem tarafından yönetilir. Rol gereksinimleri dışında ahlaki bir otorite kaynağı olmadan, roller toplumsal değerlerin empoze edilmesi için basit araçlardır (Thigpen ve Downing, 1987: 642). Cemaatçi düşünürler, insanların ortak yarar ile tanımlanmış sorumluluklar üstlenmesini, cemaat için önemli görür ve bunun cemaatin yararına olacağını iddia ederler.

Ortak yarar kavramı, bireysel haklarla çatışabileceği için eleştirilmektedir. Genel olarak bu eleştiri iki öncül üzerine şekillenir. Birincisi, 'ortak yarar' ancak o yararın faydalanıcısı olan bazı metafizik varlıklar varsa, söz konusu olabilir. Sonrasında böyle bir varlığın olmadığı kabul edilir ve böylece ortak yarar olamaz çıkarımı yapılır (Etzioni, 2014: 245). Bu itirazlara cemaatçi düşünürler şöyle cevap verir: Ortak yararın varlığı, bu yararın faydalanıcısı olan bazı kolektif metafizik varlıkların varlığına bağlıdır. Ortak yararı açıklarken cemaatçi felsefe, insanların başkalarına yardım etmek adına iyilik yaptıklarını ve bu iyilikten kimin faydalanacağını bilmediklerini vurgular. Ortak yararı geliştirmek için çaba sarf eden insanlar, bundan kimin yararlanacağını bilemez. Örneğin temel araştırmalar, çevreyi koruma, iklim değişikliğinin önlenmesi ve sürdürülebilir enerji kaynaklarının geliştirilmesi sadece uzun vadede, bilinmeyen ve öngörülemeyen yararlanıcıların faydalanacağı maliyetli projelerdir. Ortak yarar aynı zamanda cemaate ait olan ancak arkeolojik, tarihi alanlar ve belgeler (örn. Anayasa metni) ve demokratik siyasi süreç gibi belirli bir kimseye ait olmayan niteliklerin geliştirilmesi, bakılması ve korunmasını içerir (Etzioni, 2014: 246). Ortak yarar bireylerin iyi hayat anlayışlarından üstün görülür ve önceliklidir. Ortak yararın cemaatin yaşam biçimini tanımladığı

düşünülür ve ortak yararın faydasının sadece cemaatin mevcut üyeleri ile sınırlı olmadığı ileri sürülür.

4.1.3. Birey ve Toplum

Liberalizmin temel unsuru olarak görülen birey, mevcut toplumsal uygulamalara katılımı sorgulama ve bu uygulamaları devam ettirmeye layık görmediğinde tatbik etmeme hürriyetine sahiptir. Rawls, bu liberal anlayışı “benlik, onun tarafından onaylanan amaçlardan önce gelir” (Kymlicka, 2016: 310) şeklinde özetler. İnsanlar yaşamlarında kendi yollarını çizme ve takip etme konusunda özgürdür. Liberal felsefede kaynağı bireyin dışında olan herhangi bir ahlaki yükümlülük, kişinin özgürlüğüne müdahale olarak görülür. Ahlaki muhakemenin ve “doğru” seçim yapmanın önemi, karar alma sürecinin esas gayeleri değildir (Theobald ve Wood, 2009: 13). Her bir birey, kendi ‘doğrusuna’ göre hareket eder. Temel hakların ve özgürlüklerin sahibi olan birey, ayrıcalıklı bir konuma sahiptir (Kocaoğlu ve Altundal, 2017: 60). Locke’ın “herkes kendinin yargıcısıdır” ve Kant’ın “kendi yasamı kendin yap” (Çetin, 2001: 221) ifadeleri, liberalizmin birey anlayışını yansıtır. Liberalizm, yalnız ve bazen de topluma karşı duran “kahraman” bir birey olarak kendini gösteren bir benlik fikri üzerine kuruludur (Walzer, 1990: 20). Bireyin her türlü toplumsal ve kurumsal yapının üstünde görüldüğü anlaşılmaktadır.

Buna karşın cemaatçi düşünürler, bu türden bireylerin gerçekte var olamayacağını savunur. Burada liberalizmin eleştirildiği husus, toplumsal değerlerin cisimleşmiş hali olan topluma karışmış ancak toplumla asla “yüzleşemeyen” radikal benlik anlayışıdır (Walzer, 1990: 21). Cemaatçiler Batı düşüncesinin, özellikle Amerikan düşüncesinin, kişisel hakların önceliği ile diğerlerine karşı olan sorumluluğu ikinci plana atması ve hatta yok saymasını eleştirmektedir. Cemaatçi düşünce haklar ve sorumluluk arasındaki dengesizliğin olduğunu iddia eder. Bireylerin haklarına daha az önem verilerek ve insanların birbirlerine karşı sahip oldukları yükümlülüklerle aktif vurgu yapılarak bu dengesizliğin giderilebileceğine inanılır. İnsanların toplum veya cemaat projesini gerçekleştirmek için birbirlerine bağımlı oldukları varsayılır. Cemaatçi kavrayışa göre, eşsiz bireylerden oluşan bir topluluk, bireylerin tek başlarına yapabileceğinden daha fazlasını gerçekleştirebilir (Baxter vd., 2014: 12-13).

Cemaatçilere göre, insanlar, dünyayı ve dünya üzerindeki konumlarını ancak sosyal etkileşim ile anlamlandırabilirler. Hiçbir birey, değerleri olmaksızın muhtemelen kimlik oluşturamaz (Theobald ve Wood, 2009: 13). Cemaat yaşamı, insan tatmini için gereklidir (Tam, 1998: 8). Diğer bir deyişle bireyler, cemaatin birer parçası olarak görülür. İnsan kimliği, cemaat geleneklerinin yanı sıra kurucu normlar ve uygulamalar tarafından şekillendirilmektedir (Karacasulu ve Karakır, 2015: 28). Bir cemaat içinde konumlandırılan bireyin kimliği, sadece ortak yaşamın bir üyesi olarak gelişir (Singh, 2017: 102). Cemaatçi düşünce, makul bireylerin toplumsal düzenin dışında değerlendirilemeyeceğini vurgular. Özgür olmak ve mantıklı tercihler yapmak bireyin toplumsal dokuya içkin olduğunu varsayar (Etzioni, 1999: 94).

Bireylerin gelişmesi güçlü ve yaygın ortak yaşam biçimlerini gerektirir. Bu noktada cemaatler iyi bir toplumun temel bileşenleri olarak değerlendirilir (Etzioni, 2000: 15). İyi bir toplum birey ile cemaat arasındaki güçlü ilişkilerin sürdürüldüğü, bireyin cemaate olan bağlılığını ve vaatlerini koruduğu bir toplumdur. İyi bir yaşam, kişinin sadakatini, cemaat değerleri ve inançları doğrultusunda şekillendirdiği yaşamdır. Kişi sosyal rolleri oynayarak yaşam hedeflerine ulaşır (Singh, 2017: 103-104). Toplumsal rollerin gerçekleştirilmesi iyi bir yaşama yönelik önemli bir adım olarak görülebilir.

Cemaatçiler Aristo'nun ifade ettiği gibi insanların sosyal bir hayvan olduğunu vurgular. Bu durum insanların başkalarıyla (aile ve cemaat üyeleri gibi) tercihlerini iki yönde etki edebilecek bağlara sahip olduğu anlamına gelir. Birincisi, sosyalleşmede bu tercihlerin orijinal oluşumunda, kendi toplumlarının değerleri insan benliklerinin bir parçası haline gelir. Bu nedenle bireyler, kendilerinin özgürce seçtikleri eylem çizgilerinin cemaatlerce belirlendiğinin farkına varırlar. İkincisi ise yerleşik tercihleri uygulamak veya yeniden formüle etmek için onaylama ve sosyal sansür kullanan sürekli bilinçaltı sinyallerin kaynağı olarak cemaatleri görürler. Cemaatçi kavrayış, bu önemli gözlemlerin insanların özgürlüğünün olmadığı ve tamamen toplumsal olarak belirlendiği anlamına gelmeyeceğini vurgular. Ancak bu seçimlerin sınırlarının, insanların sosyal bağlarıyla belirlendiği düşünülür (Etzioni, 2014: 247-248). Toplumsal bağlar insan özgürlüğü ve eylemleri üzerinde bir değerlendirme kıstası olarak öne çıkar.

Cemaatçi düşünce belirli toplumlarda, kültürlerde veya cemaatlerde birey olma olasılığının yerini saptar. Görevler, haklar, kısıtlamalar ve korumalar farklı oranlarda doğduğumuz ve sadece resmi çıkışla reddedebileceğimiz bir çerçeve oluşturur. Cemaatçi düşünürlere göre, toplumun futbol kulübü, kilise ya da üniversiteler gibi kendi başına bir hayatı vardır. Bunlar gibi, toplum, bireylerin toplamından daha fazlasını ifade eder. Toplum sadece şu anla sınırlı değildir. Söz konusu bireylerin yaşam sürelerinden bağımsız bir geçmişe ve geleceğe sahiptir (Brecher, 1999: 610). Cemaatçilerin toplumu/cemaati bireylerin üstünde gördükleri anlaşılmaktadır. Liberal birey anlayışının aksine birey, toplum içerisinde hayat bulur, gelişir ve anlam kazanır. Toplumsal bağlardan soyutlanmış bir bireyin cemaatçi düşüncede yeri yoktur. Bireyin toplum içerisinde anlam kazanabileceğine inanılır.

4.2. Cemaatçiliğin Liberalizm Eleştirisi

Cemaatçi felsefe en iyi şekilde kavramsal muadili olan liberalizm ile karşılaştırılınca anlaşılabilir. Liberal-cemaatçi tartışmasının temelinde bireyciliğin veya özerkliğin, toplumun veya cemaatin ve aralarındaki ilişkinin nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin sorular yatmaktadır. Liberalizm kişisel özerkliği, bireysel özgürlüğü ve hakları vurgular, ancak bireyin toplumsal yapısını ve cemaatin değerini göz ardı eder. Hatta liberaller özerkliğin değerinin açıkça ya da dolaylı olarak herhangi bir gerekçelendirmeye ihtiyaç duymayacak kadar aşikâr olduğunu düşünme eğilimindedir (Yoo, 2000: 5). Cemaatçi düşünürlere ise liberalizmin periyodik olarak komüniteryan düzeltmeye ihtiyaç duyduğunu ileri sürer (Walzer, 1990: 15). Cemaatçiler dört temel hususta liberalizmi eleştirir: benlik anlayışının yanlışlığı, cemaatin ihmal edilen değeri, liberal tarafsızlık ve nötr devlet anlayışı, ve evrensel insan haklarının varlığı. Cemaatçi düşünürlerin liberalizme yönelik eleştirilerinin ortaya konulması, cemaatçi felsefenin anlaşılmasında yararlı olacağı düşünülmektedir.

4.2.1. Birey Anlayışının Yanlışlığı

Cemaatçiliğin liberalizme yönelttiği temel eleştiri, benlik kavramına ilişkindir. Haklar teorisine bireysel yaklaşımın atomistik, bedensiz ve toplumdaki bağımsız bir kişiye işaret ettiği düşünülür (Habermas, 1995: 852). Liberal toplumdaki kadın ve erkeklerin nasıl yaşamaları gerektiğini öğrenebilecekleri tek bir ahlaki kültüre erişimlerinin

olmadığı ileri sürülür. Bireyin kendi portresi yalnızca kendi isteğiyle oluşturulmuş, bütün bağlardan kurtulmuş, ortak değerleri, gelenek ve görenekleri olmayan bir profil çizmektedir. Sadece değersizleştirilmek için uyarılmıştır ve bu durum değerlerin somut yokluğudur (Walzer, 1990: 8). Atomistik birey anlayışına göre, benliğin (bireyin) varlığı, herhangi bir toplum biriminden önce gelir. Herhangi bir grubun veya topluluğun bireylerin kendi çıkarlarını gerçekleştirebilmeleri için, bireylerin yararına, yaratıldığına inanılır (Singh, 2017: 102).

Cemaatçi düşünürlerin eleştirdiği liberal atomistik birey anlayışında bireyler, sosyal bağlar ve bağımlılıklardan bağımsız olarak, diğer bir ifadeyle, “sınırsız benlik” olarak düşünebilen, hareket eden ve hatta var olabilen insanlar olarak algılanır. Bireylere büyüdüleri ve yaşadıkları toplumsal bağlamdan bağımsız olarak ihtiyaçlarını tanımlama, hedeflerini seçme ve yaşama dair planlarını belirlemede öncelik verilir. Toplumun oluşumu, potansiyel bireyler arasındaki toplumsal sözleşmenin gereği olarak düşünülür. Cemaatçi düşünürler ise toplumdaki her bireyin aileler, kabileler, mahalleler, köyler, şehirler, dini cemaatler, komünler, sivil dernekler, bilimsel topluluklar ve devletler gibi çeşitli sosyal gruplarla varoluşsal olarak iç içe olmasını vurgular. Bu yüzden sınırsız benlik düşüncesi cemaatçi düşünürler için bir anlam ifade etmez (Križan, 1997: 155-156). Cemaatçi düşünürlere göre, liberalizmin benlik anlayışı kusurludur. Liberal benlik, kısmen seçime bağlı olmayan toplumsal taahhütler ve değerler tarafından oluşturulduğunun farkına varamaz (Buchanan, 2012: 853). Cemaatçi felsefede çevresinden/toplumdan soyutlanmış birey yerine sosyal bağlarıyla öne çıkan bir birey anlayışı söz konusudur.

Cemaatçiler, bireyleri serbest gezen atomlar olarak değil de daha büyük bir yapının unsurları olarak değerlendirir. Toplum bu noktada karşılıklı bir kurumdur. İnsanların diğer bireylerle organik bir ilişkisi vardır. Bu ilişki bir sözleşmeye dayanmaz. İnsanlar kendilerini bağlayan tüm bağları seçmezler, ancak yükümlülüklerin ve sorumlulukların belirli bir yapısında doğarlar (Brecher, 1999: 610). Sosyal bağlar ya da kültürler olmaksızın bireyin oluşması mümkün değildir (Etzioni, 1996: 4). Tüm özerklik arayışları, cemaat karşıtı (örneğin, pek çok bilimsel proje değildir) değilse de bireysel özerklik alanını genişletme girişimleri, yüksek düzeylere ulaşırsa toplumsal bağları ve kültürü zayıflatır (Etzioni, 1996: 6). Cemaatçi düşünürler gayelerini bağımsız olarak

seçen biri olmakla derin ve anlamlı taahhütler yapmanın uyumsuz olduğunu ileri sürerler, çünkü özerk birey, başkalarıyla bağ kurmak için mevcut kaynakları takdir edemez (Buchanan, 1989: 867). Bireysel özerkliğin aşırı boyutlara ulaşması, toplumsal yaşamın varlığı için bir tehlike olarak değerlendirilir.

Cemaatçi düşünürlere göre, benliğin liberal tasviri olan otonom bir yaratık, (biçimlendirici bir sosyal bağlamın dışında) değerleri ve yararları değerlendirir ve aralarında seçim yaparak özgürlüğünü kullanır. Cemaatçi felsefeye göre, bu liberal anlayış, seçime ve özerkliğe yoğun bir şekilde vurgu yapar. Ancak bu anlayış, bireylerin nihai kararlarını etkileyen dış güçlerin, bireylerin kendisini de etkileyen toplumlarda “yerleşik” olduğu gerçeğini göz ardı eder (Etzioni, 2015: 620-621). Cemaatçi düşünürlerden Sandel’e göre, liberal özgürlük kavramının zayıflığı, temyize bağlıdır. Eğer kendimizi özgür ve bağımsız olarak, seçmediğimiz ahlaki bağlarla bağdaştırırsak biz, genellikle kabul ettiğimiz ve hatta ödüllendirdiğimiz bir dizi ahlaki ve siyasi yükümlülükleri anlamamış oluruz. Sandel, bunlar arasında dayanışma, sadakat, tarihi hafıza ve dini inanç gibi yükümlülüklerin olduğunu savunur. İnsanlar, bu ahlaki bağların baskısını, baskı altına alınmayı ve bu bağların kendisini şekillendirmesini tercih etmeden hissederler (Sandel, 2009: 220). Liberal bakış açısı bireyin toplumsal yapısını göz ardı etmemeli, çünkü toplumdan ayrı bir birey anlayışı imkânsızdır. Düşünüre göre, bireysel kimlikler belirli toplumsal bağlılıklar ve amaçlara bağlıdır. Toplumdan soyutlanmış birey anlayışı ile ahlaki ilkelere ulaşamaz (Sandel, 1982: 167-168). Sandel (1984: 86-87) benliğin temel olarak toplumda yerleşik olduğunu iddia eder. Sandel Rawlsçu düşüncenin liberal ilkelerin, bireyci ve asosyal metafizik temellerde kök saldığını belirtir. Düşünüre göre, insanlar, (politik) cemaatlere yerleşik oldukları için kişi, metafiziksel bir kavrayışla ilgili olmaktan ziyade, önemli cemaatler içerisinde anlaşılmalıdır. Onların kimlikleri de cemaate üyelikle oluşur (Yoo, 2000: 5-6). Cemaatçiliğin benlik anlayışı, liberalizmin birbirinden bağımsızlaştırılmış bireyinin karşıt uç noktasındadır. Sandel’e göre (1982: 142-143) insanların hayat hikâyesi, her zaman ait olduğu topluluğun öyküsüyle bağlantılıdır, çünkü insanların hikâyesi, yokluğunda herhangi bir hikâye olmayacak kişiler arası ilişkilere bağlıdır. Bu nedenle insanları toplumlarından ve kültürlerinden ayrı olarak değerlendirmek olası değildir.

Cemaatçiler, hiper-bireyselleşmenin doğuşunun (Amerikan toplumu özelinde) birbiri ile bağlantılı dört nedeni olduğunu düşünür. Birincisi, klasik dünya ve sonrası arasındaki belirgin kopuştur. Taylor, bu durumu “içe dönük dönüşüm” olarak adlandırır ve 5. yüzyılın başına büyük ölçüde Augustinus’a atfeder. Taylor’a göre, Augustinus, yaşamın bireyin cemaatine veya polisine hizmet gibi kültürel ideallerin hizmeti olarak değil de toplumumuzdaki var olan Tanrı’nın hizmetine öncülük etmesi fikrini popüler hale getirmiştir (Taylor, 1989: 131-132). Hristiyanlık, 16. yüzyıl Reformasyon Dönemi’nde mevcut kişilik anlayışımıza ikinci büyük katkıyı gerçekleştirmiştir. Rawls’a göre, Protestanlığın yayılmasıyla insanların karar verme özerkliğine haklı olarak sahip oldukları fikri ortaya çıktı. Böylece benliğe, hayatını nasıl sürdüreceğine dair seçimler yapma imkânı tanınmıştır (Theobald ve Wood, 2009: 11). Modern benliğin oluşmasında üçüncü unsur, 17. yüzyılın insan doğasına olan sadık inancıdır. Bilimsel düşüncenin tek geçerli yol olarak kabul edilmesi, ahlakın laikleştirilmesi ve dini standartlardan ayrılması her bireyin meşru derecede eşit ahlaka sahip olduğu inancına kapı aralamıştır. Modern benliğin son unsuru, onun ikincil karakteridir. Rene Descartes ve Francis Bacon açıkça insanın doğaya hâkim olma fikrini ortaya koydular. Böylece insan, doğaya hâkimiyet kurduğu ölçüde varlık kazanıyordu (Theobald ve Wood, 2009: 12). Liberal benlik anlayışının insana kendi kaderi üzerinde mutlak hâkimiyet hakkı tanıdığı söylenebilir.

Cemaatçi düşünürlerden MacIntyre’a göre, modern bireycilik, insanları sosyal örgütlenmenin modası geçmiş biçimlerinden kurtarmak isteyen düşünürler tarafından desteklenmiştir. Sosyal örgütlenmelerin modası geçmiş türlerinin, insanları tanrısal ve teleolojik bir dünya düzene mahkûm ettiği düşünülmüştür (MacIntyre, 2007: 60-61). MacIntyre’e göre, bireycilik, antik ve ortaçağ dünyalarının hiyerarşik toplumsal yapılarını zayıflattığı için insanın teleolojik anlayışını da yok etti. İnsanların iyiliği toplumsal rollerinden bağımsız ve bu rollerinden önce değerlendirilmeye başlandı (MacIntyre, 2007: 220). Böylece insan, artık işlevsel bir kavram olma özelliğini kaybetmiştir (Thigpen ve Downing, 1987: 639). MacIntyre, “Erdem Peşinde” isimli çalışmasında, ahlaki kuralların teleolojik bir temeli için “sosyolojik” bir alternatif bulmayı hedeflemiştir. Düşünür bu ahlak teorisi çalışmasının gerekli olduğuna inanır, çünkü aydınlanmanın ahlaki kuralları haklı göstermemesi, yeni bir tür teleolojik gerekçelendirme ihtiyacını ortaya koymuştur. Böyle bir gerekçelendirmeyi, insanın kendi esas doğasının farkına varmasını, insanın iyiliği ve gayesi olarak ortaya koyar. Böylece

insanın asıl doğasının farkına varması sağlanarak ahlaki kurallar ve erdemler haklı gösterilebilir (MacIntyre, 2007: 52-53). Bu noktada MacIntyre toplumsal yaşamın bireyin kimliği ve bütünlüğü için önemini vurgular. Benliğin tam olarak anlaşılmasını ise toplumsal bağlamların idrak edilmesine bağlar. Düşünürü göre, birey farkında olsun veya olmasın benlik her zaman kendi cemaatinde var olur ve toplumsal çerçevede anlam kazanır. Benliğin gerçek kavrayışı, bireylerin sosyal pratik ve geleneklere katılımına referans yapılmasını sağlar (Yoo, 2000: 6-7).

Soyut benlik ve yaşayan benlik arasındaki ayrım, iki bireyselleşme kavramını, sosyolojik bireyciliği ve ahlaki bireyciliği tanımlamaya yardımcı olur. Sosyolojik bireycilik, yaşayan benliğin yanlış bir görünümüdür, çünkü insanların içsel toplumsal bağlarla bağlanmadığını varsayar. Cemaatçiler bireyselliğin bu nosyonuna itiraz ederler. Üstelik cemaatçiler çoğu zaman sosyolojik bireyciliğin, çatışan bireyler arasında düzeni sağlamak için otoriter kurumlara ihtiyaç duyulacağı iddiasına yol açabileceğine işaret ederler. Ahlaki bireycilik, soyut benlik fikrinin dayandığı kişiler kavramı, ise verili rollerin yerine getirilmesine indirgenemeyen ahlaki seçim kapasitesi öngörür. Ahlaki bireycilik, insanların sosyal bağlardan kaçamadıkları halde ortak anlayışları eleştirel olarak değerlendirebildiklerini vurgular (Thigpen ve Downing, 1987: 644-645).

Cemaatçiler, bir kişi toplumsal rol ve ilişkilerden gerçekten kaçabilecek mi, diye sorarlar ve liberal benlik kavramını eleştirirler. Bir kişi benimsediği değerleri ve inançları kınayabilir ve eleştirebilir mi? Cemaatçi düşünürler göre, kişi, belirli bir cemaate ve topluma yerleşik olduğu için toplumsal ilişkileri ve bağları reddedemez. Bir kişi asla topluluk kimliğinden bağımsız olamaz. Bir insan, sosyal ve cemaat üyeliğiyle yaşamla ilgili en iyi algısını geliştirir (Singh, 2017: 103). Cemaatçi düşünürlerden Taylor, insan kapasitesinin toplumsal bağlam haricinde gelişim göstermeyeceğini iddia eder. Taylor'a göre (1985: 207) özerk ve kendi kararlarını veren bireyin kimliğinin tanınması için bir dizi sosyal pratikleri içinde barındıran bir sosyal matrikse ihtiyaç duyulur. Düşünür, liberallerin, seçme kapasitesine ilişkin haklı olsalar bile, bireysel seçim kapasitesinin sadece belirli bir toplumsal bağlam çerçevesinde diğerleri ile etkileşime girerek gelişebileceği ve gerçekleşebileceği gerçeğini göz ardı ettiklerini iddia eder. Düşünürü göre, bir toplum içerisinde yaşamak rasyonelliğin gelişmesi, ahlaki bir fail olmanın ya da özerk bir varlık olabilmenin gerekli koşuludur (Yoo, 2000: 7-8).

Cemaatçi kavrayış liberal benlik anlayışının kusurlu olduğunu değerlendirmektedir. Liberal benlik anlayışının atomistik bir birey anlayışına zemin hazırladığı düşünülür. Cemaatçi benlik anlayışı ise bireyin temel olarak tarihsel/kültürel/toplumsal bağlamlar içinde gelişen sosyal bir varlık olduğunu görüşünü ortaya koyar. Benlik kaçınılmaz olarak toplumsal pratiklerden etkilenir. Liberalizmin bireyi/benliği yanlış değerlendirdiği düşünülür.

4.2.2. Cemaatin İhmal Edilen Değeri

Liberalizmin bireyi önceleyen anlayışına karşı cemaatçi düşünürler cemaate vurgu yaparlar. Cemaatçi düşünürler, liberalizmi birey anlayışının yanlışlığının yanı sıra cemaatin ihmal edilen değeri noktasında da eleştirir. Cemaatçi felsefe, liberalizmin cemaatin önemini ihmal ettiğine, sosyal ve politik analizlerde cemaate herhangi bir yer vermediğine inanır. Cemaatçilere göre, liberalizm, bireyin mutlaka bir cemaatin üyesi olması gerektiği, bir cemaat içerisinde hayatını sürdürdüğü ve sosyal kimliğini aldığı gerçeğini göz ardı eder. Cemaatçi düşünürlere göre, tarihsel olarak her insan belirli bir topluluk, kast, din ya da sınıfla bağlantılıdır ve bu sayede kişi kim olduğunu ve değerlerini öğrenir. Bu nedenle kendisini cemaat ile elde edilen herhangi bir sosyal ve politik pozisyondan ayıramaz. Bir bireyin tam bağımsızlığı fikri, hiçbir koşulda gerçekçi değildir (Singh, 2017: 102). Birey farkında olsun ya da olmasın cemaatin bir parçası olduğu (Saaremäel-Stoilov, 2006: 87) ve cemaatin birey için önemli olduğu düşünülür.

Sandel'e göre (1982: 172) insanlar, kendilerini bir ailenin, topluluğun, milletin ya da halkın, tarihin taşıyıcıları, devrimin çocukları veya cumhuriyetin vatandaşları olarak anlayabilirler. Liberal felsefenin bireysel hakları daha geniş bir vatandaşlık iddialarının üzerinde gördüğünü vurgulayan Sandel gibi cemaatçi düşünürler, liberal görüşün cemaati değersizleştirdiğini, ihmal ettiğini veya zayıflattığını iddia eder. Liberal felsefenin belirli türden yükümlülüklerin ve taahhütlerin yeterli açıklamasını yapamadığı düşünülür (Sage, 2012: 367). Liberal toplum, cemaatçi eleştiriler bağlamında, pratikte parçalı bir yapıdadır. Cemaat ise tutarlılık, bağlantı ve anlatı kapasitesine sahiptir (Walzer, 1990: 9). Liberal toplumda erkek ve kadınların tüm sosyal bağlardan kopuk olduğu, kelimenin tam anlamıyla engelsiz, her biri kendi hayatının tek ve yegâne mucidi olarak görüldüğü ve hiçbir ölçütle ortak bir standart olmadığı düşünülür (Walzer, 1990: 9-10).

Cemaatçi felsefe Hegel'in düşünce sisteminden etkilenmiştir, çünkü Hegel, evrensel ahlak kuralları ve cemaate özgü etik ilkeler arasında ayırım yapmıştır. Hegel ve cemaatçiler için cemaate özgü etik ilkeler daha yüksek bir ahlak biçimidir. Cemaatçi düşünürlere göre, liberalizm, soyut bireyleri ve hakları siyasal teori için yapı taşları olarak vurgularken cemaatin önemini yadsımaktadır. Ahlakın ancak cemaatlerin gelenekleri, inançları ve pratikleri içinde bulunabileceği düşünülür. Bu nedenle dil, gelenek-görenek gibi değerlerimizi ve uygulamalarımızı keşfetmek için kendi topluluğumuzun ahlaki geleneklerine bakmalıyız (Graffiths ve O'Callaghan, 2002: 47-48). İnsanlar, toplumsal yaşamın parçası olmaksızın dilsel, kültürel veya ahlaki açıdan gelişemezler. İnsana has unsurların hepsi, insanların bir topluluğun üyeleri olarak etkileşime girdiklerinde gerçekleşir (Tam, 1998: 220). Bireyin ancak bir topluluk içerisinde kişisel tatminini arttırabileceği (Saaremäel-Stoilov, 2006: 87) ve tam olarak kendini gerçekleştirebileceği düşünülür. Birey ne kadar bilge ve kendine güvenen bir kişi olursa olsun, yalnız yaşayamaz; cemaat onun için önemli bir gerekliliktir (Singh, 2017: 103).

Cemaatçi düşünürlere göre, makul insanlar olarak hareket etme kapasitemiz, varlığımızın nispeten güçlü cemaatlerle olan ilişkisine bağlıdır. Üstelik toplum genelince kabul görmüş iyi kavramları, ortak karar verme ve kamu politikalarının meşruiyetini saptamada kriter oluşturur. Böylelikle çekişme ve tıkanıklık engellenir. En önemlisi cemaatler ahlaki taahhütleri ya da üyelerini destekler. Aynı zamanda cemaatler, büyük ölçüde gönüllü bir toplumsal düzen oluşturmaya yardımcı olan gayriresmî sosyal kontroller sağlar. Davranış normlarının güçlendirilmesinin en etkili yolu, insanların diğerlerinden özellikle de duygusal bağlara sahip oldukları kişilerden sürekli olarak onaylanmaya güçlü bir ihtiyaç duyduğu gerçeğidir. Dolayısıyla cemaatler insanların sosyal normlara bağlılıklarını güçlendirebilir (Etzioni, 2011: 339-340). İnsanlar, sosyal bağlantılar ve ilişkiler çerçevesinde düşünülür. Kişiliği aslında sahip olduğu yükümlülükler tarafından şekillenir. Bu tür yükümlülüklerin kendisinden mahrum edilmesi, önemli ölçüde insan kimliğinin değişmesi anlamına gelir (Brecher, 1999: 610). Her insan sosyal roller ve ilişkiler tarafından sınırlandırılır. Bu roller ve ilişkilere yerleşiktir (Singh, 2017: 103). Liberal felsefenin temel bir unsuru olan bireyin kimliğinin cemaatle yakından ilişkili (Etzioni, 2011: 339) olduğu varsayılır.

Cemaatler cemaatin bir kolektivite olarak benimsedikleri ortak yarar anlayışı çerçevesinde taahhütleri, enerjileri, zamanları ve kaynakları çekmeyi amaçlayan merkezi güçleri idare eder. Cemaatler, üyelerin gelirlerini vergilendirerek, üyelerinden aynı katkılarda bulunmalarını veya yoğun emek ile oluşturulmuş sermaye sağlamalarını talep eder. Böylece bireylerin tek başlarına yapabilecekleri ile cemaatin onlardan yapmalarını bekledikleri arasında sınır çizilir. Bu hususta cemaatler bireyci değildirler (her ne kadar zorunlu olmasa da ve çoğu zaman birey karşıtı değildir). Diğer bir ifadeyle, benliğe aşırı vurgu yapmaya ve ben-merkezli projelerde aşırıya kaçılmasına karşı çıkarlar, ancak ortak yarar ile uyumlu veya buna katkıda bulunabilecek bireysel çabaları onaylarlar (Etzioni, 1996: 5). Sandel, benliğin amaçlardan önce değil onlar tarafından oluşturulduğunu ileri sürer. Birey amaçlarından ayırt edilemez. Benlikler, en azından kısmen seçmediğimiz amaçlar tarafından oluşturulmaktadır. Bu amaçlar, benliğin, paylaşılan toplumsal bağlamda yerleşik olması sayesinde keşfedilir. Sandel'e göre, paylaşılmış kurucu amaçların bilincine vararak hayatlarımız daha da güzelleşir. Ortak yarar siyaseti, bu ortak kurucu amaçları ortaya koyarak tek başına bilemeyeceğimiz ortak iyiliği keşfetmemize yardımcı olur (Singh, 2017: 103).

Sosyal varlıklar olarak insanlar, kimliklerini kurucu cemaatlere üyelik ile elde ederler (Golby, 2006: 131). Kişilikleri toplumsal süreç içerisinde inşa edilir. Liberalizmin toplumsal bağlardan yalıtılmış birey anlayışının aksine cemaatçi düşünürler, bireyin bir cemaat içerisinde var olabileceğine, anlam kazanabileceğine ve ortak yararın uygulayıcısı işlevini görebileceğine inanırlar. Bu süreçte cemaatlerin öneminin gayet net olduğu ve cemaatlerin desteklenmesi gerektiği düşünülür.

4.2.3. Liberal Tarafsızlık ve Nötr Devlet Anlayışı

Cemaatçi düşünürlere göre, liberalizm için siyasal kurumlar, ancak bireylerin çıkarlarını ve iyi yaşam anlayışlarını tatbik edebileceği mekanik toplumsal düzenin korunması için var olmalıdır. Bireysel iyilerin ve çıkarların kaynağı da yine bireylerin kendileri olmasından ötürü ve bunlar arasında bir hiyerarşi kurulamaması nedeniyle devlet tarafsız olmalıdır. Dolayısıyla liberalizm için siyasal hayata katılım da önemsizleşir. Liberalizm, bireyi ve toplumu olumlu yönde değiştirebilecek siyasi faaliyetlere karşıdır. Liberallere göre, bireye ahlaki yönlendirmelerde bulunulması kabul

edilmez ve gereksizdir (Ekmekci, 2014: 60). Liberal dünya görüşü, özgür bireylerin, dayatılan görevler ve yükümlülüklerden bağımsız olarak kendi gayelerini ve iyi yaşam anlayışlarını yerine getirme özgürlüğüne sahip olmaları gerektiğine inanır. Liberallere göre, devletin rolü, ortak yarar vizyonu dayatmak değil bireysel hakları başkalarının müdahalelerinden korumaktır (Sage, 2012: 367). Liberal felsefe, devletin iyi ve kişisel varoluşsal projelerin belirli kavramlarını değerlendirmesi gerektiği görüşüne karşı çıkar (Viola, 2004: p. 531). Liberal tarafsız devlet, hangi yaşam biçiminin değerli olduğu konusunda görüş belirtmez. Bireylerin değer yargılarını etkilemeden kendi iyi hayat anlayışlarını takip etmelerini benimser (Kymlicka, 2016: 304-305). Liberal devlet anlayışı ‘iyi devlet’ anlayışını reddederken aynı zamanda iyinin tüm toplumsal formülasyonlarını kabul etmez (Etzioni, 1999: 90). Liberalizm öncesinde devlet iyi insan ile ilgilenirken liberal devlet anlayışı kendisini iyi yurttaşın yetiştirilmesi ile sınırlar (Etzioni, 1999: 88). Devletin farklı iyi anlayışları arasında taraf tutmaması ve herhangi bir yaşam planını/düşüncesini öne çıkarmaması, tarafsızlık siyasetinin gereği olarak düşünülür.

Liberal felsefe, cemaati bir tercihler topluluğu olarak değerlendirir. Burada amaç önemli ölçüde farklılık gösteren tercihlerin uyumlu bir şekilde bir arada olmasını sağlamaktır (Viola, 2004: 522). Tercihlerin bir arada varlığını sürdürülebilmesi, tamamen yetkili bir makama örneğin demokratik olarak kurulmuş olsa bile merkezi devlet organlarına bırakılma olasılığını gündeme getirir. Bu durumda zorlayıcı kısıtlama fikrinin baskın olacağı ve “cemaatten” söz edilemeyeceği düşünülür. Bu nedenle bu türden bir toplum modeli, piyasa kurumunun oynadığı temel rol ile önemli ölçüde bütünleşmiştir. Genel olarak pazarın, bireysel iyilikleri agnostik olarak bir araya getirebileceğine inanılır. Dolayısıyla tercihlerin koordinasyonu için iki yöntem olacaktır: piyasanın agnostik, tarafsız yöntemi ve devletin otoriter yöntemi. Piyasanın büyük ölçüde farklı tercihleri bir araya getirme ve koordine etme kapasitesine sahip olduğu düşünüldüğünden ideal çözüm, ikinciyi devletin ağırlığını asgariye indirmektir (Viola, 2004: 523). Serbest piyasanın aynı ekonomide olduğu gibi farklı iyi anlayışlarını dengeleyeceği ve bu anlayışlar arasında koordinasyonu sağlayabileceği vurgulanır.

Cemaatçi düşünürler ise nötr devlet anlayışına karşı çıkar (Kymlicka, 2016: 309). Cemaatçi felsefe liberal tarafsız duruşun, devlet ve toplum (veya cemaat) kavramlarını

bir araya getirdiği düşüncesine karşı çıkar, çünkü katı liberal bir bakış açısına göre, devlet baskısının yanı sıra toplumsal baskının (normları ihlal eden kişilerin dışlanmasına neden olabilir) da bireysel özgürlükleri ihlal edecek olmasıdır. Liberal düşünürler, cemaatlerin insanları baskı altına almak amacıyla ahlaki söylemleri kullandığını ve doğaları gereği otoriter olduğunu ileri sürerler. Buna karşın cemaatçi düşünürlere göre, gayriresmî sosyal kontroller devlet baskısına nazaran çok daha üstündür, çünkü sosyal normları ihlal etme seçimini bireye bırakır. Böylece birey sosyal maliyetleri ödemeye istekli olup olmadığına ya da normlara uyup uymayacağına karar verir. Aksine tüm baskıcı rejimlerde görüldüğü gibi devlet baskısı, böyle bir tercih yapma imkânını ortadan kaldırır (Etzioni, 2015: 2). Bir anlamda cemaatin devlet baskısı ile karşılaştırıldığında seçimi bireye bırakması nedeniyle daha özgürlükçü olduğu ifade edilebilir. Sonuç olarak tercih yapma hakkı bireylere bırakılmıştır.

Cemaatçilik, devletin, belirli iyi anlayışlarını destekleme ve teşvik etme konusunda daha aktif bir politik pozisyon almasını bekler (Kosnoski, 2000: 1). Cemaatçilik devletin tarafsız olmaması gerektiğini vurgular (Etzioni, 2014: 242). Tarihsel olarak vatandaşları için zengin yasal haklar sağlayan hükümetler, toplumun üyelerinden sosyal sorumluluklarını yerine getirmelerini istedikleri zaman değil, sosyal sorumlulukların yerine getirilmesini talep etmedikleri zaman tehlikeye girer. Cemaatin, üyelerinden bir şeyler talep etmesini onaylayan hak anlayışı, yalnızca cemaat üyelerinin temel ihtiyaçlarına vurgu yapıyorsa etkin bir şekilde desteklenir. Bireysel haklar rejiminin etkin korunması, cemaat üyelerinin temel ihtiyaçlarının karşılanmasına bağlıdır. Cemaat üyelerinin de toplumsal sorumluluklarını yerine getirmeleri beklenir (Etzioni, 1996: 8). Böylece bireysel haklar ile toplumsal sorumluluklar arasında bir denge sağlanır. Devletin de bu süreçte aktif rol alması gerektiği vurgulanır.

İyi toplum anlayışına odaklanan cemaatçiler de liberalizm gibi ahlaki davranışın devlet tarafından düzenlenmesine karşı çıkar. Ancak liberaller ahlaki çoğulculuktan yanadır. Liberalizm yanlış yapma hakkını da içeren geniş bir liberal hoşgörü anlayışını ortaya koyar. Öte yandan cemaatçiler devlet kısıtlamasını savunur, çünkü toplumun ahlaki davranışı teşvik edecek sorumluluğu taşıdığına inanırlar (Etzioni, 1999: 90). İyi bir toplum, çoğulculuktan öte ortak ahlaki anlayışın çerçevesini çizmeyi ve bu anlayışı teşvik etmeyi hedefler. Bu nedenle iyi bir toplum değerlere tarafsız değildir (Etzioni, 1999: 90).

Cemaatçi anlayış devleti/hükümeti sorunun veya çözümün kendisi olarak görmez; iyi bir toplumun ortağı olarak görür (Etzioni, 2000: 12). Örneğin evlilik müessesesini devlet, bir erkekle bir kadın arasındaki evlilikle sınırlandırabilir veya aynı cinsiyetten iki kişi arasındaki evlilikleri bu müesseseye dâhil edebilir. Ancak her iki durumda da devlet, belirli bir dizi düzenlemenin yer aldığı bir pozisyon alır ve üç kişi arasındaki evlilikleri onaylamaz. Gerçek bir liberal devletin evlilik ruhsatı vermekten kaçınarak ve böylece evliliği sivil otoritelere bırakmak suretiyle tarafsız kalabileceğini savunanlara cemaatçi düşünürler itiraz eder. Cemaatçi düşünürlere göre, bu konuda tarafsız kalıp diğer konularda (ör., suç tanımında) tarafsız kalmayarak devlet, normatif bir tutum alır. Evliliğin önemli bir ahlaki değer olmadığını ifade eder (Etzioni, 2014: 242). Bu nedenle ideal ve adil bir devlet tarafsız olamaz. Kişilerin ve toplumun refahı için vatandaşlara yardım etmek herhangi bir hükümetin görevidir. Cemaatçiler toplumun her üyesinin kamu refahı siyaseti aracılığıyla daha iyi bir yaşama erişebileceklerini savunur. Bu şekilde ideal, adil ve hukuki bir devlet kurulabilir (Singh, 2017: 103). Bu nedenle devletin belirli bir iyi anlayışı lehine pozisyon alması beklenir.

MacIntyre'a göre (2007: 204) hayatlarımızı nasıl yönlendireceğimize karar verirken hepimiz, kendi koşullarımıza belirli bir sosyal kimliğin taşıyıcıları olarak yaklaşırız. Bu yüzden benim için iyi olan şey, bu rolleri yerine getiren kişi için iyi olmak zorundadır. Dolayısıyla kendi kaderini tayin etme hakkı, toplumsal rollerden kaçınarak değil bu roller içinde kullanılır. Bu bağlamda devlet, rollerimizi ve bu rollerdeki anlayışımızı cesaretlendirerek kendi kaderini tayin hakkımıza saygı gösterir. Ortak yarar politikaları da aynı pozisyonda olmak ister. Düşünere göre, devlet, ortak sosyal faaliyetleri korumalı ve insan mükemmelliğinin gelişimini teşvik etmelidir. Eğer devlet bireyleri atomik bir birey olarak ele alacaksa toplumda yaygın suç, şiddet, aile çöküşü ve uyuşturucu kullanımı şeklinde hâlihazırda varlık gösteren toplumsal parçalanmaya ve ahlaki felakete yol açacaktır (Singh, 2017: 103). Cemaatçi düşünürler, toplumsal düzen ile devlet baskısı arasında ters bir ilişkinin olduğunu ileri sürerler. Toplumsal doku bozulduğunda tiranlık baş gösterir. Cemaatçiler ahlaki sesin toplumsal dokuyu temsil ettiğine ve toplumsal düzeni sağladığına inanır. Burada ahlaki ses hem bireyin benliği hem de cemaatin kendisi ile ilişkilendirilir (Etzioni, 1999: 94). Burada ahlaki sesin tanımlanmasında/şekillenmesinde/teşkil edilmesinde devletin aktif rol alması beklenir.

Liberaller, vatandaşların, iyinin ne olduğu konusunda temel olarak anlaşmaya varamayacağını ve devletin belirli bir iyiliği takip etme girişimlerinin, bu iyi anlayışını benimsemeyen vatandaşların özgürlüğünü sınırlandıracağını iddia eder. Liberal kavrayışa göre, devlet, çeşitli rakip teleolojiler karşısında tarafsız kalmalıdır. Aksine cemaatçi düşünürler devletin belirli bir iyi anlayışının oluşturulması ve yaygınlaştırılması için aktif rol oynaması gerektiğine inanır. Cemaatçilere göre, devlet, tarafsızlık siyaseti yerine ortak yarar siyasetini tercih etmelidir.

4.2.4. Evrensel İnsan Hakları Eleştirisi

Cemaatçi felsefeye göre, liberallerin en büyük sorunlarından biri, bireysel hakların ortak yarar uğruna feda edilemeyeceği temel ilkesini savunamamalarıdır. Cemaatçi düşünürlerden Sandel'a göre, haklar siyasetinden ortak yarar siyaseti için vazgeçilmeli (Gutmann, 1985: 309-310). Cemaatçi düşünürlere göre, tüm değerler evrensel değil yereldir (Karacasulu ve Karakır, 2015: 28). "Evrensel değerler" ifadesine, mutlak değerlerin onaylanması anlamına gelebileceği için itiraz edilir (Etzioni, 2014: 250). Her cemaate özgü farklı değerler olabileceği için insan hakları ve hakların evrenselliği sorgulanır.

Cemaatçi düşünürler, bireycilik anlayışı ile gelişen insan hakları düşüncesini eleştirirler. MacIntyre'a göre (2007: 69) insan hakları diye bir hak yoktur ve bu haklara inanma cadılara inanmakla eşdeğerdir. MacIntyre, ahlaki felsefenin karakteristik olarak bir sosyoloji önerdiği fikrinde ısrarcıdır. Ahlaki ilkeler, belirli toplumsal koşullarda ortaya çıkar ve sadece bu şartlarda anlaşılabilir. Düşünür insan hakları anlayışının, özerk ahlaki failin toplumsal içeriğin bir parçası olarak hizmet etmek için yaratıldığını iddia eder (MacIntyre, 1984: 70). Bu nedenle insan hakları iddiası bu toplumsal koşullar dışında bir anlam taşımaz. MacIntyre (1984: 67), bireyci olmayan bir toplumda hak talebinde bulunmayı, para mefhumuna sahip olmayan bir toplumsal düzende ödeme için çek vermeye benzetmiştir. Düşünüre göre, hak sahibi olma iddiası, toplumsal olarak yerleşmiş bir kurullar bütününe ihtiyaç duyar. Bu tür bir kurullar bütünü ise belirli toplumsal koşullar altında belirli tarihi dönemlerde oluşur. İnsan koşullarının hiçbir durumda evrensellik özelliği yoktur. Söz konusu düşünsel arka plandan yola çıkarak

cemaatçi düşünürlerin evrensel insan haklarını yanıltıcı bir ifade olarak değerlendirdikleri anlaşılabilir.

Michael Walzer (1984: 324) ise bireyciliği ve bireysel haklar anlayışını kötü bir sosyoloji olarak değerlendirir. Bunların toplumsal uyumun zengin ve gerçekçi bir anlayışını ortaya koymadığını ve bireylerin yaşamlarına bir anlam katmadığını ileri sürer. Walzer, dağıtılan toplumsal mallara/çıkarlara göre bireyciliği reddeder. Düşünüğe göre, çıkarlar toplumsaldır, çünkü toplumsal süreçler aracılığıyla ortak anlamlar temelinde tasarlanır ve yaratılır. İnsanların kimlikleri toplumsal nitelikleri nasıl tasarladıkları, oluşturdukları ve sonra da onları nasıl kullandıklarına bağlıdır (Walzer, 1983: 8). Ayrıca Walzer, toplumsal niteliklerin, toplumun dışında duran bazı hayali gözlemciler tarafından belirlenen evrensel ilkelere göre değil niteliklere özgü ortak anlamlar açısından dağıtılması gerekliliğine inanır. Ortak yaşam ve anlayışların deontolojik liberalizmin temel amacı olan tiranlığın önlenmesini gerçekleştirebileceğini iddia eder (Thigpen ve Downing, 1987: 641). Deontolojik liberaller insan haklarını ve cemaatçiler ise ortak anlayışları ve ortak üyeliği vurgular. Her iki grup da benzer politikaları insanları tahakkümden kurtarmak için savunabilir. Örneğin Sandel (1984a: 6) 1960'ların Sivil Haklar Hareketi'nin liberaller tarafından insan haysiyeti ve insanlara saygı adına haklı gösterilebileceğini belirtir. Cemaatçiler ise milletin ortak yaşamından yanlış bir şekilde dışlanmış olan vatandaşların tam üyeliğini tanımak adına Sivil Haklar Hareketini destekleyebilir (Sandel, 1984a: 6). Aslında Sivil Haklar Hareketi hem insan hakları hem de vatandaşlık perspektifinden sahiplenilmiştir. Bu hareket, tam üyeliği yasal olarak garanti eden anayasal hükümlerin, insan haklarının somut örnekleri olarak savunulmuştur. Yine de Walzer, toplumların ortak anlayışlarını farklılaşmış toplumsal niteliklerle formüle etmenin mümkün olduğunu düşünür. Böylece bu anlayışlar, insan hakları kavramı yerine mevcut politikaların bir eleştirisini sağlar. Örneğin vatandaşlığa ilişkin ortak değerler, Avrupa ülkelerinin konuk işçi politikalarına son vermeli. Bu politikalar, ev sahibi ülke vatandaşlarının yapmak istemedikleri işlere ihtiyaç duyan yoksul ülkelere insanlara giriş izni verir. Temel medeni ve siyasi hakları reddedilen konuk işçiler, “tiran vatandaşlar” tarafından yönetilir (Walzer, 1983: 56-59). Walzer'ın insan hakları kavramı yerine ortak anlayışı öne çıkardığı görülmektedir. Yalnız ortak anlayışın belirli bir seviyeye ulaşması ve bu konuda toplum üyeleri arasında bir mutabakata varılması ihtiyacı hissedilmektedir.

Taylor, liberal düşüncenin diğer normatif ilişkilerin (haklara göre ikincil olan bu ilişkiler bile topluma ya da devlete sadık olmayı içerir çünkü liberalizm için bu, bu haklar çerçevesinde verilen rızaya dayanmalıdır) üstünde bir dizi bireysel hak olduğunu varsayarak nasıl çeliştiğini göstermeyi amaçlar. Taylor'ın açıklaması şu şekildedir: (1) Hakların belirlenmesi görüşlerin ifade edilmesi, ruhsal bir yaşamın geliştirilmesi, haz duyma, acı çekme gibi belirli kapasitelerin tanınmasına bağlıdır. Liberaller, çocuklar ve koma durumu öne sürerek bunu engellemek isteyebilir ancak kendilerine hakların neden ağaçlara ya da bulutlara tanınmadığı sorulduğu an geri çekilmek zorunda kalacaklardır. O zaman, çocuklar söz konusu olduğunda potansiyel kapasitenin alakalı olduğunu ve koma durumunda ise ya haklar alakalıdır ya da özel nedenlerle tanındığı itiraf edilmelidir; (2) Belirli kapasitelerin tanınması hakların verilmesi için yeterli değildir. Bunlar, hakların temeli olmayan diğerlerinden farklılaştırılmak için değerli olduğu düşünülmelidir; (3) Eğer bir şey değerli ise maddileştirmenin veya yaymanın hangi koşullara bağlı olduğunu somutlaştırma, onu koruma ve yayma görevi vardır; (4) Hakların tespitinin bağlı olduğu tüm kapasiteler değilse bile çoğu, bir topluma üyelikle sınırlıdır. Özü itibarıyla toplumsal olan dil, kavramsal şemalar ve kurumlar gibi araçlara ihtiyaç duyulur (Nino, 1994: 22). Hakların tasdiki ve tespiti, hakların dayanağı olan değerli kapasitelerin gelişimini sağlayan cemaat bağlarının korunmasını gerektirir. Düşünür, haklar-sorumluluklar dengesinde eğer liberalizm haklara öncelik verirse liberalizmin kendisiyle çelişeceğini iddia eder, çünkü toplumun korunmasıyla ilgili sorumluluklar haklara olanak sağlar (Nino, 1994: 23). Haklar toplumsal koşullara göre değişebileceği için evrensel haklar söylemi sorunlu olabilir. Taylor, hakların tespitini toplumsal kapasitelere bağlar. Bu kapasitelerin bir cemaate üyelikle sınırlı olduğu düşünülürse evrensel insan hakları söyleminin isabetli olmadığı görülebilir.

4.3. Taylor'ın Modernite Söylemi

Taylor, moderniteyi yeni uygulamaların ve kurumsal formların (bilim, teknoloji, endüstriyel üretim, kentleşme), yeni yaşam biçimlerinin (bireycilik, sekülerleşme, araçsal akılçılık) tarihsel olarak eşi görülmemiş bir şekilde harmanlanması ve yeni sıkıntı türleri (yabancılaşma, anlamsızlık ve sosyal çözülme duygusu) (Taylor, 2004: 1) olarak tanımlar. Taylor'a göre, "moderniteyi doğru anlamak, geçmişe dönük bir çabadır" (2012: 12). Taylor, modern düşüncenin, onu üreten ve sürdüren temel ahlaki anlayışları ihmal

etme eğiliminde olduğunu ileri sürer. Düşünür, ahlaki kaynakların açıklığa kavuşturulmasının modernliğin reddi anlamına gelmeyeceğine dikkat çeker. Aksine bu görüşe göre, ahlaki kaynakların açıklığa kavuşturulması modernlik imgesinin düzeltilmesine ve modern kültürün daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunacaktır. Bu bağlamda Taylor, bireyin kendi kavrayışındaki değişimin moderniteyi de değiştireceğini düşünür (Larmore, 1991: 158). Taylor'ın benlik açıklamasının ahlaki değerlerin öz kimlik için önemine vurgu yaparak diğer birçok modern kuramdan farklı olduğu (Staude, 1994: 144) düşünülür. Taylor'a göre (1992: 88) kendi modernite analizinin ayırt edici özelliği, daha baskın olan ve kültür temelli olmayan yaklaşımların aksine kültürel bir yaklaşım geliştirmiş olmasıdır. Kültürel olmayan teoriler, moderniteye geçişi, herhangi bir kültürün girdi olarak hizmet edebileceği bir dizi kültür açıdan nötr işlemler olarak tanımlamaktadır. Öte yandan kültürel yaklaşım, modernliği, kültürel açıdan nötr kapasitenin ortaya çıkması olarak değil yeni bir kültürün yükselişi olarak açıklar.

Kısmen benliğin anlamları ve ahlaki vizyonlar arasındaki bağlantıları ortaya çıkarma niyetiyle Taylor, modern Batı'yı tanımlayan ve kendi anlayışımızı bildiren tarihsel olarak yeni ve kültür merkezli oluşumun yükselişini araştırır. Düşünür, insanların yaşamlarını dışa vurarak yaşadığını ve eylemlerini ahlaki standartlara göre değerlendirdiğini ileri sürer (Taylor, 1989: X). Benliğin geniş anlamda iyiye yönelen ahlaki bir boyutu vardır. Taylor (2012: 12), çağdaş düşünürlerin bu durumu kabul etmekte zorlandıklarını iddia eder.

Düşünüre göre, ahlaki değerler, kişilerin kimliğinde en temel faktör olarak düşünülmelidir. Farkında olup olduğumuza veya kabul edip etmediğimize bakılmasızın yaşamlarımızda sezgisel bir düzeyde çalışan köklü değerler veya kültürel yapılar vardır (Staude, 1994: 144). Taylor'a göre (1989: 3) kişinin kimlik duygusu ile iyilik nosyonu arasında güçlü bağlantılar vardır. Modern naturalist görüşün ahlaki ayrımları nötr bir dünyada insanların basit tasarımları olarak nitelemesi, Taylor tarafından kabul edilemez bulunur (Taylor, 2012: 93-94). Düşünüre göre, ahlaki tecrübeler, neyin iyi olduğu sorusunu yanıtlamadan duramaz (Taylor, 1989: 27). İnsanların kimlikleri/kişilikleri "neyin iyi, neyin değerli olduğu, neyin yapılması gerektiği ya da neyi onaylayıp, neyin reddetmem gerektiğine karar vermeyi" (Taylor, 2012: 52) sağlayan inanç ve özdeşleşmeler ufkuna sahiptir. Düşünür insan eylemlerinin önemini, eylemlerin ortaya

çıktığı ve eylemlerin bağlamını oluşturan durumlarla anlaşılabilmesine dikkat çeker (Staude, 1994: 144). Kimliklerin/benliklerin seçimler, taahhütler ve eylemler aracılığıyla açığa çıktığı (Staude, 1994: 145) ifade edilebilir. Taylor, modern kimlik/benlik anlayışının ahlaki kaynaklarının açığa çıkarılmasını hedefler.

Taylor iyi kavramları (temel bir bileşeni sıradan hayatın doğrulanmasıdır), benlik anlayışları, yaşamların anlaşılmasını sağlayan anlatı çeşitleri ve toplum anlayışları arasında var olduğunu düşündüğü bağlantıyı ortaya koymayı hedefler. Taylor'a göre, iyiliğe dair vizyonumuz neredeyse değişmez olarak benlik ve kimliklerimize ilişkin anlayışlarımızla ilişkilidir (1989, 27-28). Kim olduğumuz, dolaylı olarak nerede durduğumuz anlamına gelir. İyiye ilişkin farklı anlayışlar, benliğin farklı anlayışlarına karşılık gelir (Kearney, 1990: 121). Bu durum farklı benlik/kimlik anlayışlarının varlığını kaçınılmaz kılar.

Taylor, günümüzde modern düşüncenin ahlaki çıkmazda olduğunu düşünür (Larmore, 1991: 158). Ahlaki kaynaklar ile açıklamaları arasındaki boşluğun, bol bulunan evrensel yardımseverlik etiğinin güçlü nedenlerini sağlamak için giderilmesi gerektiğini ileri sürer. İnsanlığımızın bir kısmı, modern bir eğilim olan derin manevi arzuları ve sezgileri kabul etmeme düşüncesiyle reddedilir (Adeney, 1991: 206). Taylor için postmodern kimlik krizi yaşamlarımızı anlamlandıracağımız istikrarlı, hatta evrensel, değerler ve taahhütlere dayanan birleştirici bir çerçevenin olmaması ya da büyük anlatıların yokluğuyla ilişkilidir (Staude, 1994: 145). Düşünür bu gidişattan kaygı duyar.

Taylor, "Benliğin Kaynakları: Modern Kimliğin İnşası" (1989) adlı çalışmasında modern durumu şöyle değerlendirir: (1) evrensel insan hakları, acıyı azaltma talebi, özgürlük, eşitlik ve kendi kaderini tayin etme idealleri gibi değerler üzerinde fikir birliği; ve (2) bu fikir birliğini desteklemek için ahlaki kaynakların veya üzerinde anlaşılabilir yapıcı niteliklerin eksikliği (Adeney, 1991: 206). Taylor, bu çalışmasında modern kimliği/benliği üç unsurun etkilediğini düşünür: radikal içe dönük değişim, gündelik hayatın benimsenmesi ve tabiatın ahlaki değerlendirme ve kişilik için bir kaynak olduğu görüşü (Adeney, 1991: 206). Bu unsurlar aksi yönlerde birbirlerini tetikleyebilirler. Örneğin içe dönüklük, bir birey olarak kişinin kendiyle alakalı iç fikirleridir. Aynı zamanda uzun vadede içe dönüklük, insanları doğaya ve topluma içkin olduğu

düşüncesinden uzaklaştırır (Taylor, 1989: X). Düşünür, modern benlik anlayışımızın belirli bir içedönüklük anlayışı ile ilişkili olduğunu ifade eder (Taylor, 2012: 177).

Başkalarına saygı, inanç ve fikir farklılıklarına karşı hoşgörü gibi yakın zamana kadar Büyük Britanya’da ve ABD’de hafife alınan değerlerin modern kültürümüzün temelini oluşturdukları ifade edilebilir. Ancak bu değerler, farklı mahrum ve hoşnutsuz gruplar tarafından sorgulanmaya başlanmıştır. Taylor bu değerleri savunmak, onları daha çekici ve alakalı kılmak için bugün temel (eskiden hafife alınmış) inançlarımızı ve değerlerimizi sorgulamamız ve yeniden düşünmemiz gerektiğine inanır (Staude, 1994: 145). Taylor, modernliğin kültürel ufkunda ahlaki zorunluluklara ilişkin bir mutabakat olduğu görüşündedir. Evrensel adalet ve eşitlik talepleri ile ölüm ve ızdıraptan kaçınma konusunda ciddi argümanlar ortaya konulmaktadır (Taylor, 2012: 747). Eşitlik taleplerinin toplumsal sınıflar, ırklar, etnik ve kültürel gruplar arasında farklı boyutlarda yansımaları olmuştur. Demokratik yönetim anlayışı, siyasal meşruiyetin kaynağı olarak kabul edilmiştir (Taylor, 2012: 599). Taylor öz yönetiminin günümüz siyasal toplumlarının indirgenemez bir bileşeni olarak görüldüğünü ve “bu idealde çelişen başka hiçbir talebin artık açıkça” (Taylor, 2012: 600) ifade edilemeyeceğini düşünür.

Taylor, hâlâ modernizmin kültürel neticelerini tecrübe etmekte olduğumuzu vurgular. Hâlihazırda yaşananların çoğunu, modernizme tepkiler oluşturur (Taylor, 2012: 729-730). Yine de düşünür eğer insanlığı buralara kadar getiren ahlaki kaynaklar ile tekrar temasa geçilirse geleceğin daha yaratıcı olacağı konusunda iyimserdir (Larmore, 1991: 161). Düşünüre göre, Batı’nın özgür bireyi, onu ortaya çıkaran ve besleyen tüm toplumlar ve medeniyetler sayesinde var olmaktadır. Bu durum bu özgürlüğün değerini teyit eden herkes için önemli bir yükümlülük oluşturur. Bu ya özgürlüğe ya da onun iyiliğine ilişkin hak iddia etmek isteyen herkesi kapsar (Taylor, 1985: 206). Taylor modernizmin insanların ahlaki ufkunda sıkıntılara neden olduğunu vurgular. Ancak modern benlik anlayışının kaçınılmaz olarak iyiliğe eğilimi vardır. Güçlü değerlendirmelerle modern kişiliğin ahlaki kaynakları tekrar ortaya çıkarılmalıdır.

4.4. Taylor'ın Özgürlük Anlayışı

Taylor özgürlüğü modern kimlik bilincini belirleyen bir unsur olarak ele alır (Taylor, 2012: 11). Düşünür, çeşitli eserlerinde özgürlük kavramının tarihsel gelişimini modern kimlik ve düşünce üzerine etkisi çerçevesinde inceler.

17. yüzyılda gelişen modern özgürlük kavramı, bir öznenin herhangi bir dış müdahale olmaksızın kendi amaçlarını belirlemesi olarak tasvir edilir. Taylor'a göre, bu şekilde tasarlanan özgürlük anlayışı, insan iradesinden bağımsız bir standart olduğu görüşü ile çakışır. Çatışmanın aslen teolojik şartlardan kaynaklandığı düşünülmüştür. Özgürlük, iyi anlayışından farklı olarak algılanmıştır (Taylor, 1995: 143). Evrenin yaratılıştan kaynaklı, amaçları olmayan bir yer olduğu düşüncesi ve benzeri kabuller, modern çağla birlikte insanlar arasında da kabul görmeye başlamıştır (Taylor, 2012: 137). Bu bağlamda insan iradesi ön plana çıkmıştır ve özgürlük 'bir şeyden özgürlük' olarak algılanmıştır.

Kısmen Tanrı'nın ayrıcalıklarının antropolojik bir aktarımından doğan yeni özgürlük kavramı, faydacı düşüncenin oluşumunda ve onun öncü doktrinlerinde yer bulmuştur. Hobbes'un siyasal atomculuğu nominalizmi ve iyiliğin her bir kişi için arzu edilen şekilde belirlendiği düşüncesi ile açıkça bağlantılıdır. Her iki doktrin de açıkça Ortaçağ'ın teolojik kararcılık savunmalarına çok şey borçludur. Siyasi hak emirle oluşur (Taylor, 1995: 144). Olgunlaşmış faydacılıkta modern özgürlük vurgusu, paternalizmin reddedilmesiyle ortaya çıkmıştır. Her insan, kendi mutluluğunun en iyi yapıcısıdır. İyiliğin doğal düzende olduğu fikrinin reddi, faydacılar tarafından paternalizmin reddedilmesi olarak görülür. Bu görüş sadece epistemolojik-metafizik nedenlerle gerekçelendirilmemektedir veya sadece günlük yaşamın değerinin bir doğrulanması olarak görülmez. Aynı zamanda bireyin kendi yaşamının amaçlarını belirlemesi ve kendi mutluluk tanımını oluşturması bireysel özgürlüğün tesis edilmesi olarak görülür (Taylor, 2012: 138).

Taylor'a göre (1995: 145) faydacılığın yanı sıra Kant'ın ahlak anlayışı da modern düşüncenin oluşumuna katkı sağlamıştır. Kant, ahlak kurallarının insan iradesinden kaynaklı olduğunu düşünür. Kant'a göre, rasyonel failer, yaratılmışların en üstünüdür ve saygınlıkları vardır. Taylor'a göre, niteliksel farklılıkların/ayrımların yok sayılması,

Natüralist Aydınlanma'nın yayılması ve bu tür ayrımların reddedilmesiyle modern özgürlük anlayışının benimsenmesi bağlantılıdır. Kant, insanı, metafiziksel arka plandan mahrum bırakmıştır. Onu özgür, tek başına, güçlü, akıllı, cesur ve sorumlu kılmıştır. Kant, rasyonel gerekliliği/ihtiyacı yalnızca özgürlükle uyumlu görmez. Aynı zamanda özgürlüğün kurucusu olarak değerlendirir (Dreyfus, 2004: 58). Faydacıların, natüralistlerin ve Kantçı düşünürlerin özgürlük anlayışlarının, Taylor'ın kendi felsefesinde önem verdiği ahlaki sâiklerle yapılan niteliksel ayrımları göz ardı ettiği görülebilir. Böylece modern özgürlük anlayışının kendi meşruiyet zeminini oluşturduğu anlaşılabilir.

Pozitif ve negatif özgürlük arasındaki ayrım, modern liberalizmin kendi kendini tanımlamaya yönelik girişimlerinin merkezinde yer almaktadır. Pozitif ve negatif özgürlük kavramları arasındaki ayrımı çarpıcı bir şekilde ortaya koyan ve liberallere negatif özgürlük anlayışını benimsemeleri için çağrıda bulunan (Mulhall, 2004: 106) Berlin (2002: 169-170) negatif özgürlüğü eylemlerimizi başkalarının engeli olmadan gerçekleştirebildiğimiz alan olarak tanımlar. Negatif özgürlük ideali, kişinin gerçek ya da potansiyel arzularına göre hareket ederken diğerlerinin müdahalesine maruz kalmamasını ifade eder (Gustavson, 2014: 271). Pozitif özgürlük kavramı ise bireylerin hedeflere ulaşmalarını sağlama, öz-yeterlik ya da öz-yönelime ulaşma üzerine odaklanır (Mulieri, 2014: 455-456). Bu nedenle negatif özgürlük, pozitif özgürlüğü (kişinin kendi hayatına diğerlerinin müdahalesinin olmaması, kendi ilerleyişinde tam bir kontrolün bulunmamasıyla tutarlıdır) garanti etmemektedir. Ancak pozitif özgürlük arayışları, negatif özgürlüğü ihlal edebilir (örneğin bir kişinin zararlı bir sosyal ideolojiye bağlanabileceğine düşünülüyor ise onun en iyi çıkarlarına paralel oluşan mevcut anlayışına göre hareket etmesi engellenebilir ve hatta bu anlayışı değiştirmesine çalışılabilir) (Mulhall, 2004: 106). Berlin, kişinin dilediği gibi yaşama özgürlüğünün diğer tüm taleplerden üstün olduğunu düşünür (2002: 215). Pozitif özgürlük kavramının kötüye kullanımından endişe eder ve bireysel alanlara müdahale edilmemesine odaklanan negatif özgürlük kavramının benimsenmesi gerektiğini düşünür (Mulhall, 2004: 106).

Berlin'in aksine Taylor, mutlak özgürlüğü hiçbir şeyin yapmaya değmeyeceği ve değerli görülmeceği bir boşluk olarak görür. Bütün dış engelleri bir kenara bırakarak özgürlüğe ulaşan benlik karaktersizdir ve dolayısıyla tanımlanmış amacı yoktur (Taylor,

1979: 157). Ancak bu durumun, “rasyonalite” veya “yaratıcılık” gibi pozitif terimlerle gizlendiğini iddia eder. Düşünür bu kavramların insan eylemleri veya yaşam biçimleri için oldukça belirsiz kriterler olduğunu ileri sürer. Eylemlerimize, bizim için hedefler belirleyen bir durum dışında, herhangi bir içerik katmadıklarını belirtir. Bizim için hedefler belirleyen durumlar aynı zamanda rasyonaliteye şekil verir ve yaratıcılığımızı geliştirir (Taylor, 1979: 157). Taylor’a göre, insan hayatında peşinden koşmaya geçecek bir proje ve yerine getirmeye geçecek bir görev olmalı (Kymlicka, 1998b: 186-187).

Taylor’a göre (1979: 157) kendi kendine karar vermeyi talep etmenin bir anlamı yoktur. Durumun insanlar için öngördüğü hedef kabul edilmelidir. Aksi takdirde kendi kaderini tayin arayışı, Nietzsche’nin nihilizmine yol açar. Düşünür, bu durumu toplumsal ve kültürel değerlerin nihayetinde keyfi olarak reddedilmesi olarak değerlendirir (Kymlicka, 1988b: 186). Taylor, gerçek özgürlüğün toplumsal ortamda yer alması gerektiğini savunur. Sosyal statünün tüm yönlerine ilişkin mantıksal öz-karar verme özgürlüğüne sahip olmamız gerektiği söylenir. Bu durum irrasyoneldir, çünkü kendi kaderini tayin etmeyi talep etmek kesin değildir. Düşünüre göre, kendi kaderini tayin etme, eylemlerimize bizim için hedefler belirleyen bir durum dışında herhangi bir içerik koyamaz (Taylor, 1979: 157).

Taylor’ın pozitif ve negatif özgürlük arasındaki ayrımın, varsayıldığı gibi katı olmadığını düşündüğü (Abbey, 2004: 11) ileri sürülür. Düşünür, Berlin’in özgürlük kavramsallaştırmasının öngördüğü arka plan ayrımının yetersiz olduğunu ileri sürer. Düşünüre göre, Berlin, negatif özgürlüğü sadece özgürlüğün fırsat kavramına (yapıp yapamadığımızı bakılmaksızın özgürlüğün bizim için açık olan şeyin meselesidir); dayandırır (Taylor, 1985: 213-214). Pozitif özgürlükte ise özellikle fiilen kullanabilme/yapabilme üzerine (özgürlük ancak yaşamlarımız üzerinde kontrol sahibiyken var olur) vurgu yapar (Mulhall, 2004: 106-107). Taylor, negatif özgürlüğün sadece fırsatlarda özgürlük unsuruna dayanmadığını belirterek kavramın muğlâklığına dikkat çeker. Negatif özgürlüğün kendini gerçekleştirme nosyonunu içermesi gerektiğine inanır. Kişi eğer tamamen gerçekleşmemişse/olgunlaşmamışsa, kendi potansiyelinin farkında değil ise, kendi potansiyelini gerçekleştirme onun için bir soru olarak bile ortaya çıkmadıysa ya da içselleştirdiği ama onu gerçekte yansıtmayan bir norm aleyhine hareket etme korkusuyla eylemde bulunamıyorsa kişinin, özgür olduğu düşünülemez. Kişinin

özgür olabilmesi için bir dereceye kadar eyleme geçmesi gerekir (Taylor, 1985: 213). Taylor'un negatif özgürlüğün katı versiyonlarını eleştirmesi, onun güçlü değerlendirme olarak adlandırdığı şeylere olan inancından, bazı niteliklerin/iyilerin diğerlerinden daha değerli veya önemli olduğu fikrinden, kaynaklanır. Negatif özgürlüğün katı versiyonları, bu tür niteliksel ayrımları tanıyamaz ya da kabul edemez. Bu nedenle önemli insan niteliklerinin ya da kapasitelerinin geliştirilmesi açısından (Abbey, 2004: 11) negatif özgürlüğün, diğer özgürlük türlerine nazaran daha dezavantajlı olduğu değerlendirilir. Liberal bir toplumda, güçlü değerlendirmelerle desteklenen gerçek hak iddialarına, saygı gösterilmesi gerekir. Ancak diğer nitelikler/iyiler meşru bir biçimde, bazı temel nitelikleri/iyilikleri ifade etmeyen veya korumayan bu kapasitelerin veya özgürlüklerin iddialarını haklı olarak bastırabilir. Taylor'ın argümanları, her zaman herhangi bir hakkın itham edilmesinin ardındaki güçlü değerlendirmelere bakmayı teşvik ediyor (Abbey: 2004, 12). Taylor'ın, insanın kendi kapasitesinin farkına varması, bunu gerçekleştirebilmesi ve güçlü değerlendirmelerde bulunabilmesi açısından pozitif özgürlüğe olumlu yaklaştığı ifade edilebilir.

4.5. Taylor'ın Tanınma Politikası

Son yıllarda çeşitli kültürel grupların siyasi tanınma talepleri, liberal demokratik toplumlarda önemli bir gündem maddesi olmaktadır. Bu tür grupların genellikle talep ettikleri şey, kendi kültürel kimliklerinin onaylanması ve desteklenmesidir. Bu tür taleplerin yakın gelecekte azalması olası görülmemektedir. Onları motive eden adaletsizliklerin çözüme kavuşturulması gerekmektedir; ancak liberal demokratik bir devlet, bu taleplere ne tür bir cevap vermelidir? (Lyshaug, 2004: 300). Taylor, "Tanınma Politikası" adlı çalışmasında bu soruya yanıt aramaktadır. Bu çalışmasında düşünür, tarihsel olarak ortaya çıkan kimliğin tanınması ihtiyacını inceler (Nicholson, 1996: 1). Tanınma ihtiyacının nasıl ortaya çıktığını ortaya koyar ve bu ihtiyacın nasıl giderilebileceği sorusuna yanıt arar.

Taylor, bu çalışmasıyla kimlik alanının paylaşılması gerekliliğini ortaya koymaktadır. Taylor, bazı durumlarda bireysel özgürlükleri tehlikeye atabilecekse ve ayrımcılık yapmama ilkesini ihlal etse de yerleşik kültürlerin miraslarının gelecek nesillere aktarılması gerektiğine inanır. Temel haklar ve bağımsızlıklar arasında ayrım

yaparak bu durumun, olası liberal olmayan sonuçlarını ortadan kaldırmayı amaçlar (Lawlor, 2006: 121). Burada tanınma, mevcut kimliklere salt saygı veya hoşgörüden fazlasını ifade eder. Karşılıklı tanınma ve toplumun tüm üyelerinin eşit değerlere dayanarak birbirleriyle etkileşime girmesine izin verilen sosyal düzenlemeleri gerektirir. Böylece tanınma, sadece farklılıkların eşitliğini kabul etmekle kalmaz, aynı zamanda kültürel olarak farklı olanların eşit değerlerine de değinir. Bir başka ifadeyle tanınma, insanlardan hem farklı kültürlerin hayatta kalmalarına izin vermelerini talep eder hem de eşit değerlerini kabul etmelerini bekler (Masaeli, 2010: 111). Tanınma teorisi, saygının ötesinde kimlik ve kültürel farklılıkların kamusal ve politik olarak tanınmasına doğru bir kaymaya işaret eder. Bu bakış açısına göre, yanlış tanıma ya da tanınma, ciddi zararlar verir. Bu nedenle tanınma, “insanlara gösterilmesi gereken saygının gereği olarak kalmaz.... can alıcı bir insan gereksinmesi” (Taylor, 2010: 47) olarak değerlendirilir. Böylece tanı(n)ma, günümüz demokratik toplumların üstesinden gelmesi gereken acil bir sorun olarak gündeme gelir.

Taylor’ın, tanınmanın çokkültürlülüğün merkezinde olduğu görüşünü desteklediği (Blum, 1998: 51) düşünülür. Taylor, çeşitli grupların bir tür toplumsal tanınma taleplerinin, çokkültürcülüğe dair güncel tartışmalardaki zorlukları ortaya çıkarmasının nedenini ise tartışılan konunun sadece maddi refahla ilgili olmamasına, aynı zamanda sosyal yaşamdaki katılımcıların kimlikleriyle ilgili olmasına bağlar (1994: 36). Taylor, klasik liberal teorilerin, kurum ve uygulamaların farklılık gösterdiği demokrasilerde toplumsal eşitliği ve sivil özgürlüğü destekleyip destekleyemeyeceği sorusunu ortaya atmıştır. Taylor, eşitliğin, bireylere eşit muamele, haklar ve yetkiler tanınmasını ifade ettiği evrensel liberal politika anlayışının, azınlıkların çokkültürlü toplumlarla bütünleşmesinin zorluklarıyla başa çıkacak kadar donanımlı olmadığını iddia etmiştir. Taylor, bu iddiasını iki gerekçeye dayandırır (1994: 37-43). Birincisi, liberal felsefenin, ciddi tarihi haksızlıklara uğrayan topluluklara mensup bireylere, özel tazminat hakkı sağlama konusunda isteksiz olması. Taylor’a göre köleleri, yerel halkların torunlarını ve diğer alt grupları eşit saygıyla ele almak ve yüzyıllardır süren sömürü, baskı ve aşağılama yoluyla bu topluluklara verilen zararı tersine çevirmek, bu toplulukları özel olarak ele almayı gerektirir. Bu gibi toplulukları aynı şekilde ele almak, gerçek toplumsal eşitlik vaadini tehlikeye atar. İkinci gerekçe ise, liberal toplumlarda tarafsızlık ilkesinin, uygulamada, belirli bir toplumda baskın kültürün ayrıcalıklarını yansıttığı ya da en

azından sayılar üzerinden veya kendi kendini meşru gösteren bir değerler hiyerarşisinin empoze edilmesine imkân tanıyarak baskın kültürü desteklediği düşüncesi. Dahası Taylor, üyeleri için bir refah kaynağı olan, dolayısıyla koruma ve teşvike ihtiyaç duyan azınlık kültürlerinin tehdit altında olduğunu düşünür (Ruparelia, 2008: 41-42). Yaşanılan bu adaletsizliklerin giderilmesi ve kültürel azınlıkların varlıklarını sürdürebilmeleri için bazı topluluklara kolektif haklar tanınması ihtiyacı ortaya çıkabilir.

Tanınma mücadelesi fikri, Hegel'in fenomenolojisinden kaynaklanır. Bu yönüyle farklı fakat ilgili olgular arasındaki benzerlikler görülebilir: çokkültürlülüğün yanı sıra feminizm, milliyetçilik, kültür çatışması. Tüm bu olgular, baskılanan kolektif kimliklerin tanınması için politik mücadele ederler. Bu, diğer kolektif ürünlerden farklıdır. Refah devletindeki olağan dağıtım çatışmalarının nesnelere olan genel toplumsal ödülleri (gelir, boş zaman, çalışma koşulları vb.) ile ikame edilemez. Ancak kimlik politikalarının çeşitli biçimlerinde çatışan bu tanınma mücadeleleri, pek çok açıdan da farklıdır. Bu yönlerden biri de yasal mevzuattır. Bu gruplardan sadece kadınlar ve etnik azınlıklar, anayasal koruma nesnesi olarak kabul edildiğinden, yalnızca feminist ve çokkültürlülük iddiaları, en azından prensipte anayasal devlet çerçevesi içinde çözülebilir (Habermas, 1995: 852-853).

Taylor, tanınmanın kökenini Rousseau, Herder ve Hegel'e kadar geriye götürse de tanınmanın insanî bir ihtiyaç olarak ifade edilmesini yeni bir gelişme olarak değerlendirir (1994: 25-26). Taylor'a göre, tüm toplumların üyelerinin tanınmaya ihtiyacı vardır ve bu, neredeyse tarihten beri insani bir ihtiyaçtır. Özellikle günümüz modern demokrasinin akışkan toplumlarında bu ihtiyaç, daha belirgin hale gelmiştir (Blum, 1998: 52). Taylor (2010: 37) Hegel'in sadece eşitler arasında karşılıklı tanınma ile gerçekleştirilebilecek olan kişiler arası tanınmanın, hayati bir ihtiyaç olduğu fikriyle harekete geçer. Düşünür, tanınma sorununun arka planında iki önemli değişikliğe vurgu yapar. Bunlardan ilki, “şerefin temelini oluşturan toplumsal sıradüzenlerin (hiyerarşilerin) çökmesidir” (Taylor, 2010: 48). Toplumsal hiyerarşilerin yıkılması, modern insanların kimlik ve tanınma sorunlarıyla meşgul eden ilk değişikliktir. Montesquieu'nun monarşileri tasvir ederken kullandığı şeref sözcüğü bu durumu karşılar. Taylor şeref kavramının kullanım itibarıyla eşitsizlik içerdiğini belirtir (1994: 27).

Toplumsal hiyerarşilerin çökmesi, şeref kavramının nasıl ikame edileceği sorununu ortaya çıkarmıştır.

Günümüzde ise eşitsizlik içeren şeref sözcüğü yerine evrensel ve eşitlikçi anlamda modern haysiyet kavramı kullanılmaktadır. Bunun altında yatan neden haysiyetin herkeste ortak bir şekilde bulunmasıdır (Taylor, 2010: 48). Bu noktada haysiyet kavramının demokratik toplumlar için önemi vurgulanır. Düşünür, demokrasinin eşit düzeyde tanınma politikasını beraberinde getirdiğinin ve bu politikanın şimdilerde cinslerin ve kültürlerin eşit düzeyde tanınmasına dönüştüğünün altını çizer (Taylor, 1994: 27).

Bu iki değişikliğin ardından Taylor, eşit tanınmanın iki farklı anlama gelecek şekilde kullanıldığını belirtir. Eşit tanınmanın ilk şekli, başkalarının kendileriyle aynı olmasını (örneğin ortak bir kurumun eşit vatandaşları, eşit insanlar veya tanrının yarattığı eşit varlıklar olarak) ifade eden demokratik biçimdir. Eşit haysiyet, Taylor'ın bu tanınma biçiminin içeriğini ortaya koyan en yaygın biçimdir (Taylor, 2010: 48). Bu süreçte evrensel politikalar ortaya çıkmıştır. Herkesin eşit hak ve haysiyete sahip olduğu söyleminin aksine farklı uygulamalar da hayata geçmiştir. Evrenselci politikalar çerçevesinde eşit haysiyetin sağlanması için hakların ve adlandırmaların eşitlenmesi gündeme gelmiştir. Bu süreçte birinci ve ikinci sınıf vatandaş kavramsallaştırmaları söz konusu olmuştur. Bu durum farklı uygulamalara sebebiyet vermiştir. Eşitlik, bazen oy hakkı bazen de sosyo-ekonomik düzeyde algılanmıştır (Taylor, 1994: 37-38). Düşünür, 'onarımsal eylemleri' ikinci sınıf vatandaş olarak muamele görenlerin eşitlenmesi için gerekli görmüştür.

Taylor'a göre, farklılık politikası, modern kimlik kavramının gelişmesi ile ortaya çıkan ikinci değişikliktir. Farklılık politikasından kasıt, bireylerin veya grupların eşsiz kimliklerinin farklı olduğunun kabul edilmesidir. Taylor'ın ifadesiyle farklılık politikalarında "göz ardı edilen, es geçilen egemen ya da çoğunluğa özgü kimliğin içinde eritilen farklılık işte tam da bu farklılıktır. Bu türden bir eritilme de, sahici kimlik idealine karşı işlenmiş en büyük günahdır" (Taylor, 2010: 58-59). Buna göre, farklılık politikası, tanınmış grupların kolektif hedeflerini gerçekleştirebilmeleri için yasal önlemlere yönelik çağrıda bulunarak kültürel grupların özgünlüklerinin tanınmasını talep eder. Böylece

azınlık grup üyelerinin tanınma talepleri karşılanır ve kültür merkezli anlam ufukları korunur (Reisert, 2000: 312). Bu tür bir tanınma, çağdaş çokkültürlülüğün itici gücü olarak görülür. Hem gruplar hem de bireyler bu tür bir tanınma politikasının objeleridir. Hem kültürel grupların hem de bireylerin farklılıklarının tanınması gerekir (Blum, 1998: 52). Çağdaş siyasal toplumlarda baskın çoğunluğun, bireylerin ve grupların farklı kılan özelliklerini göz ardı ettiği veya asimile etmeye çalıştığı (Kukathas, 1998: 688) düşünülür. Taylor'a göre, eşit tanınmanın iki türünün de kökleri eşit haysiyet kavramına dayanır (Landesman, 1994: 384).

Taylor, tanınma politikasının bu iki farklı biçimi arasında bir çatışma olduğuna dikkat çeker. Evrensel haysiyet politikası, evrensel açıdan aynı hak ve dokunulmazlıkları ifade eder. Farklılıklar politikası ise bireyin veya grubun diğerlerinden farklı olan eşsiz kimliğinin tanınmasını içerir (Taylor, 1994: 38). Örneğin farklılık politikası yerli halklar ve belirli azınlıklar için özel haklar talep eder ve gruplara özgü özellikleri farklı muamelelerin temeli olarak kabul eder (Kukathas, 1998: 688). Her ne kadar bu durum evrensel haysiyet politikasını savunanlar için inandıkları ilkelerin inkârı olarak görülebilecekse de Taylor, evrensel haysiyet politikasının farklılıkları görmezlikten gelme ilkesinin aslında bir ayrımcılık biçimi olduğunu iddia eder (Taylor, 2010: 60). Düşünürü göre, evrensel haysiyet politikası, baskıcı kültürün yansımasıdır ve tarafsız değildir (Taylor, 2010: 63). Bu açıdan liberalizmin farklılıkları görmezden gelen tarafsızlık siyasetinin gerçekçi olmadığı düşünülebilir.

Taylor'ın modelinin, hâlihazırda Kanada'da uygulanan anayasal değişiklikleri onayladığı düşünülür. Kanada'da Fransızca'nın bütünlüğünün korunabilmesi için, Québec, ticari tabelalar (Fransızca olma mecburiyeti) ve kamu eğitimiyle (Fransızca konuşan göçmenler, çocuklarını Fransızca eğitim veren okullara göndermek zorundalar) ilgili bir dizi yasa çıkarmıştır. Fransız kökenli Kanadalıların kültürel olarak hayatta kalmasını güvence altına almayı hedefleyen önlemlerin, Taylor tarafından ana hatlarıyla belirtildiği gibi, bu değişimleri kabul edilemez olarak görenlere, giderek daha fazla argüman vererek eşit haysiyet politikasını tehlikeye attığı ileri sürülebilir (Lawlor, 2006: 126-127). Taylor ise farklılık siyasetinin, aslında herkesin benzersiz kimliklerinin tanınması gerektiği bilinciyle desteklenen eşit haysiyet siyasetinden kaynaklandığını ve eşit haysiyet politikası tarafından gerekli kılındığını savunur (1994: 38-39). Eşit haysiyet

politikası, tüm insanların eşit saygıyı hak ettiği ilkesine dayanır. Bu durum insanlarda saygıyı hak edenin ne olduğu sorusu ile bağlantılıdır. Kant'a göre, bu, "yasalara ilkeler doğrultusunda yön verebilecek akıllı varlıklar olma konumudur" (Taylor, 2010: 61). Taylor'a göre, o tarihten beri tanımı değişse de özerklik gibi bir kavramın, eşit haysiyet politikası ile ilgili sezgilerin temelini oluşturur. Farklılık politikasında ise, Taylor, aynı derecede önemli olan ve tüm insanlarda bulunan evrensel insan gizilgücüne inanır. Bu politikanın temelinde, "bir birey olarak, aynı zamanda bir kültür olarak, insanın kendi kimliğini biçimlendirme ve tanımlama" (Taylor, 2010: 62) kapasitesine sahip olduğu inancı yatar.

Tüm bunlara rağmen Taylor (1994: 78-81) tanınma politikasının iki farklı türü arasında bir uzlaşmaya gidilebileceğini düşünür. Taylor'a göre, en temel haklar (örneğin mahkeme kararı olmaksızın kişinin özgürlüğünden yoksun bırakılmaması anlamına gelen habeas corpus hakkı) korunduğunda, hâkim kültürel grup için büyük önem taşıyan belirli kolektif hedeflerin korunması amacıyla daha az temel haklar (örneğin azınlık dilinde ticari işaretler yayınlama hakkı) kısıtlanabilir. Bu şekilde, evrenselci liberallerin hedeflediği evrensel olarak paylaşılan kapasiteler sayesinde, herkesin eşit bir şekilde tanınması garanti altına alınır ve bölgesel çoğunluk gruplarının kimlikleri tanınır. Bölgesel azınlıklar (daha az temel hakları yerel çoğunlukların kolektif hedeflerinden önce ortaya çıkanlar) muhtemelen, kendi gruplarının parçası oldukları büyük siyasi oluşumun başka bir yerinde kurumsal olarak tanınmasını sağladıklarını bilmekle yetinmelidirler. Böylece Taylor, Fransız kökenli Kanadalıların özellikle Québeclilerin kültürlerinin korunması hedefine yönelik politikaları, Québeclilerin temel haklarını tehlikeye atmadığı sürece onaylar (Reisert, 2000: 312). Farklı grupların talepleri temel hak ve hürriyetlerle çatışmadığı sürece değerlendirilebilir.

4.5.1. Kimliklerin Tanınması Üzerine Diyalog

Taylor, kimliği özgünlük kavramı, tanınma talebi, farklılık fikri ve eşit haysiyet ilkesi ile özdeşleştirir. İnsan hayatının diyalojik karakterine vurgu yapar (Taylor, 1994: 32). Taylor'a göre (2010: 50-52) sahibilik, her birimizin başkaları tarafından kabul edildiği için bir yaşam biçimine uymayı değil, kendimize doğru gelen bir şekilde yaşamamızı sürdürmemiz gerektiğini ifade eder. Tanı(n)ma, insanların başkalarının

sahicilik arayışına duyarlı olunmasını gerektirir (Waldron, 2000a: 157). Taylor'a göre, insanlar, kendi kimlik kavrayışlarını başka insanların onların kim olduğuna dair anlayışları ile diyalog halinde oluştururlar (1994: 32-33). İnsanların diğerlerine, kendilerince uygun gördükleri kişi olarak değil, diğerlerinin kendilerini nasıl hissediyorlarsa o şekilde davranma yükümlülükleri vardır. Diğerlerinin kendileri için benimsedikleri gerçek benliklerine saygı gösterilmeli. Taylor'a göre (1984: 30-31) farklılık fikri, benim kendimi düşündüğüm ve tanınmayı hak eden şey ile sizin beni olduğumu düşündüğünüz ve tanınmayı hak eden şeyin aynı olmayabileceği düşüncesi ile başlar. Farklı insanlar farklı haklara sahip olabilirler. Bir beden herkesin uyduğu düşünülemez. Bununla birlikte eşit haysiyet ilkesi, bir anlamda herkesin kimliğinin aynı saygıya sahip olduğunu ima eder. Bu nedenle liberal demokratik bir toplumda ikinci sınıf vatandaş bulunmamalıdır (Singh, 2017: 101-102).

Kimliklerin açık diyalogla ve önceden tanımlanmış bir sosyal senaryo tarafından şekillendirilmemiş olması, eşit tanınma siyasetini daha önemli hale getirmiştir. Taylor, eşit tanınmanın, sağlıklı demokratik bir toplum için sadece uygun bir biçim (Taylor, 1994: 36) olmadığına ve aynı zamanda gerekli (Kukathas, 1998: 688) olduğuna inanır. Taylor'a göre, insan eylemi, semiyotik bir arka planda daha büyük önemin bağlamı dışında anlaşılabilir. Düşünür, anlamların kendini açıklamasının ve kişisel sahiciliğin oluşturulmasının önemini vurgular. Liberalizmin bireyselliğe vurgusu ile yorumculuğun kimliklerin öznel arası gelişimine vurgusunun çatışmayı gerektirmediğini iddia eder. Taylor, arka plan dillerinin, bireysel kimliklerimizi inşa etmek için kullandığımız semiyotik malzemeyi oluşturduğunu düşünür. Bu anlamları nasıl özümlediğimiz ve değiştirdiğimiz, Taylor'ın ifadesiyle, benliğimizi kendi hayatlarımızı "sahici" yapma sürecidir. Taylor, özgünlüğün sürekli araştırılması nedeniyle, hayatımızı düzenlediğimiz değerlerin ve anlamların hiçbir zaman nihai olmadığı ve insanı kendi kendini yorumlayan bir hayvan olarak düşünmemiz gerektiği sonucuna varır (Kosnoski, 2000: 3-4). Otantiklik (sahicilik), kişiyi kendini keşfetmeye ve kendini gerçekleştirmeye çağırır (Reisert, 2000: 305). Düşünür, otantikliği, ahlaki bir ideal olarak reddetmemeliyiz. Bunun yerine meşru ve ötekileştirilmiş tezahürlerini birbirinden ayırt etmeli ve diyalojik olmanın getirdiği kısıtlamalara saygı duyan ve diğerlerini ayıklayan idealler geliştirmeliyiz (Taylor, 2003: 23).

Sahiciliğin neden önemli olduğuna dair sorusunu Taylor, otantikliğin yeni bir anlamlar dünyasını ve kendini gerçekleştirme olası kıldığını belirterek yanıtlar. Ancak düşünür, otantiklik idealinin başkalarına karşı olan yükümlülüklerden kurtulma amacıyla girişilen her çabayı onaylamadığını belirtir (Taylor, 2003: 35). Bu noktada iki hususa vurgu yapar. Birincisi, anlamlı eylem, belirli eylemlerin ve olumlamaların, insan kimliğinin temelleri olarak öne çıkabileceği noktasında önemli olan ufukların varlığını önceden kabul eder (Taylor, 2003: 35-41). İkincisi ise insanoğlu, kendini birey olarak nasıl tanımlıyorsa o şekilde tanınma veya saygınlığa ihtiyaç duyar (Taylor, 2003: 47-48). Taylor'a göre, otantiklik ideali, kişinin kendi özünü oluşturması ve kendini gerçekleştirme için elzemdir. Taylor, kendi özünü keşfeden insanın ise tanınmaya ihtiyaç duyduğuna ve bu tanınmanın da diyalojik olarak gerçekleştirilebileceğine inanır.

Taylor, insan kimliğinin tanınması sürecinin diyalojik olduğunun altını çizer (Reisert, 2000: 306). Düşünür, içinde bulduğumuz kendi öz-anlayışımızın ötesinde kimlik, kim olduğumuzu tanımlamakta önemli gördüğümüz insanlar, yerler ve şeyler tarafından şekillendirilir ve bu da bizim kültürümüzü içerir (Taylor, 1994: 33-34). Kutsallık, hayranlık ve iyilik duygularını ifade etmelerinden ötürü kültürler, Taylor'ın vurguladığı üzere, bireyler için dünyayı düzenlemeye yardımcı olan bir anlamlar ufkunu oluşturur. İnsanlara nitel ayrımlar yapmak için referans noktaları sağlar ve ne yapmanın veya olmanın iyi olduğu hakkında yardımcı olur (Taylor, 2010: 92). Ayrıca kültür, bireyleri tanımlamaya yardımcı olur, çünkü hedeflerimize ve arzularımıza, değer verdiğimiz şeylere, yalnızca kültür aracılığıyla erişilebilir (Dick, 2009: 963). Aynı zamanda otantiklik kültürü içerisinde ilişkiler, kendimizi keşfetmede ve doğrulamada önemli bir işlev görür (Taylor, 2010: 56). Bu durumda kültürün hem bireyin kendini tanımlamasında kurucu bir işlevi olduğu hem de tanınma ile bağlantılı olduğu ifade edilebilir.

Taylor'a göre, farklı muamele için temel gerekçe, insan yaşamının diyalojik karakteridir. Düşünür, insanların kendilerini tanımlamaları ve insan olma durumuna ulaşmayı, zengin insan dillerinin edinilmesine bağlar. Geniş anlamıyla kullanılan dil kavramı insanların kendilerini dışa vurum tarzlarını (sanat, el kol hareketleri, sevgi vb) da kapsar. Taylor, bu dışa vurum tarzlarının ancak diğerleriyle etkileşim halinde edinilebileceğinin altını çizer. İnsanlar kendilerini tanımlamak için gerekli olan dilleri

diyalojik olarak öğrenirler (Taylor, 2010: 53). Düşünür, insan benliğinin diyalojik olarak oluşturulduğunu öne sürdüğü için, kendine özgü bir kimliğin inşasının anlamlı bir şekilde ilerlemesi gerekir. Kişinin kendi sesini dinlemesi ve kendine özgü bir dehayla uyumlu bir şekilde yaşaması yeterli değildir. Bunu yapmamak, otantik olmayan hayattan kaçma şansını kaybetmek olur. Sahici yaşamak için, Taylor'ın belirttiği üzere, içimizdeki orijinal olanı ifade etmeli ve harekete geçirmeliyiz (Reisert, 2000: 309). Düşünüre göre, dışa vurularak ifade edilmeyen ve diyalojik olmayan bir sahicilik, insan benliğinin/kimliğinin oluşması için yeterli değildir.

Taylor'ın gruplara özgü hakları desteklemesinin temel gerekçesi, kimliğin tanınmasının hayatî bir insan ihtiyacı (Taylor, 1994: 26) olmasıdır. Tanınmanın kimlik için neden bu kadar önemli olduğunu sorusuna Taylor, kimlik oluşum sürecini açıklayarak başlar. Düşünüre göre, bireysel kimlik, hem başkalarıyla olan ilişkilerimizde bulunur hem de bu ilişkilerle şekillenir. Kimlik oluşum sürecinin kendini keşfetmeyi içerdiğini söylemek, tüm kişilerin kendilerine özgü bir kimliğin taşıyıcıları olduklarını ve sadece bu kimlikler içerisinde bulunabileceklerini kabul etmek demektir (Dick, 2009: 962). Düşünür tarafından “sahicilik ideali” (Taylor, 1994: 30) olarak ifade edilen bu durumda, kişinin dışarıdan çerçevesi çizilen bir yaşam planını sürdürmek yerine kendi özünü keşfederek ve ona sadık kalarak mutluluğa ulaşılacağına inanılır (Taylor, 2003: 25-29). Bu bağ lamda kimlik bireyselleşmiştir. Tüm insanların kendi iç benliklerine uygun ve kendilerine doğru gelen bir yaşam tarzları vardır (Dick, 2009: 962). Taylor'a göre, otantik yaşama arzusunun altında yatan dürtü, aynı zamanda kimlik ve çokkültürlülük politikalarında grup haklarına ilişkin taleplerin oluşmasını sağlar (Reisert, 2000: 306). Taylor (1984: 51-61) Rawls ve Dworkin'in evrenselci liberalizm anlayışından farklı bir liberalizm anlayışını onaylar. Söz konusu liberal anlayış, hiç kimsenin temel hakları ihlal edilmediği sürece devletin kolektif hedefleri desteklemesi taraftarıdır.

Kimliğin tanınma ihtiyacı, toplum ve kişisel yaşam için kritik öneme sahiptir. İnsanların kişisel yaşamlarında otantik kimliklerini keşfetmesi ve doğrulaması diğerlerine bağlıdır. Kamusal hayatta kimliğin doğrulanması ise hem gruplar arası karşılıklı tanınmayı hem de grup üyelerinin otantik kimlikleriyle onaylanmasını gerektiren eşit bir tanıma politikasına ihtiyaç duyar (Taylor, 1994: 36-37). Düşünür, tüm bireylerin ayırt edici bireyselliklerinin diğerleri tarafından tanındığı bir devlet anlayışından yanadır

(Reisert, 2000: 311). Düşünüre göre, hepimiz tanınma arayışındayız ve tanınma taleplerimiz, keyfi olarak reddedildikçe gerçek anlamda zarar görürüz. Kültürel ufuklar göz önüne alındığında, anlamlı bir kimliğin temelini oluşturan ve karakterin gerçekten değerli yönlerine (yaşam tarzlarımıza ya da kişisel özelliklerimize) saygı gösteren bir tanınma arayışındayız (Taylor, 2003: 51-52). Taylor, bireyin kendi kimliğini keşfetmesinin bir yalıtılmışlık içinde olmadığını ve kimi zaman içsel olarak kimi zaman da diğerleriyle diyalog halinde gerçekleştiğini vurgular (2010: 55). Burada diğerleriyle gerçekleştirilen diyalojik ilişkilere dikkat çeker. Bu diyalojik husus hem özel alanda hem de kamusal alanda geçerlidir (Elshtain, 1993: 482). Diyalojik ilişkiler hem bireyler hem de gruplar için geçerlidir. Grup haklarına dayalı kolektif hakların tanınması, kimliklerin diyalojik karakterinin bir sonucudur. Kolektif haklar, grupların anlam ufuklarının ve kimliklerinin oluşumu için gereklidir. Aksi takdirde grup üyelerinin zarar görmesinin kaçınılmaz olduğu düşünülür.

4.5.2. Adalet (Hakkaniyete) Tanınma Temelli Bakış

Bireyin kimliğinin tanınma ile şekillendiği düşüncesi ve diyalojik karakteri, tanınma sorununun sadece kimlikle ilişkili olmadığını aynı zamanda bir toplumsal adalet meselesi olduğunu ortaya koyar. Liberal konsensüsün kimlik ve toplum sorunlarını adalet tartışmaları çerçevesinde değerlendirmemesine itiraz eden Taylor, bu konuların birbiriyle ilişkili olduğunu düşünür (Taylor, 1995a: 186). Düşünüre göre, dağıtıcı adalet, önemli toplumsal erdemlerden biridir (Taylor, 1979: 137). Tatminkâr bir yaşam ve ahlak anlayışının adaletle ilişkin sorular çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği düşünülebilir.

Modern kültür krizini, benlik kaynaklı bir kimlik krizi (O'Shea, 2010: 200) olarak değerlendiren Taylor'a göre, "benlik ve iyilik ya da bir başka ifadeyle benlik ve ahlak temalarının ayrılmaz bir biçimde birbirine girmiş temalar" (2012: 19) olduğu görülür. Bu anlamda benlik, diğer insanlar gibi kendi çerçevelerine ve anlam ufuklarına uygun olarak kendilerini ifade eden farklı insanları tanıyabilmek için neler yapılması gerektiğinin altını çizen bir kavram olarak düşünülebilir. Buna paralel olarak benliğin, ahlaki hayat kavramında ve ahlaki yaşam dünyasında adaleti sağlamakla ilgili olduğu görülebilir (Masaeli, 2010: 147). Böylece ahlaki yaşamın, tanınma ve adaletin sağlanması hususunda önemli bir rolü olduğu görülebilir.

Benlik ve ahlak ilişkisi, Taylor'ın "güçlü değerlendirme" olarak ifade ettiği kavramda bulunabilir. Bir fail olarak insan, davranışlarının yanı sıra sebeplerini de değerlendirme yetisine sahiptir. Bazı zevk, arzu ve gayeler diğerlerine nazaran daha değerlidir. Harekete geçmek için daha iyi sebepler sağlar ve çoğu değerlendirme kimliklerle alakalıdır. Kim olduğumuz veya olabileceğimiz duygusu ile yakından ilişkilidir. Bunlar güçlü değerleri (Barwell, 2004: 364) oluşturur. Kimlik kaçınılmaz olarak bu tür güçlü değerlendirmeleri içerir. İnsanlar için kimlik son derece önemli bir iyiliktir. Güçlü değerlendirmeleri içermesi kaçınılmazdır (Taylor, 1989: 30). Bu güçlü değerlendirmelerin insan davranışlarının arka planını oluşturduğu ve insan davranışlarını yönlendirdiği düşünülebilir.

İnsan eylemleri, her zaman kendisinden daha fazla şey ifade eder. Algıları, eylemleri, ahlaki davranışı, siyaseti, daha geniş toplumsal ve kültürel yaşamı içeren anlam katmanları içerir (Smith, 2002: 122, 2). Bir bireyin kimliği, her bir durumda neyin iyi ya da değerli olduğunu ya da ne yapılması gerektiğini belirlemeye çalışacağı çerçeveyi sağlamaya yönelik temel taahhüt ve tanımlamalarla anlaşılabilir. Bireyin çerçevesi, bireyin tutum belirleyebileceği bir ufuk haline gelir (O'Shea, 2010: 205). Bu ahlaki çerçeveler, farklı arka planlarda tamamen değişmez. Ahlaki değerler, özü itibarıyla düşük değerlendirilmiş niteliklerden farklıdır (Masaeli, 2010: 148). Ahlaki değerler korku, saygı ve hayranlık duygularımızı yönlendiren (Taylor, 1989: 30) güçlü değer biçen niteliklerdir. Örneğin insanlığın evrensel ilkesi, insan olarak insanoğlunun varlığına saygı gösterir. Ancak bu ilkenin düzenlenmesi, insanların farkındalığına bağlıdır. Kant'ın görev etiğini anımsatan Taylor, bu ahlaki prensibi, takdire şayan, iyi ya da değerli bir şey olduğu için değil, ahlaki açıdan yapılması gereken bir görev olarak açıklar (Taylor, 1995: 145). Bu açıdan farklılıkların tanınmasının ahlaki açıdan da bir gereklilik olduğu düşünülebilir.

İnsan haysiyeti kavramı, insan esenliğiyle, diğer bir ifadeyle, insan için neyin iyi olduğu sorusuna verilen cevapla bağlantılıdır. İyi insan yaşamı nedir? Bu da dağıtımsal adalet kavramının arka planının bir parçasıdır. Adalet hakkındaki farklılıklar, iyinin niteliğine ilişkin farklılıklarla ilgilidir (Taylor, 1985: 291). Dağıtımsal adaletin farklı ilkeleri, insan iyiliği ve özellikle de iyiliği gerçekleştirmek için insanların topluma bağımlılığının farklı kavramları ile ilişkilidir (Taylor, 1985: 291). İnsan topluluklarının kültür ve değerleri, büyük farklılıklar (Taylor, 1989: 60) gösterdiğinden çok farklı iyi

algılamaları ortaya çıkar. Bu iyi anlayışları birbirleriyle çelişebilir. Taylor, “evrensel boyutta geçerli iyi niteliklerin tamamen birleştirilebilir olması gerektiği konusunda hiçbir garanti yoktur” (Taylor, 2012: 106) diyerek bu duruma dikkat çeker. Böylece farklı grupların/bireylerin kendilerine özgü iyi anlamlandırmaları söz konusu olabilir.

Farklı iyi algılamalarının olduğu çoğulcu bir dünyada, nasıl bir seçim yapılması noktasında, Taylor, güçlü değerlendirme yaklaşımının sergilenmesini destekler. Bu yaklaşımın, tanınma politikasında ahlaki değerlendirmenin önemini ortaya koyduğu düşünülür. Düşünüre göre, ahlaki değerler üç gruba ayrılır: Bazıları evrenseldir; Bazıları ise ulus gibi daha sınırlı birliktelikler içinde edinilir; Son grup ise bir kültüre veya gruba özgüdür. Ahlaki çerçevenin önemi hakkında karışıklığa sebep olan ahlaki değerlerin son grubudur; belirli zayıf bir değerlendirmeyle ayırt edilebilir (Masaeli, 2010: 150). Niteliksel olmayan değerlendirmeler niceldir; sonuçlarla ilgilidir ve genellikle niteliksel ayrımlar yapmaz. Bu türden arzu ve istekler, “daha değerli” veya “daha eğlenceli” bulunduğu için tercih edilir. Ancak bu değerlendirmelerin arka planında gerçek bir niteliksel değerlendirme söz konusu değildir (Taylor, 1985: 17). Taylor’ın zayıf değerlendiricisi, niteliksel değerlendirmeler yapabilir. Ancak ya kendi motifleri, arzuları ve eğilimlerini içermez ya da içerse bile bu motiflerin, arzuların ve eğilimlerin sadece etik olmayan değerlendirmelerini içerir (Flanagan, 1990: 39).

Güçlü niteliksel bir değerlendirmede ise arzu edilmenin yeterli olmadığı bir iyi anlayışı söz konusudur. Güçlü değerlendirmenin özü, duygularımıza rağmen bir şeyi veya eylemi kınayabilmemizden kaynaklanır. Bazı arzular ve istenen sonuçlar kötü, aşağılık, önemsiz ve değersiz görülebilir (Taylor, 1985: 120). Taylor, güçlü değerlendiricileri, arzularının ahlaki değerlendirmelerini yapan kişiler olarak tanımlar. Bu güçlü değerlendirme yalnızca yükümlülükler ve haklarla ilgili kaygıyı değil, aynı zamanda insanların nasıl yaşayacağı ve neye dikkat etmesi gerektiği gibi konuları da içeren geniş bir ahlak anlayışını ifade eder (Taylor, 1989: 4). Düşünüre göre, güçlü bir değerlendirme, duygularımızdan ötesini ifade ederken etik bir değerlendirme söz konusudur. Öte yandan niteliksel olmayan zayıf bir değerlendirmede işlevsel bir durum söz konusudur ve derinlemesine bir değerlendirme yoktur

Taylor'a göre, böylesi güçlü/niteliksel değerlendirmeler/ufuklar, insan kimliğinin yapıcı unsurudur. Ahlaki nitelikler konusunda benlik, niteliksel değerlendirmeler yapmadan duramaz. Bu tür değerlendirmeler, benliğin ayrılmaz parçasıdır. Aksi bir durum "bütüncül, bozulmamış insan şahsiyeti olarak kabul ettiğimiz şeyin" (Taylor, 2012: 52) dışına çıkmak anlamına gelir. Benliğin güçlü bir değerlendirmeyle oluştuğu ve bu durumun ahlaki bir yönünün olduğu vurgulanır.

Güçlü bir değerlendirmede farklı niteliklerin/iyilerin varlığı, üstün nitelikler konusunu gündeme getirir (Taylor, 1989: 64). Üstün nitelikler, bu nitelikleri daha yüksek bir ahlaki bilince doğru atılan bir adım olarak benimseyenlerce anlaşılır. Üstün nitelikler, güçlü değer verilen niteliklerin yargılanması ve değerlendirilmesi için gereken bakış açısını sağlar (Flanagan, 1990: 64). Evrensel bir adalet ve/veya yardımseverlik fikri, üstün niteliklere örnek olarak gösterilebilir. Ancak evrensel adalet fikri, farklı ufukları veya hayat anlayışları olanlar için farklı şeyler çağırabilir. Üstün niteliklere ilişkin görüş ayrılıkları, insanların farklı anlam ufuklarına ve bu ufuklara yön veren farklı arka planlara ve anlamsal çerçevelere sahip olmasına bağlanabilir.

Farklı iyi anlayışları ve nitelikler arasında bir seçim yapmak zorunda kalındığında, seçim, iyi hayat anlayışına göre yapılmalı. Ancak iyi bir hayat kavramı, hayat niteliklerinden farklıdır. İyi bir hayat, örneğin hayatı yaşamaya değer kılan özgürlük, akıl ve yardımseverlik gibi hayat niteliklerinin bileşenlerinin ötesine uzanır (Masaeli, 2010: 152). Taylor'a göre, bizi, iyi olmaya iten yapıcı iyiler/nitelikler de vardır. Yapıcı iyiler, ahlak teorisinin içeriğini belirlemekle kalmaz ve ayrıca iyi bir insan olmamıza katkıda bulunur (Taylor, 2012: 154). Düşünür, iyi hayat nosyonlarının içinde olan hayat niteliklerini, yapıcı iyilerden ayırır. Yapıcı iyiler, hayat niteliklerinin temelini oluşturur. Bizi iyi olmamız için teşvik eder ve ahlaki korku ve bağlılıklarımızı komuta eder. Tanrı, Plato'nun iyi idesi ve Kant'ın teorisindeki rasyonel fail, yapıcı iyiler arasında değerlendirilir (Taylor, 1991: 243).

Yapıcı iyilerin, iyi bir yaşam için önemi ortada iken, farklı kültürlerle sahip halkların özellikle de paylaşılan önemdeki arka planın eksikliği durumunda aynı değeri nasıl hissedecekleri soru işaretidir. Salman Rushdie'nin "Şeytan Ayetleri" adlı eserine ilişkin tartışmalardan hareketle Taylor, Batılı yapıcı iyi anlayışının İslam'ın benimsediği

en üstün bir niteliği karşılayıp karşılamadığını sorgular. Burada tartışma konusu, düşünürce göre, kültürel olarak farklı grupların değerinin kabul edilmemesi ve kültürlerin kabul edilen değerlerinin aynı olmamasıdır (Taylor, 1995a: 250). Bu tartışmada, iki taraf da insan haysiyetinin kalitesi ve ifade özgürlüğü hakkında aynı düşünceye sahip olabilir. Ancak bunu, iki taraf, birbirinden temel olarak farklı ifade etme ufkuna sahiptir. Bu tür çatışmayı önlemek için, farklı ahlaki değerleri veya sosyal nitelikleri kabul eden iyi bir yaşamın belirli bir vizyonu oluşturulmalıdır. Bu vizyon, kültürel olarak farklı grupların ahlaki tepkilerini, yakınlıklarını ve isteklerini desteklemelidir (Masaeli, 2010: 154).

Taylor'ın külliyatında ifade etme nosyonunun önemi pek çok defa vurgulanır. Örneğin "...ana düşünce ifade etmenin bizi ahlaki kaynak olarak iyiye daha fazla yaklaştırabileceği, onu güçlendirebileceğidir"; "...yapıcı bir nitelik, bir ahlak kaynağı işlevini gördüğünde, ifade etme lehine çok güçlü nedenler vardır"; ayrıca "herhangi bir ifade ediş olmaksızın, nasıl anlaşılırsa anlaşılınsın, iyi ile olan bütün bağlantımızı kaybederdik" (Taylor, 2012: 153, 158-159,160). Düşünürün, ifade etmeyi, insan benliğinin/kimliğinin vazgeçilmez bir unsuru olarak değerlendirdiği anlaşılabilir.

Hayat nitelikleri, üstün nitelikler, yapıcı iyi, ahlaki kaynaklar/çerçeveler, güçlü ve zayıf değerlendirmeler ve ifade etme kavramları Taylor'ın külliyatında önemli kavramlardır. Bu kavramlar, düşünürün öngördüğü insan failinin ahlaki pratiğinde yer alır. Bu da mantıksal olarak farklı kültürlerin geniş bir yelpazede farklı anlamlandırmalara sahip olmasına neden olur (Meijer, 2016: 110). Farklı kültürlerde farklı değerlendirmeler, anlam ufukları, nitelikler ve iyi anlayışları söz konusu olduğu için farklılıkların tanınması önemlidir. Bu durum, farklı kültürel grupların kendi hakları olarak ayırt edici özelliklerinin tanınması gereğine işaret eder (Taylor, 1989: 394-395). Farklı kültürlerin eşit değeri tanınmalı, kültürel olarak hayatta kalma meşru bir amaç olarak kabul edilmeli ve desteklenmelidir (Taylor, 1995a: 250). Bireylerin ve grupların eşsiz kimliklerinin tanınması, insanların güçlü ahlaki değerlendirmeleriyle oluşturdukları kendi iyi yaşam anlayışlarını pratiğe geçirmelerine yardımcı olur. Aksi takdirde toplumsal adalet duygusu zedelenebilir. Farklı iyi kavrayışlarına sahip insanların tanınmaması ve/veya yanlış tanınması, âdil olmayan toplumsal tabakalar oluşturabilir. Adalete tanınma temelli bakış açısının, farklılıkların tanınmasında önemli bir rol oynadığı düşünülür.

4.5.3. Tanınma ve Sosyo-Siyasal Dayanışma

Farklılıkların tanınması, çokkültürlü ve çoketnikli toplumlarda dayanışmanın güçlendirilmesinde etkili olabilir. Tanınma, toplumsal bağların oluşturulması ve güçlendirilmesinde etkin bir rol oynayabilir. Taylor, belirli toplumsal bağların tanınmasının toplumsal dayanışmaya ilham vereceği görüşündedir (1995a: 181-203). Burada dayanışma, bireysel haklardan öte bir anlam taşımaktadır ve bireylerin bir cemaatle tanınması anlamına gelir. Kuşkusuz bu dayanışma, bireyler arası karşılıklı tanınma, destek gibi toplumsal uygulamalarla sağlanabilir. Sosyal dayanışmanın bir yolu olarak adalet ve dolaylı olarak tanınma, toplumsal söylemde olumlu bir yaklaşım olarak görülebilir (Masaeli, 2010: 156). Taylor, “yaşamın iyi yanlarını değerlendirmişimizin, sevdiğimizle paylaşarak tattığımızda nasıl dönüşüme uğradığı, bazı iyi şeylerin nasıl ancak böyle paylaşarak ulaşılabilir olduğunu” (2010: 54) vurgulayarak, dayanışmanın ve tanınmanın önemine değinir. Örneğin kimlik anlayışımız, kim olduğumuz ve nereden geldiğimiz, değer verdiğimiz kişiler aracılığıyla daha da anlamlı hale gelir. Kimlik anlayışı, bizlere ve değer verdiğimiz şeylere arka plan oluşturur (Taylor, 1995a: 231). Sevdiğimizle paylaşılan unsurlar, kimliklerimizin bir parçasıdır ve değer verilen şeylerin başkaları tarafından tanınması arzu edilir. Bu açıdan değerlendirildiğinde kültürel farklılıkların tanınması, kimlik oluşumunun bir parçası olarak görülebilir. Toplumsal dayanışmayı sağlamada kilit bir rol oynayabileceği düşünülür.

Bir kez tanınma gerçekleştiğinde, muhataplar birbirlerinin kültürel özelliklerini öğrenirler. Öğrenme konusundaki bu katılım, tüm katılımcıları müzakere sürecinde zenginleştirir. Aynı zamanda sosyal anlayış seviyesini artırır ve sonuç olarak dayanışmayı güçlendirir. Bu süreç, sosyal dayanışmayı sağlarken muhataplarımız ile iletişimi teşvik eder. Böylece farklı kültürlerin değerleri hakkında yargıda bulunma eşiğine ulaşılır (Masaeli, 2010: 157). Dayanışmaya ilişkin bu yaklaşımın asıl noktası, yargımızın yalnızca saygının ve hoşgörünün ötesinde bir şekilde oluşmasıdır. Aslında bu durum, “önemli süreler boyunca bütün bir topluma canlılık kazandıran insan kültürlerinin hepsinde, tüm insanlığa hitap edecek önemli bir şeylerin bulunduğu” (Taylor, 2010: 86) kabulü anlamına gelir. Bu karşılıklı etkileşim bireylerin başlangıçta erişemedikleri anlam ufuklarına ulaşmasına yardımcı olabilir. Bu karşılıklı etkileşimin tetiklediği

öğrenme sürecinin, farklı kültürlerle ilişkin ön yargıları ortadan kaldırdığına ve diğer kültürlerin değerine ilişkin bakış açımızı değiştirebileceğine inanılır.

Tanınma ve dayanışma arasındaki ilişkinin daha iyi anlaşılması için, Taylor'ın Gadamer'den alıntılıdığı “ufukların kaynaşması” (Taylor, 1995: 252) kavramını ele alabiliriz. Gadamer, ufku, belirli bir bakış açısıyla görülebilecek her şeyi içeren vizyon aralığı olarak ele alır. Ufku kısıtlılığı göz önüne alındığında, ufkun genişletilmesi ve yeni ufuklara açılım söz konusu olabilir. Gadamer'e göre, muhataplarımızın söylemlerinin önemini kavrayabilmemiz ve anlayabilmemiz için, mevcut ön yargılarımızdan sıyrılıp kendimizi diğerinin yerine koymalıyız. Aksi takdirde sadece kendi duruşumuzu güvenli bir şekilde ulaşılamaz hale getiririz (Gadamer, 2004: 301-302). Farklı anlayış ufuklarına sahip insanların, birbirlerinin ufuklarını anlayabilmeleri için diyalog kurmaları gerekir. Diyalog karşılıklı mutabakat ve tanıma ile sonuçlanmazsa başarılı olamaz.

Konuşma, bir anlaşmaya varma sürecidir. Dolayısıyla, her bireyin kendini diğerine açtığı her gerçek sohbete aittir. Aslında kendi bakış açısını geçerli olarak kabul eder ve kendini, diğerine değil, ne dediğini anladığı ölçüde diğerine aktarır. Kavranacak olan şey, görüşün maddi doğruluğu, böylece konuyla ilgili bireyler aynı noktada olabilir (Gadamer, 2004: 387). Diyalogla diğer insanların bakış açıları ve anlayış ufukları keşfedilmeye çalışılır. Bu, kendi mevcut ufuk anlayışımızı sürekli olarak incelediğimizde ve onu muhataplarımızın görüşüne yerleştirdiğimizde gerçekleşir. Bu sınavın önemli bir kısmı, geçmişle yüzleşme ve geldiğimiz arka planın anlaşılmasıdır (Gadamer, 2004: 305). Ufukların kaynaşması bu şekilde ilerler, kendi ufukumuzun anlamını inceleyerek büyür ve onu başkalarının anlayış ufukuna yerleştirir.

Taylor, ufukların kaynaşmasını, insanların kendi kültürlerinden farklı kültürlerle karşılaştıklarında tecrübe edebilecekleri bir durum olarak değerlendirir. Farklı kültürlerin değerleri konusunda sağlıklı bir değerlendirme yapmak mümkün değilken; farklı kültürlerle diyalog kurmak, kendi değer yargılarımızın yanına diğer kültürlerin arka planlarını koymamıza yardımcı olabilir. İşte bu noktada ufuklar kaynaşabilir. Böylece karşılıklı anlayış ve tanınma, yeni bir sözcük dağarcığının gelişmesiyle gerçekleşir (Taylor, 2010: 87). Bu yeni sözcük dağarcığı karşılıklı anlayışa, birbirimizin ufuklarını

anlamamıza ve tek taraflı bir değerlendirme yerine ortak bir dil geliştirmemize zemin hazırlayabilir. Sonuç olarak Taylor'ın tanınma politikası, diyalog yoluyla kimlik oluşumunun etkileşimli bir bileşenine dayanılarak geliştirilmiştir. Bireyi, toplumsal bağı olmayan varlıklar olarak gören atomistik birey anlayışına karşın, Taylor bireysel ve grup kimliklerin diyalojik olarak tanındığına vurgu yapar. Bu açıdan tanınmanın, sosyo-siyasal dayanışmayı sağlayacağı düşünülür.

4.6. Komüniteryan Çokkültürlülüğe ve Taylor'a Tanınma Politikasına Yöneltilen Eleştiriler

Cemaatçi düşünceye getirilen öncelikli eleştirilerden bir tanesi, cemaat kavramının muğlâklığı üzerinedir (Tam, 1998: 219). İlk etapta kavram mahalle, köy ve kasaba gibi insanların yüz yüze gelebildiği ve sakinleri arasında iş birliğinin olduğu küçük cemaatlerin oluşumunu teşvik ediyordu. Bunun nedenleri arasında büyük hükümetlerden şüphe duyulması, eskiye özlem veya toplumsal adalet yer alır. 'Küçük ölçekli' cemaatçilikte, üyelerin birbirlerine daha fazla ilgi göstermesi, üyelerden ortak işler için daha fazla kaynak ve zaman ayırması talep edilir. Bu tür bir cemaatçiliğin, hükümet-birey odaklı çözümlerin yanında bir alternatif oluşturduğu düşünülür (Dalacoura, 2002: 77). Cemaatçiliğin bu türünün, üyelerinden daha fazla iş birliği ve fedakârlık beklediği anlaşılabilir.

Ancak cemaatçiliğin ikinci yorumunda ise cemaatin daha geniş olduğu yönünde eleştiriler getirilmektedir. Bu ikinci yorumda yüz yüze iletişimin yerini, ortak dilin ve muhtemelen ortak bir siyasal varlığa üyelikle kesişen ortak kültürel bağlar alır. Bireylerin bu tür bir cemaate sadece üye olmadıkları ve bu cemaat tarafından oluşturuldukları düşünülür. Bireyler, bu cemaatin yararına hareket etmeleri için teşvik edilmez. Bireylerin, cemaatin yararına hareket edecekleri varsayılır, çünkü bireyler cemaatin birer parçasıdır (Dalacoura, 2002: 77-78). Cemaat kavramı cemaatçiliğin iki anlayışında da kullanılmaktadır. İki anlayışın da temel ortak özellikleri paylaştığı görülür (Dalacoura, 2002: 78). Cemaatçiliği eleştirenlere göre, cemaat kavramının neyi ifade ettiği belirsizdir (Etzioni, 1996: 5).

Cemaat kavramının muğlâklığına yönelik eleştirilere yanıt olarak Etzioni, bu iddianın sınıf, elit ve hatta rasyonellik gibi yaygın kullanılan kavramlara karşı da dile

getirildiğini hatırlatmaktadır. Etzioni'ye göre, cemaat kavramı, üç özellekle tanımlanabilir. Birincisi, cemaatler, insan gruplarını geniş ailelere benzeyen sosyal varlıklara dönüştüren sevgi bağları sağlar. İkinci olarak, cemaat bu ahlaki çerçeveyi her geçen gün yeniden biçimlendirmenin yanı sıra nesilden nesile ortak bir ahlaki kültür (topluluğun hangi davranışı erdemli veya kabul edilemez bulduğuna dair bir dizi ortak toplumsal anlam ve değerler seti) aktarımını gerçekleştirir. Etzioni, bu özelliklerin cemaatleri, diğer toplumsal gruplardan ayırdığını düşünür (Etzioni, 2000: 15). Bu cemaat tanımı, yalnızca 'büyük' bireylerin değil, kolektif ve tarihsel aktörlerin de varlığını kabul eder. Cemaat kavramı, sadece serbest aktörler olarak hareket eden kişilerin bir araya gelmesi olarak değil aynı zamanda kendi kimlikleri, amaçları olan ve bir birim olarak hareket edebilen kolektiviteler olarak değerlendirilir (Etzione, 1996: 5). Son olarak cemaat, nispeten yüksek düzeyde bir duyarlılığa sahiptir. Bu üçüncü özellik, üyelerine baskı yapan sosyal varlıkları dışlar. Tüm üyelerine değil de bazı üyelere veya alt gruplara duyarlı olanları ve gerçek ihtiyaçlardan ziyade üyelerin yanlış ihtiyaçlarına cevap verenleri ayırt eder (Etzione, 1996: 5). Cemaat kavramının anlamında herhangi bir belirsizlik olmadığı ve cemaatin varlığını sürdürebilmesinin üyelerinin gerçek ihtiyaçlarını karşılamasına bağlı olduğu düşünülür.

Cemaatçiliğin farklı kullanımları vardır. Taylor, kavramın başlangıçta liberaller tarafından liberalizmi eleştirenleri bir araya getirmek için türetildiğini düşünür. Ancak son dönemlerde Etzioni öncülüğündeki bir grubun, bu kavramı üstlendiğini ve bu grubun siyasi bir ajandası olduğunu iddia eder. Taylor'a göre, bu grup, çeşitli bireycilik biçimlerinin refah devleti anlayışını baltalamasından (veya ABD örneğinde gelişmesini engellemesinden) endişe eden sosyal demokratlardır. Onlar, dayanışma ve dolayısıyla aileden devlete çeşitli düzeylerde topluluk ihtiyacını gerekli görürler (Abbey ve Taylor, 1996: 3). Cemaatçilik içerisinde farklı fraksiyonların olduğu anlaşılmaktadır.

Cemaatçilik, Amerikan toplumunda ve diğer gelişmiş (veya "modern") toplumlarda sosyal ilişkilerin şekillenmesinde, ekonomik güçlerin ve özellikle de sosyo-ekonomik eşitsizliğin rolünü önemsememekle eleştirilir (Coughlin, 2003: 12). Sosyo-ekonomik çizgilerle ayrılan cemaatleri teşvik ederek aşırı eşitsizliğin, cemaati oluşturan farklı gruplar arasındaki ilişkileri zayıflatacağı, ortak yararı, sivil toplumu ve sosyal dayanışmayı zedeleyeceği iddia edilir (Coughlin, 2003: 13). Cemaatçilik, sosyo-

ekonomik eşitsizliğin toplumda oynadığı veya oynaması gereken role ilişkin yorum yapmaması nedeniyle eleştirilir. Bu husus, cemaatçi felsefenin zayıf noktası olarak görülür (Coughlin, 2003: 14).

Bu eleştiriler karşısında Etzioni, bir toplumda elitler ile toplumun geri kalan kesimi arasında refah noktasında eşitsizlik çok büyük olursa söz konusu toplumun, cemaatlerin cemaati (“community of communities”) olarak varlığını sürdüremeyeceğini iddia eder. Böylece düşünür, zengin ve fakir arasındaki ayrımın çok fazla açılmaması gerektiğine dikkat çeker. Eğer cemaat üyelerinin bir kısmı, diğer üyelerin günlük yaşam standartlarından uzaklaşırsa cemaatin geri kalan kısmı ile bağlarını kaybedeceklerdir. Etzioni’ye göre, böylesi bir tecrit, yalnızca toplumsal bağları zedelemeyi aynı zamanda ayrıcalıklı insanları, cemaatin ahlaki kültüründen uzaklaştırır. Böylece onlar, diğer yurttaşların hayatlarının gerçeklerinin farkına varamaz (Etzioni, 2000: 53-54). Toplum içerisinde ekonomik eşitsizliğin azaltılması ve toplumsal dayanışmanın sağlanması, cemaatlerin varlıklarını sürdürebilmeleri için önemli görülür.

Etzioni’nin sosyo-ekonomik politika reformu için çeşitli önerileri vardır. Etzioni, tüm insanlar için barınma, kıyafet, yiyecek ve temel sağlık hizmetlerini içeren “zengin bir temel asgari yaşam standardını” öneriyor. Ayrıca büyüyen bir ekonominin teşvik ettiği işgücü piyasasının, istihdam sağlamanın en iyi yolu olduğu bilinciyle Etzioni, sınırlı bir garantili istihdam biçimi önerir. Ancak iş ihtiyacı olan herkese, toplum yararına iş imkânlarının sağlanması gerektiğini belirtir (Coughlin, 2003: 15). Düşünürün sunduğu çözüm önerileri, sosyo-ekonomik eşitsizliğin yaşandığının teyidi olarak görülebilir ve bu durumun cemaatin üyeleri arasındaki bağları sarsabileceği düşünülür.

Cemaatçiliğin bireysel haklara ve özerkliğe karşı olduğu yönünde eleştiriler vardır. Örneğin Derek Phillips, cemaatçi düşüncenin bireysel özerkliği tamamen ortadan kaldırdığını ve benliği, toplumdaki konumunun gerektirdiği rollere hapsettiğini iddia eder. Ayrıca cemaatçilik karşıtları, cemaatlerin iktidar elitleri tarafından yönetildiğini veya cemaat içindeki bir grubun diğerlerini kendi değerlerine uymaya zorladığını ileri sürer (Etzioni, 2015: 620-625). Bireylerin cemaat tarafından kısıtlandığı/baskı altına alındığı ve cemaatlerin kültürel sınırları içerisinde zorla tutulduğu düşünülmektedir. Cemaatçiliği bu açıdan eleştirenler, bireysel özerkliğin ortak cemaat aidiyetinin bir ürünü

gibi görülmesine karşı çıkar. Cemaatçiliğin, bireysel özgürlüğü ve özerkliği yok saydığı ve bireyi etnik, dini ve kültürel cemaatlerin pasif bir taşıyıcısı olarak algıladığı düşünülür (İrem, 2005-2006: 58-59).

Eski cemaatler (geleneksel köyler, kabileler ve klanlar) coğrafi olarak sınırlandırılmıştır ve insanların üye olabileceği tek topluluklardır. Yeni cemaatler ise genellikle kapsam ve erişim bakımından sınırlıdır. Bir yerin sakinleri aynı zamanda genellikle diğer toplulukların (iş, etnik veya dini topluluklar) üyeleridir. Sonuç olarak topluluk üyeleri, birden fazla bağlantı kaynağına sahiptir. Eğer bir kişiye baskı yoğun olursa bireyler geri çekilebilir ve başka bir topluluğa yönelme eğiliminde olabilir. Birçok topluluğa üyelik, bireyleri hem ahlaki baskıdan hem de dışlanmadan korur. Bununla birlikte bir kişinin üye olduğu toplulukların değerleri arasındaki uyumsuzluk, ahlaki sesi büyük ölçüde zayıflatabilir. Böylece bir sonraki seviyedeki ahlaki toplumun önemi azalır (Etzioni, 2015: 620-625). Modern toplumlarda farklı topluluklara üyelik daha yaygındır ve bireylerin bu topluluklardan ayrılma hakkı vardır. Bu nedenle cemaatçi düşünürlerin, bireysel haklara ve özerkliğe ilişkin eleştirileri yersiz buldukları söylenebilir.

Ayrıca cemaatçi düşünürler güç elitleri ve diğer otoriter hâkimiyet biçimlerinin, cemaatin temel ya da yerleşik bir özelliği olmadığını vurgular. Cemaatçi düşünürlere göre, cemaatlerin, üyelerinin tümünün olmasa bile birçoğunun, temel değerlere olan gerçek bağlılığına ihtiyacı vardır. Böyle bir bağlılığa ulaşmak için teşvik edilen değerler, üyeler tarafından gerçekten kabul edilmeli ve bu değerlerin temel ihtiyaçlara cevap vermesi gerekir. Eğer bazı üyeler ahlaki diyalogun dışında tutulursa; ahlaki sese uymak için manipüle edilirse ya da gerçek ihtiyaçları göz ardı edilirse; nihayetinde bireyler, cemaatlerin duyarlı olmayışına anti-sosyal bir şekilde tepki verir. Kısacası cemaatler, iktidardakiler tarafından çarpıtılabilir ancak daha sonra onların ahlaki düzeni bozulacaktır. Onların ya üyelerinin gerçek ihtiyaçlarına daha duyarlı hale gelmeleri ya da komüniteryan örgütlenme dışındaki sosyal modellere dönüşmeleri gerekecektir (Etzioni, 2015: 620-625). Cemaatlerin varlıklarını sürdürebilmek için üyelerinin rıza ve onaylarını almaları gerektiğinden, cemaat içinde tek kişinin veya bir grubun hâkimiyetinin söz konusu olamayacağı düşünülür.

Cemaatçiliğe yöneltilen bir diğer eleştiri, cemaatçi fikirlerin toplum yaşamının geleneksel yapılarına dayandığı ve dolayısıyla sosyo-politik reformlar için bir temel oluşturmadığıdır. Örneğin Amy Gutmann, Alasdair MacIntyre ve Michael Sandel gibi cemaatçi düşünürlerin ya geleneksel toplumlardan çok fazla memnun oldukları ya da bu toplumların baskıcı uygulamaları değiştirmeye yönelik eğilimleri konusunda çok iyimser oldukları iddia edilir. Bununla birlikte Gutmann, bazı cemaatçi yazarların geleneksel sosyal düzenlemeleri değiştirme ihtiyacını yeterince dikkate almadığı halde, cemaatçi değerlerin yapıcı potansiyelinin geliştirileceğini de kabul ettiklerini vurgular. Bunun, önemli politik ve ekonomik reformlar öne süren Benjamin Barber ve Michael Walzer gibi diğer cemaatçi düşünürler tarafından üstlenilen bir görev olduğu düşünülür (Tam, 1998: 223).

Feminist teori için cemaatçilik, “tehlikeli bir müttefik” olarak değerlendirilir. Cemaatçi düşünürler özellikle ailelere, mahallelere ve uluslara odaklanmış bir cemaat modelini destekler. Bu türden cemaatler, kadınlar için son derece baskıcı olan toplumsal rolleri ve yapıları içerdikleri için eleştirilir (Friedman, 1989: 277). Benliğin sosyal anlayışı ve toplumsal ilişkilerin önemine dair feminist kaygıya rağmen, bu kavramların cemaatçi versiyonunun en az üç özelliği, feminist bakış açısında rahatsızlık uyandırır. Birincisi doğal olarak sosyal benliğin cemaatçi metafizik anlayışı, normatif analiz için çok az yarar sağladığı düşünülür. Özellikle cemaatçi anlayışın, bireyci kişiliğin feminist eleştirisini desteklemeyeceği ileri sürülür. İkincisi, feminist düşünürlere göre, cemaatçi teori, birçok topluluğun egemenlik ve itaat hiyerarşileri bağlamında üyelerinden gayrimeşru ahlaki taleplerde bulunduğunu kabul etmez. Üçüncüsü ise cemaatçi düşünürlerin yaygın olarak kullandıkları aile, mahalle ve ulus gibi belirli toplulukların, toplumsal ilişki ve cemaat yaşamın rahatsız edici paradigmaları olarak değerlendirilir (Friedman, 1989: 279). Feminizm, liberalizm eleştirileri bağlamında cemaatçilik ile aynı doğrultuda olsa bile, feministlerin cemaatçiliğe ilişkin de temel kaygılarını korudukları ifade edilebilir.

Liberalizm-cemaatçilik tartışmasına ilişkin diğer görüş ise, liberal vizyonun atomize olmadığı, liberaller ile cemaatçiler arasındaki tartışmanın abartıldığı ya da yanlış anlaşıldığıdır (Bell, 2016). Örneğin Simon Caney, Rawls’un bireyin gelişimi için toplumsal yaşamın gerekli olduğunu ve özerkliğin kültürel ön koşullarını vurguladığını

düşünür (Caney, 1992: 279). Rawls'a göre, bireyin tam anlamıyla birey olabilmesi ancak toplumsal birliklilik içerisinde mümkündür. Buradan hareketle Caney, liberallerin bireyin bir topluma içkin olduğu fikrine karşı olmadıklarını vurgular (1992: 279). Birçok liberalin, açıkça içkin benlik tezini onayladığı düşünülür. Philip Selznick, bu durumu "komüniteryan liberalizm" (Selznick, 1994: 16) olarak adlandırır. Katı komüniteryanlar ve katı liberaller (ya da liberterler) arasında sınırlarda anlaşmazlıklar yaşanmaktadır. Ancak çoğu liberal, seçimleri normatif bir iyilik olarak ödüllendirmeye devam etse de ve özgürlüğe, cemaatin üzerinde değer verme eğilimi gösterse de cemaatlerin biçimlendirici rolünü inkâr etmezler (Bell, 2010). Liberal ve cemaatçi düşünürler arasında yaşanan görüş ayrılıklarına karşın liberalizmin, toplumsal yaşamın etkisini göz ardı etmediği düşünülür.

Taylor'ın tanınma politikasına yönelik eleştirilerden bir tanesi, klasik liberallerden gelmektedir. Klasik liberaller, cemaatlerin hayatta kalması için belirli sosyal gruplara özel hakların veya kolektif yetkilerin verilmesinin meşruluğunu sorgular. Bazıları, Taylor'ın argümanının ortaya koyduğu statik, sınırlı ve homojen kültür kavramını eleştirir (Ruparelia, 2008: 42). Kültür temelli argümanların, liberal olmayan uygulamalara sebep olacağından endişe edilmektedir: (1) kültürel kimlikler etrafında katı sınırlar örmesi; (2) grup üyeliklerinin ve sahicilik yaşam biçimlerinin korunması amacıyla bu sınırların güvenliğinin sağlanması gerektiği düşüncesinin kabulü; (3) zamanla kültürlerin korunması ve devamlılığının sağlanması noktasındaki ayrıcalığın kültürleri değişime/yenilenmeye kapalı hale getirmesi; (4) kültüre egemen olan elitlerin meşrulaştırılması (Benhabib, 2002: 68). Ayrıca kültür temelli bir yaklaşımın, toplumsal cinsiyet bağlamında eşitsizlikler barındırdığı düşünülür. Mevcut kültürel yapılardaki güç ve iktidar ilişkilerinin, kadınların aleyhine olduğuna inanılır. Feministler bu durumdan kaygı duyar (Okin, 1999: 12). Tüm kültürel oluşumların politik rekabet ve tarihsel değişim alanları olduğu gerçeği göz ardı edilir. Ayrıca kültürel grupların demokratik politikalarından muafiyeti, devletin tarafsızlığını veya kültürel grupların bütünlüğünü korumak gibi farklı hedeflerle de olsa kültürel korumayı, tartışmalı bir hale getirir (Jung, 2008: 14). En önemlisi, liberaller herhangi bir bireyin, Taylor'ın ifadesiyle, "kendini geliştirmek için kültürden kopmak" (Taylor, 2010: 78) isteyebileceğini düşünürler. Taylor'a göre, modern benliği tanımlayan sahicilik arayışı, bireyleri aidiyet topluluklarındaki sözleşme türlerine karşı mücadele etmeye zorlamıştır. Sonuç olarak

liberaller, bireylerin ve bireysel hakların, savunulabilir herhangi bir adalet teorisinin temeli olarak kalması gerektiğini ileri sürer (Ruparelia, 2008: 42). Kültür temelli argümanların, bireyi ve bireysel hakları koruyamayacağı düşünülür.

Tanınma politikasına yöneltilen ikinci tür eleştiri, geleneksel Marksizm'den gelmektedir. Geleneksel Marksistler, grup kimliklerine dayalı bir tanınma politikasının toplumdaki ekonomik temelli eşitsizliği çözemeyeceğini iddia eder (Ruparelia, 2008: 42). Tanınma politikalarının, yeniden dağıtım siyasetinin yerini almasından ötürü ekonomik eşitsizliği arttırdığı düşünülür. Vahşi kapitalizmin ekonomik eşitsizliği radikal biçimde arttırdığı bu dönemde, tanınma siyaseti, bu eşitsizliğin ihmal edilmesine neden olur. Ayrıca tanınma siyasetinin grup haklarını desteklemesi nedeniyle insan hakları ihlallerine yol açacağı noktasında eleştiriler vardır. Çokkültürlü ortamlarda saygılı bir etkileşimi arttırmak yerine tanınma politikalarının ayrılıkçılığı, hoşgörüsüzlüğü, şovenizmi, ataerkilliği ve otoriterliği teşvik edeceğinden endişe edilir (Fraser, 2000: 107-108). Aslında tanınma kaybının, insanların yaşam tarzlarından ötürü ayrımcılığı azaltan politikalarla ekonomik engelleri ortadan kaldıran politikaların bir araya getirilmesiyle çözülebileceği göz ardı edilir (Delue, 2006: 151). Marksist düşüncenin tanınma sorununun ekonomik adaletsizliklerin giderilmesiyle çözülebileceği inancını taşıdığı görülür.

Taylor tarafından ortaya konulan tanınma politikası, cumhuriyetçi geleneğin bazı temel ilkeleriyle de çatıştığı düşünülür. Bir yandan, Taylor, modern demokratik yaşamın gelişmesi için aktif sivil katılımın ve güçlü kültürel köklerin gerekli olduğunu inanır. Modern özgürlüğün gerçekleşmesi, güçlü sivil katılıma bağlıdır. Aynı zamanda, üyeleri arasında sadakati, aidiyeti ve karşılıklı özveriyi özendiren farklı bir siyasi kültüre sahip bir topluma da ihtiyaç duyulur. Oysa tanınma siyasetinin, sivil cumhuriyetçi argümanlarla çatıştığı düşünülür. Taylor'ın modern liberal demokrasilerin, kültürel varlıklarını sürdürmek ya da tarihi adaletsizlikleri gidermek için belirli azınlık gruplarına haklar tanıyabileceği düşüncesinin, ortak yarar ya da sivil politik kültür anlayışı ile kolaylıkla çatışabileceği ileri sürülmektedir. Belirli grup kimliklerini esas alan tanınma politikaları, modern demokratik devletlerin ulusal çerçevesini parçalaması söz konusudur. Geniş siyasal topluluklar içerisindeki grup farklılıklarının korunması olarak anlaşılan tanınma siyasetinin bu tür gruplar için ihtiyaç duyulan ortaklık, aidiyet ve kardeşlik duygularını

tehlikeye atabileceğinden endişe edilmektedir (Ruparelia, 2008: 43). Tanınma siyasetinin gereği olan kolektif hakların cumhuriyetçi değerlere zarar vermesinden endişe edilir.

Taylor, liberal devletin farklı bireylerin ve grupların tanınma taleplerine direnmesinin zor olduğu görüşündedir. Cemaatçi düşünürler, tarafsızlık siyasetinin, farklı grupların ısrarlı tanınma talepleri karşısında ne uygulanabilir ne de arzu edilebilir olduğuna inanır (Kukathas, 1998: 691). Taylor da bu tür bir liberalizmin farklılıklara kayıtsız kaldığını ve kolektif hedeflerden şüphe duyduğunu düşünür (1994: 60). Ancak İspanya'da Baskların ve Sri Lanka'daki Tamil ayrılıkçılarının taleplerinin kolayca göz ardı edilemeyeceği düşünülür. Kukathas bu taleplere direnmenin zor olduğunu ama imkânsız olmadığını iddia eder. Bu gibi tanınma taleplerinin kabulünü tehlikeli bulur, çünkü tanınma talepleri, diğer talepler veya çıkarlarla çatışma halindedir. Örneğin 1993 yılında eski Yugoslavya'nın bazı bölgelerinden gelen göçmenler, Avustralya'da ayrı bir etnik topluluk oluşturan Makedonlar olarak tanınmayı talep ettiklerinde, Makedon asıllı insanlar buna itiraz etmiştir. Avustralya hükümeti, Makedon kimliğini resmen tanımaya hazırlandığında, etnik topluluklar arasında şiddet eylemlerine dönüşen bir durum ortaya çıkmıştır. Kukathas, tanınma politikaları söz konusu olduğunda, çokkültürlü politikaların süratle çıkar gruplarının çatışmasına dönüştüğünü vurgular (Kukathas, 1998: 692-693). Tanınma politikalarının, çatışma ve ayrışma riskini arttırması nedeniyle liberalizmin tarafsızlık politikasının makul olduğu değerlendirilir.

Taylor'ın tanınma politikası çerçevesinde kültüre yüklediği anlam da, bir diğer eleştiri konusudur. Taylor'ın kültür kavramını dar bir şekilde yorumladığı (Benhabib, 2002: 36) ve bireysel kendini gerçekleştirme arayışını, kültürlerin sabit ve sınırlı olduğu anlayışına dayanan kolektif hayatta kalma projesiyle birleştirdiği (Lawlor, 2006: 121) düşünülür. Taylor'ın, kültürü sabit ve değişmez bir unsur olarak değerlendirdiği ifade edilir. Örneğin Fransız kökenli Kanadalıların, özellikle Québec'lilerin kültürünün, yüzyıllar sürecektir sabit bir doğası olduğu kabul edilir. Ancak bu sabit doğa, Québeclilerin kimliği için de geçerli değil mi, sorusu akla gelir. Ayrıca kültürel grupların dilsel bir azınlık grubuna üyelikle şekillenen ortak bir kimlik oluşturduğu varsayımının, grup üyeleri arasındaki farklılıkları görmezden geldiği düşünülür. Québeclilerin kimliğinin sadece etnik ve dilsel gruba üyelikle belirlendiği düşüncesi, Québeclilerin diğer kimlikli sınıflarla girdikleri etkileşim sonucu kendi kimliklerinde oluşabilecek değişimi göz ardı

eder (Dick, 2009: 963-964). Kültürün, kimlik oluŐunundaki rolü de tartiŐmalıdır. İnsan kimliğinin kültürle mi, toplumsal cinsiyet ile mi yoksa farklı bir unsurla mı oluştuğu bilinmemektedir (Jung, 2008: 14-15). Bu nedenle Qu beclilerin kimliğinin, sabit bir doğası olduğu düşünülen kültür kavramına bağlanması, Qu beclilere tek bir yaşamsal eylem alanı sunduğu düşünülebilir. Azınlık gruplarının anlam ufkunun, sadece tek bir grup  yeliğine ve dolayısıyla sabit tek bir kültürel yapıya dayandırılması eleŐtirilebilir.

Taylor'ın analitik modelinin, uygulamada zorluklarla karŐılaŐması muhtemeldir. Örneğin liberaller, kültürel hayatta kalmayı, bazı durumlarda bireysel haklardan daha ağır basan kolektif bir hak olarak gösterme çabasını eleştirir. Bu fikrin, liberalizmin özündeki değer olarak görülen bireysel özerkliği tehlikeye atmasından endişe duyulur (Lawlor, 2006: 121). Çünkü belirli türden bir kendi kaderini tayin hakkını yasaklar ve iynin belirli bir kavramsallaŐtırmasını benimsediği için devletin tarafsızlığı ihlal edilir. Ayrıca tercih edilen kültürü ve benimsenen iyi anlayışını paylaŐmayanların, dezavantajlı duruma döŐeĐine inanılır (Landesman, 1994: 384). Bu eleştirilere yanıt olarak Taylor, belirli haklar çerçevesindeki liberal anlayış yerine, toplumun iyi bir yaşam tanımını etrafında örgütlenebileceği ve kişisel olarak bu tanıma benimsemeyenlerin haksızlığa uğramayacağı bir model ortaya koymaktadır (1994: 59). Taylor'a göre, böyle bir toplum, "yaşama hakkı, özgürlük, iŐlemlerde hakkaniyet, ifade özgürlüğü, din özgürlüğü vb." (2010: 79) temel hakları savunur. Ancak bir toplumun karakterinin korunabilmesi veya azınlıkların tanınmasını sağlamak için istenilen bir dilde ticari tabelaların oluşturulması hakkı gibi temel özgürlükleri ihlal etmeyen konularda ayrıcalık tanınır. Taylor, bu türden bir liberalizmi onaylar ama bu tartiŐmayı detaylandırmaz. Ayrıca belirli iyi bir yaşam anlayışını paylaŐmayanlar için neler yapılabileceğine değinmez (Landesman, 1994: 384-385). Taylor'ın tanınma politikasının, uygulamada liberallerin de ifade ettiği gibi zorluklarla karŐılaŐılması muhtemeldir.

Analitik modelin uygulanmasında bir diğer zorluk, hangi grupların nasıl bir meşru tanınma hakkı olacağının belirsiz olmasıdır. Taylor'ın tanınma teorisini ortaya koyarken seçtiği örnekler dikkat çekicidir. Yerleşik kültürlerin, kendi kültürel miraslarını koruma ve aktarma hakkını ifade ederken, ulusal ve dilsel bir azınlık olarak Qu bec örneğini verir. MarjinalleŐtirilmiŐ grupların profilini yükseltmek için eğitim müfredatını geniŐletmeyi ele alırken kadınlar ve Afrikalı-Amerikalılar gibi 'alt-grupları' örnek gösterir (Lawlor,

2006: 128-129). Çokkültürlülük politikalarının hangi gruplara uygulanacağı belirsizdir. Taylor'ın tanınma politikasını ifade ederken genel kabul gören gruplardan bahsetmiştir. Tanınma teorisini zor örneklerle maruz bırakmak istemediği düşünülebilir.

Taylor, eşit değer varsayımını makul bulur, çünkü “bir ön varsayım olarak, bu oldukça önemli süreler boyunca bütün bir topluma canlılık kazandıran insan kültürlerinin hepsinde, tüm insanlığa söylenecek önemli şeylerin bulunduğu kabul edilmesini talep eder” (2010: 86). Taylor, bu ön varsayımı, çokkültürlü taleplerin ders programlarında yer alması için yeterli görür. Ancak bu taleplerin eğitim müfredatlarına dâhil edilmesinin asıl sebebi bu mu olmalı? Örneğin Afrikalı-Amerikalı eğitim müfredatına dâhil etmenin amacı, kimliklerinin daha iyi tanınması, hoşgörü ve anlayışı teşvik etmek ise Afrikalı Amerikalıların kültürünün Avrupa kültürüyle eşit, daha fazla veya daha düşük bir değerde olup olmadığının bir anlamı yoktur (Landesman, 1994: 385). Susan Wolf, bu varsayımın insanları, kültürleri iyice araştırmaya ve bu kültürlerin insanlığa ne katıp katmadığını sorgulamaya iteceğini düşünür. Wolf, bu düşüncenin insanları ‘olumsuz’ bir yöne sevk ettiğini ileri sürer. Düşünürüne göre, asıl önemli olan kültürlerin insanlığa katkısından çok, söz konusu kültür veya bireylerin değerlerinin tanınmaması durumunda, onların toplumun eşit unsurları olduğu inancının mümkün olmamasıdır. Burada önemli olan, söz konusu kültürün ve bireylerin yaşadığımız toplumun bir parçası olmasıdır (Wolf, 2010: 97-100). Wolf'un, Taylor'ın eşit değer varsayımının düşünsel arka planına katılmadığı anlaşılabilir. Farklı grupların kültürlerini eğitim müfredatına dâhil etmenin amacı, kültürlerin uygarlığa yaptığı veya yapmadığı katkı değildir. Önemli olan, söz konusu toplumun bir parçası olmalarıdır. Asıl nedenin tanınmanın kendisi olduğu değerlendirilir.

Taylor'ın tanınma politikasına ve cemaatçiliğe ilişkin görüşler genel olarak değerlendirildiğinde, modernitenin bir tür kimlik bunalımı yarattığı ve atomize olmuş bireyin, bu durumdan zarar gördüğü düşünülür. Taylor ise liberal birey ile toplumu uzlaştırmayı hedeflemektedir. Liberalizmin cemaatçi eleştirisi üzerinden de cemaatin tekrar hak ettiği değeri kazanması, temel hedeflerden biridir. Tanınma politikasıyla da bireyin kimliğinin, topluluk içerisinde diyalojik olarak şekillendiği ve tanınmanın hakkaniyetin sağlanması için önemli olduğu düşünülür. Liberal özgürlüklerle ve kolektif hakların uzlaştırılabileceği çokkültürlü bir model tasarlanmaktadır. Şüphesiz bu modelin bireylerin temel hak ve hürriyetlerine zarar vereceği eleştirileri yapılmaktadır. Tanınma

politikasının, çokkültürlülüğün anayasallaştırılmasına ilişkin çağdaş örnekler incelenerek daha iyi anlaşılabilceğı düşünölmektedir.

Kymlicka ve Taylor'ın teorilerinin farklı temelleri olmasına karşın, hak anlayışları arasında belirgin benzerlikler vardır. Her iki kuramcı da ulusal azınlıkların kültür ve kimlik söylemindeki haklarını ortaya koymakta ve bir halkın kimliğinin esenliğinin, kültürel esenliğiyle ayrılmaz bir şekilde bağlantılı olduğunu savunmaktadır (Dick, 2009: 958). Liberal ve komüniteryan çokkültürlülüğün ortak noktası, kültürcü esinlenmeleridir. Her iki çokkültürlülük anlayışı da kültüre vurgu yapmaktadır (İrem, 2005-2006: 36). Her iki düşünür de ulusal azınlıklara gruplara özgü kolektif haklar sağlama konusunda temel gerekçenin, savunmasız kültürleri ve dolayısıyla kimlikleri korumak olduğunu ileri sürmektedir. Ayrıca hem Taylor hem de Kymlicka kültürü etnik, ulusal veya dilsel farklılıklarla özdeşleştiren bir kültür anlayışını benimser. Her iki kuramcı da ulusal azınlıklara grup farkına dayalı hakların verilmesi için kültür ve kimlik söylemini kullanır (Dick, 2009: 958). Liberal ve komüniteryan çokkültürlülük arasındaki temel fark ise liberal çokkültürlülük açısından insan haklarının önemini korumasıdır. Liberal çokkültürlülük, liberal değerlerle bağdaşmayan cemaatlere insan haklarını korumak ve geliştirmek maksadıyla devlet müdahalesine sıcak bakar (Kymlicka, 2010: 257-266). Çokkültürlü uygulamalar bağlamında Amerika ve Kanada örneklerinin incelenmesi, Kymlicka ve Taylor'ın çokkültürlülük üzerine görüşlerinin ve liberal ve komüniteryan çokkültürlülüğün daha iyi anlaşılmasını sağlayabilir.

5. ÇOKKÜLTÜRLÜLÜĞÜN ANAYASALLAŞTIRILMASINA / HUKUKSALLAŞTIRILMASINA AİT ÇAĞDAŞ ÖRNEKLER

Bu bölümde çokkültürlülüğün anayasallaştırılmasına/hukuksallaştırılmasına dair çağdaş örnekler olarak Amerika Birleşik Devletleri (ABD) ve Kanada örnekleri incelenecektir.

5.1. Liberal Çokkültürlülük Açısından Amerika Birleşik Devletleri (ABD) Örneği

1965 tarihli göç yasanının yürürlüğe girmesinden itibaren 20 milyondan fazla yasal göçmen alan Amerikan toplumunun demografik gerçekleri (Alba ve Nee, 2003: 8), toplumun etnik çeşitliliğini ortaya koymaktadır. Her dokuz Amerikalıdan bir tanesi ABD sınırları dışında doğmaktadır. Siyahiler, Hispanikler ve Asyalılar ülke nüfusunun % 30'unu oluşturmaktadır. Yeni gelen göçmen grupları, Amerikan nüfusunun açık ara en hızlı büyüyen parçasıdır ve Latin kökenli Amerikalılar en büyük azınlıktır. Yeni gelen göçmenler belirli eyalet ve şehirlerde yoğunlaşmıştır. Örneğin Latin kökenli Amerikalılar Kaliforniya ve Teksas eyaletlerinin yaklaşık üçte birini oluşturmaktadır. Los Angeles'ta yaşayanların yaklaşık yarısı ve Miami nüfusunun üçte ikisi, Latin kökenli Amerikalıdır. Giderek daha fazla göçmen, ülkenin her köşesinde varlığını hissettirmektedir (Jacoby, 2004: 5). Farklı kültürel arka planlara sahip birey ve grupların yaşadığı ve şekillendirdiği bir ülke olarak ABD'nin bu birliktelikten kaynaklanan sorunlara çözüm arayışında olması normal karşılanmalıdır. Amerikan anaakımı, etnik kökenlerin etkilerini zayıflatan kurallar ve uygulamalar tarafından düzenlenen iç içe geçmiş bir dizi kurumsal yapı ve örgütlenmeyi kapsar. Bu çerçevede ortaya konan arayışlar asimilasyondan, kültürel çoğulculuğa ve son olarak çokkültürlülüğe uzanmaktadır (Şan ve Haşlak, 2012: 36). Tarihsel olarak, sömürgeci kuzey Avrupalı yerleşimcilerin oluşturduğu Amerikan anaakımı, daha önce dışlanmış olan etnik ve ırksal grupların artan şekilde dâhil edilmesi ve kültürlerinin bir kısmının bileşik kültüre katılmasıyla gelişmiştir (Alba ve Nee, 2003: 12).

Amerika'nın Kurucu Babaları, farklı unsurlardan tek bir ulus yaratmanın zorluklarının farkındaydılar. O dönem farklı ulus ve ırka tabi olan pek çok farklı insan, Anglo-Saksonlar tarafından yönetilen beyaz ırkının birbirine benzemeyen farklı ulusları, kırmızı ırktan kabileler ve köleleştirilmiş siyahlar yeni oluşturulan ulus devletin çatısı

altındaydı (Outlaw, 1998: 386). Farklı milliyete, ırka, renge, dile ve dini inanışa sahip insanlar ve topluluklarda ortak bir aidiyetinin oluşturulması önemli bir sorun olarak görülmüştür. Geleneksel olarak ABD'deki asimilasyon, göçmenlerin “Amerikalı olmak” için eski dil, kimlik, kültürel uygulamalar ve bağlılıklarından vazgeçtikleri büyük ölçüde doğrusal bir süreç olarak görülmektedir. Bu bağlamda entegrasyon mümkün ve hatta kaçınılmaz olarak görülür (Bloemrad vd., 2008: 162). ABD'de azınlık kültürlerinin resmi olarak tanınması, yerleşik bir ulusal hedeften çok uzaktır ve iki dilli eğitim gibi bazı “çokkültürlü” uygulamaların destekçileri bile onları kültürel entegrasyon yolunda geçici önlemler olduğunu savunurlar (Citrin vd., 2001: 250). Bu bağlamda çokkültürlülüğün farklı türleri göz önüne alındığında, cemaatçi/katı çokkültürlülüğün aksine liberal hassasiyetleri dikkate alan liberal çokkültürlülüğün ABD örneği için ideal bir çerçeve oluşturduğu düşünülebilir.

Asimilasyon sürecinde toplumdaki azınlık gruplarının çoğunluk kültürünü benimsemesi ve kamu politikaları aracılığıyla bu yönde zorlanması söz konusudur. Burada zorunlu bir uyum gösterilmesi beklenir. Grupların kendi gelenek-göreneklerini, dillerini, dinlerini, tutum ve davranışlarını terk edip, çoğunluk kültürüne uyum sağlanmaları hedeflenir. Amerikan “Eritme Potası” (“Melting Pot”) bu şekilde değerlendirilebilir (Somersan, 2004: 87). Amerikan uygarlığının bir eritme potası olduğu (Gilbert, 1998: 309) düşünülür. Eritme potası ise Anglo-Sakson uyum modeli (“Anglo-Saxon conformity model”), Füzyon modeli (“Fusion Model”) ve Amerikalılaştırma modeli (“Americanization model”) olarak üçe ayrılabilir (Orosco, 2016: 6-7).

İngiliz uyum modeli olarak da adlandırılabilir Anglo-Sakson modelde, esas gaye ülkeye göç edenlerin kendi kültürel normlarını bırakıp, mevcut kültürel normları benimsemelerini sağlamaktır. Amerika'nın kendi uluslaşma sürecinin ardında ülkeye gelen göçmenlerden mevcut toplumsal kültüre asimile olmaları ve Amerikan değerlerini benimsemeleri beklentisi bulunmaktadır. Bu bağlamda Amerikan değerlerinden kasıt, Amerika'yı ilk kez kolonileştiren İngiltere'nin Anglo-Sakson ve Protestan değerleridir (Şan ve Haşlak, 2012: 36). Bu model, Amerikan kimliğinin etnik özünün olduğunu ortaya koyar. Bu anlayışa göre, Amerikan toplumunun ve politikasının önemli özelliklerinin çoğunun kökeni Anglo-Sakson kültürünün gerçek veya hayal edilmiş bir versiyonuna dayanır. Anglo-Sakson uyum modeline göre, ABD'ye gelen göçmenler, Amerikan siyasi topluluğunun üyeleri olarak kabul edilmek istiyorlarsa, kendi ülkelerinin geleneklerini

unutmak ve genellikle Anglo-Amerikan vatandaşlarıyla ilgili değerleri ve sosyal alışkanlıkları benimsemeleri konusunda ahlaki bir zorunlulukları vardır (Orosco, 2016: 6-7). Bu modelin en çarpıcı özelliği, Amerikan kimliğinin merkezinde bulunan Anglo-Sakson değerlerinin, göçmenlerin getirdiği ya da sürdürdüğü geleneklerden üstün olduğu varsayımıdır (Orosco, 2016: 13). Göçmenler tam kabul için gerekli olan yeni yaşam tarzını başarıyla öğrenebilmek için ev sahibi toplum tarafından değersiz görülen kültürel özelliklerini unutmak mecburiyetindedirler (Alba ve Nee, 2003: 3). Bu durumda kendilerini ABD'nin "kurucu ulus"u olarak değerlendirenlerin göçmenlerin uymak zorunda oldukları değerleri belirlemeye muktedir gördükleri anlaşılmaktadır (Vatandaş, 2001: 103). Bu bakış açısı göçmenlere duyulan güvensizliği de yansıtır. Özellikle 19. yüzyılın başında gelen göçmenler, ABD'nin etnik homojenliğine ve sivil ve siyasi kurumlarına bir tehdit olarak algılanmıştır. Kuzey Avrupa dışından gelen diğer Avrupalı ve Asyalı göçmenler aşağılanmıştır. Amerikan değerlerini benimsemeyecekleri düşünülmüştür (Woodruff, 1909: 388-389). Anglo-Sakson uyum modelinin göçmenleri mevcut kültürel yapıya ve Anglo-Amerikan değerlere uyum sağlamadıkça "tehlike" olarak değerlendirdiği ifade edilebilir. Bu modelin etnisite merkezli bir bakış açısı sergilediği söylenebilir.

Dönemin asimilasyon kavramı, Avrupa'dan gelen göçmenleri hedef almaktaydı. Kavram, Amerikan yaşamının ve bilincinin kalıcı bir parçası haline gelen göçmenlerden beklenen tecrübe ve kaderlerine işaret etmekteydi. 1920'lere kadar olan bu dönemde, farklı arka planlardan gelen yoğun göçmen akımlarının sonlandığı düşünülürdü. Amerikan ulusal bilincinin ve kimliğinin oluştuğuna inanılırdı (Glazer, 1993: 124). Ancak Amerikan çeşitliliği olumlanırken o dönem nüfusun beşte birini oluşturan siyahilere ve Amerikan yerlilerine atıf yapılmaması (Glazer, 1993: 124) şaşırtıcıdır. Amerikan ulusal kimliğine bu grupların dâhil edilmediği anlaşılır. O dönemde Amerikan ulus devletinin klasik reflekslerinin ve toplumsal homojenliğin etkileri görülebilir. Amerika'ya göç eden farklı etnik gruplar ulusal güvenlik ve siyasi istikrar çerçevesinde değerlendirilirdi. Göçmen gruplarının mevcut yapıyı tehlikeye atmasından endişe edilirdi (Şan ve Haşlak, 2012: 37). Bu bağlamda asimilasyon, orta sınıf Protestan bir beyaz olmakla eşdeğer görülürdü (Alba ve Nee, 2003: 4).

Füzyon modeli ise Amerikan kimliğinin akıcı ve hala birleşme sürecinde olduğunu savunur. Bu anlayış çerçevesinde, ABD dünyada istisnai ve eşsiz bir millet

olarak görülür. ABD, farklı toplumlardan gelen insanları, başka toplumlarda görülmemiş insan etkileşimi için bir araya getirir. ABD'ye gelen her göçmen grubu, anavatanlarından oluşmakta olan karışıma katkıda bulunan kültürel bir sermaye getirir. Ancak Amerikan kimliğinin tek bir etnik çekirdeği yoktur. Bu model, biyolojik ilişkilerin Amerikan kimliğinin inşası için kilit bir yol olduğunu vurgulama eğilimindedir. Farklı etnik ve kültürel gruplar arası evlilik, ideal bir Amerikan vatandaşı oluşturma yolu olarak görülür. Füzyon modelinde göçmen grupların Eski Dünya kimliklerini değiştirmeleri beklenir, ancak Amerikan kimliği olan dinamik birleşime katkıda buldukları sürece bunu gerçekleştirebilirler (Orosco, 2016: 7). Bir göçmen bu durumu şöyle tasvir etmiştir:

Amerika, Tanrı'nın eritme kabı, Avrupa'daki bütün ırkların düzeldikleri koca bir eritme potası... Ellis Adası'na geliyorsunuz, burada elli grubunuz, elli diliniz, tarihiniz, nefret ve kıskançlıklarınız ve rekabetinizle duruyorsunuz. Ama öyle kalmayacaksınız. Çünkü burada Tanrı'nın ateşi yanıyor. Almanlar, Fransızlar, Yahudiler, Ruslar, haydi hepiniz eritme kabına! Tanrı Amerikalı'yı yaratıyor!" (Somersan, 2004: 87).

Bu modele göre, göçmenler yerleşik Amerikalılar ve diğer göçmenlerle etkileşime girerek kendi yerel kimliklerini terk ederler. Amerikalılar ve göçmenler, birlikte yaşarken kendilerini insanlık tarihindeki hiçbir şeye benzemeyen bir topluluğun üyelerine dönüştürmeye başlarlar (Orosco, 2016: 16). Anglo-Sakson uyum modelinden farklı olarak bu model, Amerikan kimliğinin sabit bir yapısı olduğunu kabul etmez. Amerikan kimliğinin oluşumunu dinamik bir süreç olarak görür.

Amerikalılaştırma modeli Anglo-Sakson uyum modeline benzer, çünkü bu modelde göçmenlerin Eski Dünya geleneklerini bırakma ve hâlihazırda kurulmuş olan baskın kültürü içselleştirme zorunluluğu vurgulanır. Bununla birlikte, egemen kültür, yalnızca Anglo-Sakson etnik mirası anlamına gelmez. Buna göre, kendine özgü bir Amerikan kültürü, belli türdeki siyasal ilkelerden, popüler kültürel değerlerden ya da geleneklerden oluşur. Örneğin Amerikalı olmak Bağımsızlık Bildirgesi'ne veya Haklar Bildirgesi'ne değer vermek anlamına gelir. Popüler kültür açısından Amerikalı olmak Amerikan futbolunu, hamburgeri, Disney filmlerini sevmek ya da Şükran Günü'nü kutlamaktır. Bu ilkeler değerler ve gelenekler, Anglo-Sakson uyum modelinde olduğu gibi, belirli bir etnik grupla ilişkili değildir. Bir göçmen bu ilkeleri öğrenerek, bu ilkelere sadakat vaadinde bulunarak ya da kendisini egemen popüler kültürle ilişkili değerlere derinden bağlayarak Amerikalı olur. Amerikalılaştırma modeli belki de ABD'de bugün en etkili olan modeldir (Orosco, 2016: 7). Bu model asimilasyona yaptığı vurguyla Anglo-Sakson uyum modeline benzemektedir. Füzyon modelinde göçmenlerin kendi

kültürlerini oluşum içerisinde olan Amerikan kimliğine eklemeleri beklenir. Amerikalılaştırma modelinde ise göçmenlerin kendi kültürlerini bırakıp baskın kültüre adapte olmaları hedeflenir. Amerikalılaştırma modelinin Anglo-Sakson modelinden farkı ise ırksal saflığa veya üstünlüğe daha az vurgu yapmasıdır (Orosco, 2016: 18). Seymour Martin Lipset özgürlük, eşitlik, bireycilik, popülizm ve bırakınız yapsınlar anlayışının temel Amerikan değerleri olduğunu ve bu değerlerin Amerikan tarihi ve kurumlarında belirgin bir iz bıraktığını düşünür (Nelles, 1997: 752). Ülkeye gelen göçmenlerin bu temel değerleri benimsemeleri beklenir.

Nathan Glazer, asimilasyonun günümüzde popüler bir kavram olmadığını ve kavrama olumlu yaklaşılmadığını belirtir. Bir zamanlar göçmenler ve etnik gruplar için bir ideal olarak görülen asimilasyonunun günümüzde olumsuz algılandığını vurgular. Amerikalılaştırmanın da olumsuz olarak değerlendirildiğini düşünür (Glazer, 1993: 122). Ancak başlangıçta bu modelin, ilk uygulamalarında, yeni gelenleri vatandaş yapmak, birey olarak siyasete katılımlarını teşvik etmek, göçmen kolonilerini ayırmak, öncelikle hijyen ve sağlık anlamına gelen Amerikan değerlerini öğretmek gibi olumlu değerlendirilebilecek hedefleri söz konusuydu. Tüm bunların göçmenleri daha iyi bir Amerikalı yapacağı düşünülürdü. Bu hedeflere Birinci Dünya Savaşı'yla birlikte vatanseverlik ve sadakat eklendi (Glazer, 1993: 126). Savaşın sebep olduğu duygusal atmosferde Bolşevizm ve radikalizm korkularıyla beraber Amerikalılaştırma baskıcı ve sert tedbirlere başvuran bir hal almıştır. Amerikalılaştırma modeli liberaller arasında kötü bir üne sahiptir (Glazer, 1993: 129).

Farklı modellerden anlaşılabilceği üzere eritme potası farklı anlamlara gelecek şekilde kullanılmaktadır. Göçmenlerin entegrasyonu üzerine farklı değerlendirmeler söz konusudur. Eritme potasını asimilasyonun ABD'deki türü olarak görenler olduğu gibi eritme potasının teorik çerçevede asimilasyondan farklı olduğu da düşünülmektedir. Çünkü asimilasyon sürecinde göçmenlerin kendi kültürlerini terk edip, egemen toplumsal kültüre adaptasyonu hedeflenirken (Vatandaş: 2001: 102); eritme potasında ise bütün kültürlerin etkileşime girerek yepyeni bir kültür oluşturmaları söz konusudur. Bu süreçte yeni, ortak bir kültürel karışım oluşur (Şan ve Haşlak, 2012: 42).

Ancak eritme potasının Amerikan örneğinde istenileni gerçekleştirmediği görülmüştür. ABD'de farklı kimliklerden ortak bir kimlik oluşturulamamıştır. ABD'de üçüncü kuşak göçmenlerin kendi kültürel geçmişlerini araştırmaları ve köklerine dönme

çabası söz konusudur. “Babanın unutmaya gayret ettiğini, çocuk öğrenmek için harıl harıl araştırıyordu” (Somersan, 2004: 87-88). Ayrıca eritme potası modellerinin ABD'deki göçmenlerin yaşama nasıl adapte olduklarını yeterince teorikleştir(e)mediği, göçmenlere ve kültürel azınlıklara ahlaki haysiyetlerine zarar veren yükümlülükler yüklediği ileri sürülmektedir (Orosco, 2016: 21). Eritme potası modellerinin geçerlilikleri ve uygulanabilirlikleri sorgulanmaya başlanmıştır ve bu modeller eleştirilmiştir. Eritme potası yerine Amerikan toplumunun çeşitli sebze ve yeşilliklerin ayırt edilebildiği bir mevsim salatasına (“salad bowl”) benzediği düşünüldü. Bu bağlamda çoğulculuk modelinin mi yoksa çokkültürlülüğün mü hedeflendiği tartışmalıdır (Somersan, 2004: 91). Alman Sosyolog Ulrich Berk’a göre (2000: 99) modernitenin birinci çağında entegrasyon modeli olan eritme potasının yerini, modernitenin ikinci çağında mevsim salatası almıştır.

Göçmenlerin küreselleşme ve Avrupa ülkeleri dışından gelen göçlere nasıl adapte olduklarını açıklayan alternatif modeller geliştirilmiştir. Bu alternatiflerden biri, günümüz dünyasında güçlü bir etnik çoğulculuğa yönelik umutlardır. Bu durum kısmen etnik bağlantıların refahı maksimize eden özelliklerinden kısmen de bilgi teknolojisi, pazar entegrasyonu ve hava taşımacılığında yaşanan muazzam gelişmelerin yol açtığı küreselleşme kaynaklıdır. Tüm bu gelişmelerin hepsi göçmenlerin, belki de ikinci ve sonraki nesillerin vatanlarıyla kendileri için önemli olan akraba ve şehirlerle iletişim kurmalarını mümkün kılar (Alba ve Nee, 2003: 6). Bu imkânların göçmenlerin kendi kültürel kimliklerini sürdürebilmelerini sağladığı görülür.

Çoğulculuk, çeşitliliğin baskın değerleri ve normları tehdit etmediği sürece etnik ve ırksal farklılıkların gelişmesine izin verilmesi gerektiğini savunur. Bu görüş, 1970'lerde Doğu ve Güney Avrupa ve Asya'dan gelen göçle birlikte Afrika kökenli Amerikalılar ve Hispaniklerin işgücüne, yüksek öğrenime ve Sivil Haklar Hareketine katılımının artmakta olduğu ABD'deki ekonomik refah bağlamında ortaya çıkmıştır. Asimilasyondan farklı olarak çoğulculuk, ırksal olduğu kadar etnik farklılıkları da kapsar. Ancak vurgusu, birçoğunun egemen kültürle çelişen veya tehdit eden toplu davranışı kabul etmekten ve takdir etmekten ziyade çeşitlilik toleransına dayanan sosyal bir etik olan ahlaki görecelik/rölativizm üzerinedir (Xiao-lei, 2011: 667). Çoğulcu bir toplumda farklı etnik grupların varlığı söz konusudur. John Furnivall, Burma toplumunu incelerken Avrupalıların, Çinlilerin, Hintlilerin ve yerlilerin oluşturduğu yapıyı dikkat çekici bulur.

Bu toplumsal yapıda insanlar pazar yeri hariç etkileşime girmezler. Karışıklar ama birleşmezler. Her grubun kendi dini, kültürü, dili ve fikirleri vardır. Bireyler olarak tanışıklar, ancak yalnızca pazarda, alışverişte. Aynı siyasi birim içinde yan yana yaşayan, ancak ayrı olarak, topluluğun farklı bölümleri ile çoğulcu bir toplum yapısı vardır (Furnivall, 1948: 304). Furnivall çoğul özellikleri olan her toplumun çoğulcu bir toplum olarak değerlendirilemeyeceğine dikkat çeker. Kanada, ABD ve ayrıca Avustralya'da göçmen akışının ulusal hayatı ve ortak sosyal standartları tehdit ettiği durumlarda, serbest göçe karşı engeller konulmasını manidar bulur (Furnivall, 1948: 305-306).

Kültürel çoğulculuk, farklı kültürlerden gelen etnik grupların uyum içerisinde yaşamasını öngören bir anlayıştır. Amerikan kültürel çoğulculuk teorisine destek verenlerin başında Horace Kallen gelmektedir (Gleason, 1999: 137). Kallen'a göre, kültürel çoğulculuk teorisi üç temel nedenden ötürü gereklidir. İlki insanların kendi atalarını seçme şansı yoktur. Bunun yanı sıra Kallen, Amerika'ya gelen etnik grupların Amerikan kültürüne katkı sağlayacak değerleri olduğuna inanır ve Amerikan Anayasası'nda tüm insanların eşit olduğu maddesine vurgu yapar (Şan ve Haşlak, 2012: 46). Kallen, kültürel çoğulculuğun aslında demokratik devletin ilerlemesinin bir sonraki mantıksal aşaması olduğunu savunurken, erime potası ideallerini ise modern öncesi döneme ait görür (Orosco, 2016: 30). Her türden insanın katkısıyla Amerikan kültürünün zenginleşebileceğini düşünür. Kültürel çoğulculuğu Amerikan ideallerinin gerçekleştirilmesi için önemli görür (O'Brien, 1924: 781) ve eritme potası ve asimilasyoncu modelleri eleştirir.

Kallen'ın kültürel çoğulculuk teorisi, etnik kökeni Amerikan vatandaşlığından ayırır. Böylece siyasal üyeliği, Amerikan tarihinin büyük bir bölümüne egemen olan ve Amerika'nın siyasal potansiyelini olumsuz etkileyen Anglo-Sakson hegemonyasından kurtarmayı hedefler (Orosco, 2016: 23). Ancak Kallen Amerikan çoğulcu toplumunu tasvir ederken kullandığı orkestra metaforu eleştirilere maruz kalmıştır. John Dewey, orkestra fikrini katılmakla beraber, bu durumun bir senfoni (eşzamanlı çalınan çeşitli enstrümanları değil) oluşturup oluştur(a)mayacağını sorgular. Dewey'e göre, her kültürel grubun diğerlerine daha fazla katkıda bulunması şartıyla kendine özgü edebi ve sanatsal geleneklerini sürdürmesi arzu edilebilir (Kaufman, 2017: 125). Ancak orkestra metaforu, hiyerarşik bir yapının varlığını gündeme getirir. Dewey, Kallen'ın etnik grupları yekpare kültürel yapılar olarak görmesinden kaygı duyar (Orosco, 2016: 33). Amartya Sen de

insan topluluklarının, üyesi oldukları tek bir davranış veya karakter kategorisine indirgenmesine itiraz eder (Bulloch, 2008: 292). Sen, farklı çeşitliliklere (“diverse diversities”) (Blake, 2007: 259) inanır. İndirgemeci bakış açısını eleştirir.

Sosyal Darwinizm'den türetilen kavramlar çoğulculuğun temelini oluşturur. Ortaya konan düşüncelerden biri, sosyal grupların kaynak ve güç için rekabet ettikleri ve belirli grupları diğerlerinden daha az ya da çok daha uygun kılan içsel nitelikler nedeniyle varoluş mücadelesinde kazandıkları ya da kaybettikleridir. Çoğulculuk, grupların görece şanslarını, varsayılan güçlü ve zayıf yönlerini içeren kalıp yargılarla yorumlar. Çeşitliliği tolere ederken, çoğulculuk egemen bir kültüre olan ihtiyacı sorgulamaz, ayrıca tabakalaşmaya da meydan okumaz. Çoğulculuk etnik sınırları sağlam, kültürel sınırları da statik ve kimlikleri sabit olarak görür (Xiao-lei, 2011: 667-678). Bu bağlamda çoğulculuğun çokkültürlülükten ayırt edilmesi vurgulanır. Çoğulcu bir toplum ayrımcı ve ırkçı olabilirken; çokkültürlülük farklılıklarla beraber tüm eşit hakları, tanınma temelli yapılandırır (Somersan, 2004: 93-94).

Çokkültürlülük, çok sayıda meşru kültürel özü tanıyarak, kültürel kriterleri grup oluşumunun kaynağı olarak kabul ederek, aynı zamanda gruplar arasında demokratikleşme ve eşitliği teşvik ederek asimilasyondan ve çoğulculuktan ayrılır (Xiao-lei, 2011: 668). Çokkültürlülük siyasal bir topluluk içinde çoklu kültürlerin korunmasını normatif bir ideal olarak görür (Citrin vd., 2001: 251). Çokkültürlülük yaşadığımız çağın yeni realitesi olarak değerlendirilir (Glazer, 1993: 123). Çoğulculuğun ABD’de daha önce görülmeyen bir dereceye kadar gelişeceği beklentisi, bir miktar çoğulculuğun aslında toplumsal sınırlarda olsa da baştan beri sürdüğü gözlemiyle başlar. Çokkültürlülüğe duyulan ilginin artması, azınlık kültürlerinin, eritme potasının Amerikan toplumunun en önemli metaforu olduğu dönemde kabul edilmeyen bir canlılığı koruduğunun farkına varılmasını sağlar. Navaho (2000 yılında 178.000 kişi tarafından konuşuluyordu) gibi Kızılderili dilleri, örneğin Afrikalı Amerikalıların dini gelenekleri ve göçmen grupların getirdiği çok sayıda gelenek gibi, gelişmeye devam etmektedir (Alba ve Nee, 1993: 7). Artık insanlar “neden olduklarına” ve “ne yaptıklarına” değil de “ne bildiklerine” dayanan sosyal kimliklere de sahiptirler. Aidiyet duyguları, giderek artan bir şekilde kavramsal enerji tarafından beslenir. Siyasi, psikolojik ve bilişsel yönelimleri paylaşan insanlar yeni gruplar ve kimlikler kurarlar. Kuzey Amerika’da kültüre dayalı kimlikler soy, toprak ve vatan gibi daha geleneksel kökleri olanlarla birlikte bulunur, ancak bunlara

hâkimdir. Eski konfor bölgeleri aşıldıkça Amerikan ihtiyaçlarını karşılamak için yenileri ortaya çıkmaktadır (Xiao-lei, 2011: 669). Buna paralel olarak çokkültürlülük bu ihtiyaçları karşılama iddiasıyla ortaya çıkmıştır.

Sivil Haklar Hareketi'nin yol açtığı, Latin Amerika ve Asya'dan gelen göçmen akınları ile beslenen çokkültürlülük, Amerika'da birlik ve beraberlikle çeşitliliği dengelemek için ideolojik bir çözüm olarak liberalizme meydan okumak için ortaya çıkmıştır. Çokkültürlülüğün özünde, etnik kökenlerin siyasi kimlikleri ve çıkarları şekillendirmedeki öneminin kalıcı olması konusundaki ısrarı vardır. Çokkültürlülüğün savunucuları, kendi dili ve tarihi olan “toplumsal bir kültüre” üyeliğin, bireyin saygınlığı ve kendini gerçekleştirme için gerekli olduğuna inanır (Citrin vd., 2001: 247). Liberalizmin vaat ettiği evrensel ve bireysel hakların azınlık kültürlerinin hayatta kalması için yeterli koruma sağlamadığını ve azınlık kültürü üyelerine onlar için ne tür bir yaşamın iyi olacağına karar verme noktasında yardımcı olmadığını düşünürler (Okin, 1999: 12). Azınlık kültürleri, bireylerin müreffeh ve saygın topluluklara üyelikle edindikleri kimlik ve refah duygusunu zayıflatan asimilasyona dayanmak için özel tanınma ve grup haklarına ihtiyaç duymaktadır (Raz, 1994: 67-79).

Tüm Amerikalılar için ekonomik refah, politik meşruiyet, kültürel bütünlük, kişisel güvenlik ve insani değer arayan çokkültürlü toplumun farklı bakış açıları ve hedefleri var. Çokkültürlü toplum, bir kültürel merkezin üstünlüğünü ve değerini sorgular. Tek bir toplumda çok sayıda kültürel çekirdeği tanımaya ve enerjileri “merkezsizleştirmeye” odaklanır. Çokkültürlülük, işgücü piyasası ve toplum içindeki grupların yerleşik hiyerarşisine meydan okur. Çokkültürlülük, geçirgen grup sınırlarının akışkan sosyal kimliklerini ve Kuzey Amerikalıların birden çok üyeliklerinin ve statülerinin farkındadır. Kültürel olarak örgütlenmiş gruplar aracılığıyla kişisel kimliğin ifadesini pekiştirir. Grup tarafından belirlenen tanımları, ihtiyaçları ve çıkarları vurgular. Grup içi kültürel üretimi, kolektif acı ve öfkenin kolektif eylem için ön koşul olarak gösterilmesini teşvik eder. Çokkültürlülük, kültürün güç kaynağı -sayılara ve siyasi fikir birliğine dayanan kimlik politikaları- olarak kullanılmasını teşvik eder. Kendini koruma, muhafaza etme ve yeniden üretim için kurumsal ve grup tarafından belirlenmiş uygulamaları ortaya koyar. Toplumdaki mutlak kültürel göreceliği savunur. Çokkültürlülük, kültür temelli grupların çoğalmasıyla hızla bütünleşen bir dünya sistemine dayanmaktadır (Xiao-lei, 2011: 671). Amerika'daki çokkültürlülüğün

gelişiminin daha iyi anlaşılabilmesi için siyahîlerin, Hispaniklerin, Asyalı Amerikalıların ve Kızılderililer ve Alaska Yerlilerinin durumları değerlendirilecektir. Böylece grup hakları anlayışının Amerikan örneğinde nasıl geliştiği daha net anlaşılabilir.

5.1.1. Amerika’da Çokkültürlülük: Sivil Haklar Hareketi ve Siyahîlerin Durumu

Günümüz Amerikan toplumundaki Afrikalı-Amerikalılar (Afro-Amerikalılar) Afrika kıtasından köle olarak zorla getirilenlerin torunlarıdır (Hero ve Preuhs, 2006: 122). Farklı görüşler olsa da yaygın kanaat Amerika’ya gelen ilk siyahî nüfusun 1619 ve sonrasında Kuzey Amerika kolonilerine ve Virginia’ya getirildiği yönündedir (Mızrak, 2017: 2). O dönem ne Virginia’da ne de diğer kolonilerde köleliği düzenleyen bir yasa, düzenleme veya teamül yoktu. Siyahlar sözleşmeli işçi olarak getiriliyordu. Avrupa’dan gelenler/getirilenler gibi belirli bir süre çalıştıktan sonra özgürlüklerini kazanabiliyorlardı (Wagley, 1957: 428). Sosyolog Orlando Patterson bu dönem için siyahlarla diğer ırklara mensup insanların ilişkilerinin sonraki dönemlere nazaran daha yakın olduğunu altını çizer. Ayrıca az sayıda da olsa yetenekli siyahî köle özgürlüklerini kazanarak kendi servetlerini elde etmişlerdir. Fakat 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren durum değişmiştir ve kölelik yasallaşmaya başlamıştır. Köleliğin ucuzlaması ve sözleşmeli işçi sayısının azalması köle işgücüne talebi arttırmıştır (Nihayet Özgürüz, 2008: 4). 1750 yılına kadar kölelik, tüm Kuzey Amerika koloni yasalarında kabul edilmiştir (Wagley, 1957: 428). Bu süreçte siyahlara ve kölelere yönelik tutum sertleşmiştir. Bunun en iyi örneklerinden bir tanesi 1705 Virginia Kölelik Yasası’nın ilgili maddesidir. Bu maddeye göre:

Bu yönetim bölgesindeki tüm zenci, melez ve Kızılderili köleler taşınmaz mal olarak elde tutulacaktır. Herhangi bir köle efendisine karşı direnirse sahibi ıslah etmeye çalışırken asi köleyi öldürecek olursa böyle bir kaza hiç olmamış gibi köle sahibi tüm cezalardan muaf tutulacaktır. (Nihayet Özgürüz, 2008: 5).

Siyahîlerin en temel insan haklarından bile mahrum bırakıldıkları ve bir “meta” olarak görüldüğü anlaşılmaktadır.

Siyahların ABD’deki durumu anakronik (Wagley, 1957: 428) olarak nitelendirilebilir. Zira ABD’deki siyahların durumu Yeni Dünya’nın siyahî eski köleleriyle karşılaştırıldığında, Afrikalı-Amerikalılar, grup olarak daha iyi bir yaşam standardına ve daha yüksek bir eğitim seviyesine sahiptirler. Uygulanabilir bir sosyal sistemle birleşen dinamik ve genişleyen bir ekonomi, ABD’de yaygın kolay bir ekonomik

ve sosyal hareketlilik sağlamıştır. Siyahlar da bu avantajı paylaşmıştır. Ancak eşit bir pay olarak düşünülebilecek hiçbir şeyi alamamışlardır. ABD’de siyahları, siyasal yapıdan uzak tutmak için engeller çıkarılmıştır. Bu engeller, diğer Amerikan uluslarında bulunanlardan daha katı ve kısıtlayıcıdır (Wagley, 1957: 428). Maddi refah noktasında diğer siyahlardan daha iyi olsalar bile, Amerikan toplumsal ve siyasal yapısından dışlandıkları anlaşılmaktadır.

19. yüzyılda 13 kolonide kölelik yasası yürürlükteydi ve Güney kölelik sisteminden Kuzey’e nazaran ekonomik olarak çok daha fazla faydalanıyordu. Kuzey’de köleler ağırlıklı olarak yerel hizmetlerde kullanılıyordu. Köleliğin yasaklanmaya başlamasıyla, Delaware hariç, Kuzeybatı bölgesi ve Maryland’in kuzeyindeki tüm eyaletler köleliği yasaklamıştır. Köleliğin yasaklanmasıyla beraber Kuzey eyaletlerinde özgür siyahî nüfus, köle sayısını geçmişti (Wagley, 1957: 433). Güney eyaletlerinde ise hem köle nüfusu fazla hem de siyahî kölelerden elde edilen kazanç çok fazlaydı. Siyahî kölelerden ciddi kazanç sağlayan Güneyli elitler, siyah karşıtı ırkçı bir politika izliyorlardı (Nihayet Özgürüz, 2008: 4-5). Kölelik bağlamında ekonomik kazançlarını kaybetme endişesi nedeniyle Güneylilerin siyahlara karşı daha katı bir tutum ortaya koyduğu görülmektedir. Kuzey ve Güney eyaletleri arasında köleliğe ve siyahî nüfusa karşı farklı bakış açıları olduğu anlaşılmaktadır.

Siyahlara karşı nefret, İç Savaşın sonunda beyaz Güneyliler arasında yaygındı. Güney'deki yeni örgütlenmiş eyalet hükümetleri, köleliğin yasaklanmasıyla ortaya çıkan nominal özgürlüğe rağmen, aslında siyahların yeniden köleleştirilmesi amacıyla yasal düzenlemeler yaptılar. “Black Codes” olarak bilinen ve siyahların davranışlarını düzenleyen bu yasalar, siyahların tercihen eski sahipleri tarafından zorla çıkararak tutulmasını mümkün kılmıştır, mahkemeler önünde siyahların aleyhine olan eşitsizliği yeniden tesis etmiş, ayrımcı cezalandırmanın önünü açmış, çiftlik sahibi olmalarını ve çiftlikleri kiralamalarını yasaklamış ve özgürlüklerine ciddi kısıtlamalar getirmiştir (Wagley, 1957: 434). Güney eyaletleri tarafından yürürlüğe konulan bu tür yasal düzenlemeler, biçimsel özgürlüğe kavuşan siyahlara karşı bir rövanş olarak görülebilir. Bu tür yasal düzenlemelerle köleliğin kaldırılmasının işlevsizleştirilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır.

Günümüzde ise mevcut Amerikan nüfusunun yüzde 12’sini oluşturan (Hero ve Preuhs, 2006: 122) ve kamusal alanda daha fazla görünürlük kazanmış olan Afrika

kökenli Amerikalıları, Kymlicka ayrı bir kategoride değerlendirme ihtiyacı duymaktadır. Bunun nedeni ise beyazlar kadar Amerikan toplumu içerisinde bulunmalarına karşın ne Amerikan toplumunun birer üyesi olarak görülmüş ne de başka bir ülkenin vatandaşı sayılmışlardır (Kymlicka, 2016: 501). Ayrıca Batılı yaşam tarzını benimsemelerine karşın (Mızrak, 2017: 3) kendi toplumsal kültürlerini oluşturmalarına veya bu kültürleri muhafaza etmelerine izin verilmemiştir (Kymlicka ve Norman, 2000: 24). Afrikalı-Amerikalıların her zaman egemen beyaz toplum tarafından Amerikan vatandaşı veya insan olarak bile tanınmadığı açıktır (McGary, 1998: 260). Dahası 1964'te Sivil Haklar Yasası kabul edilinceye kadar, Anglo-Saksonlar'ın yanı sıra Avrupa'nın farklı ülkelerinden gelen gruplar, birinci sınıf vatandaş olarak kabul edilirken, Afro-Amerikalılar'a önce "kölelik" statüsü sonrasında ise kurumsal bir özgürlük ve eşitlik tanınmıştır (Somersan, 2004: 77). Afrikalı-Amerikalıları beyazlardan ve ABD'deki diğer gruplardan ayıran en önemli etken, inkâr edilemeyecek şekilde ayrımcılığa ve ön yargılara maruz kalmalarıdır. Çokkültürlülüğü savunmak ve Amerikan kültürünün ve Amerikan toplumunun asimilasyon eğilimine direnmek için en itici güç budur (Glazer, 1993: 136). Yalnız bu mücadelenin sorunsuz ilerlediği söylenemez. ABD'de siyahîlerin daha insancıl bir yaşam koşulları için mücadeleleri ciddi güçlüklerle karşılaşmıştır. Bu süreçte kazanımlar tedrici olarak gerçekleşmiştir (Mızrak, 2017: 2). Örneğin 1967 yılında siyahlarla beyazların evlenmesini yasaklayan hukuki sözleşme dava konusu olmuştur. Mildred Loving isimli siyahî bir kadın, beyaz Richard Loving ile evlenince kendisine "İrklar Arası Evliliği Yasaklayan Sözleşme" ("Anti-Miscegenation Statue") gereğince bir yıl hapis istemiyle dava açılmıştır. Loving-Virginia (Loving v. Virginia) olarak bilinen davaya karşı açılan dava ile karar veren Yüksek Mahkeme, 1913-1948 yılları arasında 48 eyaletin 30'unda yürürlükte olan ırklar arası evliliği yasaklayan Pace-Alabama (Pace v. Alabama) düzenlemesinin anayasaya aykırı olduğuna hükmetmiştir (Mızrak, 2017: 13). Siyahîlerin uğradıkları ayrımcılığı gözler önüne sermesi açısından bu dava önemlidir. Sivil haklar mücadelesindeki kazanımların kolaylıkla elde edilmediği görülmektedir. Anayasal ve yasal süreçler haklar mücadelesinin önemli bir ayağını oluşturmaktadır.

Siyah Amerikalılar genellikle hem ırksal hem de etnik bir grup olarak adlandırılır, çünkü bazı ırksal özelliklerle birlikte birçok farklı kültürel özelliği paylaşırlar. Nitekim Jesse Jackson gibi liderlerin "siyah" nitelemesini "Afrika kökenli Amerikalı veya Afrikalı-Amerikalı" olarak değiştirmeye yönelik çabaları, grubun kendi imajını, mağdur

edilmiş bir ırksal azınlıktan uzaklaştırarak etnik ve kültürel mirası ile pozitif bir özdeşleşmeye yönelik bir eğilimi yansıtır (Skerry, 1994: 74-75). Bu durum sadece bir adlandırma değişikliğinin ötesinde içsel farkındalığın bir işareti (Lee, 1994: 435) olarak yorumlanabilir. Afrikalı-Amerikalıların ABD’de çelişkili bir varlığı söz konusudur. Bir yandan Afrikalı-Amerikalılar haklı olarak kendilerine dayatılan ikinci sınıf vatandaş statüsüne karşı çıkmışlardır. Diğer yandan ABD’nin Haklar Bildirgesi’nde ve Martin Luther King’in “Bir Hayalim Var!” (“I have a dream!”) konuşmasında ifade edilen düşünceleri gerçekleştirebilecek potansiyele sahip olması gerektiğine ve sahip olduğuna inanırlar. Ancak kendilerinin seçim süreçlerine katılımlarının ve Amerikan temel kurumlarının şekillendirilmesinde söz sahibi olmalarının engellendiği inkâr edilemez (McGary, 1998: 261-262). Diğer ırksal gruplarla karşılaştırıldığında Afrikalı-Amerikalıların maruz kaldığı ayrımcılık bariz bir şekilde görülmektedir. Örneğin, köleliğin yasaklanmasından ve siyahîlerin belirli hakları elde etmesinden sonra bile siyahlarla beyazlar ayrı yerlerde yaşamaya zorlanmıştır. Kamusal hizmetlerde (eğitim, sağlık, ulaşım vb.) ayrımcılığa uğrayan siyahîler kaliteli hizmet alamamıştır (Mızrak, 2017: 1-2). Buna karşın Afrikalı-Amerikalıların Amerikan kamusal hayatına entegre olma isteğinin devam ettiği görülebilir.

Amerikan toplumunu tanım itibariyle bir kast toplumu olarak nitelemek doğru olmasa da belirli bir süre için toplumun görece büyük bir kast topluluğunu içinde barındırdığını (Van den Berghe, 1987: 174) düşünmek hatalı bir değerlendirme olmayabilir. Bir insanın hem siyah hem Amerikalı olamayacağı (Du Bois ve Edwards, 2007: 8-9), bir dönem birçok beyaz ve siyah tarafından kabul edilen yaygın bir inanıştı. Geçmişte ABD’de kamusal alan beyazlar ve siyahlar için ikiye ayrılmıştı. Beyaz ve siyahların kullanabilecekleri alanlar (tuvaletler, pisuvarlar, bekleme alanları, toplu ulaşım araçları vb.) birbirlerinden ayrılmıştı veya bölümlendirilmişti. 1865’te kölelik yasaklanana ve 1964’te Sivil Haklar Yasası kabul edilinceye kadar Afrika’dan zorla getirilen ve sadece Afrikalı-Amerikalılara uygulanan bir yalıtma politikası söz konusuydu. Güney Afrika’daki apartayd sistemi kadar katı ve kapsamlı olmasa da (Somersan, 2004: 82-83), Afro-Amerikalılar toplumsal hayattan tecrit edilmişlerdir. Köleliğin kalkmasına karşın Afrikalı Amerikalılar, toplumdan dışlanan bir grup olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Toplumdan dışlanma ve yalıtılmışlığın günümüzde halen sürdüğü düşünülmektedir. Özellikle 1890’lardan ve Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra da

ABD'nin güney eyaletleri, Jim Crow yasaları ile bölgesel kast sistemini geliştirmişlerdir. Ülkenin diğer yerlerinde katı bir kast sisteminin olmamasının yanında birçok eyalette bir siyah ile beyazın evlenmesini engelleyen yasalar gibi ayrımcı yasalar mevcuttu (Van den Berghe, 1987: 174). Günümüz bakış açısına göre daha da rahatsız edici olan, en üstte İngilizce konuşan Protestanlar ve en altta “zenci ve zenciye benzerlerin” olduğu hızlı bir asimilasyon potansiyelini ortaya koyan ırkçı ve kültürel kabul edilebilirlik hiyerarşisinin oluşturulmasıdır. Bu noktada İngilizce dil yeterliliğine bakılmaksızın açık tenli Protestanların daha kolay asimile olacağı ve koyu tenlilerin ve Avrupa dışından gelen göçmenlerin asimilasyonunun ise çok daha meşakkatli olacağına inanılırdı. Afro-Amerikalılar ise bu değerlendirmede listenin en sonundaydı (Alba ve Nee, 2003: 2-3). Bu bağlamda belirli bir dönemde Afrikalı-Amerikalılara asimile olma veya Amerikalılaştırma imkânının bile tanınmadığını söylemek hatalı olmaz.

Afrika kıtasından köle olarak zorla getirilen siyahîlerin vatandaşlık hakları bulunmamaktaydı. Günümüzde ise beyazların toplumsal yaşamlarından uzaklaştırılan ve yalıtılan Afrikalı-Amerikalılar'ın hala ikinci sınıf vatandaş olarak görüldüğü düşünülmektedir (Somersan, 2004: 86). Hem kurumsal hem de özel alanda ırkçılığın hala devam ettiği ve olumlu eyleme yönelik saldırıların bunu açık şekilde ortaya koyduğu ve böylece beyazların gizli ırkçılığının ortaya çıktığı düşünülür (Özkazanç, 2000: 132). Afrikalı-Amerikalılar'ın durumu, diğer azınlık gruplarından farklıdır. Ortalama olarak, beyazların yaklaşık iki katı kadar fakirken ve ırk ayrımcılığının yaşam standartları üzerinde güçlü bir olumsuz etkiye sahip olmasına rağmen siyahların kendilerini bulduğu sıkıntı ilk aşamada ekonomik değildir. Yoksul siyahlardan daha yoksul beyazlar vardır. Amerikan yerlileri ve Chicanos gibi diğer azınlık grupları ortalama olarak siyahlardan daha fakirdir. Ancak diğer yoksul gruplar siyahların aksine toplumdan dışlanmamışlardır. Buna karşılık, artık damgalanmamaya yönelik kayda değer bir eğilim varken bile siyah orta sınıf ırkçı damgalanmadan etkilenmektedir (Van den Berghe, 1987: 174-175).

Kültürel asimilasyon ile yapısal asimilasyonu birbirinden ayırmanın önemine dikkat çeken Franklin Frazier, siyahîlerin Amerikan kültürünü benimsemiş olsalar da aynı oranda Amerikan kültürüne asimile olmadıklarını belirtir (Schnapper, 2005: 325-326). Yaklaşık 2. Dünya Savaşı'na kadar Amerikalılaştırma ve asimilasyon tartışmalarında siyahîlerden neredeyse hiçbir şekilde bahsedilmemiştir. Amerikalılaştırmanın, dönemin asimilasyon anlayışının, hedefi Amerikan ulusunun alışık olmadığı yeni göçmenler, Doğu

ve Güney Avrupa'dan gelenlerdi (Glazer, 1993: 126). Afrika kökenlilerin bu tartışmaların dışında bırakıldığı anlaşılmaktadır. Glazer, Afrikalı-Amerikalıların durumuna asimilasyon ve Amerikalılaştırma karşıtlarının değinmemesine şaşırır (1993: 130). Dönemin kültürel çoğulculuk taraflarının, kendi kimliklerinin devam ettirmeleri hususunda her türlü hakka sahip olduğunu iddia eden gruplara siyahîleri dâhil etmemeleri manidardır.

Amerikan toplumunda egemen olan ırkçılık nedeniyle asimilasyon hedefi engellenen siyahî Amerikalıların bile çok yavaş dahi olsa asimile oldukları varsayıldı. Bu anlayışın asimilasyonu tam veya başarılı bir bütünleşme ile eşdeğer gördüğü anlaşılabilir. Bu çerçevede Afrikalı Amerikalılar ve diğer azınlıkların belirli kıstaslarla toplumla bütünleşmesi yerine Amerikan toplumuna tam olarak asimile olmadığı düşünülür. Özellikle Afrikalı-Amerikalılara ilişkin olarak da eski asimilasyon kavramı, ırklar arası adaleti sağlamak için liberal stratejilerle uyumludur. Bu noktada bir yandan eşitliğin sağlanması için yasal ve kurumsal engeller ortadan kaldırılmaya çalışılırken ve beyazların ön yargıları ve ayrımcılığı ile mücadele edilirken; diğer yandan da siyahîler entegrasyona ve orta sınıf beyazlar gibi olmaya teşvik edilirdi (Alba ve Nee, 2003: 3). Gunnar Myrdal (1944: 929) "An American Dilemma" adlı eserinde bu öncülü açık olarak ortaya koymuştur. Siyahî Amerikalılardan beklentinin birey ve grup olarak Amerikan toplumuna asimile olmaları ve topluma hâkim olan beyaz Amerikalılar tarafından saygınlıkla elde edilen özellikleri edinmeleridir.

1965'ten sonra yaşanan yoğun göç dalgası Asya ve Latin Amerika'nın farklı ülkelerinden ve Karayipler'den gelen siyahîlerden oluşmuştur. Bu dönemde Avrupa ülkelerinden fazla bir göçmen akımı yaşanmamıştır. Bu bağlamda kültürel çoğulculuğu andıran tartışmalar siyahîleri ve diğer grupları içerecek şekilde tekrar gündeme gelmiştir (Glazer, 1993: 131). Bu gelişme Hitler'in tarih sahnesine çıkışı ve savaş olasılığına bağlanabilir. Ancak o dönem tek endişe kaynağı Avrupalı göçmenler değildir. Alman, İtalyan ve Japon asıllı Amerikalı göçmenler de potansiyel tehlike olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda Amerikalılaştırma ve asimilasyon söylemleri iki temel farkla yeniden hayat bulmuştur. Birincisi, yoğun göçün son bulduğuna inanılıyordu ve bu da söylemdeki yumuşamayı açıklıyordu. İkincisi ise siyahîler, Hispanikler ve Asyalılar denkleme dâhil edilmiştir. Hitler ve ırksal üstünlük ideolojisi ile savaşırken, resmi ve gayriresmi ön yargı ve ayrımcılığın ağırlığı altında ırkı nedeniyle ikinci sınıf vatandaş

olarak kabul edilen gruplar göz önüne alınmalıydı. Kültürel çoğulculuk kültürler arası eğitim adı altında tekrar gündeme gelmiştir. Bu sefer vurgu, Avrupa kökenli göçmenlerden diğer gruplara kaymıştır. Ancak farklılıklara karşı hoşgörünün sınırı ne olursa olsun asimilasyonun devam etmesi beklenirdi (Glazer, 1993: 132). Bu çerçevede amacın kültürel farklılıkların ve kimliklerin korunması olmadığı anlaşılabilir. Değişen uluslararası ve ulusal konjonktürün Amerikan toplumu içerisindeki anaakımı temsil etmeyen gruplara karşı bakış açısını değiştirdiği düşünülebilir.

5.1.2. Amerika’da Çokkültürlülük: Hispaniklerin Durumu

ABD’de en yaygın etnik grup Hispaniklerdir. Hispanikler aynı zamanda en hızlı büyüyen nüfus oranına sahip etnik azınlıktır. Bu bağlamda gelecekte Hispanikler etnik azınlıklar içinde en kalabalık nüfusa sahip olabilir (Yanık, 2012: 168-169). 2015 yılı Amerikan Nüfus Sayımı Bürosu verilerine göre, ABD’de 56.5 milyondan fazla Latin kökenli Amerikalı yaşamaktadır. Hispanikler toplam Amerikan nüfusunun %17,6’sını oluşturmaktadır. ABD’nin dokuz eyaletinde 1 milyondan fazla Latin kökenli Amerikan vatandaşı yaşamaktadır. 2015 yılında en yüksek Latin kökenli oranına sahip olan eyaletler şöyle sıralanır: New Mexico (% 48), Kaliforniya (% 39), Teksas (% 39), Arizona (% 31), Nevada (% 28) ve Florida (% 25). Nüfusun altı eyalette yoğunlaşmasına karşın son yıllarda nüfusun dağılımı açısından coğrafi çeşitlilik oluşmuştur. Örneğin 2000’den 2014’e kadar Latin nüfus artışının en yüksek olduğu eyaletler şunlardır: Güney Dakota (% 189.9), Tennessee (% 175.9), Güney Carolina (% 172.3), Alabama (% 163.7) ve Kentucky (% 154.2). Tahminler, 2050 yılına kadar Latin kökenli Amerikalıların/Hispaniklerin Amerikan nüfusunun % 29’unu oluşturacağı yönündedir (Castaneda ve Cayuela, 2017: 1). Bu tahminler, Amerika’da yaşamın her alanında Hispaniklerin görünürlüklerini arttıracığı ve kendilerine çokkültürlülük tartışmalarında daha fazla yer verileceği anlamına gelebilir. Los Angeles, San Francisco, Colorado ve Montana gibi Amerika da birçok yerin aslında isimlerinden de anlaşılacağı üzere asli unsurlarının Hispanik kökenli oldukları görülebilir (Skerry, 1994: 73).

Hispanikler veya Latin kökenli Amerikalılar, toprak katılımı (1848 öncesi Meksikalılar; 1898’den önce Porto Rikolular) yoluyla yerleşik ulusal azınlık olmuşlardır ancak şu anda Hispanikler yoğun bir şekilde hızla büyüyen (yasal ve yasa dışı veya kayıtsız) bir göçmen nüfusu içermektedir. Hispanik nüfus içerisinde Meksikalı, Porto

Rikolu, Kübalı ve diğer Latin ve Güney Amerika ülkelerinden gelenleri barındırır (Hero ve Preuhs, 2006: 122). Hispanikler homojen bir grup değildir. Etnik kökene göre farklılıklar önemli kültürel ve ekonomik farklılıkları yansıtmaktadır. Hispanik etnik grupları arasında Meksikalılar, yıllardır en büyük grubu oluşturmaktadır (Verdugo, 2006: 4). ABD içerisinde hem doğum oranlarıyla hem de göçün devamlılığı sayesinde gün geçtikçe daha fazla Hispanik ABD'de yaşama ve ikamet hakkı elde etmektedir. Hispanikler yoğun olarak California, Teksas, Chicago, New York ve Miami'de ikamet etmektedir. Söz konusu eyalet ve şehirlerin Hispaniklerin anavatanlarına yakın olması nedeniyle Hispanik nüfusun yoğun olduğu görülmektedir (Yanık, 2012: 169).

Meksikalı-Amerikalı deneyimi, hem bölgesel fetih ve ırksal boyun eğdirme (özellikle Güneybatı'da) tarihi hem de yoğun olarak devam eden göç ve daha sonra yukarı doğru hareketlilik unsurlarını içerir. Ancak Meksikalı Amerikalı nüfusunun çoğunu, ABD'ye yeni gelenler oluşturur. 1848'de Meksika ile ABD arasındaki savaş son bulduğunda, Meksikalılar Güneybatı nüfusunun ancak yüzde 4'ünü veya yaklaşık 80.000 kişiyi oluşturuyordu. Bu, mevcut Meksika nüfusunun yalnızca yüzde 1'ine denk geldiğinden bugün çok az sayıda Meksikalı Amerikalı, soylarını bu fetihlere kadar dayandırabilir. Büyük çoğunluk ya göçmenlerin kendisi ya da 20. yüzyılın başından beri sınırdan geçen çeşitli dalgalar halinde gelen göçmenlerin soyundan gelir (Skerry, 1994: 75-76). Çağdaş göçmen grupları arasında Meksikalı-Amerikalılar, en uzun ve mütemadiyen devam eden göçmen akışını oluşturur (Alba ve Nee, 2003: 184).

2015 yılında ABD'de yaşayan 55.6 milyondan fazla Latin kökenli Amerikalı'nın yaklaşık 35.5 milyonu Meksika kökenlidir ve Meksikalı-Amerikalılar ABD'de yaşayan Latin kökenli Amerikalıların % 64.4'ünü temsil etmektedir (Castaneda ve Cayuela, 2017: 1). Nüfus yoğunluğunun bir yansıması olarak Meksikalı-Amerikalılar ulusal ve bölgesel politikalarda giderek daha fazla rol oynamaktadır. Bu grup, tüm Hispanik seçilmiş yetkililerin büyük çoğunluğunu oluşturur. Meksikalı-Amerikalılar, Amerikan Kongresi'nde ve ulusal örgütlerde Latinlerin liderliğini yapmaktadır. Ayrıca Meksikalı-Amerikalıların oy potansiyeli, Güneybatı'daki eyaletlerin seçim sonuçlarını belirleyebilir. Ulusal olarak Meksikalı-Amerikalılar, Demokrat Parti'nin başkan ve başkan yardımcısı adaylarının seçilmesinde belirleyici bir etkiye sahip olabilir ve diğer Hispaniklerle birlikte başkanlık seçiminin sonucunu belirleyebilir (De la Garza vd., 1996: 336). Hispaniklerin

ve özellikle de Meksikalı-Amerikalıların nüfus yoğunluğunun siyasal süreçlere etkisi bariz bir şekilde görülebilir.

5.1.3. Amerika'da Çokkültürlülük: Kızılderililer ve Alaska Yerlileri'nin Durumu

Kızılderililer ve Alaska Yerlileri Amerikan nüfusunun göçmen olmayan yerli unsurlardır. Bu nüfus içerisinde temel olarak rezervasyonlarda yaşayan (kabile yönetimleri tarafından yönetilen) ve rezervasyon dışında yaşayan yerli insanlar bulunmaktadır (Comenote, 2010: 5). ABD'de 560'ın üzerinde federal olarak tanınan Kızılderili kabilesi ve Alaska Yerlilerine ait köyler bulunmaktadır (Gray ve Rose, 2012: 82). Bu kabileler arasında pek çok benzerlik olsa da her kabile kendi benzersizliği ile gurur duymaktadır. Tarihsel olarak tüm kabileler kendi dillerini konuşmuşlardır ve günümüzde de bazı kabileler kendi Kızılderili dilini ana dil olarak kullanmaktadır. Diğer birçok kültürel inanç ve değer her kabiledede benzersiz bir şekilde ifade edilmeye devam etmektedir (Edwards vd., 1994: 43-44).

Kabile hükümetleri çok farklı düzenlemeler, hukuk kuralları ve kurucu sorumluluklar çerçevesinde işler. ABD'deki kabile nüfusu hakkında düşünmenin basit bir yolu, hem kabile uluslarının hem de ABD Kongresinin, kabileler ile ABD hükümeti arasında karşılıklı ilişkilerin 1832 yılında Worcester-Georgia davasıyla Amerikan hukukunda resmileşen egemen hükümetler ilişkisi çerçevesinde gerçekleştiğini bilmektir. ABD kurulurken, milyonlarca dönümlük araziye ve sayısız asırlık özgürlüğü terk eden kabilelerle yasal olarak bağlayıcı anlaşmalar yapılmıştır. Buna karşılık, federal hükümet yasal olarak yerli insanlara, konut tedariki dâhil olmak üzere, süresiz hizmet verme mecburiyetindedir. Federal sorumluluk şöyle özetlenebilir: 1. Kızılderililere ait güvenli toprakların ve bu toprakları kullanma hakkının korunması; 2. Kabile egemenliğinin ve öz yönetim haklarının korunması; 3. Kabile üyeleri için temel sosyal, tıbbi ve eğitim hizmetlerinin sağlanması (Comenote, 2010: 5).

Her kabilenin federal hükümetle kendine has tarihsel geçmişi vardır. Tehcir (yer değiştirme) politikası, birçok kabilenin atalarının topraklarından ayrılmasına neden olmuştur. 1880'lerin sonlarında politikalar, Kızılderililerin egemen topluma zorla asimilasyonuna evrilmiştir. Bu süreç Kızılderililerin kıyafet, gelenek, dil, din ve felsefelerini Batı kültürüne göre değiştirmelerini gerektiriyordu. Tarih boyunca Kızılderililer çeşitli sistematik baskılara maruz kalmıştır: (a) mal ve mülke el konulması,

(b) çiçek hastalığı dâhil biyolojik savaş, (c) kültürün bozulması, (d) Kızılderili savaşları, (e) federal ve dini yatılı okullar, (f) imha etme, (g) tehcir ve (h) modern etkiler (Gray ve Rose, 2012: 83). ABD’de hiçbir etnik grup Kızılderililerin maruz kaldığı şekliyle kültürel yozlaşmayla karşılaşmamıştır (Moore ve Clark, 2004: 17). Amerikan yerlileri ile yerleşimciler arasındaki ilk temastan bu yana yerleşimcilerin “keşif doktrini” ve kültürel asimilasyonun meşruluğu noktasında ısrarcıdırlar. İlk temasın ardından üç yüz yıllık sürede Kızılderililerin eğitimi devlet destekli misyoner grupların kontrolündeydi. 19. yüzyıla gelindiğinde öğretim dilinin İngilizce olması gerektiği vurgulanarak bu sisteme müdahale edildi. Ancak 20. yüzyılın ortalarında Amerikan yerlileri sistemde söz sahibi olabildiler ve yerel dillerinin okullarda sisteme dâhil edilmesini sağlayabildiler. Dillerine yapılan uzun süreli saldırılara cevap olarak birçok yerli kabile hem okul öncesi hem okul çağındaki çocuklara ve ayrıca yetişkinlere yönelik programlar geliştirmektedir (Frideres, 2010: 508-509). Kızılderililer ve Alaska Yerlilerinin kıtanın asli unsurları olmasına karşın topraklarının zorla ellerinden alındıkları ve zorla asimilasyona tabi tutuldukları anlaşılmaktadır. Amerikan Yerlilerinin kendi kültürel mirasına sahip çıkma imkânına kavuşması uzun zaman almıştır.

Afrikalı-Amerikalılar’a nazaran Kızılderililer kamu hayatı içinde epey marjinal bir konumdadır (Somersan, 2004: 77). Yerli halkın bir kısmı hala kendilerine ayrılan federal rezervasyonlar ve/veya rezervasyon dışında güvenli topraklarda, Oklohoma kabile istatistik alanında, eyalet rezervasyonlarında ve federal veya eyalet tarafından belirlenmiş Kızılderili istatistik alanlarında yaşamaktadır (2010 Census Briefs, 13). Kızılderililer esasen fethedilmiş durumda olan ve rezervasyonlarla sınırlanan yerli topluluklardır. Topraklarına Batı Avrupa kökenli beyazların yerleşmesi için el konulmuştur. Kızılderililerin mevcut Amerikan nüfusuna oranı yüzde 1’in altındadır (Hero ve Preuhs, 2006: 122). Ancak nüfus sayımı sonuçları Kızılderililer için güvenilir değildir. Tanımlardaki değişiklikler, geçmiş raporlardaki Kızılderililerin belirlenmesi için standart kriterler oluşturmayı imkânsız hale getirmiştir. Örneğin 1950’de nüfus sayımı yapan görevlilere, Kızılderili insanları "diğerleri" olarak listelemeleri talimatı verilmiştir. 1960 ve 70’deki nüfus sayımlarında ise bireylerin ırklarını kendilerinin beyan etmeleri teşvik edilmiştir. Bu da dönemin artan Kızılderili söylemi nedeniyle verilerin gerçekleri yansıtmadığı söylenebilir. Fakat Kızılderili soyundan duyulan gururun artması, genellikle Kızılderili olan birçok toplumu, gizlemek yerine ırksal geçmişlerini daha sıkı bir şekilde

sahiplenmeye teşvik ettiği anlaşılabilir (Deloria, 1981: 140). Her iki ırksal azınlık grubunun, siyahilerin ve Amerikan Yerlilerinin, ortak noktası ise nesiller boyunca devam eden sistematik ayrımcılığa maruz kalmalarıdır (Skerry, 1994: 74). Kızılderililer uzun süredir kendi kaderini belirleme stratejisi olarak toprak egemenliğini savunmaktadır. Bu, yüzlerce yıldır egemen toplum tarafından uygulanan yıkım ve kültürel hafızalarını silme döneminden sonra kabile eserleri ve fikirlerine kimin erişimi olduğunu kontrol edebilmelerini sağlayacaktır (Orosco, 2016: 68).

Kızılderili rezervasyonları, diğer Amerikan topluluklarıyla karşılaştırıldığında, II. Dünya Savaşı'ndan bu yana yaygın bir yerinden etme süreci yaşamışlardır. Yüzyılın ilk yarısı, rezervasyonlardaki yaşama uyum sağlama sürecinin devam ettiği bir dönemdi. Bu süreçte Kızılderililer genellikle beyazlarla iletişim kurmadan kendi başlarına sade bir yaşam sürdürüyorlardı. Ancak II. Dünya Savaşı ve sonrasındaki koşullar, Kızılderilileri kendilerine ayrılan rezervasyonlar dışındaki olay, kişi ve hareketlerle bağlantı kurmaya sevk etti. Ulaşım ve iletişim alanındaki gelişmeler, Kızılderililerin, etraflarındaki toplumdan ziyade kendi geçmişine bağlı olan izole kırsal topluluklardan oluşan bir gruptan, nüfusun diğer kesimlerine sunulan hizmet ve programlarla ilgili iddiaları içeren ve ulusal boyutları olan bir gruba dönüştürdüğü bir geçişi olası kılmıştır (Deloria, 1981: 142). Değişen koşulların Kızılderililerin taleplerine de yansıdığı anlaşılmaktadır.

Kabileler ve bireyler olarak Kızılderililer Amerikan toplumunda çifte hak iddia etmektedirler. 1924'te tam vatandaşlık verilen Kızılderililer, çocuklarına ücretsiz eğitim de dâhil olmak üzere, diğer vatandaşların yararlandığı tüm koruma ve ayrıcalıklara hak kazanır. ABD'nin asıl sakinleri olarak Kızılderililer ayrıca 1778-1871 yılları arasında bireysel kabileler ile Federal Hükümet arasında imzalanan anlaşmalara, bu anlaşmaları uygulamak ve Kızılderili halkının genel refahını sağlamak için ABD Kongresi tarafından onaylanan yasalara ve Kızılderili meseleleriyle ilgilenmek üzere anlaşmaların ve özel mevzuatın geçerliliğini koruyan mahkeme kararlarına dayanarak, başka hiçbir grubun elde etmediği haklar talep ederler (OE, 1979: 7). Bir Kızılderili veya bir grubun üyesi olarak adlandırılma, federal hükümetten hizmet garantileri dâhil olmak üzere benzersiz haklar ve ayrıcalıklar kazandırabilmektedir (Shumway ve Jackson, 1995: 185). Kızılderililer olağan vatandaşlık haklarının yanı sıra kabileler ile federal hükümet arasındaki özel anlaşmalar uyarınca özel haklar talep etmektedir.

Bu haklara örnek olarak sağlık hizmetleri verilebilir. Amerikan hükümetinin, Kızılderililere ve Alaska Yerlilerine sağlık hizmeti sağlama konusunda kendine özgü sorumlulukları vardır. Bu yükümlülükler, diğer ırksal ve etnik gruplar için mevcut değildir. ABD ve Amerikan Kızılderili kabileleri arasında imzalanan antlaşmalar, ABD'nin kabilelere doktor ve malzeme tedarik edeceğini taahhüt eder (Westmoreland ve Watson, 2006: 1-2). İlk önemli mevzuatlardan biri, Kızılderililer ve Alaska Yerlileri'ne hizmet eden federal bir sağlık programı için açık bir yasal otorite sağlayan 1921 tarihli Snyder Yasası'dır. 1976'da ise Kızılderili Sağlık Bakımını Geliştirme Yasası çıkarılmıştır. 1955 yılında kurulan Kızılderili Sağlık Hizmeti, federal hükümetin Kızılderili ve Alaska Yerlileri'nin sağlığına ilişkin yasal yükümlülüklerini yerine getirmesinin temel mekanizmasıdır (Cara vd., 2009: 5).

2010 nüfus sayımına göre, ABD'de 5,2 milyon insan, tek başına ya da bir veya daha fazla ırkla birlikte kendisini Kızılderili ve Alaska Yerlisi olarak tanımlamaktadır. Bu rakamın 2,9 milyonu ise kendisini sadece Kızılderili ve Alaska Yerlisi olarak adlandırmıştır. Kızılderili ve Alaska Yerlisi nüfusunun neredeyse yarısı, ya da 2,3 milyon insan, bir ya da daha fazla ırkla birlikte Kızılderili ve Alaska Yerlisi olduğunu bildirdi. Kızılderili ve Alaska Yerlisi nüfusunda 2000'den bu yana yüzde 39 oranında hızlı bir artış yaşanmıştır (2010 Census Briefs, 1). Amerika'da 1790'daki ilk on yıllık nüfus sayımından bu yana ırkla ilgili veriler toplanmaktadır. 1860 yılındaki nüfus sayımı, Kızılderililerin ayrı bir ırk grubu olarak değerlendirildiği ilk nüfus sayımıdır ve 1890 nüfus sayımı ise ülke genelinde Kızılderililerin sayıldığı ilk nüfus sayımıdır. Alaska'daki Alaska Yerlileri, 1880 nüfus sayımından bu yana, genellikle Kızılderili kategorisinde sayıldı, ancak 1940'daki nüfus sayımıyla beraber ayrı bir grup olarak değerlendirildi (2010 Census Briefs, 2). 1960 nüfus sayımıyla beraber Kızılderili popülasyonunda büyük bir artış yaşanmıştır. Bunun nedeni ise insanların kendi ırk gruplarını belirlemelerine izin verilmesidir. 1900-1950 yılları arasındaki yıllık ortalama nüfus artışı yaklaşık yüzde 7'i iken; 1990 yılında Kızılderili nüfusu yaklaşık iki milyona ulaşmış ve son kırk yılda yüzde 455 artış göstermiştir. Son yıllardaki hızlı nüfus artışının çeşitli nedenleri vardır: rezervasyonlarda yaşayanlar için gelişmiş sağlık hizmetleri, kırsal alanlarda ve rezervasyon alanlarında tek tip nüfus sayımı, 1960'da başlayan bireylerin kendi ırk kategorisini seçebilmesinin de arasında olduğu Yerli Amerikalıları tanımlamak için genel nüfus sayımı prosedürlerinde yapılan değişiklikler, ve birçok grupta artan etnik gururla

ilişkilendiren bir fenomen olan, bireylerin kendilerini Kızılderili olarak tanımladıkları politik ve sosyal bir atmosfer (Shumway ve Jackson, 1995: 186). Nüfus sayımı verileri çeşitli nedenlerle Kızılderili ve Alaska Yerlisi nüfusunun arttığına işaret etmektedir.

Kızılderili coğrafyasının diğer Amerikalılarla olan uzun etkileşimlerinden ortaya çıkan eşsiz bir özellik rezervasyon sistemidir. Rezervasyonlar dört farklı tanınmış topraklardan oluşur: rezervasyonlar ve güvenli araziler, kabilelerin yargısal yetki istatistik alanları, kabilelerin belirlediği istatistiksel alanlar ve Alaska Yerlileri yerleşkeleri istatistik alanları. Her birinin, federal müdahaleden bağımsızlığına göre kendine özgü özellikleri vardır. Rezervasyon ve güven toprakları genellikle antlaşma, tüzük, başkanlık kararnamesi veya mahkeme emriyle kurulmuştur. ABD'de 298'i federal, 12'si eyalet rezervasyonu olmak üzere toplam 310 adet rezervasyon vardır. Kabilelerin yargısal yetki istatistik alanları, her bir kabile üyesine tahsis edilen Oklahoma bölgelerini veya buradaki kabile yetkilileri tarafından Kızılderili sakinleri için kabile yargı alanı olarak belirlenmiş olan güvenli bölgeleri ifade eder. Kabileler tarafından belirlenen istatistiksel alanlar, kabilelerin yargısal yetki istatistik alanlarıyla aynıdır, ancak Oklahoma eyaleti dışında bulunmaktadır (Shumway ve Jackson, 1995: 187-189). Rezervasyon sisteminin kabilelere kendi kendini yönetme ve varlıklarını sürdürebilme imkânı sağladığı söylenebilir.

5.1.4. Amerika'da Çokkültürlülük: Asyalı-Amerikalıların Durumu

Asyalı-Amerikalılar, 1700'lerin ortalarında Filipinli denizcilerden oluşan ilk yerleşimleriyle ABD'de uzun bir geçmişe sahiptir. Önce Manila-Acapulco kalyon ticaretinin bir parçası olarak Meksika'ya gelmiş ve ardından Louisiana'ya yerleşmişlerdir. Daha büyük bir Çinli denizci ve tüccar nüfusu 1840'larda New York'a gelmiştir ve daha sonra Kaliforniya'ya büyük bir madenci ve demiryolu işçisi akını yaşanmıştır. Diğer birçok Asyalı göçmen grubu, 1800'lerin sonlarında ABD'ye gelmiştir, ancak giderek daha kısıtlayıcı göçmenlik yasaları ve ırksal şiddet nedeniyle sayıları nispeten azalmıştır (Ramakrishnan ve Ahmad, 2014: 1). 1965 tarihli Göç Yasası (1924 tarihli Göç Yasası'nın ayrımcı kotalarını kaldırmıştır), 1975 tarihli Çinhindi ("indochinese") Mülteci Yerleşim Yasası ve 1980 tarihli Mülteci Yasası'yla beraber bu grubun nüfusu artmıştır. 1970'te 1.5 milyon olan Asyalı Amerikalı nüfusu, 1980'de 3.5 milyona, 1990'da ise 7.5 milyona yükselmiştir. 1975 ve 1980 tarihli yasal düzenlemeler

1 milyona yakın göçmenin ABD'ye girişine izin vermiştir. Asya Pasifik Amerikalılar ABD'nin en büyük yasal göçmen grubunu oluşturmaktadır. Örneğin 1924 tarihli Ulusal Köken Yasası yürürlükte olduğu 1931-1960 yılları arasında yasal göçmenlerin yüzde 58'i Avrupa, yüzde 21'i Kuzey Amerika, yüzde 15'i Latin Amerika ve küçük bir kısmı yüzde 5'i de Asya kökenliydi. Ancak 1980-84 yılları arasında bu durum tersine dönmüştür. Avrupalı ve Kuzey Amerikalı göçmen oranı sırasıyla yüzde 12' ve 2'ye düşerken, Latin Amerikalı göçmen oranı yüzde 35'e ve Asyalı göçmen oranı yüzde 48'e çıkmıştır (Nakanishi, 1995: xv). Şaşırtıcı bir şekilde Amerikan Nüfus Bürosu Asyalıları 1990'a kadar ayrı bir ırk grubu olarak sınıflandırmamıştır (Ramakrishnan ve Ahmad, 2014: 1).

Asyalılar çeşitli ülkelerden gelen göçmenlerdir, ancak bir zamanlar resmi dışlanmaya ve ardından diğer açık ayrımcılıklara maruz kalmışlardır. Günümüz Amerikan nüfusuna oranları yaklaşık yüzde 4-5 civarındadır. Asya kategorisinde Çinliler, Japonlar, Koreliler ve diğer Asya ülkelerinden gelenler yer almaktadır (Hero ve Preuhs, 2006: 122). Asyalı-Amerikalılar homojen dilsel veya etnik bir grup oluşturmamaktadır. İş ve eğitim alanlarında gösterdikleri olağanüstü başarılar nedeniyle "model azınlık" (Joppke, 1996: 457) olarak nitelendirilmişlerdir. Asyalı Amerikalı üniversite öğrencileri yükseköğretim kaydının yüzde 5,6'sını oluşturuyor ve bu rakam her yıl artmaya devam ediyor. 1976'dan 1996'ya kadar, yüksek öğrenimdeki Asyalı Amerikalıların sayısı 1996'da yüzde 400'ün üzerine bir artış göstermiş ve 1996'da 823 binin üzerine çıkmıştır. Ayrıca Asya Pasifik Amerikalı öğrenciler şu anda birkaç üniversite kampüsünün önemli bir bölümünü temsil etmektedir. Örneğin UC Irvine'da lisans öğrencilerinin yüzde 51'ini, UC Berkeley'de yüzde 35'ini, MIT'de yüzde 29'unu ve Chicago Üniversitesi'nde yüzde 27'sini (Inkelas, 2006: 3) ve genel olarak en iyi Amerikan üniversitelerinin yüzde 16'sını (Inkelas, 2006: 10) oluşturmaktadırlar. Dahası diğer etnik/ırksal gruplarla karşılaştırıldığında, Asya Pasifik Amerikalılarının 25 yaşına kadar en az 4 yıllık üniversiteye devam etmeleri daha muhtemeldir. Asya Pasifik Amerikalıların üniversiteye gitme eğilimlerinin 21. yüzyılda devam edeceği öngörülebilir (Inkelas, 2006: 3). Ancak Amerikan kolejlerinde ve üniversitelerinde en hızlı büyüyen azınlık gruplarından biri olan Asya Pasifik Amerikalılarının sesleri, yükseköğretimde çeşitliliği teşvik etmek isteyen taraflar arasında bile, hem kamusal hem de akademik alanda çokkültürlülük tartışmalarında neredeyse duyulmamaktadır (Inkelas, 2006: 1).

Buna karşın Asya Pasifik Amerikalılar bazı çokkültürlülük uygulamalarının hayata geçmesinde önemli rol oynamışlardır. İki Dilli Eğitim Yasası'nın şekillendirilmesinde önemli katkılarda bulunmuşlardır. Eğitimde fırsat eşitliğinin sağlanması için mücadele etmişlerdir. Örneğin İngilizce bilmeyen 13 Çinli öğrencinin San Francisco Eğitim Kuruluna karşı Anayasa Mahkemesinde açtığı dava, iki dili eğitim için simgesel bir öneme sahiptir. Brown-Eğitim Kurulu (Brown v. Board of Education) davasının ardından, eğitim alanında en önemli sivil haklar kararı olarak görülebilir. Aynı şekilde Yüksek Mahkeme'nin 1989'da E.E.O.C.-Pennsylvania Üniversitesi (E.E.O.C. v. University of Pennsylvania) davasında oybirliğiyle aldığı karar, Amerika'nın en iyi üniversitelerinden bir tanesinde Asya Pasifik Amerikalı kadın İşletme Profesörü Rosalie Tung'a kadro verilmemesinde ırk ve cinsiyet ayrımcılığı iddialarını içeriyordu. Mahkemenin aldığı geniş kapsamlı karar, birçok yükseköğretim kurumunun fakülte üyelerinin haklarına ilişkin beklenmedik değişiklikler yapmasını zorunlu kıldı. Böylece fakülte üyeleri kadro değerlendirmelerinde gizli belgelere erişim imkânına kavuşmuştur (Nakanishi, 1995: xii).

Asyalı-Amerikalıların en önemli özelliği kolonyalist bir süreç yaşamamış olmalarıdır. Diğer bir deyişle, Afrikalı-Amerikalıların yaşadıklarını tecrübe etmemişlerdir. Bu gruplar genel itibarıyla zorla getirilmemiş ve çalıştırılmamışlardır (Joppke, 1996: 457). Bu tarihsel arka plandan yoksun olan Asyalı-Amerikalılar, çokkültürlülük uygulamalarında ön planda yer almamışlardır (Yanık, 2012: 168).

5.1.5. Amerika'daki Çokkültürlülük Uygulamaları

Literatürde çokkültürlü politikaların tanımı üzerinde bir uzlaşma yoktur. Kavramın farklı ülkelerde oldukça farklı çağrışımları vardır (Banting vd., 2006: 51). Bir tanım vermek gerekirse çokkültürlü politikalar, geçmiş ayrımcılıkların üstesinden gelmek, grupların kültürel kabulünü artırmak ve kültürel olarak hassas olan temel hizmetleri sağlamak amacıyla bireysel gruplara fayda sağlayan politikaları ifade eder (Hero ve Preuhs, 2006: 124). Bu politikalar liberal-demokratik bir devletteki tüm bireylere garanti edilen temel sivil ve siyasi hakların korunmasının ötesine geçerek, etno-kültürel azınlıkların farklı kimliklerini ve uygulamalarını ifade etmeleri ve sürdürebilmeleri amacıyla devlet tarafından tanınmaları ve desteklenmeleri için kullanılır (Banting ve Kymlicka, 2006: 1). Bu kısımda Amerika Birleşik Devletleri'nde farklı etno-kültürel ve

irksal gruplara tatbik edilen çokkültürlülük uygulamalarına değinilecektir. Bunlar, çokkültürlülüğe yönelik politikalar anlamında çokkültürcülük olarak da tanımlanmaktadır. Çokkültürcülük uygulamaları Sivil Haklar Yasası, Oy Hakkı Yasası, Göçmen Reformu Yasası, Olumlu Eylem Politikaları ve İki Dili Eğitim Yasası çerçevesinde değerlendirilecektir.

5.1.5.1. Sivil Haklar Yasası

1960'larda siyahîler ve diğer azınlık grupları işsizliği, konut yetersizliğini, hükümette tam olarak temsil edilmemelerini ve eğitim imkânlarının yetersizliğini protesto etmek için gösteriler yaptılar. Toplumsal iklim açıkça bu eşitsizlikleri gidermek için önlem alınmasını zorunlu kıldı. 1964 yılında 88. Kongre, federal hukukta eşitlik kavramını vurgulayan Sivil Haklar Yasası'nı kabul etti. Yasanın bazı bölümleri dilsel azınlıklara mensup öğrenciler için önemliydi. Örneğin yasanın 4. maddesi vatandaşlar etkili bir şekilde dava açamıyorsa Amerikan Başsavcısı'na ırk ayrımının kaldırılmasına ilişkin dava açma izni verdi. Ayrıca kanun'un 6. maddesi federal finansal yardım alan herhangi bir programa katılan bir kimsenin ırk veya ulusal kökeni nedeniyle ayrımcılığa uğramamasını şart koşuyordu. Federal kurumlar, yasalara uymayanlara karşı yaptırım uygulamakla yetkilendirildi. Bu yaptırımlar federal sübvansiyonların geri çekilmesini de içeriyordu. Bu eğitim kurumları için hayati bir karardı çünkü çoğunun federal yardıma ihtiyacı vardı (Stewner-Manzanares, 1988: 2). Bu noktada devlet okullarında ayrımcılığın ortadan kaldırılması için de Başsavcıya yetki verilmesi önemlidir. Buradaki esas gaye, Brown-Eğitim Kurulu davası (Brown v. Board of Education) sonrasındaki süreci hızlandırmaktır (Free at Last, 2008: 56). Federal kurumların ve mahkeme kararlarının eşitliğin sağlanması konusunda Amerikan bağlamında öncü rol oynadığı görülebilir. Sivil Haklar Yasası'nın çokkültürlülük politikalarına öncülük ettiği ifade edilebilir.

Amerikan tarihinde 1964 yılı, öncelikle Sivil Haklar Yasası nedeniyle, ikincisi ise 1965 Oy Hakkı Yasası ve Göç Yasası nedeniyle yeni bir dönemin başlangıcı olarak kabul edilmektedir (Leon, 1986: 115). Söz konusu düzenlemeler Afrikalı-Amerikalıların yasal eşitliğini sağlamaştırılmıştır. Bu yasalar kısmen Amerikan siyasetindeki yapısal değişimin yansıması olarak görülebilir. Aynı zamanda Amerikan toplumunda bu yönde bir değişim

isteğinin göstergesi olarak değerlendirilebilir (Nihayet Özgürüz, 2008: 52). 1960'ların Amerikan Sivil Haklar Devrimi, Amerikan siyahlarına temel vatandaşlık haklarını reddeden kölelik sonrası mirasına son vermiştir. Bu durum bir paradoks şeklinde de okunabilir. 1964'te renk körü bir Amerikan toplumu yaratma denemesi olarak başlayan süreç, gittikçe artan oranda renk bilinçli bir toplumun yaratılması durumunu ortaya çıkarmıştır (Wilkinson, 1985: 581). İstihdam, eğitim ve kamu hayatında ırk, renk, din, cinsiyet veya ulusal kökene dayalı herhangi bir ayrımcılığı yasaklayan 1964 tarihli Sivil Haklar Yasası, hangi grubun bundan etkileneceğini belirtmemiştir. Vatandaşlardan bireylerden veya şahıslardan bahsetmiş ancak siyahîlere, Kızılderililere, Hispaniklere veya Asyalılara değinmemiştir. Bununla birlikte bu yasanın uygulanması kamu kurumlarının çalışanlarını, müşterilerini veya diğer talep sahiplerini etnik veya ırksal grup üyelikleri yoluyla tanımlamalarını ve böylece ırk ve etnik kökenleri farklı grup kategorilerine ayırmalarını gerektirmiştir. Bu grup vurgusu, Eşit İstihdam Fırsatı Komisyonu gibi mahkemeler ve yürütme ajanslarının ayrımcılıkla aktif mücadele etmeye başlaması ve bu kurumların olumlu eylem uygulamalarıyla istihdam ve eğitim alanında azınlıklar için elde edilen istatistikî kotaları ve tarifeleri aktif olarak belirlenmekle yetkilendirilmesiyle artmıştır (Joppke, 1996: 456).

1950 sonrası ABD'yi sarsan Sivil Haklar Hareketi'nin kazanımlarını yansıtan Sivil Haklar Yasası, devletin uyguladığı bariz ayrımcılığı ortadan kaldırmasına karşın, ayrımcılığın devam ettiği ve toplumun hâlihazırda birçok alanında ırka dayalı ayrışmalar yaşandığı tespitine dayanıyordu. Bu nedenle eğitim, iş becerileri ve beklentileri resmi ırksal politikalar tarafından şekillendirilmiş olan siyahların Amerikan toplumuna tam olarak katılımını sağlamak için pozitif tedbirlere ihtiyaç olduğu düşünülüyordu. Ayrımcılığın ortadan kaldırılabilmesi için siyahların önemli mevkilere getirilmesine imkân vererek toplumsal entegrasyonun sağlanacağı ümit edilen bu politika, geçici olarak uygulanacak bir telafi mekanizması olarak düşünülmüştür (Özkazanç, 2000: 113). Yasa ırka ve etik kökene dayalı lehte ayrımcılık yapmayı zorunlu kılmasa da ve etno-ırksal grup adları vermese de kamu ve özel kurum ve kuruluşlarda etno-ırksal grup mensuplarına pozitif ayrımcılık yapılmasını teşvik etmiştir.

Sivil Haklar Yasası'ndan öncelikli olarak Kymlicka'nın gruplara özgü vatandaşlığın beş modelinden biri olarak ortaya koyduğu Afrikalı-Amerikalılar yararlanmaktadır.

Kymlicka'nın ayrı bir kategoride değerlendirme ihtiyacı duyduğu Afrikalı-Amerikalılar'ın Amerikan ulus inşa süreci ile ilişkileri eşsizdir. Siyahiler hem Amerikan toplumdan dışlanmış hem de ulussuzlaştırılmıştır. Beyazlar kadar uzun süre Amerika'da bulunmalarına rağmen hem Amerikan toplumunun birer üyesi olmaları engellenmiş hem de başka ülkenin vatandaşı olarak da görülmemişlerdir (Kymlicka, 2016: 501). Toplumsal kurumlarla bütünleşmeleri engellenen Afrikalı-Amerikalılara, özgürlüklerini elde ettikten sonra bile kendi kültürel yapılarını oluşturma hakkı tanınmamıştır (Kymlicka ve Norman, 2000: 24). Kymlicka, en çok adaletsizliğe uğramış grup olarak değerlendirdiği (Kymlicka, 2016: 502-503) Afrikalı-Amerikalılar için geçmişteki adaletsizliklerin zararlarının ödenmesi, bütünleşme için pozitif ayrımcılık, siyasi temsil garantisi ve siyahî örgütlenmelere destek gibi çözüm önerileri ortaya koymaktadır (Kymlicka, 2002a: 47). Sivil Haklar Yasası bu çerçevede değerlendirilebilir.

5.1.5.2. Oy Hakkı Yasası

1965 tarihli Oy Hakkı Yasası Amerika'nın sivil haklar devriminin önemli bir parçasıdır. Bu yasanın yürürlüğe girmesiyle beraber siyahilerin teorikte var olan oy hakkının pratiğe geçirilmesi hedeflenmiştir. Siyahî liderlerden Martin Luther King, "The Same and The Promise" adlı eserinde, güney eyaletlerinden Selma'da siyahilerin teorikte var olan oy hakkının nasıl engellendiğini anlatıyor. Okuma-yazma sınavları, vergi alma ve oy kullanmak isteyen siyahılara sözlü ve fiziki müdahaleler bu engellemelere örnektir (Mızrak, 2017: 17-18). Bu bağlamda sivil haklar yasalarının yanı sıra Afro-Amerikalıların siyasal sisteme katılımları eşitliğin sağlanması adına elzemdir. Oy Hakkı Yasası bu açıdan bu hakların kalıcı olmasının bir aracı (Nihayet Özgürüz, 2008: 56) olarak görülebilir. ABD Kongresi tarafından o zamana kadar kabul edilen muhtemelen en önemli sivil haklar yasası olan Oy Hakkı Yasası, siyahilerin oy sandığına erişim mücadelesinde "başlangıcın sonu" (Boyd ve Markman, 1983: 1347) olarak değerlendirilmiştir. Siyahilerin oy kullanabilmesini pratikte imkânsız hale getiren vergi verme ve okuma-yazma bilme zorunluluğu uygulamaları Amerikan Anayasası'nda yapılan 24'üncü değişiklikle kaldırılmıştır. Ardından Yüksek Mahkeme'nin aldığı kararlar bu değişikliğin kapsamı eyalet ve yerel seçimleri kapsayacak şekilde genişletilmiştir (Free at Last, 2008: 57).

Oy Hakkı Yasası başlangıçta, yerel seçimlerin federal denetime tabi tutulması yoluyla Güney'deki siyahilerin haklarından mahrum bırakılmasına son vermek için tasarlanırken, 1975 tarihli bir değişiklik, kendi dillerinde basılmış oy pusulası kullanma hakkı tanınan Hispaniklerin de dâhil olduğu dört dilsel azınlığı da kapsam içine almıştır. En önemlisi, kapsamın Teksas gibi Güney'de olmayan 375 yargı yetki alanını içerecek şekilde genişletilmesidir. Böylece yeni yasa, etnik çoğunluğu temel alarak ve seçilmeyi neredeyse garanti eden tek kişilik seçim bölgelerini zorunlu kılarak Hispaniklerin seçilmesini sağlamıştır (Joppke, 1996: 458). Böylece hem Afrikalı-Amerikalıların hem de Latin Amerikalıların oy potansiyellerinin (Keller, 1988: 1382) ve temsil güçlerinin arttığı görülebilir.

Oy Hakkı Yasası'nda 1982 yılında yapılan değişikliğin de grup hakları fikrini ortaya çıkaran diğer bir önemli gelişmedir. Bu değişiklik ülke genelindeki azınlık seçmenlerinin “niyet”ten ziyade ayrımcı “sonuç”lara dayanarak herhangi bir seçim yöntemine (ne zaman oluşturulmuşsa) itiraz etmesinin önünü açmıştır. Görünüşe göre, bu sözcük değişikliği, olumlu eylemin sonuç eşitliği sözünün, seçim sürecine uygulanmasını gerekli kılmıştır. Böylece azınlıkların seçilmesini garanti edecek şekilde seçim çevrelerinin oluşturulması sağlanmıştır. Bu değişikliğin gerekçesi ise çokkültürlülüğün siyasal işleyişe uygulanmasıdır ve bu da grup üyeliğine dayanan temsildir (Joppke, 1996: 459). Amaç, seçim sürecine eşit erişimi engelleyen veya etkisizleştiren tüm oy verme prosedürlerini ve seçim yöntemlerini ortadan kaldırmaktır. Dolayısıyla kanunun orijinal halinde var olan belirsizliği ortadan kaldırmaya yönelik bir çaba görülmektedir. Bu kapsamda 1965 yılında yürürlükte olan ve azınlıklar üzerinde ayrımcı bir etki yapan seçim uygulamalarının ortadan kaldırılmasının hedeflendiği anlaşılmaktadır (Williamson, 1984: 33). Bu değişiklik neticesinde seçimlerde başarılı olan azınlıkların sayısı bir hayli artmıştır. Ancak seçim sürecindeki grup hakları üzerindeki vurgunun siyasal bütünleşmeyi engellediği, ırka dayalı siyaset sorununu çözmediği ve ortak vatandaşlık duygusunu zedelediğine ilişkin eleştiriler yapılmaktadır. Ancak şaşırtıcı bir şekilde Cumhuriyetçiler zaman zaman etnik tek üyeli seçim bölgelerinin oluşturulmasını desteklemişlerdir. Etnik seçmenlerin birkaç bölgede yoğunlaşmasının diğer bölgeleri "beyazlaştıracağını" ve böylece Cumhuriyetçi zaferleri daha da olası kılacağını düşünmüşlerdir. Aynı zamanda Cumhuriyetçi beyaz temsilcilerin kendilerini artık beyaz olmayan azınlıklar için konuşmaya mecbur hissetmeyeceği

değerlendirilmiştir (Joppke, 1996: 459). 1982 yılında yapılan değişiklikle ırksal azınlıkların grup olarak federal ve yerel meclislerde temsil edilmelerinin daha da kolaylaştığı anlaşılmaktadır.

Oy Hakkı Yasası'nın öncelikle Afrikalı-Amerikalılara ve Hispaniklere ve sonra diğer azınlık gruplarına fayda sağladığı görülmektedir. Oy Hakkı Yasası sonucunda tatbik edilen çokkültürlülük uygulamaları, Kymlicka'nın ulusal ve etnik farklılıkları düzenlemek için gruplara özgü haklar bağlamında ortaya koyduğu özel temsil hakkı çerçevesinde değerlendirilebilir.

5.1.5.3. Göçmen Reformu Yasası

Asyalılar ve Hispanikler, sivil haklar devriminin önemli bir parçasını temsil eden 1960'lı yılların ortasındaki göçmenlik reformlarından kısa bir süre sonra ortaya çıkan büyük göç dalgasının çoğunluğunu oluşturmuşlardır. 1920'lerden bu yana etkili olan ırka dayalı ulusal köken kotalarını değiştiren 1965 tarihli Göçmen Reformu Yasası, ilk kez Avrupalı olmayan göçmenlere, çoğunlukla Asyalılara ve Hispaniklere Amerika'nın kapılarını açmıştır. Bununla birlikte olumlu eylemin çerçevesi etnik liderlere, seçmenlerini azınlık çizgileri doğrultusunda kategorileştirme konusunda teşvikler sunmuştur. Böylece yeni göçmenlerin birçoğunun, çoğu yerli Amerikalının dâhil edilmediği belirli faydalar için otomatik olarak nitelikli olduğu bir durum oluşmuştur (Joppke, 1996: 456-457). Göçmenlik yasasının değişmesiyle beraber ABD'ye gelen grupların kültürel çeşitliliği daha da arttırdığı açıktır. Bu durumun çokkültürlü politikalara olan talebi de arttırdığı ve canlı tuttuğu söylenebilir. Genel itibariyle, Hispaniklere ve Asyalı-Amerikalılara yönelik çokkültürlülük uygulamalarını Kymlicka'nın ortaya koyduğu çoketniklilik hakkı çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. Burada amaç etno-kültürel gruplara kendi farklılıklarını ifade etmelerine izin vererek bu grupların Amerika'nın toplumsal ve kurumsal yapısına adapte olmalarını sağlamaktır.

5.1.5.4. Olumlu Eylem Politikaları

1977'de Amerika Birleşik Devletleri Medeni Haklar Komisyonu tarafından yapılan bir açıklamada tanımlanan olumlu eylem, geniş anlamda, ayrımcı uygulamanın

basitçe sonlandırılmasının ötesinde, geçmiş ya da şimdiki ayrımcılığı düzeltmek veya gelecekte ayrımcılığın tekrarlanmasını önlemek için kabul edilen herhangi bir önlemi içeren bir kavramdır (Rubio, 2001: 2). Olumlu eylem politikalarının çeşitli nedenlerle toplumsal hayata eşit katılım sağlayamayan grupların dezavantajlarını gidermek için tasarlandığı görülmektedir. ABD’de ortaya çıkan bir kavram olarak olumlu eylem (Bacchi, 1996: 15) politikaları öncelikle siyah Amerikalılara ve diğer yerel azınlıklara yüzyıllarca süren yasal ve sosyal dezavantajdan kaynaklanan engelleri aşmalarına yardım etmek için gerçekleştirilmiştir. Ancak zamanla bu politikalar birçok göçmen grubunu kapsayacak şekilde genişletilmiştir. Bazı Latin kökenli göçmen gruplarını, özellikle de Meksikalıları ve Porto Riko'lularını, kapsayacak şekilde genişletilmesi mantıklıydı, çünkü bu gruplar sistematik dezavantaja sahip ve uzun süredir Amerika’da ikamet eden yerli azınlıklar olarak da yorumlanabiliyordu. Bu değerlendirme Meksikalıların sadece küçük bir yüzdesi için geçerliydi çünkü grubun büyük çoğunluğu, son yüz yılda gelen göçmenlerden oluşmaktaydı. Ancak ortak söylemde beyaz olmayan ten rengi bu dezavantajların kaynağı olarak anlaşıldığı için, tercihli politikalar ABD’de geçmiş ayrımcılıktan kaynaklanan herhangi bir yükün olmamasına rağmen neredeyse kaçınılmaz olarak beyaz olmayan göçmen gruplarını da kapsayacak şekilde genişletilmiştir (Alba ve Nee, 2003: 153-154).

Olumlu eylem politikalarının düşünsel arka planında sadece yasal eşitliğin sağlanmasının ayrımcılığın tüm boyutlarını etkisizleştir(e)meyeceği, bunu sağlayabilmek için pozitif tedbirlerin alınması gerektiği fikri yatar. Amerikan deneyiminde ise olumlu eylem, ırk ve cinsiyete dayalı olarak geçmişte uygulanan ayrımcılıkların giderilmesi için istihdam ve eğitim alanlarında hükümetlerce uygulanan tercih politikalarını ifade eder. Amerikan hükümetleri devlet kurumlarında istihdam sağlarken, üniversitelere öğrenci kabul ederken ve terfi durumlarını değerlendirirken ayrımcılığa maruz kalmış olanların lehine bir tutum sergiler. Bu kıstas hükümet tarafından verilen lisans ve ihalelerde de gözetilir. Bu tarz uygulamalar Johnson döneminde hükümet politikası olarak başlamış olmakla birlikte asıl olarak 1964 tarihli Sivil Haklar Yasası’na dayanır (Özkazanç, 2000: 113). Olumlu eylem politikalarının ABD’deki ayrımcılığa maruz kalmış grupların durumlarını iyileştirebileceği düşünülür. Başlangıçta belirli bir grubu hedef alan olumlu eylem politikaları zamanla diğer göçmen gruplarını içerecek şekilde kapsamı genişletilmiştir.

Etnik azınlıklara nüfus oranlarına göre haklar tanıyan olumlu eylem uygulamalarından (Joppke, 1996: 459) temel olarak Afrikalı-Amerikalılar ve Hispanikler yararlanmaktadır. Hispanikler eyalet düzeyinde dil ve göçmen odaklı politikalardan birincil derecede faydalanmaktadır (Hero ve Preuhs, 2006: 131). Asyalılar ve Amerikan yerlileri dil, olumlu eylem ve göçmen politikalarından faydalanabilirken, çağdaş politikaların eyalet düzeyinde en çok siyahilere ya da Hispaniklere fayda sağladığı düşünülmektedir (Hero ve Preuhs, 2006: 131). 1980'lere kadar olumlu eylem, ABD'nin en tartışmalı konularından biri olmuştur. Martin Luther King ve Sivil Haklar Hareketi'nin 1965'teki Oy Hakkı Yasası ile sonuçlanmasının ardından yirmi beş yıl sonra, ABD'de azınlıkların oy hakkı sorunu açıklığa kavuşmuştur. Beyaz Güney'in siyahları sistematik olarak vatandaşlık haklarından mahrum etmesi, siyah güneyli vatandaşların oy sandıklarına eşit şekilde erişebilmelerini güvence altına almak için yasaların uygulanmasının federal denetim altında tutulmasını gerekli kılmıştır. 1975'te Kongre, özellikle Güneybatı'daki Meksikalı Amerikalıları kapsayacak şekilde yasaları genişletti. 1982'de ise Kongre ırksal grupların yerel seçim bölgelerindeki nüfuslarıyla orantılı temsil edilmesini sağlamak için azınlık sorunlarını kapsayacak şekilde yasayı yeniden değerlendirdi (Freyer, 1990: 735). Bu değişikliğin etkisi örneğin 1986'da Adalet Bakanlığı'nın açtığı davada görülebilir. Adalet Bakanlığı Los Angeles Şehir Konseyi'nin 1981'de seçim çevrelerini belirlerken, Hispaniklerin yetersiz temsil edildiği gerekçesiyle yeniden belirlenmesini gerektiren bir dava açmıştır. Reagan yönetiminin valilik seçimleri için aday olan dönemin Demokrat Partili Belediye Başkanı Tom Bradley'i zor durumda bırakmak için açtığı düşünülen bu dava sonucunda, Meclis üyesi Gloria Molina'nın 1987'de konseye seçildiği yeni bir Hispanik çoğunluk bölgesi kurulmuştur (Skerry, 1994: 81-82). Bu değişiklikle azınlıkların daha iyi temsil edilmesinin amaçlandığı görülmektedir. Seçim çevrelerinin azınlıkların yoğunluklarına göre belirlenmesi etnik temsilin/duyarlılığının gözetilmesi açısından önemlidir.

Üniversitelerde olumlu eylemin temeli ise 1978 yılında California Üniversitesi aleyhine açılan bir davada Hâkim Lewis Powell'ın yaptığı yorum ile atılmıştır. Bakke davası olarak bilinen bu davada (Regents of the University of California vs. Bakke) (Schrag, 1999: 57) Hâkim Powell, bir başvurucunun ırkının öğrenci bünyesindeki entelektüel çeşitlilik arayışının bir parçası olarak kullanılması halinde üniversiteye kabul kararlarında anayasal olarak izin verilen bir faktör olduğuna hükmetmiştir. Bakke

kararından bu yana Anayasa Mahkemesi, kaynakların sadece beyazlardan azınlık ırksal grupların üyelerine yeniden dağıtmak için tasarlandığında olumlu eylemi reddetmiştir. Yalnız mahkeme, Powell'ın eğitimde olumlu eylemin bir nedeni olarak entelektüel çeşitlilik gerekçesini reddetmemiştir (Bryden, 1998: 51). Mahkeme üniversiteye kabulde ırkın nasıl bir rol oynaması gerektiğine dair bir açıklama yapmamıştır. Bu durum farklı uygulamalara neden olmuştur. Bazı üniversiteler bu kararı diğer değişkenlerin eşit olması halinde ırka dayalı bir tercih yapılabileceği şeklinde yorumlarken, diğerleri ise çok daha ileri giderek ulaşmak istedikleri ırksal kompozisyonunun gerektirdiği ölçüde ırksal ve etnik kökene ağırlık vermişlerdir (Trow, 1999: 76). 1990'lı yıllara gelindiğinde olumlu eylemin üniversitelerde kayda değer sayıda siyahî öğrencinin önemli bölümlere (tıp, hukuk) kabul almasını sağladığı anlaşılmaktadır. Örneğin Sivil Haklar Hareketi'nden önce 1950'li yıllarda Amerika'nın en seçkin üniversitelerinde okuyan siyahî öğrenci sayısı çok azken (% 0.8), 90'larda bu oran tıp fakültelerinde % 8.1'e ve hukuk fakültelerinde % 7.5'e çıkmıştır. Bu oranlara ulaşabilmek için özel bir çaba sergilendiği anlaşılmaktadır (Glazer, 1999: 51). Olumlu eylemin üniversitelere öğrenci alımlarında siyahî öğrencilere büyük fayda sağladığı görülmektedir.

1954 yılındaki Brown-Eğitim Kurulu davası eğitimde eşitliğin sağlanması açısından önemli bir davadır. Eşit ama ayrı ilkesi doğrultusunda düzenlemiş kurumlarda siyahîlere verilen kalitesiz hizmetin mahkemelerce kaldırılmasının bir örneğidir (Mızrak, 2017: 10). Kansaslı ilkokul öğrencisi olan Linda Brown, evinden sadece 7 blok uzaklıkta beyazların gittiği bir okul olmasına rağmen 21 blok ötedeki siyahlara ayrılan bir okula devam etmek zorunda bırakılmıştır. Kansas eyalet mahkemeleri siyah ve beyazların ayrı olarak eğitim gördüğü okulların eğitim kalitesi açısından birbirleriyle kıyaslanabilir olduğu gerekçesiyle Brown'un dava talebini kabul etmemiştir (Free at Last, 2008: 29). Segregasyon uygulanan kurumların eşit olmadığı ve anayasaya aykırı olduğu gerekçesiyle Yüksek Mahkeme'ye itirazda bulunulmuştur. 17 Mayıs 1954'te Yüksek Mahkeme oybirliğiyle eşit ama ayrı doktrininin ırklar arası ayırım yaptığı için eşitsiz olduğuna ve 14'üncü Anayasa değişikliği ile garanti altına alınan yasalar önünde eşit koruma hakkının ihlal edildiğine hükmetmiştir. Ancak Yüksek Mahkeme, okullarda segregasyonun sonlandırılması için bir takvim belirtmemiştir. Ertesi yıl "Brown II" olarak anılan bir dizi dava sonucunda "temkinli bir hızla" okullarda segregasyona son verileceğine yönelik bir karar çıkartılması sağlanmıştır (Nihayet Özgürüz, 2008: 28-29).

Eğitimde segregasyona son verilmesinin etnik/ırksal görünürlüğü arttırarak çokkültürlü bir eğitim atmosferinin oluşturulmasına katkı sağladığı ifade edilebilir.

Yüksek öğretim kurumlarında da eşitliğin sağlanması açısından James Meredith-Mississippi Üniversitesi davası önemlidir. 1962 yılında James Meredith Mississippi Üniversitesi'ne başvuru yapmış ancak siyahî olması nedeniyle üniversiteye kabul edilmemiştir. Meredith üniversiteye dava açmıştır. Federal Mahkeme üniversiteyi haksız bulmuş ve Meredith'in üniversiteye kayıt hakkı olduğuna karar vermiştir (Mızrak, 2017: 13). Mississippi Üniversitesi'nde okuyan ilk siyahî öğrenci olan Meredith'in okula girmesi, federal askerlerin yardımıyla olmuştur (Free at Last, 2008: 43). Sivil Haklar Hareketi siyahîler için kazanımlar sağlasa da bu kazanımların hayata geçirilebilmesi ciddi mücadeleler gerekmiştir. Aynı şekilde siyahî öğrenciler Vivian Malone ve James Hood Alabama Üniversitesi'ne federal polislerin yardımıyla girebilmişlerdir (Nihayet Özgürüz, 2008: 44).

Ağırlıklı olarak Siyahîlere ve Hispaniklere ve sonrasında diğer gruplara fayda sağlayan olumlu eylem politikaları özel temsil hakkı çerçevesinde değerlendirilebilir. Buradaki esas gaye yeterince temsil hakkı bulamamış dezavantajlı toplumsal grupların durumlarının düzeltilmesidir.

5.1.5.5. İki Dilli Eğitim Yasası

1960'larda ve 70'lerde bir dizi federal ve eyalet yasaları, yargı kararları ve idari düzenlemeler genellikle dil haklarına pozitif yaklaşıyordu. 1967'de çıkarılan İki Dilli Eğitim Yasası dile çokkültürlü bir yaklaşım yolunda çok önemli bir adım olarak değerlendirilir. Sembolik olarak bu yasanın kültürel koruma konusundaki belirgin vurgusu, eritme potasını çokkültürlülük anlayışı lehine normatif bir ideal olarak reddettiği (Hero ve Preuhs, 2006: 127-128) düşünülür. Farklı bir dilin hâkim olduğu çevrelerden gelen çocukları İngilizce okuyazar yapma hedefiyle Hispanik liderler ve azınlık aktivistleri, öğrencilere eğitim hayatları boyunca çoğu dersi hem öğrencilerin ana dilinde hem de İngilizce verilmesini öngören kültürel koruma programlarını tercih etme eğiliminde olmuşlardır (Citrin vd., 1990: 537).

Hispanikler söz konusu olduğunda, siyahiler örneğinde olduğu gibi etno-ırksal bir azınlık hareketin oluşması daha kolaydı. Ortak dil, genel olarak Hispaniklerin düşük eğitim seviyesi ve mesleki başarı seviyesi ve - belki de en önemlisi - 1848'e kadar Meksika'ya bağlı olan Amerikan güneybatısının sömürgecilik mirası elverişli koşullar sağlamıştır. Hispanikler kendilerini etnik bir göçmen grubu ya da etno-ırksal bir azınlık grubu olarak tanımlamak arasında kalmışlardır. Ancak sivil haklar döneminin kültürü ve siyasi fırsatları, Hispanikleri etno-ırksal bir azınlık olarak tanımlamaya yönlendirmiştir (Joppke, 1996: 458). Hispaniklerin Asya kökenli göçmenlerden farkı, dilsel ve kültürel özelliklerini muhafaza edebilmeleri ve anavatanlarıyla olan politik, dilsel ve kültürel bağlarını koruyabilmeleridir (Yanık, 2012: 160). Bu koşullar, Hispaniklerin çokkültürlülük uygulamalarında daha aktif olmalarını sağlamıştır.

İngilizce dışındaki dillerde kamu eğitiminin sağlanması çokkültürlülüğün ilave bir boyutudur. 1968 tarihli İki Dilli Eğitim Yasası, sınırlı İngilizce bilen çocukların özel eğitim ihtiyaçlarını karşılamak için federal fon sağlamıştır. Bu yasa, İngilizce konuşma becerisi sınırlı olan öğrencilerin ihtiyaçlarının ilk defa resmi düzeyde federal hükümet tarafından tanınması açısından önemlidir (Stewner-Manzanares, 1988: 1). Bu anlayış değişikliğinin sinyalleri aslında 1967'deki iki dilli eğitimin tartışıldığı kongre oturumlarında ortaya çıkmıştır. İki Dilli Eğitim Yasası'nın ana sponsoru olan dönemin Teksas Senatörü Ralph Yarborough, iki dilli programların Meksika kökenli Amerikalılar için uygun olacağını savunmuştur. Bunun nedenini ise ABD'deki diğer İngilizce konuşamayan gruplardan farklı olarak Meksikalı-Amerikalıların Amerika'ya gönüllü olarak gelmemelerini, topraklarının fethedilmesini ve Amerikan kültürünün onlara dayatılmasını gösterir (Skerry, 1994: 76).

İngilizce konuşma becerisi ve yeterliliği sınırlı öğrencilerin özel eğitime ihtiyaç duyduklarının anlaşılması ve eğitimde fırsat eşitliği açısından iki dilli programların federal hükümet tarafından desteklenmesi ve teşvik edilmesi, çokkültürlülük açısından kayda değer bir gelişmedir. Çokkültürlülük taraftarları, eşit eğitim fırsatının ayrılmaz bir şekilde dilsel ve kültürel çeşitlilikle bağlantılı olduğuna inanırlar. Amerikan tarihinde 17. ve 18. yüzyıllarda federal ve eyalet yasalarının hüküm sürdüğü yerlerde öncelikle okulların açılması zorunlu tutulmuştur. Eğitim politikaları esas olarak şehir ve okul bölgeleri tarafından belirlendiğinden, eğitim dili o yörede konuşulan dil olmuştur.

Çokkültürlülük tartışmaları devam ederken, ABD'deki eşitliğin birinin kültürel ve dilsel mirasını teslim etmesiyle değil, bunlara dayanarak ve İngilizce'yi de ekleyerek elde edilebileceği görüşü savunulmuştur (Wiese ve García, 1998: 3). 1968 tarihli yasa doğrudan iki dilli eğitim veya öğrencilerin ana dillerinin eğitim amaçlı kullanılmasını şart koşmamış, ancak öğrencilere İngilizce öğretmek için tasarlanmış yenilikçi programları teşvik etmiştir. Yasa doğrudan okul bölgelerine hibeler şeklinde fonlar sağlamıştır. Ancak bu durum kendi içinde çelişkiler ortaya çıkarmıştır. Okul bölgeleri iki dilli eğitim programları oluştururken, bu öğrencileri özel sınıflara ayırarak ırk ayrımının kaldırılmasını öngören yasaları ihlal etme riskiyle karşı karşıya kalmışlardır. Daha da ilginç olanı bazı okul bölgeleri iki dilli eğitim programları uygulanırken, bazı eyaletlerde de bu programlar uygulanırken “yalnızca İngilizce” (“Only English”) yasası ihlal edilmekteydi (Stewner-Manzanares, 1988: 2). Çokkültürlülük uygulamalarının mevcut yasalarla çeliştiği durumlarla karşılaşıldığı görülmektedir. İki dilli eğitimin sağlanması, çokkültürlülük savunucuları tarafından eğitimde eşitliğin sağlanmasına ilişkin önemli bir adım olarak değerlendirilmektedir.

1968 İki Dilli Eğitim Yasası'nın ana hatları kesin değildi ve katılım isteğe bağlıydı. Bu, İngilizce konuşma becerisi sınırlı olan öğrenciler için fırsat eşitliğinin reddedildiği iddialarıyla davaların açılmasına yol açtı. Mahkeme kararları doğrultusunda yasada değişiklikler yapıldı (Stewner-Manzanares, 1988: 3). 1974 yılında Anayasa Mahkemesi kararında belirtildiği gibi, 1968 tarihli İki Dilli Eğitim Yasası, yerel okul bölgelerine azınlık çocukları için tüm derslerde ana dilde eğitim sağlama zorunluluğu getirmiştir. İki dilli eğitimin amacı İngilizce dil edinimine yardımcı olmak ve okul performansını artırmak iken, etnik kimliği ve grup onurunu artırma şeklinde genişlemiştir. Bu değişim resmi ifadelerde de "iki dilli"den "iki dilli/iki kültürlü" eğitime geçiş şeklinde yer almıştır (Joppke, 1996: 461). Amerikan Kongresi de altı kez (1968, 1974, 1978, 1984, 1988 ve 1994 yıllarında) azınlık dillerine mensup öğrencilerin eğitimine ilişkin yasalar çıkarmıştır. 1974 yılındaki değişiklikle beraber dil, eşit eğitim fırsatı ve iki dilli eğitim ile ilişkilendirilmiştir. Kongre, ABD'nin resmi politikasını, tüm çocuklar için iki dilli eğitim uygulamaları, teknikleri ve yöntemleri kullanılarak eğitim programlarının oluşturulması ve işletilmesini teşvik etmek olarak ilan etmiştir (Wiese ve García, 1998: 5). Federal yükümlülük, eyalet düzeyinde sağlam bir şekilde yerleşik olan iki dilli bir bürokrasinin oluşturulmasına yardımcı olmuştur. İki dilli eğitim, kamuya açık

olarak garanti edilen grup haklarının en uç örneği (Joppke, 1996: 461) olarak değerlendirilebilir. İki Dilli Eğitim Yasası'nın ABD'de azınlık dillerine mensup öğrencilerin ihtiyaçları doğrultusunda birçok değişikliğe uğradığı görülmektedir. Yasadaki bu değişiklikler genellikle federal kurumların öncülüğünde ve teşvikiyle gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Bu değişimlerin aynı zamanda çokkültürlü hedefler doğrultusunda ilerlediği söylenebilir. Azınlık gruplarının bu yöndeki taleplerinin yansımaları olarak da değerlendirilebilir.

Eyaletlerin ana dili İngilizce olmayan öğrenciler için eğitim programları sağlama noktasında farklı uygulamaları vardır. Eyaletler yapıp yapmadıkları noktasında farklılaşır: (1) sınırlı İngilizce yeterlilik programlarını zorunlu kılmak, (2) İngilizce yeterlilik programlarına fon sağlamak, (3) İngilizce'yi ikinci dil olarak onaylamak ve (4) iki dilli öğretmenlere sertifika vermek. Buradaki amaç öğrencilerin İngilizce'ye hâkim olmalarını sağlamaktır. Bu programları ana dilde eğitim amaçlı değil de, Amerikan tarihinin kendine özgü koşullarının sonucu olarak düşünülmalıdır. ABD'deki ırk ayrımına dayalı ayrı okullar, etno-kültürel azınlıkları tanıma ve azınlıklara destek sağlama konusunda liberal bir politikanın parçası değildi. Daha çok ırksal eşitsizlik planının bir parçası olarak azınlık gruplarının sosyal, ekonomik ve politik fırsatlarını ciddi şekilde azaltmak için işletildiler. Bu bağlamda ABD'de çokkültürlülük mücadelesi tipik olarak azınlık dilinde eğitim veren okullar için verilen bir mücadele değil, daha ziyade ana akım okullarda dilsel azınlıklara daha fazla saygı ve yer için bir mücadele olmuştur (Hero ve Preuhs, 2006: 132-134). İngilizce dışındaki dillerde eğitim imkânı hem bir çokkültürlülük uygulaması olarak değerlendirilebileceği gibi hem de aynı zamanda uzun vadede İngilizce öğretimini hedefleyen asimilasyoncu bir politika olarak da görülebilir.

1960'ların sonlarından itibaren Amerikan üniversitelerinde ırk ve etnisite üzerine çalışmalar yapan programlar açılmıştır. Etnik grup bilincinin oluşmasını ve yaygınlaşmasını sağlayan bu bölümlerde, çokkültürcü görüşler çerçevesinde sömürge ve asimilasyon karşıtı görüşler ortaya konmaktadır. Bu bölümlerde dersler azınlık gruplarının mensupları tarafından verilmektedir (Joppke, 1996: 462). Bu gelişmeler, yükseköğretim kurumlarında bir taban oluşturmaya çalışan, ırk ve toplum (siyahî, Chicana vs.) üzerine yeni fikirler sahibi olan ve önceden ayrımcılığa maruz kalmış öğrenci gruplarının (Feagin, 1974: 167) varlığını ortaya koymaktadır. Bu etnik

bilincin/farkındalığın artması, Amerikan tarih anlatımının eleştirilmesine neden olmuştur. Amerikan ulusal liderlerin neredeyse tamamının beyaz, Anglo-Sakson ve erkek olması eleştirilmiş ve bu kategori dışında kalanlara Amerikan tarihinde yer verilmemiştir. Oysaki etnik bilincin artması birçok grubun asimilasyoncu politikalara direndiğini göstermektedir. Üniversitelerdeki etnisite çalışmalarında yalnızca "siyahın" değil, aynı zamanda diğer tüm etnik kökenlerin de "güzel" olduğu düşüncesi vurgulanmaktadır. Böylece kökleri olan herkes, onları aramaya başlamıştır ve homojenleşmemiş atalarının bir kısmını geri kazanabileceklerdir (Ravitch, 1990: 338).

Etnisiteye olan ilgi sadece üniversitelerle sınırlı kalmamıştır. Ülkedeki en yüksek etnik çeşitlilik ve göç oranlarına sahip iki eyalet olan Kaliforniya ve New York, okul müfredatlarını çokkültürcü hedefler doğrultusunda revize eden ilk eyaletlerdir (Joppke, 1996: 463). 1989'da New York Eyalet Eğitim Komiseri Thomas Sobol'un oluşturduğu çalışma grubu, eyalet okulların tarih ve sosyal bilgiler ders müfredatlarının genel olarak gözden geçirilmesini tavsiye eden bir rapor hazırlamıştır. Bu çalışma grubu Afrikalı-Amerikalı, Hispanik, Asyalı-Amerikalı ve Kızılderililerin temsilcilerinden oluşmaktaydı. Bu çalışma grubu azınlık gruplarının hassasiyetlerini dikkate alarak okul müfredatlarını çokkültürlü hale getirmişlerdir (Ravitch, 1990: 349). Çalışma grubunun hazırladığı raporun ilk cümlesi ve tespiti: Afrikalı Amerikalılar, Asyalı Amerikalılar, Porto Rikolular/Latinler ve Kızılderililerin yüzyıllar boyunca Amerikan kültürünü ve kurumlarını şekillendiren entelektüel alandaki ve eğitim alanındaki baskının kurbanı olduklarıdır (Ravitch, 1990: 350). Bu tespit, geçmişin tahlili açısından önemlidir. Etnik bilincin/farkındalığın artmasıyla birlikte eğitim müfredatları hem üniversitelerde hem de diğer eğitim kurumlarında çokkültürlü bir yapıya bürünmüştür. Azınlık gruplarının duyarlılıklarına müfredatlarda yer verilmiştir. Etnik ve ırksal farklılıkların kamu kurumları tarafından tanınması ve bu kurumların Amerikan çeşitliliğini yansıtması hedeflenmektedir.

Çokkültürcü eğitim ve müfredat tartışması 1960 sonrasında gelişen ve 90'larda yeniden ortaya çıkan Kadın, Latin ve Siyah Çalışmaları gibi merkezlerde konu edilen çokkültürlü müfredat reformuyla ilgilidir. 1960'larda ilk önce Siyah Hareket tarafından önerilen ve 70'lerde ise Kadın Hareketi tarafından desteklenen bu programlar, toplumun demokratikleştirilmesinin eğitimin amaçları içerisinde yer alması gerektiği düşüncesinin

bir sonucudur. Örneğin 1960'larda ve 70'lerde 300'den fazla Afro-Amerikan Çalışmaları akademik birimler bünyesinde açılmıştır. Başlangıçta siyahlar yönelik ön yargıların düzeltilmesini hedefleyen bu akademik birimler, 90'larda siyasal alanda daha iddialı hale gelmişlerdir. Akademik müfredatın tamamıyla çokkültürlülük çerçevesinde yeniden değerlendirilmesi talepleri ortaya çıkmıştır. Çokkültürlülük taraftarları hâlihazırdaki eğitim sistemini baskıcı ve elitist bulurken, eğitim sisteminin genel olarak farklılıklara ve azınlıklara karşı daha duyarlı hale getirilmesini talep etmektedirler. Çokkültürlülük karşıtları ise Amerikan kültürüne ve Batılı liberal değerlere düşmanlık yapıldığını, farklı cinsel ve etnik gruplar arasında düşmanlık tohumları atıldığını ve eğitimde kalite ve standartların düştüğünü iddia etmektedirler (Özkazanç, 2000: 122-123). Artan çokkültürcü taleplerin çokkültürlülüğe yönelik itirazların ortaya çıkmasına neden olduğu görülebilir. Etnik farkındalığın/bilincin artmasının eğitim ve müfredat tartışmasını etkilediği ifade edilebilir.

İki Dilli Eğitim Yasası ve eğitime ilişkin çokkültürlülük politikaları, Kymlicka'nın göçmen gruplarına yönelik politika önerileri arasında yer alır ve aynı zamanda çoketniklilik hakkı çerçevesinde değerlendirilebilir. Çokkültürlülüğün anayasal, yasal ve parlamenter kabulünü, iki dilli veya ana dilde eğitimin finanse edilmesini ve okul müfredatlarında çokkültürlülüğün benimsenmesini Kymlicka göçmenlere yönelik gelişen farklı yaklaşımlar olarak sıralar. Ayrıca Amerika'daki Hispaniklerin bir kısmını, Kymlicka'nın gruplara özgü vatandaşlığın beş modeli arasında yer alan metikler çerçevesinde değerlendirmek kaçınılmazdır. Kymlicka metik kavramını geçici ve kaçak göçmenleri içerecek şekilde kullanır. Düşünür, buldukları ülkelerde kalıcı olan metiklere vatandaşlık hakkı verilmesi taraftarıdır. Kızılderililer ve Alaska yerlileri ise Kymlicka'nın ulusal azınlıklar kapsamında yerlilere öngördüğü toprak haklarının tanınması, tarihi antlaşmaların sürdürülmesi, öz yönetim hakkı, yerli topluluk üyelerine pozitif ayrımcılık vb. imkânlardan yararlanmaktadır. Dile yönelik uygulamalar Amerikan yerlileri bağlamında kültürel hakların tanınması şeklinde değerlendirilebilir.

5.1.6. Liberal Çokkültürlülük Açısından ABD Örneğinin Değerlendirilmesi

1901'de başlayan 1910'a kadar süren büyük göçmen dalgasından daha fazla insan, yılda bir milyon göçmen Amerika'ya gelmektedir. Mevcut göç oranlarının devamı

halinde 2050 yılından sonra Batı Avrupa kökenli Amerikalıların sayısal olarak azınlıkta kalacağı öngörülmektedir. Bir zamanlar en büyük azınlık olan Afrikalı-Amerikalıların yerini Hispanikler alacak ve toplam Amerikan nüfusu 390 milyonu geçecektir. Çoğu Avrupa kökenli olmayan, Avrupa kültürü, tarihi ve deneyimi dışından gelen insanların oluşturduğu göç dalgaları Amerika'yı gerçek anlamıyla benzersiz bir çeşitliliği içinde barındıran çokkültürlü toplum haline getirmektedir. Hiyerarşik, birleştirici olması amaçlanan, ırkçı, cinsiyetçi, Avrupa merkezli kültürel hegemonyayı sürdürmeye yönelik görüş birliği tam olarak açığa çıkartılmış ve eleştirilirken (henüz yaygın olarak kabul edilmese de), aynı zamanda demokratik çoğulculuk politikasının motive edici ve meşrulaştırıcı kaynakları, bir farklılık politikasını teşvik etmek ve doğrulamak için kullanılmaktadır. Günümüzde giderek daha yaygın olarak paylaşılan bir amaç, kısmen bireyselleşmeye dayanan önemli ama yetersiz liberal “evrenselcilik politikası”nın ötesine geçmek, kimliklerin tanınması, ırksal ve etnik grupların ve cinsiyetlerin eşit statüsü için mücadele etmektir (Outlaw, 1998: 391). Çokkültürlülük adına yapılan tanınma talepleri Amerikan bağlamında tekkültürlülüğün yerini çokkültürlülüğün alması olarak değerlendirilebilir. Amerikan toplumunda var olan ırksal, etnik, dilsel, dinsel ve kültürel çeşitliliklerin/farklılıkların çokkültürlü bir bütünleşme arzusu söz konusudur. Anglo-Sakson kurucu değerlerinin ötesinde farklı etno-kültürel ve ırksal grupların hak talepleri gündemdedir. Farklılıklarının tanınması ve etno-kültürel adaletin sağlanması Amerikan demokrasinin en önemli meselelerinden biri haline gelmiştir. Amerikan örneğinde asimilasyondan çokkültürlülüğe evrilen bir sürecin yaşandığı görülmektedir. Amerika'nın liberal değerlere bağlılığı göz önüne alındığında bireysel hakları tehlikeye atmayan bir grup hakları söyleminin geliştiği anlaşılmaktadır. Kymlicka'nın liberal çokkültürlülük modelinin Amerika'nın kendi tarihsel koşulları da değerlendirildiğinde ABD için uygun bir model olarak görülebilir.

Etno-ırksal grup haklarına itiraz, Lockçu bireyciliğin Amerikan mirası göz önüne alındığında istisna olarak kalmıştır. Azınlıkların oy haklarına ilişkin çalışmasında Abigail Thernstrom, oy kullanmaya grup haklarının dâhil edilmesine yönelik “bu, her nasılsa hiçbir tartışmaya yol açmayan tartışmalı bir politikadır” (Joppke, 1996: 461) değerlendirmesinde bulunmuştur. Bu politika Amerikan tarihinde her iki partiden ve çıkar gruplarından destek almıştır. Demokratlar ve sivil haklar savunucuları demokratik ve liberal çıkarılara teorik olarak fayda sağlayan azınlık temsilini arttırmak için oy

kullanmada olumlu eylem politikasını desteklemişlerdir. İronik olarak Cumhuriyetçiler Güney'deki politikayı desteklediler, çünkü tek üyeli siyahî seçim çevrelerinin oluşturulması, beyaz seçmenleri Demokrat partiden Cumhuriyetçi partiye yönlendirme eğilimindeydi. Oysa Cumhuriyetçiler Güneybatı'daki politikayı tercih ettiler, çünkü genellikle Cumhuriyetçi adaylara oy veren Hispanik seçim çevrelerinin sayısını arttırmıştır (Freyer, 1990: 735). Yirmi yıldan fazla bir süre devam eden Cumhuriyetçi parti yönetimi, olumlu eylemin genişlemesini durdurmamıştır. Bunun farklı nedenleri vardır. Birincisi, döneme hâkim olan olumlu eylem yanlısı kurum ve kuruluşlar, mahkemeler ve liberal bir medya topluluğunun oluşturduğu atmosfer. İkincisi ise sivil haklar yanlısı grupların çok fazla ilgisine karşın çoğu zaman halkın ilgisinin bu konuya düşük olması ve özellikle oy kullanma yöntemleri gibi önemli meselelerde duyarlı bir muhalefetin olmamasıdır. Ancak en önemlisi de, ırksal adalet ve sivil haklar sorunlarının Amerikan siyasetinde neredeyse dokunulmaz bir statü kazanmış olması ve bu durumun sivil haklar yanlısı gruplara ahlaki zeminde üstünlük sağlamasıdır (Joppke, 1996: 461) Amerikan tarihinde uygulanan ırkçı pratiklerin, grup haklarının gelişmesine zemin hazırladığı düşünülebilir. Geçmişte yapılan yanlış uygulamalar telafi edilmek istenirken, bunun gruplara dayalı haklar çerçevesinde yapılması söz konusu olmuştur. Bu durum özellikle Afrikalı-Amerikalılar ve Hispanikler özelinde daha net anlaşılabilir. Afrikalı-Amerikalıların maruz kaldığı kurumsal ırkçı uygulamaların tarihsel mirası (Inkelas, 2006: 1), Amerikan siyasetinde sivil haklar ve dolayısıyla grup hakları konusunu ayrıcalıklı bir konuma getirdiği görülebilir.

Tarihsel olarak göçmen etnik ve ırksal azınlık grupları arasındaki ayrım çok farklı politik stratejilere dönüşmüştür. 20. yüzyılın başlarında ABD'ye gelen büyük göç dalgası göz önüne alındığında siyasal güç, güçlü yerel parti örgütleri aracılığıyla kazanılmıştır. Bu partiler, yüz yüze temas ve maddi teşviklerle siyasal açıdan karmaşık olmayan, yeni gelenler ve çocuklarının kendi çıkarları ile siyasal sistem arasında somut bağlantılar kurmasına yardımcı olmuştur. Göçmen etnik gruplardan farklı olarak ırksal azınlıklar için özellikle siyahîler söz konusu olduğunda, yerel siyaset mekanizmaları ya yoktu (Güney'de olduğu gibi) ya da ırka dayalı düşmanlıkların ve engellerin (örneğin Chicago ya da New York'ta olduğu gibi) aşılmasında yetersizdi. Bu nedenle, 1950'lerin ve 1960'ların Sivil Haklar Hareketi, esas olarak Washington'daki ulusal hükümetten çözüm bekleyen bir strateji izlemiştir. Protestolar, medyanın ilgisi ve federal mahkemelerde dava

açılması yoluyla Afrikalı-Amerikalılar nihayetinde kendilerinin siyasi süreçlere katılımını engelleyen bariyerleri ortadan kaldırdılar ve daha sonra da federal hükümetin uyguladığı olumlu eylem tarzı uygulamaları benimsemeye devam ettiler (Skerry, 1994: 75). Amerikan örneğinde bu durum daha sonra yapılan yasal düzenlemelerle diğer etnik-ırksal azınlık grupları kapsayacak şekilde genişletilmiştir. Federal hükümet ve mahkemelerin aldığı kararlar, yerel organları çokkültürlülük uygulamaları çerçevesinde kimi zaman teşvik etmiş kimi zaman da zorlamıştır.

Pragmatik liberal demokratik bir toplum olarak nitelenen Amerika'da özgürlük, adalet ve mutluluk arayışının herkes tarafından tecrübe edilmesi hedeflenirken en başından beri çelişkiler yaşanmıştır. Kadınlar, Amerika kıtasının yerlileri, Porto Riko, Hawaii ve Guam adalarının sakinleri ve Afrika kökenliler bu projenin dışında tutulmuşlardır. Dönemin Amerikan yasaları ırk, milliyet ve cinsiyet nedeniyle dünya nüfusunun çoğunun Amerikan vatandaşlığı için yeterli olmadığını ilan etmiştir. Amerikan tarihinin en az üçte ikisinde aynı nedenlerden ötürü çoğu yerli yetişkin nüfus, vatandaşlık hakkından mahrum bırakılmıştır (Outlaw, 1998: 385-386). Tarihsel süreç içerisinde Afrikalı-Amerikalılar, Asyalı-Amerikalılar, Latin kökenliler ve Kızılderililer ABD'de ırkçılığın hedefi olmuşlardır. Bu grupların Oy Hakkı Yasası'nın yanı sıra olumlu eylem uygulamalarının kapsamı içerisinde olması şaşırtıcı değildir (Skerry, 1994: 77). Olumlu eylem politikalarının geçmişteki resmi ayrımcılığın izleri silininceye kadar yani geçici olarak uygulanacak bir telafi mekanizması olarak düşünülmesine (Özkazanç, 2000: 113) karşın bir şekilde uzun süredir uygulanan bir norm halini almıştır. Ancak "ırkı resmi ve sürekli bir değişken haline getirmek" (Özkazanç, 2000: 121) gibi bir sorunu da ortaya çıkarmıştır. Amerikan kurumsal yapısını destekleyen bireysel haklar felsefesi, grup haklarına geçici ve telafici eylemler olarak izin verirken, bir hak kazanıldıktan sonra onun geri alınması pek olası (Joppke, 1996: 460) görülmemektedir.

Amerikalılar her zaman başkalarının haklarını ihlal etmedikleri sürece insanların nasıl bir insan olmak istediğine karar vermekte özgür olmaları gerektiğine inanır. Prensip olarak bu düşünce onaylanır (McGary, 1998: 261). Amerika'nın kendine özgü ırkçılık deneyimi ve bireysel haklar felsefesi çokkültürlülük tartışmalarını etkilemiştir. Grup hakları ancak bireysel hakların öncelikle gözetilmesiyle söz konusu olabilmıştır. Geçmişte yaşananların telafi edilebilmesi ve kurumsal ayrımcılığın giderilebilmesi

amacıyla federal düzeyde düzenlemelere gereksinim duyulmuştur. Bu düzenlemelerin grup/ırk bilincinin gelişmesine de katkıda bulunduğu düşünülebilir. Amerikan tarihsel mirasında yatan çeşitliliğin dışı vurumu, çokkültürlülük tartışmaları bağlamında ele alınabilmektedir.

5.2. Komüniteryan Çokkültürlülük Açısından Kanada Örneği

10 eyalet ve 3 bölgeden oluşan Kanada, dünyanın en büyük ikinci ülkesidir. Parlamenter demokrasiye ve anayasal monarşiye sahip olan Kanada, resmi olarak Québec'in bir millet olarak tanınması ve yerli halklara bölgesel özerklik verilmesi nedeniyle çok uluslu federalizm olarak değerlendirilir. Ülke resmi olarak iki dilli ve çokkültürlüdür. Sekiz eyaletin resmi dili İngilizce iken, Quebec'in resmi dili Fransızca'dır ve New Brunswick eyaletinde ise İngilizce ve Fransızca olmak üzere iki resmi dil vardır (Ghosh, 2018: 25). Ayrıca Kanada'da yaklaşık elli üç farklı Aborjin dili varlığını sürdürmektedir. Bunlar on bir dil ailesinde sınıflandırılabilir ve aralarındaki farklar İngilizce ve Arapça arasındaki kadar büyüktür (McMillan ve Yellowhorn, 2009: 5).

Kanada, uzun zamandır uluslararası alanda barışçıl bir çokkültürlü toplum yaratması açısından bir başarı öyküsü olarak tanımlanmaktadır. Aslen Avrupalılar tarafından geliştirilen bir millet olan Kanada, milyonlarca Avrupalı olmayan göçmene kapılarını açmış ve böylece birçok kültürden oluşan ve etnik açıdan farklı bir toplum oluşturmuştur (Shannon, 2015: 1). Çoğulcu çok etnikli bir topluluk (Light, 1997: 790) olarak tanımlanan Kanada'yı farklı kılan bir diğer husus, Kanada toplumunu oluşturan unsurların (yerli Kızılderililer hariç) hiçbirisinin Kanada'nın yerlisi olmamasıdır (Özensel, 2013: 10). Herkesin aynı oranda Kanadalı olduğu düşünülebilir. Hiçbir grubun Kanada toprakları üzerinde daha fazla söz hakkı olmadığı ifade edilebilir. Kanada, çeşitliliği göz önüne alındığında, eğer göçler yarın sona erse bile, daha da artmaya devam edecek olan, aslında çokkültürlü bir ülkedir (Sardinha, 2011: 372). Demografik açıdan çeşitlilik, Kanada'nın tarihsel gerçekliği olarak değerlendirilebilir.

Devletin çeşitliliği düzenleme yetkisini kullandığı tek ülke olan (Bienvenue, 1993: 205) Kanada, çokkültürlülük politikaları bağlamında dünyada öncü ülkelerden bir tanesidir. Ülkenin kendine özgü tarihsel ve toplumsal koşulları çokkültürlülük politikalarında öncü olmasını gerektirmektedir. "Göçmen ülkesi" olarak adlandırılan

Kanada, uyum ve istikrar konularında önemli tecrübelerle sahiptir. Bu nedenle, Kanada çokkültürlülük uygulamaları üzerinde karar kılan bir ülkedir (Vatandaş, 2001: 104). Ülkenin sürekli göç alması ve farklı ırk, dil, din, etnik ve cinsel kimliğe sahip bireylere/gruplara ev sahipliği yapması, Kanada'yı bu unsurların nasıl bir arada uyum içerisinde yaşayabileceği noktasında politikalar geliştirmeye zorlamaktadır.

Kanada federasyonunu (yeniden) tanımlama tartışmalardaki baskın yaklaşımlar, bugüne kadar her zaman, dilsel çoğunluklar (Québec'in statüsü merkezi bir unsur), Kanada çeşitliliğinin bir ifadesi olarak azınlık entegrasyonu ile yerli halklara özgü konulara yönelik dışlayıcı bir duruş arasındaki ilişkinin etrafında dönen aynı modeli yeniden üretti (Gagnon ve St-Louis, 2013: 44). Bu açıdan Kanada'daki çokkültürlülük tartışmalarının, İngilizce ve Fransızca konuşanlar arasındaki ilişkilerinin düzenlenmesi, dil hakları, Frankofonların ve Québec eyaletinin durumu çerçevesinde değerlendirilmesi gerekebilir.

Kanada'da çokkültürlülük, Fransız-İngiliz Kanadalı yerleşim tarihinin yanı sıra, Kanada yerlilerinin, daha sonra Avrupalı ve Asyalı göçmenlerin kaygılarıyla şekillenmiştir (Connelly vd., 2003: 364). Kanada çokkültürlülüğü tanımlanırken “salata kasesi” (“salad bowl”) en çok kullanılan metafor olarak değerlendirilebilir. Kanada bağlamında salata kasesinden kasıt, bir salatanın içerisindeki sebzelerdeki çeşitlilik gibi farklı kültürlerin serbestçe yaşam hakkı bulabileceğidir. Kanada'ya özgü bu çokkültürlülük yaklaşımı, Amerika ve Avrupa çokkültürlülük modellerinden ayrılmaktadır (Başaran, 2012: 245-246). Kanada'nın bir mozaik (Hobbs vd., 1991: 672) olduğu değerlendirmesi, farklı kültürel gruplara mensup bireylerin/grupların kendi farklılıklarını koruyarak bir arada yaşayabileceği varsayımını ortaya çıkarır.

ABD ile karşılaştırıldığında Kanada, daha belirgin etnik-ırksal profillere sahip geniş bir ülkedir. Québec, açıkça Frankofondur, ancak Kanada'nın bölgeselleşmesine neden olan, sadece İngiliz ve Fransız kurucu milletleri değildir. Nispeten Aborijinler, kuzey bölgelerinde daha fazladır. Batı'da görünür azınlıklar ve diğer Avrupalılar ise Büyük Ova (düzlük) eyaletlerinde ağırlıktadırlar (Light, 1997: 791). Kanadalıları bir arada tutan değerler şöyledir: (1) eşitlik ve hakkaniyet inancı; (2) istişare ve diyalog inancı; (3) uzlaşma ve hoşgörünün önemi; (4) çeşitliliğin teşviki; (5) şefkat ve cömertlik;

(6) doğal çevreye tutkunluk; (7) özgürlük, barış ve şiddet içermeyen değişim (Kymlicka, 2015a: 311). Bu değerlerin Kanadalıların sosyal uyumu için gerekli değerler olarak görülmektedir. Kanada hükümetinin vatandaşlarına herhangi bir kimlik çerçevesi çizmediği anlaşılmaktadır ve değerler üzerinden bir vatandaşlık çerçevesi oluşturduğu görülmektedir.

Kanadalı Tarihçi ve Senatör Paul Yuzyk, kendi dönemindeki Kanada'yı betimlerken kullandığı "azınlıklar ülkesi" ("a country of minorities") (Yuzyk, 1965: 24) ifadesinin günümüz Kanada'sı için de kullanmak hatalı bir değerlendirme olmayabilir. Bu demografik gerçeklik Kanada'nın çokkültürlülük politikalarını sürekli yenilemesi durumunu ortaya koymaktadır. Kanada nüfusunun değişen yapısı ve göçmen gruplarının talepleri, çeşitliliğe ilişkin siyasa yapımını etkilemektedir. Kanada nüfus yapısının tarihsel gelişiminin incelenmesi, çeşitlilikle baş çıkma noktasında geliştirilen politikaların daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

5.2.1. Kanada'nın Demografik Yapısı

Günümüzde Kanada her zamankinden daha fazla bir çeşitliliği barındırmaktadır. G7⁴ ülkeleri arasında Kanada, % 20,6 ile en yüksek oranda ülke dışında doğmuş nüfusa sahiptir. Bu oran, Almanya'nın (2010'da % 13,0) ve ABD'nin (2010'da % 12,9) oldukça üzerindedir. Aynı zamanda, Kanada'nın toplam nüfusunun % 19'undan fazlası 2011 yılında Toronto, Vancouver ve Montreal gibi önemli şehirlerde görünür bir azınlıktır. Kanada, 200'den fazla etnik kökene ve dile ev sahipliği yapmaktadır ve Hristiyanlık dışındaki dinlere mensubiyet 2001'de % 4,9'dan 2011'de % 7,2'ye yükselmiştir (Annual Report, 2015-2016: 4). Bu oranlar Kanada'yı modern çoketnikli milletler arasında bile benzersiz bir konuma (Isajiw, 1999: 11) getirdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca, Kanada çeşitli

⁴ 1973'te meydana gelen petrol krizleri sonrasında dünyanın en büyük ekonomisine sahip ülkeleri olan ABD, İngiltere, Almanya ve Fransa'nın bir araya gelmesiyle G7'nin ilk temelleri atıldı. Aynı yıl Japonya, 1975'te İtalya ve 1976'da Kanada'nın katılımıyla birlik G7 olarak adlandırıldı. Dünya ekonomik yapısında meydana gelen ve gelecekteki olası krizlerle mücadele ve iş birliği için kurulan gruba 1998'de Rusya da katıldı. Grubun ismi G8'e dönüştü ancak Rusya'nın Ukrayna'ya bağlı Kırım'ı ilhak etmesiyle (2014) üyeliği askıya alındı ve oluşum yeniden G7 olarak adlandırıldı. Dilek, Ş., "G7 Zirvesinde Çatırdayan Batı İttifakı", *SETA Perspektif*, Haziran 2018, (202), ss. 2.

yerel halklara ev sahipliği yapmaktadır. Yerli halkların 2006-2011 yılları arasında nüfus artış hızı % 20'dir ve bu oran, yerli olmayan nüfusun artış hızına (% 5) kıyasla çok yüksektir (Annual Report, 2015-2016: 4). Kanada'daki toplam nüfusun % 19'undan fazlası görünür azınlıklar olarak sınıflandırılmaktadır (Ghosh, 2018: 25). Söz konusu oranlar, Kanada'nın etnik-kültürel çeşitliliğini açık bir şekilde ortaya koyduğu görülebilir. Günümüzde Kanada toplumunun çokkültürlü olduğunu, çoğu Kanadalı kuşkusuz kabul etmiş görünmektedir. Aslında, Fransız ve İngiliz yerleşimciler Kanada'nın yerel halklarına katıldığından beri Kanada'nın "her zaman çokkültürlü bir ülke olduğu" (James, 1995: 33) vurgulanmaktadır.

1867'de ülkenin oluştuğu konfederasyon döneminde Kanada'da çokkültürlülük aslında demografik olarak mevcuttu (Wong ve Guo, 2015: 1). Demografik olarak Kanada toplumunun genel olarak üç ana gruptan oluştuğu (Leman, 1999: 2) düşünülür. İlk grup, Kanada Yerlileri olarak adlandırılabilir gruptur. Bu grup federal hükümetin yerli halk olarak kabul ettiği Kızılderilileri, Inuitleri ve Métisleri içerir (McMillan ve Yellowhorn, 2009: 4). Bu insanların ilk olarak yaklaşık 12 bin yıl önce Kanada'ya geldikleri düşünülür (McMillan ve Yellowhorn, 2009: 25). Bu grubun, İngilizlerin ve Fransızların Kanada'ya gelişlerinden uzun zaman önce bu topraklarda yaşadıkları dikkate alınmalıdır (Yuzyk, 1965: 24). Aborjin Halkları, Fransız yerleşimciler ve İngiliz sömürgeciler siyasi yapıları, ortak bir kültür ve soy duygusu paylaşan, kendi içlerinde nispeten kapalı "yatay topluluklar" olarak Kanada ülke olmadan önce de Kanada topraklarında ikamet etmekteydiler (Winter, 2007: 41). 2016 nüfus sayımı verilerine göre, yerli halkların nüfusu yaklaşık 1,6 milyondur ve yerli halklar Kanada nüfusunun % 4,9'unu oluşturmaktadır (Statistics Canada, 2016).

İkinci grubu iki sömürgeci güç olan İngilizler ve Fransızlar oluşturmaktadır. İngiliz ve Fransız kâşifler ilk önce 15. ve 16. yüzyılın başlarında Kanada'ya gelmişlerdir. Sonunda kendilerini Kanada'nın kurucu unsurları olarak ilan eden, kürk ticaretini kuran ve 18. ve 19. yüzyıl altın aramalarıyla kıtayı Avrupa'dan gelen göçe açan İngiliz ve Fransız sömürgecilerdi. Böylece Kanada, dünyada en çok göçmen alan milletlerden biri oldu. Kanada kültürü, bu nedenle başlangıçta Avrupa hukuk devleti ile İngiliz ve Fransız Yahudi-Hristiyan değerleri ve inançları üzerine kurulmuştur. İngiliz ve Fransız toplulukları, kendilerinin Kanada toplumunun özgün kültürünü temsil ettiklerine inanırlar

(Shannon, 2015: 3). Batılı değerleri ve standartları içeren sosyal ve kültürel bir hiyerarşinin meşru ve doğal toplumsal düzen olarak geniş çapta kabul gördüğü düşünülür (Li, 1994: 369). İngiliz ve Fransızların, 1600'lerin başlarından 1867'ye kadar konfederasyon öncesi dönemdeki Fransız rejimiyle başlayan ve İngilizlerle devam eden hâkimiyetleri nedeniyle kurucu gruplar olarak algılanır (Wong ve Guo, 2015: 1). 1867'de Kanada devletinin kuruluşunda, federal Parlamento ve mahkemelerde resmi olarak İngilizce ve Fransızca konuşulabiliyordu (Karim, 2002: 442). Fransızların (1608) ve İngilizlerin (1600'lerin başında Atlantik boyunca kolonilerin) Kanada'yı istila etmesinden binlerce yıl önce yerli halkların Kanada'da ikamet etmesine rağmen, Kanada'nın nispeten yeni yerleşim bölgesi (Ghosh, 2018: 22-23) olduğu düşünülür.

Dönemin Kanada'sı olgusal anlamda çokkültürlü bir ülke olsa bile, egemen ideoloji kesinlikle normatif olarak çoğulcu değildi. Aksine, bu farklı gruplar arasındaki ilişkiler ayrımcı ve hiyerarşikti. İlk önce Fransız yerleşimciler sömürgeci olarak hareket ettiler ve Aborijin halkların üzerinde egemenlik kurdular. Daha sonra Fransız yerleşimcilerin kendisi kolonileştirildi. İngilizler siyasette ağırlık kazandıklarında, Fransız kökenlilerin ve Aborjinlerin asimile olacağı düşüncesiyle hareket ettiler (Winter, 2007: 41). Ancak İngiliz kökenli Kanadalılar, göçmen gruplarını asimile etme noktasında demografik olarak yetersizdi (Winter, 2007a: 488). Demografik açıdan kuruluş dönemi Kanada'sı çokkültürlü bir yapıya sahip olmasına karşın bu gruplar arası ilişkilerin çokkültürlülük bağlamında ilerlemediği görülebilir.

Son grubu ise Avrupa kökenli olmayan diğer ırksal ve etnik kültürlerden gelenler oluşturmaktadır (Shannon, 2015: 3). Konfederasyondan kısa bir süre sonra, 1800'lerin sonlarından 1900'lerin başlarına kadar, birçok Avrupalı grubunun ve ayrıca Çinliler (demiryolu işçileri), Japonlar (tarım işçileri) ve Siyahlar (yeraltı demiryolu) gibi bazı Avrupalı olmayan grupların gelişimiyle etnik çeşitlilik daha da artmıştır (Wong ve Guo, 2015: 1). Dünyanın dört bir tarafından Kanada'yı inşa etmek için göçmen grupları gelmiştir. Ancak göç politikaları ırkçıydı ve hem Çinli hem de Hintli göçmenler ciddi kısıtlamalara maruz kalmıştır. 1885 tarihli Çin Göç Yasası, Çinli göçmenler için periyodik olarak arttırılan bir vergi koydu ve 1923'teki Çinli Dışlama Yasası, yasanın unsurlarının çoğunun ortadan kaldırıldığı 1947'ye kadar Çinli göçmen akışını neredeyse durdurdu. 1908 tarihli Sürekli Yolculuk Yönetmeliği (mevcut Göç Yasası'nda değişiklik

yapıldı) Hindistan'dan göçü engelledi. Göç yasaları, 1967'de bütün kıtalardan insanların göç etmelerini ve ülkenin nüfus yapısını çeşitlendiren puanlama sisteminin uygulanmasına kadar birkaç kez değiştirildi (Ghosh, 2018: 27). Kanada'nın yerlilerden, İngiliz ve Fransızlardan ve Avrupa kökenli olmayan diğer etnik-ırksal gruplardan oluşan nüfus yapısı göz önüne alınırsa ülkenin demografik açıdan çokkültürlü olduğu düşünülebilir. Ancak gruplar arası ilişkileri çokkültürlülük bağlamında değerlendirmek mümkün değildir. Gruplar arası ilişkiler hiyerarşiktir ve çokkültürlülük politikaları bu dönem için söz konusu değildir. Aksine göç yasalarının ülkeyi bütün kıtalardan gelen insanlara açana kadar söz konusu yasaların ayrımcı/ırkçı olduğu görülmektedir.

On dokuzuncu ve yirminci yüzyılda Kanada'yı ayırt eden şey, bir “dualist” uzlaşmaydı: Kanada'nın ahlaki görevi, geleneksel olarak düşman olarak kabul edilen iki ırk (İngilizler ve Fransızlar) arasındaki barışçıl bir birlikle dünyaya örnek olmaktı (Winter, 2007a: 488). Kanada'nın kuruluşunun baş aktörleri olan İngilizler ve Fransızlar arasındaki rekabet daha sonraki süreçlerde çokkültürlülük politikalarının seyrini de etkilediği görülmektedir. Özellikle Fransızların dil ve kültürlerinin korunması yönündeki talepleri ve Québec milliyetçiliğinin ortaya çıkışı federal hükümetleri çözüm arayışına itmiştir.

Konfederasyon döneminde Kanada nüfusunu, ağırlıklı olarak İngilizler ve Fransızlar oluşturmaktaydı (Canada, 1967: 19). Yeni yönetim, ilk göç yasasını 1869'da kabul etti, çünkü dönemin asıl hedefi Batı'yı hızlı bir şekilde yerleşime açmaktı. Ardından otuz yıllık bir süreçte, tarımsal yerleşimciler, dönemin hükümetleri tarafından teşvik edilmişlerdir. Kuzey ve Doğu Avrupalı yerleşimcilerin Prairie bölgesinin zorlu koşullarına dayanabilecek en olası grup olarak görülmüştür. Yerleşime açılan Batı'nın zorlu iklim koşullarında tarımsal üretim yapabilecek kalıcı yerleşimciler istenmekteydi (Stoddard, 2012: 5). Bu bölgeye Ukraynalı, Rus, Macar, Rumen ve İzlandalı göçmen akını yaşanmıştır. 1901 ve 1920 yılları arasında başta Orta ve Kuzey Avrupa'dan olmak üzere üç milyon göçmenin gelmesiyle Kanada nüfusu % 43 artmıştır. O dönem “çoğulculuk”, ev sahibi toplumun ırkçı ideolojisine ve etnik ve ırksal olarak farklı olarak görülen insanları kolayca asimile etme konusundaki demografik yetersizliğine dayanıyordu. Ayrıca yeni gelenler, çoğu zaman yapısal çoğulculuğu kendi kültürel geleneklerini ve değerlerini sürdürmek için bir fırsat olarak memnuniyetle

karşılamlıdır (Winter, 2007: 42). Bu dönemde kültürel çeşitlilik/çoğulculuk çokkültürlülük politikaları çerçevesinde değil de stratejik hedefler nedeniyle tercih edildiği anlaşılmaktadır. Kanada'nın yeni yerleşim yerlerinin zorlu iklim koşullarına adapte olabileceği düşünülen göçmen grupların kültürel yaşamlarını sürdürmelerine müdahale edilmediği anlaşılmaktadır. Yeni yerleşimciler homojen nüfus yapılarıyla toplumsal kültürlerini sürdürebilmişlerdir.

Kanada'da, 1867'de İngiliz Kuzey Amerika Yasası'nın ilanından bu yana, ulusal yaşamın her kesiminde muazzam değişiklikler yaşanmıştır. Başlangıçta 4 olan eyalet sayısı 10'a yükselmiştir (Yuzyk, 1965: 23). Kanada'da ilk nüfus sayımı 1871 yılında yapılmıştır ve nüfus yaklaşık 3.5 milyondur. Kanadalıların çoğu dört kurucu eyalet olan Ontario, Québec, New Brunswick ve Nova Scotia'da yaşarken, Batı Kanada ise seyrek nüfusluydu (Statistics Canada, 2016: 1). Dönemin Kanada nüfusunun yaklaşık % 60'ı Birleşik Krallık kökenli (% 24'ü İrlandalı, % 20'si İngiliz, % 16'sı İskoç), % 32'si Fransız kökenli ve % 6'sı ise Alman kökenliydi (Shannon, 2015: 3). Kuruluş aşamasında İngiliz kökenlilerin ağırlıkta olduğu anlaşılmaktadır. 1901'deki nüfus sayımına göre de İngiliz ve Fransızlar (% 88) ağırlıktadır ancak 25 farklı etkin kökenin bulunması (Wong ve Guo, 2015: 1) da kayda değerdir. 3.5 milyon olan Kanada nüfusu, 1960'larda 19 milyonun üzerine çıkmıştır (Yuzyk, 1965: 23).

1961 nüfus sayımına göre, İngiliz ve Fransız asıllıların dışındaki Kanada nüfusu içerisinde en büyük sekiz etnik grup şöyledir: Almanlar yaklaşık bir milyonluk nüfusu ile Kanada nüfusunun % 5.8'ini, Ukraynalılar 473377 kişiyle % 2.6'sını, İtalyanlar 450351 kişiyle % 2.5'ini, Hollandalılar 429679 kişiyle % 2.4'ünü, İskandinavlar 386354 kişiyle % 2.1'ini, Polonyalılar 323517 kişiyle % 1.8'ini, Kızılderililer 208286 kişiyle % 1.1'ini ve Yahudiler 173344 kişiyle nüfusun % 1'ini oluşturmaktaydılar (Yuzyk, 1965: 24). Bu dönemde etnik grupların çoğunluğunun Avrupa kökenli olduğu görülmektedir.

Aynı dönemde eyaletlerin nüfus yapısını incelemek ilgi çekici ve açıklayıcıdır. İngiliz asıllılar Newfoundland (yüzde 94), Prens Edward Adası (yüzde 80), Nova Scotia (yüzde 71), Britanya Kolombiyası (yüzde 61), Ontario (yüzde 60) ve New Brunswick'te (yüzde 55) çoğunluğu oluşturmaktaydı. Fransızlar ise yalnızca Québec'te çoğunluktadır (yüzde 81) ve New Brunswick'te en büyük azınlıktır (yüzde 40). İngiliz ve Fransızların

haricinde geriye kalan diğer etnik gruplar Saskatchewan'da hâkim gruptur (yüzde 53), İngilizlerin ve Fransızların oranı sırasıyla yüzde 40 ve 7'dir. Aynı şekilde diğer etnik gruplar Alberta'da da yüzde 49 ile çoğunluktaydılar, İngilizlerin oranı yüzde 45 ve Fransızların ise yüzde 6'dır. Keza diğer etnik gruplar, Manitoba eyalet nüfusunun yüzde 48'ini oluşturmaktaydılar, ardından İngilizler (yüzde 43) ve Fransızlar (yüzde 9) gelmekteydi. Britanya Kolumbiyası'nın yüzde 35'ini, Ontario'nun yüzde 30'unu ve Nova Scotia'da ise nüfusun yüzde 17'sini oluşturmaktaydılar. Söz konusu dönem itibariyle, büyük ölçüde Kanada doğumlu olan İngiliz ve Fransız asıllıların dışındaki bu grup, üç Prairie eyaleti (Manitoba, Saskatchewan ve Alberta) nüfusunun yaklaşık yüzde 50'sini oluşturmaktaydı (Yuzyk, 1965: 24).

1967 tarihli İki Dillilik ve İki Kültürlülük Kraliyet Komisyonu raporuna göre, 1867'den beri Kanada nüfusunun heterojenliği sürekli artmıştır. Öncelikle, İngiliz kökenli nüfusun göreceli büyüklüğünün azaldığı (1881'de yüzde 59'dan 1961'de yüzde 44'e) ve bunun istatistiksel olarak bile, çeşitli etnik grupları içerdiği düşünülür. Öte yandan, Fransız topluluğunun oranı aynı düzeyde kalmıştır (1881 ve 1961'de yüzde 30). Son olarak, İngiliz ve Fransız kökenli olmayanların oranı (1881'de yüzde 11'den 1961'de yüzde 26'ya) sürekli artmıştır. 1867'de Kanada nüfusunun yaklaşık % 90'ını oluşturan İngiliz ve Fransız kökenlilerin oranının, 1961'de % 74'e düştüğü görülmektedir. Kıta Avrupası'ndan gelen göç, bu artan çeşitliliğin temel nedeni olarak görülmektedir. Ayrıca, Kanada'dan ABD'ye göç ve Kanada'daki çeşitli etnik grupların doğurganlık hızı diğer etkenler arasındadır (Canada, 1967: 19). Eskimo ve Kızılderili kültürlerinin yanında ağırlıklı olarak İngiliz ve Fransız kültürlerinin egemen olduğu yapı, pek çok Avrupalı ve bazı Asya halklarının göçleriyle çokkültürlü bir hale geldiği (Yuzyk, 1965: 23) anlaşılmaktadır. Çokkültürlülük politikalarının arkasında bu demografik çeşitliliğin olduğu görülebilir. Göçmen gruplarının toplumsal kültürlerini sürdürebilmeleri, homojen gruplar olarak kalmaları ve ev sahibi toplumun demografik yetersizliği çokkültürlülük politikalarının doğuşunda etkili olduğu ifade edilebilir.

2001 nüfus sayımına göre, İngiliz ve Fransızlar, Kanada nüfusunun çoğunluğunu (% 63) oluştursalar da Kanada'da 200'den fazla etnik köken bulunmaktadır (Wong ve Guo, 2015: 1). 2011 yılı hane halkı anketine göre de 13 farklı etnik kökenli Kanadalı nüfusu 1 milyonu aşmaktadır (Statistics Canada, 2013: 4). Avrupa dışındaki etnik

kökenlilerin sayısındaki ve oranlarındaki artışın çoğu, 1960'ların sonlarında Kanada göç politikasının serbestleştirilmesinden sonra gerçekleşti. 1980'lerden bu yana Asya, Afrika ve Güney ve Orta Amerika'dan artan sayıda gelen göçmenlerle birlikte Kanada'nın son 30 yılda etno-kültürel çeşitliliği, beyaz olmayan etnik grupların artmasıyla artan bir şekilde ırksal hale geldi. 1981'de Kanada nüfus sayımında Kanada'nın "görünür azınlık" nüfusu ilk kez sayılmaya başlandığında, Kanada'daki ırksallaştırılmış insanlar nüfusun % 4,7'sini oluştururken, bu oran 1991'de % 9,4, 2001'de % 13,4 ve 2011'de % 19,1'e yükseldi (Wong ve Guo, 2015: 1). Yaklaşık her 5 Kanadalıdan bir tanesinin bu gruba mensup olduğu görülebilir. Bu oran Toronto (% 47), Vancouver (% 45.2) ve Calgary (% 28.1) gibi büyük şehirlerde çok daha fazladır (Statistics Canada, 2013: 17). Bu görünür azınlığın % 30.9'u Kanada doğumludur ve % 65,1'i ise Kanada dışında doğmuş ve göçmen olarak Kanada'ya gelmiştir. Geriye kalan % 4'ü ise Kanada'da kalıcı ikamet etmeyenler oluşturur. Toplamda en büyük üç azınlık grubu - Güney Asyalılar, Çinliler ve Siyahlar - 2011'deki görünür azınlık nüfusunun % 61,3'ünü oluşturur. Onları Filipinliler, Latin Amerikalılar, Araplar, Güneydoğu Asyalılar, Batı Asyalılar, Koreliler ve Japonlar izler (Statistics, 2013: 4). Kanada demografik olarak çokkültürlü bir topluluk olarak ortaya çıkarken, ırksal ve kültürel çeşitliliğin oranı ve yoğunluğu zamanla artmıştır. Çokkültürlülüğün bir kamu politikası olarak hayat geçmesi ise ancak 1970'lerde gerçekleşmiştir. İki Dillilik ve İki Kültürlülük Kraliyet Komisyonunun çalışmalarının çokkültürlülüğün bir kamu politikası olarak uygulanmasında etkili olduğu ifade edilebilir.

Dil çeşitliliği de Kanada çoğulculuğunun merkezindedir. Kanada'da bu çeşitlilik her geçen gün artmaktadır. Gittikçe daha fazla Kanadalı, evde İngilizce veya Fransızca dışında bir dili ana dili olarak kullanmaktadır (Statistics Canada, 2017: 1). Son nüfus sayımları, üç ana kategoride gruplandırılacak yüzden fazla dili tanımlamaktadır. İlk olarak Aborjin dilleridir ve bu diller Kuzey Amerika'da ortaya çıktı ve Avrupalıların gelmesinden önce de vardı. İkincisi, İngilizce ve Fransızca ülkenin kurumlarını kuran ve geliştiren sömürgecilerin dilleridir ve bu nedenle federal düzeyde ve New Brunswick'te resmi dil statüleri vardır. Üçüncüsü, resmi dil statüsü veya Aborjin dillerinden olmayan dillerdir ve bu çeşitli diller, çoğunlukla göçmen nüfus tarafından, bazen bir göçmen ebeveyni olan Kanada kökenli kişiler tarafından, nadiren üçüncü veya daha sonraki kuşak Kanadalılar tarafından konuşulur (Lachapelle ve Lepage, 2010: 3). Konuşulan diller açısından da Kanada'nın çok farklı dillere ev sahipliği yaptığı anlaşılmaktadır.

2011 nüfus sayımı verilerine göre, Kanada nüfusunun % 57.8'i İngilizce, % 21.7'si Fransızca konuşmaktadır. İngilizce ve Fransızca'nın dışında Çince, İspanyolca, Arapça, İtalyanca, Urduca ve Almanca konuşulan diğer diller arasındadır. Ayrıca Aborjin dilleri de yaygın olarak kullanılmaktadır (Dewing, 2009: 2). Kanada her yıl ortalama 70 bin göçmen ve mülteciyi kabul etmektedir. Sadece Toronto'da 107 farklı kültüre ait dernek vardır ve 100'den fazla dil konuşulmaktadır (Özensel, 2013: 10). Kültürel ve dilsel çeşitliliği yansıtması açısından bu veriler önemlidir.

Örneğin, 7 milyon Kanadalının ya da Kanada nüfusunun % 22'sinin ana dili olan Fransızca, Québec'in dışındaki tüm eyalet ve bölgelerde olduğu gibi, ülkenin tamamında bir azınlık dilidir. Bununla birlikte Québec'te 700,000 kişinin (Québec nüfusunun % 8'inin) ana dili olan İngilizce, sadece Québec'te azınlık dilidir (Québec nüfusunun % 80'inin ana dili Fransızca'dır). Dilsel çeşitlilik Aborjin dillerinde de kendini göstermektedir. 2011 nüfus sayımına göre, 60'dan fazla Aborjin dili, 12 ayrı dil ailesinde gruplandırılmaktadır. Aynı zamanda yaklaşık 213.500 kişi Aborjin ana dilini belirtmiş ve yaklaşık 213.400 kişi ise sık sık veya düzenli olarak evde bir Aborjin dili konuştuğunu bildirmiştir (Statistics Canada, 2011: 1). Aborjin dilleri söz konusu olduğunda, Inuktitut, 2006 nüfus sayımına göre on kişiden yedisinin ana dili olduğu 30.000 kişilik büyük bir bölge olan Nunavut'ta çoğunluk dilidir (Lachapelle ve Lepage, 2010: 3). Nüfus sayımı verileri de Kanada'nın çok dilli bir toplum olduğunu göstermektedir.

İki Dillilik ve İki Kültürlülük Kraliyet Komisyonu (Laurendeau-Dunton Komisyonu), eyaletlerdeki Frankofonların oranlarına ışık tuttu. 1961'de, Québec'in nüfusunun % 81.2'sini ana dili Fransızca olanlar, % 13.3'ünü ana dili İngilizce olanlar ve nüfusun geri kalan % 5.6'sını ise ana dili İngilizce ve Fransızca dışında bir dil olanlar oluşturuyordu. Buna karşılık, diğer tüm eyaletlerde ana dili Fransızca olan bireyler, nüfusun % 6,6'sını; ana dili İngilizce olanlar ise nüfusun % 76,8'ini oluşturuyordu. Diğer dillerin demografik ağırlığı ise % 16,7 idi. Ayrıca Komisyon çalışmalarında Québec'in taleplerine verilen önemin nedeni, Québec'in, Frankofon'ların çoğunluğu oluşturduğu tek eyalet olmasının yanı sıra aynı zamanda Québec'in Kanada Konfederasyonu içerisinde önemli bir demografik ağırlığının olmasıdır (Konfederasyon nüfusunun yaklaşık % 28.8'ini oluşturuyor) (Corbeil, 2013: 37). Fransızların hem İngilizlerle birlikte kurucu

milletlerden biri olması hem de Kanada nüfusu içerisindeki ağırlıkları kendi dil ve kültürlerine yönelik taleplerine önem verilmesinde etkili olduğu düşünülebilir.

Québec'te, ana dil olarak ve evde kullanılan dil olarak Fransızca'nın demografik ağırlığı, 1971'de ve 2001'de % 81 ile % 83 arasında değişmekle birlikte, sonraki on yıl boyunca biraz azaldığı gözlenmektedir. Bunun nedeni ise ana dili Fransızca ya da İngilizce dışında bir dil olan uluslararası göçmenlerin akınıdır. Québec'in göç politikaları, Fransızca bilgisi olan göçmenlere avantaj sağlama eğiliminde olduğu için, Québec'e varışlarında Fransızca konuşabilen göçmenlerin oranı, 1980'de % 30'dan azken, bu oran 2011'de % 63'e çıkmıştır. 2011 yılında Québec nüfusunun % 94.4'ü Fransızca diyalog kurabilirken, bu oran 1961'de % 87,4 idi (Corbeil, 2013: 37). Québec'in kendi göçmen politikaları üzerinde etkin olması Frankofonların sayısını ve oranını arttırdığı anlaşılmaktadır.

Ancak Kanada nüfusunun demografik yapısı üzerinde her zaman en büyük etkiye sahip olan ve olmaya devam eden faktör uluslararası göçtür. Ortalama olarak son 20 yılda her yıl yaklaşık 235.000 göçmen Kanada'ya gelmektedir ve % 80'inden fazlasının ana dili Fransızca ya da İngilizce değildir. Bugün Kanada'ya her yıl gelen 250.000 göçmendeki yaklaşık 200.000'i Québec eyaleti dışına yerleşiyor ve çok azı Fransızca biliyor. 2001 ve 2011 arasında Québec dışındaki bir eyalete yerleşenlerin ortalama % 4,4'ü Fransızca konuşabiliyordu ve % 2'si Fransızca'yı ilk konuşulan resmi dil olarak kullanıyordu (Corbeil, 2013: 37). Yeni gelen göçmen gruplarının Fransızca ve İngilizce dışında diller konuşması dil çeşitliliğini daha da arttırmaktadır. Ayrıca 2001 ve 2011 yılları arasında Kanada'da gerçekleşen nüfus artışının üçte ikisi uluslararası göçten kaynaklanmıştır. 2006 nüfus sayımı verilerine göre, bu oran önümüzdeki otuz yılda % 90'a ulaşacaktır (Corbeil, 2013: 38).

Göçmen millet olarak tanımlanan (Creese, 2018: 16) Kanada'da göç devam etmekte olan bir programdır ve bu gerçeğin ve ortaya koyduğu çeşitliliğin tanınması ulusal kimliğin bir parçasıdır (Creese, 2018: 4). Ancak artan oranda demografik çeşitliliğin ortak bir Kanadalı kimliği oluşturma imkânını zorlaştırdığı anlaşılmaktadır. Kanada'da bir kimlik krizinin varlığından (Kaufmann, 1997: 110) söz edilebilir. Kanada kimliği kriz içinde, sürekli saldırı altında ve savunmaya ihtiyaç duyan kırılgan ve zayıf

bir varlık olarak görülüyor. Hatta Kanada'nın bir kimliğinin olmadığı veya en azından gerçek bir Kanada kimliğinin olmadığı düşünülüyor (Mackey, 1999: 22).

1960'lerden itibaren Kanada yarı kalıcı bir siyasi kriz içerisindedir. BM çalışmalarına göre, Kanada, en yaşanılabilir ülkeler arasında gösterilirken aynı zamanda siyasi gelecekle ilgili varoluşsal kriz yaşayan ülkelerin başında gelmektedir (Ignatieff, 2007: 6). Kimlik problemleri ve krizleri - ve bu problemlere çözüm talepleri - Kanada'da yaşamın değişmeyen unsurudur (Mackey, 1999: 153). Kanada ulusunu ve ulusal kimliği inşa etme projesi zorlu bir projedir. Projenin ilerlemesi ve geliştirilmesi için gerekli olan farklı popülasyonları birleştirmek, hem göçmenlik gibi politika konularında hem de kültürü temsil etme ve yönetme tarzları açısından esnek stratejiler gerektirmiştir. Bu esnek stratejilerin ve tanımlanmış ve farklılaştırılmış bir kimlik arzusunun birleşimi, bugün Kanada kimliğini tanımladığı söylenen hoşgörü ve kültürel çoğulculuğu ortaya çıkarmıştır (Mackey, 1999: 102).

Kanadalılar ne oldukları konusunda hemfikir değil gibi görünseler de, ne olmadıkları konusunda hemfikirdirler. Kanadalılar baskıcı değil, yekpare değil, birleşik değil, statik değil: ya da daha açık söylemek gerekirse, Kanadalılar Amerikalı değildir (Sumara vd., 2001: 147). Kalant'a göre (2004: 25) Kanadalıların ortak meta-anlatıları yoktur veya böyle bir meta anlatının olmasını istemezler. Bir meta-anlatı, istenen şeyin yokluğu ile ilgili olabilir. Bu durumda, eksik olan/olmaması istenen şey, idealize edilmiş ulus-devletin kolektif, bütünleyici özüdür. Böylece Kanada ulusal kimliğinin sürekli olarak yeniden tanımlanması ve değişime açık olması mümkün olabilir. Kanada ulusal kimliğinin keskin/katı bir çerçevesi/sınırları olmadığı anlaşılabilir.

Kanadalılar kendilerini azınlıklar topluluğu olarak görüyorlar (Saul, 2001). Federal hükümet raporunda bile Kanada'nın ulussuz bir millet ("a nation without nationality") (Spicer, 1991: 1) olduğu ifade ediliyor. Kanadalılar merkezi, bölgeleri, dil gruplarını ve hatta nüfusun önemini ülkeye karşı sürekli dengeliyorlar. Azınlıklar için sorumluluk almanın hükümetin temel işlerinden biri olduğuna inanıyorlar (Saul, 2001). Kanada kimliğini belirleme ve inşa etme girişimleri, ülkenin çeşitlilikleri barındıran nüfusunu yönetme projesiyle paralel olarak ilerlemektedir (Mackey, 1999: 84).

Kanadalılar için bu durum, belirli bir belirsizlik duygusuyla yaşamaya hazırlıklı olmak anlamına geliyor; ulus ve Kanadalıların kimlikleri sürekli tekrardan oluşturuluyor (Sumara vd., 2001: 151). Kanada'nın bir ulus devleti sürdürmedeki başarısı, ülkenin kimlikleri sürekli olarak tarih, coğrafya, hatıra ve dil örtüşmeleriyle şekillenen azınlık gruplarının ve çıkarların koleksiyonlarından oluştuğu fikrini benimsemesidir (Saul, 2001). Kanada kimliğinin farklı unsurları bir arada tutabilme başarısı bu noktada önemlidir. Uluslararası göç politikasının devamı halinde Kanada kimliğinin yeni gelecek göçleri/farklı kültürleri hazmetme kapasitesi Kanada devletinin mevcut bütünlüğüyle varlığını sürdürülebilmesi açısından gerekli görülmektedir.

Kanada'nın iki dile ve farklı kültürlere olan kültürel ve yasal taahhütleri, resmi milliyetini belirlemektedir. Bu tür taahhütler, dünyadaki en ileri seviye çokkültürlülük politikalarının bazılarına yol açmıştır. Kısa tarihi, çok dilli ve etnik azınlıkların açık bir şekilde kabul edilmesiyle Kanada hiçbir zaman etnik milliyetçi bir devlet olduğunu iddia etmemiş ve tekil veya birleşmiş bir ulus görüntüsü yansıtmaya çalışmamıştır (Sumara vd., 2001: 153). Bir yandan Kanada'nın kimlik krizinden (Gregg, 2006) bahsedilirken, diğer yandan Kanada mozağının Kanada'nın kimliği olduğu iddia edilir. Göçmenler ve etnik azınlıklar etnik kökenleri, kimlikleri ve Kanada ile ilişkilerini kişisel anlamlar yaratabilecek yerler olarak yeni milliyetçilik duyguları ortaya koyarak, kendi etnik kültürlerini kutlamakla Kanadalı kimliğini yeniden sahiplenmektedirler (Sardinha, 2011: 372).

Kanada kimliği tarihsel/toplumsal koşullar çerçevesinde şekillenmektedir. Kanada'da 1960'lardan sonra, yeni toplumsal hareketlere tanık oldu ve daha çoğulcu Kanada kimliği kavramı olarak daha hoşgörülü bir kamu kültürü, daha önceki Anglo-Celtic-Fransız meta-anlatılarının yerini almaya başladı (Osborne, 2010: 311). Kymlicka'ya göre (2000) Kanada, bireysel haklara saygı göstererek ve istikrarlı kurumları korurken, çeşitliliği sağlayabilmek için sürekli olarak adapte olmak ve yenilik yapmak zorunda kalmaktadır. 1960 öncesinde göçmenlerin asimile olması beklenmiş ve asimile olamayacağı düşünülen grupların ülkeye girişleri engellenmiştir. Şimdi ise Kanada Göç Yasası, iki resmi dilden birini öğrenmeye ve Kanada'nın demokrasi tanımına uymak için hazır olanların tümünü kabul etmek için serbestleştirildi. 1971'de ise Kanada, Federal Çokkültürlülük Politikasını kabul eden ilk ülke oldu. Böylece göçmenlerin etnik

miraslarını ve kimliklerini sürdürmelerinin ve ifade etmelerinin çokkültürlü politikalarının gereği olduğu kabul edildi.

Kanada devleti, Quebec ayrılıkçılığı, göçmenlerin ve diğer azınlıkların tanınma talepleri ve refahı teşvik etmek için göçmenlere duyulan ihtiyaç dâhil olmak üzere Kanada milliyetçiliğinin kültürel politikasındaki bir dizi karmaşık ve potansiyel olarak tehlikeli ihtilaflara cevap vermek için resmi çokkültürlülük politikasını oluşturdu. Kanada bağlamında devlet, farklılığı ortadan kaldırmak yerine, daha çok farklılıkları kurumsallaştırmaya, kurmaya, biçimlendirmeye, yönetmeye ve kontrol etmeye çalıştı (Mackey, 1999: 83). Bu bağlamda farklılıkların/çeşitliliklerin kurumsallaştırılması çabası söz konusudur. Çokkültürlülük politikalarıyla farklılıkların/çeşitliliklerin daha yönetilebilir hale gelmesinin hedeflendiği anlaşılabilir.

Kanada'nın erken ulus inşa tarihi, zorunlu ulusal kimlik ve dile, tarihe, etnik ritüele ve hafızaya olan bağlılıkla kişisel kimliği oluşturan veya kimliğe katkıda bulunan maddi dünyaya (coğrafya dâhil) ilişkin ilişkilere dikkat etme mecburiyetiyle başlar. O sırada açık olmamasına rağmen, bir ulus olarak Kanada'nın kuruluşundaki ilke, bireysellik deneyimlerinin kaçınılmaz olarak sosyal deneyimler olduğuydu. Bir ülke olarak başarılı olabilmek için Kanada'nın, bireysel ve kolektif kimliklerin önceden verili olmadığı ya da keşfedilmediği, ancak ulusal bir karakterin icadı da dâhil olmak üzere sürekli icat edildiği fikrini benimseyen bir yönetim sistemi geliştirmesi gerekiyordu. Öyleyse, Kanadalıların kimin Kanadalı olduğu sorusunu cevaplamakta zorluk çekmeleri şaşırtıcı değildir. Bunun sebebi Kanadalıların kendilerinin kim olduklarını bilmemeleri değildir. Sebep mevcut kimlik deneyimlerini ifade etmeden önce, ilk olarak etrafa bakmak, mevcut koşulları değerlendirmek ve bu kimlik deneyimlerini hatırlanan ve arzu edilenle karşılaştırmak zorunda kalmanın sebebiyet verdiği mantıklı bir tereddüttür. Kanada kimliği birleştirilemez veya kesintisiz değildir, ancak dilin, coğrafi ilişkilerin ve tarihsel koşulların özelliklerine göre değişir (Sumara, 2001: 154-155).

Tüm toplumsal grupların kendine özgü yapısı Kanada toplumunu ve kimliğini oluşturmaktadır. Britanyalılar Kanada'nın siyasal sisteminin (parlamentar hükümet sisteminin) kurulmasında önemli rol oynamışlardır. Kanada sömürge statüsünden bağımsız bir devlete doğru evrilmiş ve İngiliz Milletler Topluluğu'nun eşit bir üyesi

olmuştur. İngiliz demokrasi sistemi Kanada’da yerleşmiş ve kabul görmüştür. İngilizlerin Kanada’da demokratik siyasal sistemin yerleştirilmesinde ağırlıklı etkiye sahip oldukları anlaşılmaktadır. Fransızlar ise muhafazakâr bir karaktere sahip olmaları, toplumsal kültürün korunması ve sürekliliği noktasında Kanada yaşam tarzına katkı yapmışlardır. Fransızca ile gurur duymaları, geleneklerine ve dinlerine olan bağlılıkları, yaşamın anlamını derinleştirmiştir. Fransız asıllı Kanadalıların bu nitelikleri, ABD'nin baskısına karşı direnmelerini sağlamış ve Kanada'nın bağımsızlığını mümkün kılmıştır (Yuzyk, 1965: 26). Fransızların kendi toplumsal kültürlerini koruyarak Kanada’nın bağımsızlık mücadelesinde ve sonrasındaki çokkültürlülük bağlamında oluşturulan politikalarının seyrini etkiledikleri ifade edilebilir.

Diğer etnik grupların Kanada'nın yaşam biçimine ortak katkısı, kültürel alandaki politik ve anayasal uygulamaları ile Fransızlarınkine benzerdir. Kültürel miraslarını sürdürmeleriyle, bu gruplar Kanadalıları kültürel değerler konusunda daha bilinçli hale getirmiştir ve yönetim ilkesi olarak “çeşitlilik içinde birlik” (“unity in diversity”) veya “çeşitlilik ile birlik” (“unity with variety”) ilkesi ortaya çıkmıştır. Bu ilke, demokratik yollarla, tüm etnik kökenlerden vatandaşları, ulus oluşturma sürecinin temel bileşenleri olarak genel bir Kanada kültürünün gelişimine en iyi şekilde katkıda bulunmaya teşvik eder (Yuzyk, 2018: 27). Farklı etnik kökenlerden gelen Kanadalıların kendi toplumsal kültürlerini sürdürmesi ve yaşatma isteğinin Kanada çokkültürlülük politikalarını etkilediği görülebilir. Fransızların ve diğer göçmen gruplarının Kanada’nın çeşitlilikle başa çıkmak için oluşturduğu politikalar üzerine etkisini anlayabilmek için çokkültürlülüğün Kanada’daki tarihsel seyrini incelemek faydalı olabilir.

5.2.2. Kanada’da Çokkültürlülüğün Tarihsel Gelişimi

1960'larda, 70'lerde ve 80'lerde önemli parlamento kararlarıyla Kanada’da resmi bir çokkültürlü toplumun oluşturulmasının önü açılmıştır. Federal devlet düzeyinde, çokkültürcülüğün kamu politikası olarak kronolojisi ve tarihsel gelişimi, Dewing (2013: 2) tarafından üç aşamada özetlenmektedir: (1) başlangıç aşaması (1971 öncesi); (2) gelişim aşaması (1971-1981); ve (3) kurumsallaşma aşaması (1982'den günümüze kadar).

Başlangıç aşamasında (1971 öncesinde), İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde, Baltık ülkelerinden, Hollanda'dan, İtalya'dan ve Macaristan'dan büyük ölçüde gelen

Avrupalı göçmen ve mülteci dalgasıyla birlikte çokkültürlülük politikası için hazırlık yapıldı. Bu göçmenler, 1896'da Kanada'nın ilk göçmenlik yasasının mimarı ve İçişleri Bakanı Clifford Sifton sayesinde 1900'lerin başlarında kitlesel göç döneminde Kanada'ya gelen önceki nesil Avrupalıları (Almanlar, Amerikalılar, İsveçliler, Ukraynalılar, Hollandalılar, İzlandalılar, Norveçliler ve Ruslar) takip etti (Wong ve Guo, 2015: 2-3). Ayrıca, 1947'de Kanada Vatandaşlığı Yasası kabul edildi ve tüm Kanada vatandaşlarının eşit olduğu ilan edildi (Yuzyk, 1965: 29). Kanadalılar artık İngiliz tebaası olarak kabul edilmedi. Böylece birçok Kanadalı arasında İngiliz kültürel hegemonyasının meşruiyetinin sorgulanmasını kolaylaştırdı. Bu nedenle, 1960'lı yıllarda Québec'teki sosyo-politik olaylar ve İki Dillilik ve İki Kültürlülük Kraliyet Komisyonu'nun kurulması ve raporları, çokkültürlülüğün kamu politikası olarak ilan edilmesi, asimilasyoncu kamu politikasının resmi olarak sona ermesi anlamına geliyordu (Wong ve Guo, 2015: 2-3). Başlangıç döneminde Kanada kimliğinin İngiliz vesayetinden ayrılmaya ve çokkültürlülük politikalarının altyapısının oluşmaya başladığı anlaşılmaktadır.

Gelişim aşaması ise Komisyon'un kurucu olmayan etnik gruplar için Kanada toplumuna entegrasyonu (asimilasyon değil) ve Kanada kurumsal yapısına eşit katılım tavsiyesinin ardından 1971 yılında ilan edilen etno-kültürel politikayla başladı. Bu yenilikçi çokkültürlülük politikasının hedefleri şöyleydi: 1) kültürel grupların kimliklerini korumalarına ve geliştirmelerine yardımcı olmak; 2) kültürel grupların Kanada toplumuna tam katılımının önündeki engelleri aşmalarına yardımcı olmak; 3) tüm Kanadalı kültürel gruplar arasındaki etkileşimi teşvik etmek; ve 4) göçmenlerin resmi dillerden en az birini edinmelerine yardımcı olmak. Bu hedeflere ulaşılabilmesi için federal hükümet dil ve kültürlerin korunmasına yönelik teşviklere on yıllık bir süre için yaklaşık 200 milyon dolar ayırmıştır. Etno-kültürel örgütlenmeleri de içeren politika ve program önerilerini kolaylaştırmak için Çokkültürlülük Müdürlüğü ve ardından Çokkültürlülük Bakanlığı kurulmuştur. Etnik kuruluşlar ve hükümet arasında resmi bağ oluşturulmuştur. Böylece karar verme aşamalarına kalıcı geri bildirim sağlanması hedeflenmiştir. Örneğin 1973 yılında kurulan ve adı daha sonra Kanada Etno-Kültürel Konseyi olarak değiştirilen Kanada Çokkültürlülük Danışma Konseyi oluşturulmuştur (Leman, 1999: 4-5). Konsey çokkültürlülük politikalarının uygulanmasına yardımcı olmak üzere danışma organı olarak kurulmuş ve kırk yedi farklı etno-kültürel gruba mensup insanlar, bu konseye üye olarak Devlet Bakanı tarafından atanmıştır (Stoddard,

2012: 13). Konsey çokkültürlü toplumun çıkarlarını temsil eden bir baskı grubu şeklinde oluşturulmuştur ve köken dillerin araştırılması ve desteklenmesi için hükümet nezdinde çalışmalarda bulunmuştur (Hobbs vd., 1991: 667). Gelişim aşamasında farklı etno-kültürel grupların kendi kültürel arka planlarını koruması ve aynı zamanda Kanada toplumuna tam olarak katılması hedeflenmiştir. Farklılıklar yok edilmek yerine teşvik edilmiş ve resmi düzeyde kurumsallaşmaları sağlanmıştır.

1971'de açıklanan Çokkültürlülük Politikası'nın yapıcıları, toplumsal adaptasyon ve ekonomik eşitliğin önünde özellikle kültür ve dil bağlamında engellerin olduğunu düşünmüşlerdir. Temel kaygıları istihdam, barınma, eğitim ve ırkçılıkla mücadele olan görünür azınlıkların sayısındaki belirgin artış, siyasa oluşturma sürecinde değişimi gerekli kılmıştır. Irkçılıkla mücadele ve ayrımcı uygulamaların kaldırılması çokkültürlülük programlarının temel hedefi olmuştur (Dewing, 2013: 3). Kanada'ya gelen göçmenlerin sayısındaki ve niteliğindeki farklılaşmaların, Kanada'nın çokkültürlülük politikalarında değişime neden olduğu görülmektedir. Bu sürecin dinamik bir şekilde işlediği anlaşılmaktadır.

Her ne kadar tarihsel olarak Kanada, Batı Kanada'daki sanayi ve büyük projelerin geliştirilmesinde doğudan gelen işgücüne güvense de Kanada'da nüfusun oldukça büyük bir bölümünü oluşturan görünür azınlıkların ortaya çıkması, 1967'deki göçmenlik düzenlemelerindeki değişikliklerden kaynaklanan oldukça yeni bir olgudur (Li, 1994: 376). 1967'de federal hükümet, ulusal tercihe göre yapılan göçmen seçimini değiştirdi ve yerine ırka dayalı olmayan evrensel puanlama sistemi getirdi. Göçmenler o dönem Güney Avrupa'dan ve daha sonra da Asya, Afrika, Güney Amerika ve Karayipler'den kabul edildi (Winter, 2007: 43). Irkçı göçmen politikasının sona ermesiyle (Ghosh, 2018: 23-24) görünür azınlıklar ön plana çıkmaya başlamışlardır. "Görünür azınlık" kavramı, ilk defa 1984 yılında Rosalie Abella'nın İstihdamda Eşitlik Komisyonu Raporu'nda resmi olarak kabul edilmiştir. Daha sonraki 1986 tarihli İstihdam Eşitliği Yasası, hükümet tarafından düzenlenen işletmelerdeki sözleşme uyumluluğunun beyaz olmayan göçmenlerin istihdam olanaklarını geliştirmek için kullanılacağı hedef gruplardan biri olarak "görünür azınlığı" içermiştir. 1991'de çoğunluğunu Üçüncü Dünya ülkelerinden gelen göçmenlerin oluşturduğu Kanada'daki görünür azınlıklar, toplam nüfusun yüzde 7,6'sını veya sadece tek bir köken belirten nüfusun yüzde 10,7'sini oluşturuyordu (Li,

1994: 376). Göçmen grupların yapısındaki değişim, görünür göçmenlerin artışı, etno-kültürel çeşitliliğe bakış açısında da değişiklikler gerektirmiştir.

1982'den başlayarak günümüze kadar süren kurumsallaşma aşamasında, çokkültürlülük politikası, 1988'de Kanada Çokkültürlülük Yasası'nın yürürlüğe girmesiyle resmîyet kazanmıştır. Ancak 1988'den önce bile, Kanada'da kurumsal çoğulculuk modelini güçlendiren çokkültürlülük politikasının kurumsallaşması yaşanıyordu. Bu politikanın etkinliği tartışmalı olsa da, kurumsallaşmanın son otuz yıldır devam ettiği iddia edilebilir. Bu yasanın yanında birçok kurumsallaşma örneğinden biri, Kanada'nın çokkültürlü mirasının 1982 Kanada Haklar ve Özgürlükler Sözleşmesi'nde tanınması ve ırk, renk, din, cinsiyet, yaş, zihinsel özür ve fiziksel engelle birlikte etnik kökenin 15. madde (1) eşitlik haklarına dâhil edilmesidir. Diğer örnekler 1986'da İstihdamda Eşitlik Yasası'nın kabul edilmesi ve 1988'de Japon asıllı Kanadalılara ödenen tazminatın bir parçası olarak 1996 yılında Kanada Irk İlişkileri Vakfı'nın kurulmasıdır. Çokkültürcülüğün kurumsallaşmasına ilişkin güncel örnekler 2002'de Kanada Çokkültürlülük Günü'nün (27 Haziran), Asya Kültürel Mirası Ayı'nın (Mayıs), 2005'te Irkçılığa Karşı Kanada Eylem Planı'nın kabul edilmesi ve 2010'da Kanada Çokkültürlülük Programı için yeni hedeflerin uygulamaya konmasıdır (Dewing, 2009: 3-8). Kurumsallaşma sürecinin günümüzde de devam ettiği görülebilir.

Kanada çokkültürlülüğünün tarihçesine yönelik diğer bir çalışma, çokkültürlülüğün kamu politikası olarak geçirdiği dönüşümleri ele almaktadır. Fleras ve Kunz'un (2001)⁵ çalışmasını temel alan Kunz ve Sykes (2007: 6-7), 1970'lerin, 1980'lerin, 1990'ların ve 2000'lerin çokkültürlülük politikasının geçirdiği değişim ve dönüşümü ortaya koymaktadır. 1970'lerin çokkültürlülük politikası, farklılıkları kutlamaya odaklanan, referans noktası kültür olan ve etnik kökene odaklanan etnik köken çokkültürlülüğüydü. 1980'lerin çokkültürlülük politikası, çeşitliliği yönetmeye odaklanan, referans noktası yapı olan ve ırk ilişkilerini görev edinen eşitlikçi çokkültürlülüktü. 1990'larda ise vurgu sivil çokkültürlülük, toplum inşası ve vatandaşlık üzerine idi. 2000'li yıllarda çokkültürlülük politikası, kapsayıcı vatandaşlığa odaklanan

⁵ Fleras, A. ve J. Kunz, Media and Minorities: Representing Diversities in a Multicultural Canada, Thompson Education Publishing, Toronto.

bütünleştirici çokkültürlülüktür; referans noktası Kanada kimliğidir ve entegrasyon temel hedef olarak görülür. Çokkültürlülüğün Kanada'daki tarihsel seyri üzerine farklı değerlendirmeler olsa da Kanada'da bu sürecin doğrusal bir şekilde ilerlemediği ve değişen koşullara göre çokkültürlülük politikalarında değişim ve dönüşümler yaşandığı anlaşılabilir.

1970'lerin başlarına dayanan çokkültürlülük politikasının, İki Dillilik ve İki Kültürlülük Kraliyet Komisyonu çalışmalarının bir sonucu (Bienvenue, 1993: 205) olduğu düşünülür. Kanada tarihinin en etkili komisyonlarından biri olan İki Dillilik ve İki Kültürlülük Kraliyet Komisyonu (Laing, 2017), federal ve yerel dil politikalarında kapsamlı değişiklikler getirmiştir. Komisyonun dillerini ve kültürlerini korumak, siyasi ve ekonomik karar alma süreçlerine katılmak isteyen Québec'teki Fransız kökenli Kanadalılar arasındaki artan huzursuzluğu (Laing, 2017) göz önüne aldığı anlaşılmaktadır. 1971 yılında resmi olarak açıklanan bu komisyon raporu, çokkültürlülük politikalarının oluşturulması açısından önemlidir. Bu raporla beraber Kanada Hükümeti ilk olarak yeni göçmenlere kültürel kimliklerini koruma ve geliştirme konusunda yardımcı olmayı taahhüt etmiştir. İkincisi, hükümet yeni göçmenlerin hükümet ve Kanada kurumlarına katılımlarını cesaretlendirecek ve fırsatlar yaratacaktır. Son olarak, federal hükümet Kanada'daki tüm kültürel gruplar arasındaki etkileşimi teşvik edecek ve ülkenin iki resmi dilinden birinin öğrenilmesini kolaylaştıracaktır. Özetle, 1970'lerin Liberal hükümeti, Kanada genelinde kültürel çeşitliliği resmi olarak teşvik etmek ve korumak için bir politika belirlemiştir. Bu aynı zamanda Aborjin halklarını tanıma taahhüdünü ve hem İngilizce hem de Fransızca'nın Kanada'nın resmi ulusal dilleri olarak desteklenmesini de içeriyordu (Shannon, 2015: 5).

Dönemin Başbakanı Pierre E. Trudeau, mecliste çokkültürlülük politikasını açıklarken, hükümetin dört eylemde bulunacağını ortaya koymuştur: (1) Kanada'ya katkıda bulunma kapasitelerini geliştirmek isteyen tüm Kanadalı kültürel gruplara yardım etmek ve güçlü ve yüksek düzeyde örgütlü olanlara yapılan desteklerden az olmamak kaydıyla küçük ve zayıf gruplara destek olmak; (2) Kanada toplumuna tam katılımın önündeki kültürel engellerin üstesinden gelmeleri için tüm kültürel grup üyelerine yardımcı olmak; (3) ulusal birliğe yönelik tüm Kanadalı kültürel gruplar arasında yaratıcı buluşmalar ve değişimin teşvik edilmesi; ve (4) Kanada toplumuna tam anlamıyla

katılmak için göçmenlerin Kanada'nın resmi dillerinden en az birini edinmelerine yardımcı olmak (Yan, 2012). 1971'de Başbakan Trudeau, İngiliz sömürgeciliğine dayalı ulusal bir karakter inşa etmek yerine, Kanada'daki kültürel kimliklerin çeşitliliğini kabul eden çokkültürlü bir politika (Stoddard, 2012: 1) açıklamıştır. Çokkültürlülük, böylece Kanada toplumundaki farklı grupların tanınması yoluyla sosyal uyumu teşvik etmeyi amaçlayacaktı (Sardinha, 2011: 376). Dört dönem Başbakanlık yapan Trudeau, Kanada'da çokkültürlülüğün gelişiminde önemli rol oynamıştır. Bu dönemde göç serbestleştirilerek çokkültürlülük teşvik edilmiştir. Trudeau, çokkültürlülüğün hedefinin ayrımcılığı ve kültürel kıskançlığı ortadan kaldırmak olarak ifade etmiştir (Başaran, 2012: 245). Söz konusu hedefler, Kanada Çokkültürlülük Danışma Konseyi'ne ek olarak, 1973'te Çokkültürlülük Bakanlığı'nın kurulmasına neden olmuştur (Shannon, 2015: 5).

1970'lerde etnik köken çokkültürlülüğünün odak noktası farklılıkların kutlanmasıydı. Referans noktası ise kültürdü. Sorunun temelini ön yargı olduğu düşünülmüş ve kültürel hassasiyetlerin artırılması için çaba gösterilmiştir. Kanada toplumunun bir mozaik olduğu vurgulanmıştır (Kunz ve Skyes, 2007: 6).

1980'lerden itibaren çokkültürlülük kavramı önemli bir dönüşüm geçirmiştir. Kültürel farklılıkları kutlamanın ötesinde kurumsal düzeyde ırksal azınlıklar için ekonomik katılımın önündeki engellerin kaldırılmasına yönelik çabalar söz konusudur (Kunz ve Skyes, 2007: 7). 1982'de Kanada Haklar ve Özgürlükler Şartı, anayasada eşitlik haklarını muhafaza etti ve Kanada'nın çokkültürlü haklarını kabul etti. 1984 yılında da Avam Kamarası Kanada Toplumunda Görünür Azınlıklar Özel Komitesi, "Eşitlik Şimdi" raporunu yayımladı. 1986'da ise Kanada Parlamentosu İstihdamda Eşitlik Yasasını kabul etti (Dewing, 2009: 16). Eşitlikçi çokkültürlülük anlayışının hâkim olduğu bu dönemde sistematik ayrımcılığın ortadan kaldırılabilmesi için kurum/kuruluşlar örgüt yapılarını Kanada'nın çokkültürlü yapısını yansıtacak şekilde değiştirmeye zorlandılar (Kunz ve Skyes, 2007: 7).

1971'de çokkültürlülüğün ilanıyla Kanada resmi bir çokkültürlülük politikasına sahip dünyada ilk ülke oldu. Bu, devlet politikasının gruplar arasındaki kültürel farklılıkları koruduğu ve etnik olarak orantılı güç ve ayrıcalık dağılımını teşvik etmek için kurumsal araçlar sağladığı ilk kurumsal çoğulculuk kurma teşebbüsüydü. Daha sonra

1983 yılında Kanada'nın resmi çokkültürlülük politikası, Kanada anayasasına eklenmiştir (Wong ve Guo, 2015: 2). 1988'de bu vizyon, Kanada Çokkültürlülük Yasası, parlamento tarafından oybirliğiyle kabul edilmiştir (Annual Report 2015-2016: 3). 1988 tarihli Kanada Çokkültürlülük Yasası, hükümetin 1971'de kabul ettiği resmi çokkültürlülük politikasına ilişkin yasal bir çerçeve oluşturdu. Yasa, Kanadalıların kültürel mirasını korumayı, ayrımcılığı azaltmayı ve kurum ve kuruluşlarda çokkültürlü programların ve faaliyetlerin uygulanmasını teşvik etmeyi hedefledi. Federal hükümet, bireysel ve sistemik ayrımcılığın azaltılması ve nihayetinde ortadan kaldırılmasına ciddi önem verdi. Bu bağlamda kamu hizmeti ve şirketleri, özellikle de görünür azınlıkların nispeten bulunmadığı medya için olumlu eylem programları geliştirildi (Bienvenue, 1993: 206).

Eşitlik, çokkültürlülüğün kilit unsurlarından biri olmasına rağmen, 1990'larda odak, sosyal, ekonomik ve demografik farklılıklarından bağımsız olarak tüm Kanadalılara ait olma duygusunu geliştirmek için ortak vatandaşlığı teşvik etmeye yöneldi (Kunz ve Skyes, 2007: 7). Bu süreçte 1991 yılında Kanada'da çokkültürlülüğü denetlemek için Çokkültürlülük ve Vatandaşlık Bakanlığı oluşturuldu. 1991'de ayrı bir federal Çokkültürlülük ve Vatandaşlık Bakanlığı'nın oluşturulması, çokkültürlülüğün bir politika ve ideoloji olarak zirvesini simgeler (Winter, 2007: 46). Bununla birlikte, Bakanlık 1993 yılında tasfiye edildi, ancak daha sonra Kanada Kültür Mirası Bakanlığı ile birleştirilen bir dizi program oluşturuldu. Bu yeni programlar sadece kültürel korumaya odaklanmakla kalmayıp, aynı zamanda Kanada toplumunda kültürler arası anlayışı, sosyal ve ekonomik entegrasyonu da hedefledi. Bu, ayrımcı engellerin kaldırılması ve tüm etnik ve dini azınlıklar için eğitim ve istihdam olanaklarını eşitleyen olumlu eylemlerin başlatılmasıyla sağlandı (Shannon, 2015: 7).

Bu doğrultuda bakanlık çeşitli programlar geliştirdi. Kanadalılar arasında ve Kanada kurum ve kuruluşlarında ırk eşitliği ve çokkültürlülük ilkelerinin kabulü ve uygulanması amacıyla Irk İlişkileri ve Kültürlerarası Anlayış Programı hayata geçirildi. Diğer bir program ise Miras Kültürler ve Diller'dir. Bu programın amacı Kanadalıların kültürlerini, dillerini ve etno-kültürel kimliklerini korumalarına, geliştirmelerine ve paylaşmalarına yardımcı olmaktır. Ayrıca Toplumsal Destek ve Katılım programı oluşturuldu. Bu programın amacı çeşitli ırksal ve etno-kültürel azınlıklara mensup

bireylerin ve toplulukların toplumsal yaşama tam katılımını desteklemektir (Brosseau ve Dewing, 2018: 6).

Ayrıca bu süre zarfında Kanada hükümeti çokkültürlülük programına ilişkin faaliyetler nedeniyle artan eleştirilere maruz kaldı. Kanada Kültür Mirası Bakanlığı, 1995 yılında çeşitli çokkültürlü programların incelemesine karar verdi. Sonuç olarak, bakanlık 1996 yılında söz konusu programlarla ilgili önemli değişiklikler yaptı. Bakanlık bu süreçte üç temel hedef belirlemiştir: (1) adil ve eşitlikçi bir toplum oluşturmak, (2) toplumların ve ulusun şekillenmesinde tüm Kanadalıların katılımını sağlamak; ve (3) farklı etnik, ırksal ve dini kökenlere sahip kişilerin kendilerini Kanadalı hissetmeleri için çeşitli kültürleri tanıyan ve bu kültürlere saygı duyan bir toplumu teşvik etmek (Shannon, 2015: 8). Burada amacın farklı kültürel arka planlardan gelen bireylerin ve toplulukların kendilerini Kanada toplumunun bir parçası hissetmelerini sağlamak olduğu görülebilir.

Çokkültürlülük programlarındaki yeni değişiklikler, Kanada'daki farklı etnik, ırksal, dini ve kültürel cemaatlerin tam ve eşit katılımını kolaylaştırmaya yönelik stratejilere öncelik vermektedir. Ayrıca yeni stratejiler etnik, din, ırk temelli ve kültürel çatışmalar ve nefret söylemlerine karşı kolektif topluluk girişimlerine ve tepkilerine destek vermeyi amaçlar. Bu değişiklikler aynı zamanda kamu kurumlarının etnik, dini, ırksal ve kültürel çeşitliliklere daha fazla karşılık vermelerine izin veriyor. Irkçılık, kültürel çoğulculuk ve çokkültürlülük konularında kamuoyu bilincinin artırılması ve diyalog yenilenen programların temel hedefleridir (Dewing, 2009: 6).

Küreselleşme ve güvenlik, özellikle 11 Eylül 2001'deki terörist saldırıların ardından çokkültürlü söyleme dâhil edilmiştir. Bilgi ve iletişim teknolojisindeki ilerlemeler ve seyahat kolaylığının yanı sıra bireyler de küresel olarak daha fazla bağlantılıdır. Yine de ulusal olarak dil, etnik köken, din ve kültür açısından farklılıklar gösterirler (Kunz ve Skyes, 2007: 7). Çeşitlilik için çokkültürlü bir yaklaşım benimsemiş ülkeler arasında, çokkültürlülüğün ulusal kimlikler pahasına geliştiği konusunda endişeler dile getirilmektedir (Gregg, 2006). Avrupa ve Kanada'daki son etnik ve dini temelli çatışmalar ve tartışmalar, hükümetlerin göçmenleri ve ailelerini entegre etme çabalarını tekrar gündeme getirdi. 2000'li yıllarda benimsenen çokkültürlülük anlayışında kapsayıcı vatandaşlık ön plana çıkmış ve Kanada kimliği vurgulanmıştır.

Göçmenlerin ve ailelerinin entegrasyonu hedeflenirken karşılıklı anlayış ve diyalog yolu tercih edilmiştir (Kunz ve Skyes, 2007: 21).

Son dönemde Kanada hükümeti, göçmenlerin gelişini ve yerleşmesini destekleyen programların oluşturulmasına daha fazla önem vermektedir. Bu programlar, finansal yardımın yanı sıra dil eğitimi, mesleki eğitim ve mesleki akreditasyon ve istihdam olanakları gibi destekler sağlamaktadır (Shannon, 2015: 7-8). Böylelikle göçmenlerin Kanada’da toplumsal hayata daha kolay entegre olabileceği düşünülmektedir.

Günümüzde de devam eden çokkültürlülük politikasını daha iyi anlayabilmek için bu politikaların izdüşümü olan uygulamaları ve bu politikaların nasıl pratiğe geçirildiğini ortaya koymak gereklidir. Kanada’da başlarda Frankofon Anglofon düalizmini esas alan sürecin, diğer etno-kültürel gruplardan gelen tepkilerle daha çoğulcu bir anlayışa evrildiği ve görünür azınlıkların da artış göstermesiyle ırkçılık ve ayrımcılıkla mücadeleyi de içeren bir hal aldığı anlaşılmaktadır. Son zamanlarda ise farklılıklarına karşın göçmenlerin Kanada toplumuna ve kimliğine uyumu hedeflenmektedir. Çokkültürlülük Kanada toplumundaki farklı grupların talep ve beklentileri doğrultusunda şekillenmektedir. Değişen koşulların çokkültürlülük politikalarını da etkilediği anlaşılmaktadır.

5.2.3. Kanada’daki Çokkültürlülük Uygulamaları

Kanada’daki çokkültürlülük uygulamaları, eğitime yönelik çokkültürlülük uygulamaları ve dile yönelik çokkültürlülük uygulamaları şeklinde bir sınıflandırmaya tabi tutularak incelenecektir.

5.2.3.1. Eğitime Yönelik Çokkültürlülük Uygulamaları

Eğitim, çokkültürlü toplumların okula dayalı çokkültürlü uygulamalar ve girişimlerle inovasyon yapabileceği bir alandır (Jean-Pierre ve Nunes, 2015: 273). Çokkültürlü eğitim, çeşitli kültürel grupların deneyimlerini ve katkılarını tanıyan idari politikalar ve prosedürler, müfredat ve öğrenme etkinliklerini içeren bir yaklaşımdır. Çokkültürlü eğitimin amaçlarından biri kültürel ve ırksal çeşitliliğin anlaşılmasını ve bu çeşitliliğe saygı duyulmasını teşvik etmektir (Ontario Ministry of Education, 1993: 43). Çokkültürlü eğitimin gerçekliği, kültürel farkındalığı geliştirmek ve çeşitliliği teşvik

etmektedir (DomNwachukwu, 2010: 1-2). Çokkültürlü eğitim, tüm öğrenciler için eğitim eşitliği sağlamak üzere tasarlanan okul reformuna ilişkin bir yaklaşım olarak anlaşılmaktadır ve çeşitliliğin öğrencilerin deneyimlerini ve bir bütün olarak ülkeyi zenginleştirdiği varsayılmaktadır (Banks, 2008).

Kanada'da çokkültürlü eğitim, toplumdaki kültürel çoğulculuğa bir karşılık olarak düşünülmüştür (Kirova, 2015: 239). Büyük çapta bir OECD çalışması (2006), Kanada'nın göçmen öğrencilerin eğitimdeki karşılaştırmalı üstünlüğündeki kritik bir faktörün, çokkültürlülük başlığı kapsamında ortaya çıkan okul nüfusunda kültürel ve dilsel çeşitlilik konularını ele almak için spesifik politikaların var olduğunu ortaya koymaktadır (Kymlicka, 2010: 10). Bu bağlamda federal ve eyalet/bölgeler düzeyinde eğitim politikalarının ve eğitime yönelik çokkültürlülük uygulamalarının ortaya konulması gereklidir.

Kanada, federal düzeyde eğitimden sorumlu bir birimi ve ulusal eğitim politikası bulunmayan tek Batılı ülke olma özelliğini taşımaktadır (Ghosh, 2004: 545). Federal hükümet, rezervasyonlarda yaşayan Kanada Yerlisi öğrencilerin, askeri personelin, muhtaç kimselerin ve federal mahkûmların eğitiminden sorumludur ve bu eğitime fon sağlamaktadır. Federal hükümet ayrıca dil eğitimi ve eğitim araştırmalarını desteklemektedir. Eğitimle ilgili sınırlı ek katılım söz konusudur. Örneğin, Kanada Sanayi Bakanlığı ve İnsan Kaynakları ve Beceri Geliştirme gibi federal bakanlıklar, eğitimde bilgi ve iletişim teknolojilerini ilerletmek için eyalet ve bölgelerle iş birliği içindedir (Vergari, 2010: 536). Genel itibariyle, eğitim konusunda ortak kaygılar için, eyaletler Kanada Eğitim Bakanları Konseyi aracılığıyla iş birliği yaparlar. Ancak ulusal etki politik, bürokratik, akademik çevrelerin ve vatandaşların kaygılarıyla oluşur, ifade edilir ve eyaletlerdeki karar vericilere iletilir. Federal hükümet de iki dillilik ve çokkültürlülük gibi programları kolaylaştırmakta ve aynı zamanda eğitimi etkileyen anayasa reformlarında rol oynamaktadır (Ghosh, 2004: 545-546).

Kanada çokkültürlü eğitimin uygulanmasındaki ana sorunlardan biri, Federal Çokkültürlü Eğitim Politikasının çokkültürlülük maddesi belirsizdir ve eğitim üzerindeki federal kontrolün ve genel olarak eyalet mevzuatının bulunmaması, eğitimi bu yönde etkileyebilecek federal kabiliyetleri, politika beyanı ile sınırlandırmaktadır (Ghosh ve

Abdi, 2004: 45). Kanada Anayasasına göre, her eyalet ve yasama meclisi, eğitim ile ilgili yasalar yapabilir. Bu hüküm eğitim politikasında kapsamlı bir federal müdahaleyi engellemektedir (Vergari, 2010: 536). Kanada'da eğitim eyaletlerin sorumluluğundadır; bununla birlikte, federal mevcudiyet çok çeşitli kültürel ve dilsel eğitim konularında varlığını hissettirmektedir (Shapson, 1984: 3). Eğitim eyaletlerin sorumluluk alanına girdiğinden federal politika sadece tavsiyelerde bulunabilir. 1971'de federal çokkültürlülük politikalarının açıklanmasından beri eyalet politikaları ve okul yönetimleri kültürel farkındalığı odaklandılar. Ancak bu tarz federal politikaların varlığının spesifik bir eylemi ve uygulamayı gerektirmediği bilinmelidir. Bu politikalar hedefler olarak var olabilir ve hâlihazırdaki uygulamalarda bir değişikliğe sebep olmayabilir. Diğer politikalar ise mevcut tutum ve motivasyonlarla desteklenen uygulamaları teşvik eder (Chan, 2007: 138-139). Federal yasalara eyaletler farklı tepkiler verebilmektedir (Ghosh, 2004: 546). Bu nedenle farklı uygulamalar söz konusu olabilmektedir.

Kanada'da her eyalette veya bölgede, genellikle eyalet/bölge meclisinin üyesi olan bir bakanın başkanlık ettiği kendi eğitim bakanlığı bulunur (Vergari, 2010: 537). Her eyalette en az bir Eğitim Bakanlığı vardır; (Alberta, Britanya Kolombiyası, Saskatchewan, Ontario) ve New Brunswick'in ise lise sonrası veya yüksek öğrenimden sorumlu ikinci, ayrı bir bakanlığı vardır (ve Ontario'da ilaveten Beceri Geliştirme Bakanlığı adıyla eğitim ve öğretim alanında üçüncü bir bakanlık vardır). Her bakanlıkta, eyalet kabinesine ve yasama meclisine karşı sorumlu olan bir bakan ile kıdemli devlet memuru ya da daimi bakan yardımcısı bulunmaktadır. Bazı eyaletlerde ayrıca ek bir bakan yardımcısı vardır; örneğin Nova Scotia'da mesleki ve teknik eğitimden sorumlu olan bir bakan yardımcısı vardır (Hough, 1990: 6-7). Eyaletlerin her birinin kendi özgü bir eğitim politikası vardır (Hough, 1990: 5).

Kanada'da Eğitim Bakanları, 1967'de Kanada Eğitim Bakanları Konseyi'ni (Council of Ministers of Education of Canada, CMEC) oluşturdular. Karşılıklı çıkarların tartışılacağı, iş birliğine dayalı eğitimsel girişimlerde bulunacakları ve ulusal eğitim kuruluşları, federal hükümet, yabancı hükümetler ve uluslararası kuruluşlarla eyaletlerin ve bölgelerin çıkarlarını temsil eden bir forum oluşturmayı hedeflediler (CMEC, 2008: 11). Bu konsey eğitim politikasında koordinasyon görevini üstlenmekte ve federal bir

eğitim bakanlığıyla karşılaştırılabilir görevler yerine getirmektedir. Bununla birlikte, büyük bir fark, konseyin uygulama gücünden/yaptırım otoritesinden yoksun olmasıdır (Vergari, 2010: 548). Bu dezavantajın okkltrllk uygulamalarında eş güdümü zorlaştırdığı ifade edilebilir. Çoğu eyaletin eğitim bakanlığı okul bölgelerinin kurulması, okul kurullarına hibe verilmesi, eğitimin amaçları ve eğitim müfredatlarının geliştirilmesi, ders kitaplarının onaylanması, öğretmenlerin sertifikalandırılması ve ğretmen eğitimi programlarının kontrol edilmesinden sorumludur (Ghosh, 2004: 547).

Kanada'da okul kurulları dini (dilsel değil) izgilerle tanımlanmaktadır, bu durum İngilizce konuşulan Kanada eyaletlerinde özel bir sorun oluşturmamaktadır. Federal okkltrl politika ile ilgili büyük bir sorun, eğitimde etkili bir şekilde uygulanamamasıdır çünkü eğitim eyaletlerin sorumluluğundadır ve ne yasal ne de siyasi düzenlemeler temel haklar güvencesi olmadan mevcut değildir. Hak ve özgürlükler şartı'ndaki etnik köken veya ırk temelinde ayrımcılığı önleyen yasal hükümlerin (veya korumaların) eğitim açısından etkisi bulunmaktadır. Bununla birlikte, eğitime ilişkin okkltrllk maddesinin net olmaması önemlidir. Federal hükümet, 1972'de Devlet Bakanlığı altında okkltrllk Müdürlüğü olarak kurulan bir birim aracılığıyla çokkültürlü programlara ve eğitim araştırmalarına yardımcı olmaktadır. Ancak genel olarak eğitim ve eyalet mevzuatı üzerindeki federal kontrolün eksikliği, eğitimi bu yönde etkileyebilecek federal kabiliyeti büyük lde etkilemektedir (Ghosh ve Abdi, 2004: 113).

Kanada eğitim sisteminde çokkültürlü eğitimin ortaya ıkışı, 1971 Federal okkltrllk Politika beyanları, 1982 Kanada Haklar ve özgürlükler şartı ve 1988 Kanada okkltrllk Yasası'nın uygulanmasından etkilenir (Kirova, 2015: 240). Çokkültürlülük politikasının hedeflerinin en az üç tanesi eğitim konusunu içermektedir: (1) Hükümet, Kanada toplumuna tam katılımın önündeki kültürel engellerin üstesinden gelmek için tüm kültürel grup üyelerine yardımcı olacaktır. (2) Hükümet, ulusal birlik adına tüm Kanadalı kültürel gruplar arasında yaratıcı buluşmalar ve etkileşimi teşvik edecektir. (3) Hükümet, göçmenlerin Kanada toplumuna tam katılımları için Kanada'nın resmi dillerinden en az birini edinmelerine yardımcı olmaya devam edecektir (Canada, House of Commons, 1971: 8545). Çokkültürlü eğitim, kuruluşundan bu yana, etnik kültürü korumayı teşvik eden, başkalarının kültürel mirasını takdir etmeye yönlendiren

ve gruplar arası uyumun artmasını öngören orijinal federal çokkültürlülük politikasının hedefleriyle bağlantılı olmuştur (Lund, 2003: 5). Çokkültürlü eğitimin ortaya çıkmasında federal çokkültürlük politika beyanlarının etkili olduğu görülebilir.

Çokkültürlülük, genel olarak Federal Hükümetin çalışmalarını yönlendiren ülke çapında bir politika olsa da, Kanada'da eğitim alanında sorumluluk, yerel okul kurullarının öncelikleri ve yönelimleri seçme konusunda çoğunlukla büyük bir özgürlüğe sahip olmasıyla eyalet yetkililerine aittir. Bu nedenle, çokkültürlü eğitim fikri ve çokkültürlülük uygulamaları genellikle federal Çokkültürlülük Politikasının doğal bir sonucu olarak kabul edilebilirken, çok daha zor bir çaba aslında bu mevzuatın yerel okul konseylerinin kararları üzerindeki etkisini izlemektir (Jean-Pierre ve Nunes, 2015: 271). 19. yüzyılın ortalarında İngiliz ve Fransız yerleşimcilerin belirlediği eğitim kalıpları, 1867 yılında eğitimden eyaletleri sorumlu kılan İngiliz Kuzey Amerika Yasası (Anayasal Yasa olarak da bilinir) ile resmileştirilmiştir. Bu durum, 1982 Anayasası'nda yinelenmiştir. Politika, program ve yapılar, bölgesel farklılıklar nedeniyle eyaletten eyalete değişmektedir. Birçok bakımdan, Kanada'nın okul sistemi eyalet düzeyinde oldukça merkezileşmiştir (Ghosh, 2004: 545).

1974'te Saskatchewan Çokkültürlülük Yasası çıkaran ilk eyalet olmuştur. Aynı yıl eyalet, okul yasasını İngilizce ve Fransızca dışındaki dillerde de belirli bir sürede eğitim verilmesine onay verecek şekilde değiştirdi. Eyaletin çokkültürlü eğitim alanında attığı diğer adımlar şöyledir: anaokulundan 12. sınıfa kadar Kızılderili ve Métis politikasının oluşturulması, Yerel Müfredat İnceleme Komitesi'nin kurulması, miras dil eğitiminin yaygınlaştırılması ve çokkültürlü bir toplumda eğitim sisteminin rolünün ifade edilmesidir (Chan, 2007: 139).

Kanada'nın en çok göçmen alan eyaleti (Johnstone ve Lee, 2014: 210) olan Ontario, 1977 yılında eyalet çokkültürlülük politikasını kabul etti. Sadece göçmenlerin çoğunluğu oraya gitmiyor, şu anda toplam nüfusunun yaklaşık yarısı farklı etno-kültürel insanlardan oluşuyor. Muhtemelen bunun nedenle Ontario'da ırkçı olaylar yoğun olarak yaşanmaktadır (Ghosh ve Abdi, 2004: 114). Çokkültürlülük politikası, Ontario eyaletinin ırksal ve etnik açıdan farklı nüfusunu ve ırk ve din ayrımı gözetmeksizin tüm insanların vatandaşlık haklarını tanır. 1983'te ırk ilişkileriyle ilgili politikanın kabulünün ardından

Ontario hükümeti, 1985 yılında Eğitim Bakanlığı aracılığıyla Irk İlişkileri Danışma Kurulunu oluşturdu. Eyalet politikasını, ilköğretimde eğitimin hedeflerini çokkültürlülüğü yansıtacak biçimde değiştirmek ve eğitim fakültesinin önereceği kültürler arası eğitim dersi verilmesini içeren eğitime ilişkin bir dizi eylem planı takip etti. 1987 yılında Ontario hükümeti çokkültürlülüğe ilişkin taahhüdünü yineledi (Chan, 2007: 139). 1992 tarihli Eğitim Kanunu'nda yapılan değişiklik uyarınca, okul kurullarının ırkçılık karşıtı ve etnik-kültürel eşitlik politikalarını geliştirmeleri ve uygulamaları gerekmektedir. Irkçılık karşıtı ve etno-kültürel eşitlik eğitiminin amacı, tüm öğrencilerin potansiyellerine ulaşmalarını ve doğru bilgileri edinmelerini güvence altına almanın yanı sıra kültürel ve ırksal kimliklerine güvenmelerini sağlamaktır. Tüm öğrenciler, giderek daha çeşitli bir dünyada etkili bir şekilde yaşamak ve çalışmak için gereken bilgi, beceri, tutum ve davranışlarla donatılmalı. Çeşitliliği takdir etmeleri ve ayrımcı tutum ve davranışları reddetmeleri yönünde teşvik edilmelidir (Ontario Ministry of Education, 1993: 5). Bu hedefler doğrultusunda okul müfredatlarının ırksal ve kültürel açıdan farklı bir toplumu yansıtması ve ırkçılık karşıtı politika hedefleriyle uyumlu olması gözetilir (Tolley, 2010: 24).

Temel olarak, eğitim diline ilişkin seçimler, Kanada'nın batısında olan Alberta, Manitoba ve Saskatchewan'ın Ukrayna, Rus, Alman, Yahudi asıllı ve yerli Cree topluluklarına verilmiştir. Kanada'nın doğu ucundaki Nova Scotia'da, uzun süredir yerleşik olan siyahî nüfus 1950'lere kadar okullarda segregasyona maruz kalsa da, günümüzde kültürlerarası eğitim politikası etkilidir. Eğitim reformu ve çokkültürlülük yönündeki değişim konusunda diğerlerinden belirgin bir şekilde ileride olan iki eyalet Ontario ve Britanya Kolombiyası'dır. Demografik gerçekler bu yaklaşımın temelinde yer almaktadır. Özellikle Britanya Kolombiyası, büyük bir Asyalı nüfusa sahiptir. Şimdi bile, önemli miktarda Asyalı göçmen oraya gitmeyi tercih etmektedir (Ghosh, 2004: 555). Tarihsel olarak çeşitli göçlerin en uzun kaydı Britanya Kolombiyası için söz konusudur (Ghosh ve Abdi, 2004: 115). Britanya Kolombiyası 1993 yılında çokkültürlülük yasalarını veya insan hakları vatandaşlığını içeren politikaları kabul etti (Chan, 2007: 139). Eğitim Bakanlığı, okul içindeki diğer kültürlerle ve diğer yaşam tarzlarına daha fazla saygı duymayı arttırmak için çalışmaktadır. Sistemi kültürel gereksinimlere daha duyarlı hale getirme çabasıyla Aborjin ve çokkültürlü öğrencilerin başarılarının artırılması hedeflenmektedir. Mevzuat ve politika aracılığıyla, bakanlık hem kurumda hem de okul

genelinde kültürlerarası farkındalığı ve saygıyı desteklemektedir. Eğitim sistemindeki paydaşlar, eyaletteki her kültürel grubu temsil etmektedir. Britanya Kolombiyası eğitim sistemi ayrıca, farklı kültürel ihtiyaçlara cevap verme esnekliğinden ayrımcılığa karşı konuşma cesaretine kadar toleransı tamamlayan değerleri de modellemekte ve teşvik etmektedir (Report on Multiculturalism 2010/11: 27).

Kanada’da diğer eyaletler, Alberta 1984’te ve Manitoba 1992’de çokkültürlülük yasalarını veya insan hakları vatandaşlığını içeren politikaları kabul etti. 1995'ten bu yana, bu yasaların bazıları revize edilmiş, yürürlükten kaldırılmış veya etkinliği azaltılmıştır. Ayrıca çokkültürlülüğe ilişkin yasal düzenlemeler, ırk ilişkileri noktasında tartışma konusu olmuş ve değişikliğe uğramıştır. Irk ilişkileri politikaları ve okullardaki uygulamalar, federal ve eyalet politikalarıyla eş zamanlı olarak oluşturulmuştur (Chan, 2007: 139).

Québec, Kanada’nın on eyaletinden biri olmasına karşın Kanada’daki konumu benzersiz. Hem federal iki dillilik hem de çokkültürlülük politikalarını reddeden tek eyalettir (Ghosh, 2004: 556). Québec, 1975'teki Haklar Şartı ile azınlıkların eğitim haklarını yasal güvenceye alan ilk Kanada eyaleti olmuştur. Ancak birkaç yıl sonra Québec’te yerleşik Fransız asıllı olmayan grupların eğitimsel, sosyal ve kültürel ihtiyaçlarına odaklanıldı. Autant de façons d’être Québécois: plan d’action du Gouvernement du Québec à l’intention des communautés culturelles⁶ (1981) hedefleri kültürel topluluk üyelerine yönelik tüm ayrımcılık biçimlerini ortadan kaldırmak ve fırsat eşitliği haklarına yönelik çalışma yapmaktır. Bu durum, 1981 ve 1985'te kültürel topluluklar ve göç ile ilgili düzenlemelerle güçlendirildi. Bununla birlikte, Yeni Québeclilerin ihtiyaçları, Kültürel Topluluklar ve Göç Bakanlığı aracılığıyla ele alınmaktadır. Kültürlerarası eğitim, resmi bir kültürlerarası eğitim politikası ilan edilmemiş olsa da, yeni gelenlerin entegrasyonunu sağlayan formüldür. Kültürel Topluluklar ve Göç Bakanlığı’nın özel danışma organı, çeşitli etnik ve kültürel gruplar için fırsat eşitliği konusunda rehberlik etmesi için oluşturuldu. Ayrıca, Eğitim Bakanlığı’nın ilgili birimleriyle paralel olarak, entegrasyon felsefesine uygun daha fazla

⁶ Québécois Olmanın Birçok Yolu: Québec Hükümeti'nin Kültürel Topluluklar İçin Eylem Planı

program geliştirilmiştir. Kültürlerarasıcılık, ilk bakışta çoğulcu ancak Fransızca eğitimiyle Frankofon olacak bir Québec anlamına gelmektedir (Ghosh ve Abdi, 2004: 118-119). Bu bağlamda eyaletin kendi çokkültürlülük politikasını uygularken Fransız dili ve kültürüne öncelik tanıdığı anlaşılmaktadır.

1998 yılında Eğitimsel Entegrasyon ve Kültürlerarası Eğitim Politikası yayımlandı. Kültürlerarası eğitim demokratik, çoğulcu ve Fransızca konuşan bir toplumda nasıl birlikte yaşayacağımızı öğrenmek olarak tanımlandı. Çeşitliliğin normatif olarak tanınmasını teşvik etmenin yolları, söz konusu politikanın önemli bir bölümünü oluşturdu. Bu politika beyanının temel parametreleri bireysel haklar ile Québec'in dilsel seçimlerinin korunması ve kurumların sorunsuz çalışabilmesini sağlamaktır. Bu belge, kültür kavramının karmaşık muamelesi ile dikkat çekiyor. Öğretmenlere farklılıkları özümsemek yerine etnik kimliği, entegrasyonu ve akademik başarıyı etkileyen birçok faktörden sadece biri olarak görmeleri gerektiği tavsiye edilmektedir (McAndrew, 2010: 290).

Anaokulundan 12. Sınıfa Kadar Temel Eğitimde İşbirliği için Batı Kanada Protokolü Aralık 1993'te Alberta, British Columbia, Manitoba, Kuzeybatı Toprakları, Saskatchewan ve Yukon Bölgesi'nden Eğitim Bakanları tarafından imzalandı. 2000 yılının Şubat ayında, Nunavut'un eklenmesinin ardından protokol, Batı ve Kuzey Kanada Temel Eğitim Protokolü olarak değiştirildi (edu.gov.mb.ca). Protokol, Kanada'nın kültürel çeşitliliğini tanımanın ve okul müfredatına çeşitli kültürel bakış açılarını dâhil etmenin önemini vurgular (Tolley, 2010: 249). Ancak her eyalet ve bölge, bu protokolün kendi yetki alanı dâhilinde ne zaman ve nasıl uygulanacağını belirleyecektir (edu.gov.mb.ca). Burada inisiyatifin eyalet/bölge yönetimlerine bırakıldığı görülmektedir.

Kanada'daki çokkültürlü eğitim politikaları arasındaki farklılıklara rağmen, çokkültürlü eğitim bileşenleri üç spesifik hedefi ortaya koymaktadır: (1) başarıdaki denklik; (2) daha olumlu gruplar arası tutum; ve (3) nesilden nesile geçen mirasla gurur duyma (Kehoe, 1994: 354). Bu hedeflere, bunlarla sınırlı olmamakla birlikte, ikinci dil olarak İngilizce öğretmek aynı zamanda miras dillerinin korunmasını teşvik etmek; etnik merkezli ön yargının müfredattan kaldırılması; benzerlikleri öğretmenin yanında diğer

kültürler hakkında bilgi sağlamak, okul içi kültürel kutlamalar ile birlikte Anglo-Kelt çoğunluğun kutlamalarını kurumsallaştırmak; ve edebiyat, sanat, dans, yemek, giyim, halk tekerlemeleri, din vb. yoluyla tüm öğrencileri kendi kültürleri ve diğer kültürlerle tanıştırmak gibi stratejilerle ulaşılabileceği düşünülür (Kirova, 2015: 241).

Genel olarak eğitim politikaları ağırlıklı olarak eyalet/bölge yönetimleri üzerinden yürütülmektedir. Federal hükümetin eğitim politikaları üzerindeki etkisi sınırlıdır. Federal çokkültürlülük politikalarının uygulamasında asıl sorumluluk eyalet/bölgesel hükümetlerde ve okul kurullarındadır. Bu nedenle eğitime ilişkin çokkültürlülük uygulamaları farklılık gösterebilmektedir.

5.2.3.2. Dile Yönelik Çokkültürlülük Uygulamaları

1971’de Federal hükümet tarafından açıklanan çokkültürlülük politikasının temel hedeflerinden biri, göçmenleri Kanada’nın iki resmi dilinden en az birini öğrenmeye teşvik etmek ve Kanada toplumuna katkıda bulunan üyeler olmalarına yardımcı olmaktır (Boileau, 2013: 26). Bu doğrultuda dile yönelik çokkültürlülük uygulamaları Frankofonların ve Fransızca eğitimimin durumu bağlamında ele alınabilir.

1963’te Kanada’daki eğitim sistemini göz önüne alırsak sadece Québec eyaletinde anaokulundan üniversiteye kadar İngilizce ve Fransızca dillerinde eğitim imkânı vardı. Aslında komisyondan ilham alan eğitim reformlarından önce, Québec eyaletinde azınlık İngiliz Protestan sistemi, Fransız Katolik sisteminden daha iyi finanse ediliyordu. Kanada’nın geri kalanında ise ana dillerinde eğitim almak isteyen resmi dil azınlıklarının durumu iyi değildi. New Brunswick’te eyalet nüfusun üçte birini oluşturan Akadya toplulukları (Fransız asıllı), mali olarak yeterince desteklenmeyen “iki dilli” devlet okullarında gerekli eğitimi alamamaktaydı. Bu okullarda öğrencilerin eğitim seviyesi ilerledikçe Fransızca dil öğretimi aşamalı olarak verilmemekteydi. 17. cezai düzenlemenin 1927’de yumuşatılmasından sonra Ontario, Fransızca eğitim veren ilköğretim okullarına sahipti ancak kamu tarafından finanse edilen ve Fransızca eğitim veren bir ortaokul yoktu. Daha doğuya ya da batıya gidildikçe Frankofonlar için durum daha da kötüleşmekteydi. Örneğin Manitoba ve Alberta eyaletlerinde günde yalnızca bir saat Fransızca dili eğitimi yapılmasına izin veriliyordu. Fransızca’yı ikinci dil olarak öğrenmek isteyen Anglofonlar, birçok eyalette ilk ve ortaokullarda ders alabilirdi. Ancak

1960'ların müfredat reformları zorunlu ikinci dil dersi şartını ortadan kaldırmaya başlamıştı. Bu derslerin çoğu öğrencide önemli bir ikinci dil yetkinliği üretmediğini gözlemleyen birçok kişi tarafından memnuniyetle karşılanmıştır (Hayday, 2013: 30). Bu dönem itibarıyla Fransız topluluğunun kendi ana dillerinde eğitim imkânının son derece kısıtlı olduğu anlaşılmaktadır.

Sonrasında birçok yerel yönetim ve okul kurulları dil alanındaki uygulamalarını değiştirmeye başladı. 1960'ların ortalarında Montreal ve Saint-Lambert'teki okul kurulları Fransızca eğitim programlarına öncülük ederken, özel olarak işletilen Toronto Fransız Okulu 1962'de açıldı. Okul, İngilizce konuşan okul çağındaki çocuklar için Fransızca dili eğitim programlarını genişletmiştir. Birçok eyalet, Frankofon öğrenciler için yıllarca süregelen Fransızca eğitimi üzerindeki kısıtlamaları kaldırmaya başlamıştır. 1968'de Prairie eyaletleri eğitimin % 50'sini Fransızca yapmak isteyen okullara izin veren yasayı kabul etmiştir ve Nova Scotia eyaleti ise Akadya halkının eğitimi konusunda bir danışma komitesi oluşturmuştur. Bu değişiklikler, pek çok Frankofon derneğinin Kraliyet Komisyonu'ndan talep ettikleri kadar ileri seviyede olmasa da, yine de İngilizce'nin ağırlıklı kullanıldığı eyaletlerin Fransızca dil eğitimine yaklaşımlarında önemli bir değişiklik olduğunu göstermiştir (Hayday, 2013: 30). Frankofonların kendi dillerinde eğitim imkânının tedrici olarak geliştiği ifade edilebilir. Fransızca dil eğitimine ilişkin yasakların yavaş yavaş kaldırıldığı değerlendirilebilir.

1969 yılında Federal hükümet, İki Dillilik ve İki Kültürlülük Kraliyet Komisyonu'nun önemli tavsiyelerinden biri olan Resmi Diller Yasası'nı onaylamıştır. Bu yasanın kabul edilmesiyle Frankofonların dil haklarında tedrici bir iyileşme sağlanmıştır (Boileau, 2013: 24). Bu yasa, iki dilli bir çerçevede kültürel çeşitliliği meşrulaştırmak anlamına geliyordu (Bienvenue, 1993: 205). Yasa, federal parlamento tarafından dil haklarıyla ilgili kabul edilen ilk yasa olma özelliğini taşımaktadır. Bu yasa, Kanada'nın resmi dilleri olan İngilizce'ye ve Fransızca'ya saygı duymayı sağlamak ve tüm federal kurumlarda, özellikle de parlamento tutanaklarında, yasamada ve diğer süreçlerde kullanımlarına ilişkin olarak statü eşitliği ve eşit hak ve imtiyazları sağlamak amacıyla oluşturulmuştur (Corbeil, 2013: 35). Bu açıdan Kanada'nın iki kurucu unsuru olan Anglofon ve Frankofonlar arasında eşitliğin sağlanmasının hedeflendiği anlaşılmaktadır. Resmi Diller Yasası'nın yanı sıra Resmi Diller Komiserliği kurulmuş ve

Keith Specier bu pozisyona getirilen ilk kişi olmuştur. Bu görevde proaktif bir tutum takınan Specier, olası aksaklıkları ilk etapta gidermeye çalışmıştır. Federal hükümetin tek dilli kamu çalışanlarına Fransızca öğretilmesinde yaşanan sıkıntıları görerek beşinci yıllık raporunda gençlik seçeneğini önermiştir. Dil eğitiminin odak noktasına çocukların alınmasıyla gelecekte iki dilli yetişkinler olarak eğitilmeleri sağlanarak iki dilli kamu çalışanı ihtiyacının karşılanabileceğini belirtmiştir. Gençlik seçeneğinin, ilk raporundan bu yana dile getirdiği bir hedef olan ülkenin en büyük iki dil grubu arasındaki kültürel anlayışı ve ilgiyi de arttıracaklarını vurgular (Hayday, 2013: 31-32). Ayrıca Specier Fransızca'nın ikinci dil olarak seçilmesi için okul çocuklarına yönelik faaliyetlerde bulunmuştur. Fransızca dil eğitiminin verilmesi için ulusal çapta öncü olan Fransızca için Kanadalı Ebeveynler Vakfı'nın kurulmasını teşvik etmiştir. Federal hükümet bu yeni çokkültürlülük ve dil politikalarını yürürlüğe koymak için önümüzdeki on yıl boyunca 200 milyon doların üzerinde bir taahhütte bulunmuştur. Bu politikaların yürürlüğe girmesini kolaylaştırmak için Dışişleri Bakanlığı bünyesinde yeni bir kurul oluşturuldu. Bu kurul, etnik azınlık gruplarına yardım etme, insan hakları sorunlarını izleme ve çokkültürlü programların uygulanması sorumluluğunu üstlendi (Shannon, 2015: 5).

1970'e kadar federal hükümet ve eyaletler, eğitimde iki dilliliği teşvik etmek için beş yıllık bir finansman programı üzerinde anlaşmıştı. Federal hükümet, eyaletlerin azınlık resmi dillerinde öğrencilere eğitim maliyetine ve ikinci resmi dilin çoğunluk dili öğrencilerine öğretilmesine katkıda bulunacaktır. Bu finansman, devam eden programlar için de geçerli olacaktı (hâlihazırda bu tür eğitim sunan eyaletleri cezalandırmamak için), ancak öncelikle maliyetleri telafi ederek programları genişletmek için eyaletlere bir teşvik olarak tasarlanmıştı. Eğitimde iki dillilik (1979'a kadar bilindiği üzere), 1972'de azınlık dil eğitimi programları ve öğretmen eğitimi veren üniversiteler, dil eğitim merkezleri oluşturma, ikinci dil öğretmenliği bursları ve maliyetli paylaşımlı projeler için özel girişimleri kapsayacak şekilde genişletildi. 1971'de federal hükümet, yaz aylarında ikinci dil eğitimi almak isteyen öğrencilere Yaz Dil Kursu Burs Programına fon sağlamaya başladı. 1973 yılında Resmi Dil İzleme Programı, azınlık dili öğrencilerinin ikinci dil öğrencileri için öğretmen yardımcısı olarak çalışabilecekleri şekilde oluşturulmuştur. Kanada Eğitim Bakanları Konseyi bu iki programı yürütmüştür (Hayday, 2013: 31). Bu süreçte Fransızca eğitiminin yaygınlaştırılmasının hedeflendiği anlaşılmaktadır. Böylece Kanada genelinde Frankofonların kamu hizmeti alımında kendi dillerini kullanabilmeleri

öngörülmektedir. Çokkültürlülük politikaları bağlamında Fransızca eğitiminin yaygınlaşması için federal hükümetin öncü rol oynadığı ifade edilebilir.

1985 yılında ilk defa federal hükümet ve eyaletler tarafından çokkültürlülük konferansı düzenlenmiştir. Bu konferansta çokkültürlülükten sorumlu Devlet Bakanı, kültürel miras ve kültürel kimlik gibi kavramların ilgili diller desteklenmeden varlıklarını koruyamayacağına altını çizmiştir. Ertesi yıl Kanada Avam Kamarası Çokkültürlülük Daimi Komitesi, Kanada Mozağının İnşa Edilmesi başlıklı bir rapor yayımlamıştır. Bu zamana kadar, miras (köken) dil çalışmalarına ilişkin resmi görüş, etnik azınlıklara yönelik miras dil desteğinden, azınlık topluluklarının miras dillerini öğrenmek için tüm Kanadalıların coşkuyla teşvik edilmesine dönüşmüştür (Hobbs vd., 1991: 667-668). Farklı etno-kültürel grupların Kanada kimliği ve mirasına katkılarının önemsendiği anlaşılmaktadır. Ana dilde eğitimin Kanada kültürel mirasına katkı açısından önemine vurgu yapılmakta ve köken dillerin öğrenimi teşvik edilmektedir.

Başlangıçta eğitimde resmi dilleri geliştirmek için kısa vadeli teşvik fonu sağlamak için oluşturulsa da Eğitimde İki Dillilik Programı her üç ile beş yılda bir yenilendi ve 1979'da Eğitimde Resmi Diller Programı olarak değiştirildi. Programın ilk on beş yılında eyaletlere 1,5 milyar dolardan fazla kaynak sağlandı. Bu program arzu edilen hedeflerin birçoğunu gerçekleştirdi. 1970'lerin ve 1980'lerin başlarında, çoğu eyalet Fransızca ana dil eğitimi konusundaki kısıtlamaları kaldırdı ve bu programları geliştirmek ve desteklemek için eyalet yapılarını geliştirdi (Hayday, 2013: 31). 1970'lerde ve özellikle 1980'lerde ikinci bir dil olarak Fransızca eğitimi, Québec dışındaki eyaletlerde de yaygınlaştı ve iki dilliliği teşvik eden eğitim programları önemli ölçüde arttı. Örneğin 1976-77 öğretim yılında Fransızca eğitim veren 260 okul varken, bu sayı 1991-92 yılı için 1800'e yükseldi (Corbeil, 2013: 35). Federal finansman ayrıca ilkokullarda Fransızca'nın ikinci yabancı dil olarak verilmesini teşvik etmeye yönelikti. İkinci dil eğitiminde belki de en önemlisi, ülke geneline yayılan, büyük oranda federal hibelerin desteklediği ve bu programları azınlık dil eğitimi ile aynı (daha yüksek) düzeyde finanse eden Fransızca eğitim programlarının sayısının hızla artmasıydı. Québec, İngilizce eğitime erişimi kısıtlamasına rağmen, azınlık dili topluluğu olarak İngilizce konuşanları korumuştur. Eğitimde Resmi Diller Programı kapsamında 7 milyar doların üzerinde para harcanmıştır. İkinci Dil Bursu ve Resmi Dil İzleme Programları, 2004

yılında Explore ve Odyssey/Odyssée programları olarak hala devam etmektedir (Hayday, 2013: 31).

1967'de Ontario Başbakanı John Robarts, Fransızca eğitim veren ortaöğretim okullarına finansman sağlama niyetini açıklamış ve bu vaadi 1968'de yerine getirmiştir (Hayday, 2013: 30). 1972'de Ontario hükümeti Fransızca dilinde hizmet sunma politikasını kabul etmiştir. Bu politika yalnızca belirlenmiş alanlarda değil aynı zamanda hükümeti bütün iletişimini her iki dilde de sunmaya zorladı. 1986'da Ontario, bireylerin Ontario hükümeti bakanlıklarından ve kurumlarından belirlenmiş 25 alanda Fransızca dilinde hizmet alma hakkını garanti eden bir politika olan Fransızca Dil Hizmetleri Yasası'nı kabul etti (Corbeil, 2013: 35). FDHY, yasama meclisinde kabul edilen yasaların her iki dilde de yapılmasını ve Adalet Divanı Yasası uyarınca her vatandaşın Fransızca ya da İngilizce olarak yargılanma hakkına sahip olmasını sağlar (Boileau, 2013: 25). Ontario eyaletindeki Fransız topluluğunun bu kazanımları elde etmesi zorlu mücadelelerin sonucunda olmuştur. Ekim 2004'te Ontario Eğitim Bakanı, Politique d'aménagement linguistique⁷ başlatmıştır. Ülkedeki bu türden ilk politika olan bu program, Frankofon toplumunun ihtiyaçlarını karşılamayı, Ontario'da Fransızca konuşan öğrencilere kendi ana dillerinde eğitim imkânı sağlayarak onların kültürlerini korumayı ve akademik performanslarını arttırmayı hedefler. Aynı yıl hükümet Ontario'nun adli sisteminde hem Fransızca'ya hem de İngilizce'ye resmi dil statüsü veren Adalet Divanı Yasası'nı kabul etti. Bu hizmetlerin denetlenmesi içinde Fransız Dil Hizmetleri Komiserliği makamı oluşturulmuştur ve bu makam, New Brunswick eyaletinin ardından ikinci eyalet ofisidir (Boileau, 2013: 25). Böylece Fransızca konuşan azınlık öğrencilerinin Fransız kültürünü içselleştirmesi ve Fransız kimliğinin ve kültürünün korunması amaçlanır. Fransızca'nın İngilizce ile eş değer konuma getirildiği görülebilir. Kamusal hizmetlerin iki dilli olarak verilmesi çokkültürlülük politikaları açısından önemlidir.

Yasal iki dillilik düşüncesi Kanada'da büyük ilgi gördü. Azınlık dilinde eğitim hakkı dâhil federal hükümet politikaları yasal iki dilliliği desteklemektedir. Tüzükler,

⁷ Dil Planlama Politikası

yönetmelikler, yargı kararları ve devlet belgeleri artık İngilizce'den Fransızca'ya ve daha az derecede Fransızca'dan İngilizce'ye çevriliyor. Bugün, çoğu yeni federal mevzuat aslında iki orijinal dilde hazırlanmaktadır. İki dilli mahkemeler ve idari kurumlar oluşturulmuştur. Ceza davalarında sanıklar kendi dillerinde yargılanmakta ısrar edebilirler. Fransızca ve İngilizce dilinde kapsamlı bir yayınlanmış yasal doktrin organı ortaya çıkmaktadır. Kanada'da Fransızca hukuk eğitimi bir realite olarak görülür. Yasal iki dillilik anayasal güvenceler, Resmi Diller Yasası ve Kanada Haklar ve Özgürlükler Şartı ile detaylandırılmış ve genişletilmiştir. Birçoğu şimdi federal hükümetin yanı sıra belirli eyaletler için de geçerlidir (Macdonald, 1997: 127).

2008'de TFO (TV Ontario'nun Fransızca televizyon kanalı) finansal olarak özerk televizyon kanalı haline geldi. 1987 yılında resmen yayın hayatına başlayan kanal, Ontario'nun Frankofon topluluğunun gelişiminde ve canlılığında, çoğunlukla online olarak da sunulan Fransızca dil okulları için oluşturduğu eğitici televizyon programlarından dolayı önemli bir role sahiptir. 2010 yılında ise Ontario yasama meclisi oybirliğiyle 25 Eylül'ü Franko-Ontario günü olarak ilan etti (Boileau, 2013: 26). Bu jest, Ontario'daki Frankofon topluluğunun eyalete yaptıkları katkıların onaylanması olarak düşünülebilir.

New Brunswick, eğitim sisteminin yapısını kökten değiştirmiş ve eyalet genelindeki İngilizce, Fransızca ve iki dilli okul bölgelerine merkezi finansman sağlamıştır (Hayday, 2013: 30). Eyalet, Resmi Diller Yasası'nın Kanada Parlamentosu tarafından kabul edilmesinden bir yıl önce 1968'de resmen iki dilli bir eyalet olmuştur. Bununla birlikte, bu federal kanun, Québec dışındaki Frankofon azınlıkları dikkate alarak özel olarak tasarlanmamıştır. Çoğunlukla Québec'te yaşayan Frankofonların kaygılarını ele almak için bir önlem olarak hazırlanmıştır. Resmi Diller Yasası, Québec Hükümeti'nin Fransızca'yı eyaletin resmi dili yapmasını kolaylaştırmıştır. Daha sonra 1977'de Fransızca Dili Şartı'nın kabulü, bir kez daha ve her şeyden önce Fransızca'nın (iki dilliliğin değil) Québec kimliğinin temel unsuru olduğunu onaylamıştır (Cardinal, 2013: 21). Québec, 1977'de Fransızca Dili Şartı'nın kabulüyle Fransızca'yı eyaletin tek resmi dili olarak kabul etmiştir. Bu durum özellikle eğitim dili ve işyerinde kullanılan dil açısından önemli sonuçları olan bir değişim (Corbeil, 2013: 35) olarak görülebilir.

Bu arada, Batı eyaletlerinde, Fransızca'ya ilişkin tartışmalar devam etmekteydi. 1979'da yürürlükten kaldırıldıktan yaklaşık 100 yıl sonra, Manitoba eyaleti yasama meclisinde Fransızca dil hakları, Yüksek Mahkeme'nin Forest davasında verdiği kararın ardından geri verildi. Son olarak, 1982'de Kanada Haklar ve Özgürlükler Şartı kabul edildiğinde, azınlık dilinde eğitim haklarını ele almak için özel olarak bir bölüm eklenmiştir. Böylece Québec dışında yaşayan Fransız azınlıkların durumuna çözüm bulmak için komisyonun vurguladığı ihtiyaca cevap verilmiştir (Cardinal, 2013: 21). Şartın 16 ile 22 arasındaki maddeleri Kanada'daki resmi dille ilgilidir. 23. madde ise özellikle Fransızca veya İngilizce konuşan bir azınlığa mensup vatandaşların ana dillerinde eğitim alma haklarıyla ilgilidir (Corbeil, 2013: 35). Her ne kadar komisyon, federal fonlama programları ve Kanada Haklar ve Özgürlükler Şartı'nın kabulü arasında bağlantı kurmak tartışmalı da olsa azınlık dili eğitim haklarının 23. maddeye dâhil edilmesi komisyon öncesinde tahmin bile edilemezdi. Dil hakları ve eyaletleri resmi dil azınlık sınıfları ve okulları oluşturmaya teşvik eden fonlar konusundaki yeni söylemler, eyalet hükümetlerini bu maddenin Kanada Haklar ve Özgürlük Şartı'na (madde 33) dâhil edilmesine ikna ettiği (Hayday, 2013: 32) ifade edilebilir. Şartın bu kısmı, daha sonraki yirmi yıl boyunca mahkemeler aracılığıyla okul yönetimi hakkını kazanmaları için Frankofon azınlık topluluklarına üstünlük sağlamıştır. Haklar ve Özgürlükler Şartı'nın kabulü, çokkültürlülüğün güvence altına alınması açısından önemlidir. Bu yasayla birlikte Kanada mahkemeleri kararlarında çokkültürlülüğün dikkate alınması gerektiğine vurgu yapılmış ve bir anlamda çokkültürlülüğe resmiyet kazandırılmıştır (Başaran, 2012: 245). Kanada Haklar ve Özgürlükler Şartı Frankofon topluluğu açısından Fransızca eğitimine ilişkin maddeleriyle son derece önemlidir. Fransızca dilinde eğitim çokkültürlülük politikaları bağlamında kademeli olarak yaygınlaşmıştır.

1982'den bu yana, Kanada Haklar ve Özgürlükler Şartı'nın 23. maddesi, resmi dil azınlıklarının çocuklarını ana dillerinde eğitim veren okullara kaydetme hakkını kabul eder (sayıların yeterli olduğu yerlerde). Ancak ilk Fransız dili okul kurullarının oluşturulması 1998 yılında gerçekleşmiştir (Boileau, 2013: 26).

Kanada'nın yeni anayasasını yansıtmaya amacıyla 1969 Yasası, 1988 yılında federal hükümet tarafından kabul edilen dil politikaları ve programlarının yasal altyapısını genişletmek üzere revize edilmiştir. 1969 tarihli kanunun revize edilmesinden

kaynaklanan büyük değişiklikler arasında, yasanının IV., V., VI. ve VII. maddelerinde sırasıyla kamu ile iletişim ve hizmetler, federal kurumlar adına verilen hizmetler, federal kurumlarda çalışma dili, İngilizce ve Fransızca konuşan Kanadalıların federal kurumlara katılımı (fırsat eşitliği ve adil katılımın sağlanması) ve son olarak Kanada toplumunda İngilizce ve Fransızca'nın gelişimi ile ilgili değişiklikler yapılmıştır. 1988 yasanının VII. maddesi 2005 yılında değiştirilmiştir. Bu değişiklik, federal hükümetin bakanlıklarını ve ajanslarını Kanada'daki resmi dil azınlık topluluklarının gelişimini teşvik etmek için olumlu önlemler almaya zorlamaktadır (Corbeil, 2013: 36). Söz konusu değişikliklerin iki dilsel topluluğu korumak için federal hükümete sorumluluk yüklediği anlaşılmaktadır.

Québec eyaleti dışında Fransızca'yı canlandırma projesi, Komisyon'dan 50 yıl sonra da hala devam etmektedir. Resmi Diller Yasası'nın ve federal hükümetin resmi azınlık dillerinde düzenlenen faaliyetlerin finansmanını kabul etmesine karşın yalnızca 1988'de yeni Resmi Diller Yasası'nın yürürlüğe girmesiyle Kanada hükümeti, resmi dil azınlıklarının canlılığını ve gelişimini sağlama sorumluluğunu üstlenmiştir (Cardinal, 2013: 21). 2003 yılında federal hükümet, resmi dillere ilişkin beş yıllık bir Ulusal Eylem Planı (2003-2005) kabul etti; bunu takiben Kanada'daki Dilsel İkilik 2008-2013 Yol Haritası ve Kanada'daki Resmi Dillere İlişkin Yol Haritası 2013-2018 kabul edildi (Corbeil, 2013: 36).

İki Dillilik ve İki Kültürlülük Kraliyet Komisyonu ve 1988 Resmi Diller Yasası, Frankofonların kamu hizmetinde, özellikle federal düzeyde temsili üzerinde büyük bir etkiye sahiptir. Bu düzenlemeler sayesinde Frankofonların kamu sektöründe temsil düzeyinin arttığı görülür. Kanada nüfusunun % 26.9'u ana dili Fransızca olan bireylerden oluşurken, bu grup federal kamu sektöründeki işlerin sadece % 23.8'ini elinde tutuyordu. Frankofonlar 2011 yılında Kanada'nın nüfusunun % 21.7'sini oluştururken, federal hükümetteki istihdamın % 27'sini oluşturuyorlardı. Québec dışında, Frankofonlar Kanada'nın toplam nüfusunun % 6'sını oluştururken, federal hizmetler için görevli toplam çalışanların % 9'unu oluştururlar. Otuz beş yıl sonra demografik ağırlıkları % 4 iken, federal kamu hizmeti işlerinin % 11,5'ini yapmaktaydılar (Corbeil, 2013: 36). Frankofonların federal kamu hizmeti sektöründe temsil düzeylerinin nüfus oranlarının üzerine çıktığı görülmektedir.

Günümüzde Kanadalıların % 70'i iki dilliliğin ülkenin tanımlayıcı bir özelliği olduğunu düşünüyor ve Kanadalıların çoğunluğu - onda altısı - resmi iki dilliliğin Kanadalıların gurur duyabileceği bir başarı öyküsü (Macmillan, 2013: 39-40) olduğuna inanıyor. Bu durum dil politikalarının Kanadalılar tarafından kabul edildiğini/onaylandığını göstermektedir. Dile yönelik çokkültürlülük uygulamalarının Kanada toplumu tarafından kabul edilmesi aynı zamanda çokkültürlülük politikalarına destek olarak yorumlanabilir.

Kanada'da eğitime ve dile ilişkin çokkültürlülük uygulamaları, Taylor'ın yerleşik kültürlerin tanınması ve bu kültürlerin varlıklarını sürdürebilmesi hedefi ile uyumlu görülebilir. Bu politikalardan ağırlıklı olarak Frankofonlar ve diğer bölgesel azınlıklar yararlanmaktadır. Kanada'da etno-kültürel grupların kendi toplumsal kültürlerini koruması teşvik edilir ve desteklenir. Etno-kültürel grupların kendi kültürel yapılarını koruyarak Kanada kimliğine katkısı yapması beklenir. Çok uluslu bir federalizm olan Kanada'da Québec ayrı bir millet olarak tanınır ve yerel halklara bölgesel özerlik verilmiştir. Québec'e ve Fransız diline özel önem atfedilir. Québeclilerin temel hakları ve özgürlükleri ihmal edilmediği sürece Fransızca'nın korunmasına yönelik kolektif uygulamalar meşru görülür. Fransız dili ve kimliğinin tanınması, Kanada çokkültürlülüğünün merkezinde görünmektedir. Bu durumu Taylor'ın diyalojik temelli tanınma politikasıyla eş güdüm içindedir. Tanınmanın hem kişisel düzeyde diğerleri ile gerçekleştirilen ilişkilerde hem de kamusal düzeyde gerçekleşmesi önemlidir. Kanada bağlamından farklılıklarının kabul edilmesi ve bu farklılıklarını muhafaza etmek isteyen Fransız kökenli Kanadalılar, özellikle de Québeclilerin "ayrı bir toplum" olarak tanınma talebi söz konusudur. Bu amaç doğrultusunda Fransız dili ve kültürünün korunması adına Québeclilere kendi hükümetleri tarafından kısıtlamalar da getirilmektedir. Fransızca'yı koruma ve destekleme gereksinimi için yapılacak tasarrufların, bir ulusal grup adına toplu amaçları savunma ihtiyacından kaynaklandığı göz önünde bulundurulmalıdır. Özellikle Québec bağlamında bu durumun topluluğu/cemaati temel alan Taylor'ın çokkültürlülük anlayışı ile uyumlu olduğu görülebilir.

5.2.4. Çokkültürlülük Politikalarının Yönetimi

Çokkültürlülüğe bağlılık, Kanada anayasasında yer almaktadır. Kanada Haklar ve Özgürlükler Şartı'nın 27. maddesi, bu şartın, Kanadalıların çokkültürlü mirasının korunması ve geliştirilmesi ile tutarlı bir şekilde yorumlanması gerektiğini belirtir (Canadian Charter, Section 27). Ayrıca 1988'de kabul edilen Kanada Çokkültürlülük Yasası, federal düzeyde resmi çokkültürlülük politikasını doğrular ve yasaya destek veren program ve politikaların oluşturulmasını sağlar. 30 Ekim 2008 tarihinde de Çokkültürlülük Programının sorumluluğu Vatandaşlık, Göçmenlik ve Çokkültürlülük Bakanı'na bağlı olarak görev yapan Kanada Vatandaşlık ve Göçmenlik Dairesi'ne devredilmiştir (Tolley, 2010: 23).

Eyaletler düzeyinde ise Kanada'da tüm eyalet hükümetleri bir tür çokkültürlülük politikası uygulamaktadır. Şu anda on eyaletten altısı (Britanya Kolumbiyası, Alberta, Saskatchewan, Manitoba, Québec ve Nova Scotia) çokkültürlülük yasalarını uygulamaktadır. Sekiz eyalette (Britanya Kolumbiyası, Alberta, Saskatchewan, Québec, Manitoba, Nova Scotia, New Brunswick ve Prens Edwards Adası) ise bir çokkültürlülük danışma konseyi bulunmaktadır ve konsey çokkültürlülükten sorumlu bakana bağlıdır (Erzurumlu, 2008: 91). Alberta eyaletinde İnsan Hakları Komisyonu, danışma konseyi görevini yerine getirir. Nova Scotia'da yasa, hem çokkültürlülük hem de danışma konseylerine ilişkin bir Bakanlar Kurulu komitesi tarafından uygulanmaktadır (Dewing ve Leman, 2006: 12). Ontario eyaletinin resmi çokkültürlülük politikası vardır. Vatandaşlık ve Göç Bakanlığı sosyal içerme ("social inclusion"), vatandaşlık, topluma katılım ve tanınmanın teşvik edilmesinden sorumludur. Newfoundland ve Labrador hükümetleri 2008 yılında çokkültürlülük politikalarını hayata geçirmeye başlamışlardır. İleri Eğitim ve Beceri Bakanlığı bu politikaların uygulanmasından sorumludur (Brosseau ve Dewing, 2018: 12). Saskatchewan eyaletler arasında çokkültürlülüğü yasal hale getiren ilk eyalettir. 1974 yılında Saskatchewan'da çokkültürlülük kanunu kabul edilmiştir. 1977 yılında ise geleneksel tanımın ötesinde ırkçılık ve ayrımcılık gibi günümüz toplumunun sosyal adalet sorunlarına hitap eden yeni bir Çokkültürlülük Yasası çıkarılmıştır (Dewing ve Leman, 2006: 12). Saskatchewan eyaletinin çokkültürlülük çalışmalarında eyaletler bazında öncü rol oynadığı anlaşılmaktadır.

Bölgesel hükümetlerin (Yukon, Nunavut ve Kuzeybatı Toprakları) ise bizatihi çokkültürlülük politikaları yoktur. Ancak ırk, dil, din, mezhep, ten rengi ve etnik köken gibi unsurlara dayalı ayrımcılığı yasaklayan insan hakları yasaları mevcuttur. Whitehorse'da Yukon Çokkültürlülük Merkezi göçmenlere hizmet vermektedir (Brosseau ve Dewing, 2018: 12). Kanada'nın 10 eyalet ve 3 bölgesinde farklı derecelerde de olsa çokkültürlülük politikalarının uygulandığı anlaşılmaktadır. İçerik ve kapsam farklılaşsa da çokkültürlü politikalarının genel olarak kabul gördüğü ifade edilebilir.

5.2.5. Çokkültürlülük Çerçevesinde Kanada'nın Québec Örneği

Fransız Kanada'sı, Kanada'nın dilsel olarak tanımlanmış kurucu milletinden biridir. Fransız asıllı Kanadalılar, Kanada'nın her yerinde yaşarken, Québec şu anda Kanada'nın tek dilli Fransızca konuşan bir eyaletidir (Winter, 2007a: 485). Québec eyaleti ülkenin en büyük eyaletlerinden bir tanesidir ve nüfusu 8 milyonun üzerindedir. Bu eyaleti diğer eyaletlerden farklı kılan özellik, nüfusunun çoğunluğunun Fransızca konuşmasıdır (Başaran, 2012: 248). Bölgede Fransız asıllı olmayan ve Fransızca konuşmayan küçük gruplar olmasına karşın Québec eyaleti, kültür ve dil açısından Kanada'nın en homojen bölgelerinden biri (Erzurumlu, 2008: 70) olduğu görülmektedir. Bu bölgenin Kanada hükümetine karşı dil ve kültürel haklar üzerinden direndiği ve taleplerinin kabul gördüğü (Başaran 2012: 248) düşünülür. Fransızca üzerinden Fransız kimliklerini korumayı hedeflemişlerdir. Çokkültürlülük uygulamaları içerisinde Québec'in rolü önemlidir.

Tarihsel olarak Fransız Kanada'sı, tek kültürlü İngiliz kavramlarıyla tanımlanmış bir Kanada ulusuna minnettar olmayı ve/veya bu ulusla iş birliği yapmayı kategorik olarak reddeden en güçlü iç oyunculudur. En başından beri, Fransız asıllı Kanadalılar Kanada'yı ülkenin düalist (ikili) bir tanımı için mücadele etmektedir. Kanada'nın iki kurucu millet (ek olarak yerli halklar) veya bir dizi eşit eyalet arasında bir ortaklık olarak kurulup kurulmadığı konusunda sürekli bir tartışma söz konusudur (Winter, 2007a: 493). 1867'deki İngiliz Kuzey Amerika Yasası Québec'te ikamet eden Fransız asıllı Kanadalılara kendi hükümetlerini kurma hakkı ve nispeten yüksek derecede kurumsal bütünlük ve özerklik tanımıştır. Québec'e diğer eyaletler gibi eğitim, sosyal hizmetler ve sağlık alanlarında kontrol hakkı verilmiştir. Ancak vergilendirme yoluyla gelir artırma

yetkisi ve ticaret ile uluslararası ilişkilerin kontrolü ile ilgili konular federal hükümet tarafından yürütülmektedir. Québec'in dil ve kültür açısından geniş ve farklı bir eyalet olduğu gerçeğiyle birlikte eyaletler ve federal hükümet arasındaki bu güç dağılımı, belli bir belirsizlik içerisindeydi (Winter, 2007: 41). Frankofonların ve Quebec'in Kanada içindeki yerinin tarihsel süreç içerisinde sürekli tartışıldığı anlaşılmaktadır.

Kanada, Québec eyaletinde yaşayanlara önemli dil hakları ve bölgesel özerklik tanıyan federal bir sisteme⁸ sahiptir. Hükümette ve bürokraside ağırlıkları nüfuslarına oranla daha fazladır. Etnik bölgecilik olarak nitelenen Québec milleyetçiliği, zaman zaman etkisini göstermektedir. Kanada nüfusu içerisindeki en önemli ayrım Fransız ve İngiliz Kanadalılar arasındadır (Erzurumlu, 2008: 101). Québec ağırlıklı olarak Fransız'dır (Light, 1997: 791). Tarımsal üretime bağlı kalan bölge, hızlı sanayileşmeden gerektiği kadar faydalanamayınca ekonomik dengesizlik memnuniyetsizlik yaratmıştır. Fransız asıllı Kanadalıların memnuniyetsizlikleri giderek artmış ve ayrılıkçı talepler yükselmiştir. Bağımsız bir devlet kurma fikri ön plana çıkmaya başlamıştır (Erzurumlu, 2008: 101). Fransızların Kanada'dan ayrılınca sosyo-ekonomik durumlarının düzeleceği kanısında oldukları ifade edilebilir.

1960'lı yıllar, ortalama İngiliz asıllı Kanadalıların Québec'in Konfederasyondan memnun olmadığını keşfettiği yıllardı. Québec'te, Fransız asıllı Kanadalıların ikinci sınıf vatandaş yerine konuldukları düşüncesiyle artan bir bağımsızlık isteği oluştu. Doğal Kaynaklar Bakanı René Lévesque'nin de desteğiyle Jean Lesage hükümeti, 1962'de

⁸ Korporatif federalizm, yerel olmayan bir federalizm türüdür. Bu federalizm türünün çıkış noktası, Avusturya-Macaristan İmparatorluğundaki milletler sorununu çözmek için Otto Bauer ve Karl Renner'in önerileridir. Bu yazarlara göre her birey hangi milliyete tabi olmak istediğini bildirebilmelidir. Böylelikle söz konusu milliyetler yerel olmayan, özerk kültürel cemaatler haline gelebilir. Bu düşüncelerin ilk pratik yansıması 1925'te Estonya'da görülmüştür. Korporatif federalizmin bir başka örneği 1960 Kıbrıs Anayasası'dır. O dönem Rum çoğunluğu ile Türk azınlığı iç içe geçmiş olduğu için yerel bir federalizm söz konusu değildi. Eğitim, din, kültür vb. konularda ayrı yasama meclisleri yoluyla iki etnik kesime büyük ölçüde özerklik tanınmıştır. Bu meclislerin yetki kapsamı Kıbrıs'ın tamamıydı ve kendi üyelerinin Ada'nın neresinde yaşadığı önemli değildi. Kendi üyeleri için yasama yetkisi Ada'nın her yerinde geçerliydi. Kıbrıs'taki korporatif federalizm örneği işlememiştir. Ada 1974'te fiilen ikiye ayrılmıştır. 1970'lerden beri büyük bir kriz yaşayan Lübnan'daki sistem de korporatif federalizm benzemektedir. Başarılı bir korporatif federalizm örneği yoktur. Yerel düzeyde olmayan bir federalizm türünün mümkün olmadığı söylenebilir (Gözler, 2004: 79). Bu çerçevede Kanada bağlamında Québec örneğini yetkilerin cemaatler, toplumlar veya etnik gruplar arasında paylaştırıldığı korporatif federalizmin bir yansıması olarak değerlendirmek olası değildir.

“Maîtres chez nous”⁹ sloganıyla başarılı bir şekilde kampanya yürüttü ve kısa süre önce kamulaştırılmış hidroelektrik sistemini Québec’in artan bağımsızlığının bir işareti olarak kullanmaya kararlıydı. O dönem federal bir liberal olan John Ross Matheson, Fransızların hızla Kanada’da tecrit edildiğine, Kanada’daki aşırı sosyal mesafenin ve rahatsız edici etkileşim eksikliğinin olduğuna inanıyordu. Yaklaşan bir kriz atmosferi öngörülmekteydi. Bu artan ayrılıkçı duygu, Başbakan Pearson’ı Québec’i Kanada’ya tekrar bağlamak için büyük sembolik jestlerin gerekli olduğuna ikna etti. İki Dillilik ve İki Kültürlülük Kraliyet Komisyonu, 1963 yılında, Québec’in bir kurucu grup üyesi olarak eşit statüsünü değerlendirmek üzere Pearson’ın Liberal Hükümeti tarafından kuruldu (Stoddard, 2012: 7). Komisyonun Kanada’nın Québec sorununu açıklığa kavuşturmak için oluşturulduğu anlaşılmaktadır. Çokkültürlülük politikalarının oluşturulmasında artan Québec milliyetçiliğinin rolü önemlidir.

Québec’te Sessiz Devrim, 1960’lı yılların başlarında Liberal Parti’den Jean Lesage’in Başbakanlığa seçilmesiyle henüz başlamışken, 1963 yılının başlarında Québec’te büyüyen bağımsızlık hareketinin devrimci bir örgütü olan Front de Liberation du Québec’in (FLQ) kurulmasından sonra şiddet eylemleri başladı. FLQ, Montreal’de askeri kışlaları, federal hükümet binalarını, demiryollarını, posta kutularını ve farklı yerleri hedef alan bombalama eylemleri başlattı (Wong ve Guo, 2015: 2). Fransız dili ve kültürünün artarak Québec eyaletine indirgenmesi, göçmenlerin İngilizce’yi (Québec’te bile) özümseme eğilimi ile ilgili endişeler ve İngiliz asıllı Kanadalılar’ın Québec ekonomisindeki devam eden hâkimiyetleri Québec’in Sessiz Devrimi sırasında bir Québécois ulusal kimliğinin ortaya çıkmasına neden oldu. Yeni kimlik, dilsel olarak tanımlanmış Fransız ve İngiliz asıllı Kanadalıların eski dualizmini, Québec ve Kanada’nın geri kalanı arasında bölgesel bir muhalefet haline dönüştürdü (Winter, 2007: 44). Bu süreci yumuşatmak ve Frankofonları Kanada’ya bağlamak için Komisyon çalışmalarına önem atfedildi. İki Dillilik ve İki Kültürlülük Kraliyet Komisyonu, Québec’in Kanada’daki rolünü ve yerini ve Kanada’daki İngilizler ve Fransızlar arasındaki ilişkiyi araştırmak üzere yola çıkmıştır. 1971 yılında federal çokkültürlülük politikalarının kabul edilmesinde 1960’lı yıllarda ortaya çıkan Québec milliyetçiliğinin etkisi kayda değerdir.

⁹ Kendi Evimizin Efendileri

Federal hükümet bu ayrılıkçı hareketi etkisizleştirmek amacıyla bir takım düzenlemeleri hayata geçirmiştir (Kymlicka, 2015a: 19).

Québec'te çoğunluğu oluşturan ve Fransızca konuşan topluluk kendi tarihine, diline, hukuk sistemine, değerlerine ve farklı insanlar olduklarına ilişkin ayrı bir topluluk bilincine sahip bir kültürel topluluk olduklarını ileri sürmektedir. Québeclilere göre, kültürel kimlikleri, federal hükümetin ve Québec'te ekonomi ve dil açısından egemen olan İngilizce konuşanların baskısı nedeniyle dejenere olmaktadır. Bu nedenle Québecliler, kültürel kimliklerini korumalarının kendilerine daha geniş politik özerklik tanınmasına bağlı olduğunu düşünürler (Parekh, 2000: 185). Québeclilere göre, Québec kimliği, etnik kimliğin ötesinde ulusal bir kültürü ifade etmektedir. Québec'liler kendilerinin ayrı bir topluluk olarak tanınmasını isterler ve kendilerini Kanada'nın iki kurucu unsurundan biri olarak değerlendirirler (Başaran, 2012: 249). Québec'in liderleri Québec'in sadece Kanada'nın bir eyaleti olmadığı ve ayrı bir millet oldukları inancını taşımaktadır. Kanada'nın geri kalan kısmını ise ayrı eyaletler olarak değil de homojen bir İngiliz topluluğu olarak değerlendirmektedir. Québeclilere göre, Kanada, iki uluslu bir devlettir ve siyasal kurumların yapısının ve işleyişinin bu eşitliliği yansıtması gerekir. Kendi eyaletlerinin ihtiyaçları diğer eyaletlerden farklı olduğundan özel haklar elde etmelerinin haksızlık olmayacağı kanaatindedirler (Parekh, 1994: 495). Ayrıca Québec kimliğinin Amerikan kültürel emperyalizmine karşı bir savunma hattı işlevi görebileceği düşünülür. Québec eyaletine tanınan imtiyaz ve hakların ulusal birliği tehdit etmediği sürece makul karşılanması (Parekh, 1994: 496) gerektiğine inanılır. Québeclilerin kendilerini ayrı bir topluluk/ulus olarak değerlendirdikleri görülmektedir. Kendi kültürel kimliklerini ve dillerini korumak için kendilerine özel haklar tanınması gerektiğini düşünmektedirler.

12 Eylül 1994'te Parti Quebecois, eyaletin bağımsızlığına öncülük etme vaadiyle seçildi (Winter, 2007a: 493). Fransız asıllı Québeclilerin Kanada'dan ayrılık talepleri sürekli gündeme gelmektedir. 1995'de Québec eyaletinde bu yönde bir referandum yapılmış ve % 49,42'lik ayrılık talebine karşılık, oy verenlerin % 50,58'i Kanada'dan ayrılma talebine karşı çıkmıştır. Böylece bugünkü haliyle Kanada varlığını sürdürebilmiştir. Frankofon Kanadalılar ile Anglofon Kanadalılar arasında iktidar mücadelesinin sürmekte olduğu söylenebilir (Özensel, 2013: 9). Québec kimliğinin temel

bileşeni Fransız dili ve kültürüdür. Québecliler Fransız öğelere dayanan kültürel kimliklerinin büyük tehdit altında olduğunu düşünmekteydiler (Parekh, 1994: 494). Federal hükümetten kültürel kimliklerini koruyabilmek için talepleri söz konusuydu.

Québeclilerin yoğun mücadelesinin ardından dille ilgili bazı yasal düzenlemeler parlamentodan geçirilmiştir. Yasal düzenlemelerden biri çocuklarını İngilizce eğitim veren kurumlara kimlerin gönderebilecekleri ile ilgilidir (Fransızca konuşanlar veya göçmenler gönderemezler). Aynı şekilde bir diğer yasal düzenleme elliden fazla kişi çalıştıran şirketlerde Fransızca'nın konuşulmasını zorunlu kılar. Üçüncü bir düzenleme ise ticari sözleşmelerin Fransızca'dan başka bir dilde hazırlanmasını ve imzalanmasını yasaklar. Böylece Québeclilere kendi kültürel kimliklerini korumaları ve sürdürebilmeleri için kendi hükümetleri tarafından yasal zorunluluklar getirilmiştir (Taylor, 2010: 72). Bu yasal düzenlemelerle eyalette Fransızca'nın yaygınlaştırılması hedeflenmiştir.

Ayrıca Québec, giderek kendine özgü vatandaşlık rejimini kurmuştur. Eyalet kendi vatandaşlık eğitimi stratejilerini, topluluklar arasındaki entegrasyon önlemlerini, sosyal içerme ve etkileşim politikalarını ortaya koyan ve kendisini ev sahibi bir toplum olarak tanımlar (Gagnon ve St-Louis, 2013: 45). Québec göç yasaları üzerinde büyük bir denetim hakkı, Fransızca'yı geliştirmek için ihtiyaç duyulan yetkilerin çoğunu, kendi emeklilik planlarını yapabilme ve yurtdışında diplomatik temsil hakkı elde etmiştir. Eyalet olarak Québec, federal hükümete ödediği vergilerden 3.1 milyon Kanada doları daha fazla ödenek almaktadır. Geçtiğimiz 30 yıl boyunca Kanada Başbakanları Québécois olmuştur (Parekh, 2000: 186). Siyasal ve ekonomik alanda da Québeclilerin birçok kazanım elde ettiği anlaşılmaktadır.

1970'lerden itibaren Fransızca konuşan bürokratlar göçmenlik alanında daha fazla yetki sahibi olmuşlardır. Québec Göçmen Bakanlığı'nın oluşturulması bu durumun neticesidir. Bu bakanlığın iki işlevi söz konusuydu: (1) Québec'in gelişimi için yararlı olabilecek göçmenleri getirmek, ve (2) göçmenlerin Québec toplumuna uyum sağlamalarına yardımcı olmak ve etnik geleneklerin korunmasını sağlamak. Ayrıca Göçmenler için Eğitim ve Oryantasyon Merkezleri göçmenlere resmi dillerin öğretilmesi amacıyla oluşturulmuştur. Aynı zamanda istihdama yönelik kursların verildiği bu

merkezler, hem federal hem eyalet yönetimlerinin kontrolündeydi. Sonradan Québec eyalet yönetimi bu merkezlerin kontrolünü tek başına üstlendi. Fransızca bu merkezlerde egemen dil haline geldi. 1975 yılında Québec Haklar ve Özgürlükler Yasası kültürel kökene saygı duymayı temel bir hak olarak kabul etti (Erzurumlu, 2008: 102). Böylece Frankofonlar özellikle Québec eyaletinde göçmen politikalarını kontrol ederek kültürel topluluklarının homojenliğini sağlamaya çalışmışlardır. Kültürel kimliklerinin korunması yönünde daha fazla yetkiyle donatıldıkları görülebilir.

Québecliler federal çokkültürlülük politikası açıklandığında bu politikalara sıcak bakmamışlardır. Bunun nedeni ise çokkültürlülük politikalarının kendi bölgesel çıkarlarını zayıflatmayı amaçladığını düşünmeleridir. Québec eyaletinin statüsünün diğer azınlıkların statüsüne indirgeneceğinden ve Anglofon Kanada'nın etkisi altına alınmaya çalışıldığından kaygılanmışlardır. Çokkültürlülüğün Fransız gerçeğini ortadan kaldıracığı, Frankofonların statüsünü zayıflattığı ve Anglofon ve Frankofon Kanadalılar arasındaki ikili partnerliğe zarar verdiği düşünülüyordu. “Çokkültürlü eşitlik” ile Fransızca konuşan Kanadalılar, diğer etno-ırksal grupların seviyesine indirgendiklerini iddia etmekteydiler (Erzurumlu, 2008: 95). Fransızca konuşan Kanadalılar, özellikle Québec'te yaşayanlar, Kanada'nın iki kurucu milletten biri olduklarından çokkültürlülük politikalarına pozitif yaklaşmamışlardır. Kendi kültür ve dillerinin akıbetinden endişe ettikleri görülmektedir. Québecliler kazanımlarını kaybedeceklerinden ve Fransızların kurucu millet statüsünün diğer etno-ırksal grupların seviyesine indirgeneceğinden endişelenmekteydiler. Bu noktada federal hükümetin çokkültürlülük politikalarını açıklarken “iki dilli çerçevede çokkültürlülük” şeklinde tanımlama yapması bu endişeleri giderme amaçlı olarak değerlendirilebilir.

Québec, kendi politikasını “kültürlerarasıcılık” (“interculturalism”) olarak tanımlıyor. Temelde kültürel olarak farklı gruplar (kültürel topluluklar) arasındaki iletişimi ve etkileşimi kabul etmekle ilgileniyor, ancak bu gruplar arasında herhangi bir içsel eşitlik iddiası yoktur. Çeşitlilik hoşgörülür ve teşvik edilir, ancak yalnızca Québec'in dili ve kültüründe Fransızca'nın tartışmasız üstünlüğünü belirleyen bir çerçevede (Leman, 1999: 13). Québec kimliğinin tanımlanmasında dilin önemli bir unsur olduğu görülmektedir. Québec'in çokkültürlülük politikasında Fransız diline bir çeşit

dokunulmazlık atfedildiği düşünülebilir. Diğer kültürel toplulukların bu durumu kabullenmeleri beklenmektedir.

1981 yılında Kültürel Topluluklar ve Entegrasyon Bakanlığı kültürlerarası hedefleri Qu  b  cois Each and Everyone başlıklı bir eylem planı yayınlamak belirlemiştir. Bu eylem planının stratejileri şöyledir: (1) kültürel toplulukları geliştirmek ve onların benzersizliğini korumak; (2) Frankofonları kültürel toplulukların Qu  b  c mirasına ve kültürel geli  simine katkılarında duyarlı hale getirmek; ve (3) kültürel toplulukların Qu  b  c toplumuna, özellikle de tarihsel olarak dışlanmış veya kurumsal ortamlarda yeterince temsil edilmeyen sektörlere entegrasyonunu kolaylaştırmak (Brosseau ve Dewing, 2018: 16).

1984'te Qu  bec Ulusal Meclisi, Kültürel Topluluklar ve G   Konseyi'ni oluşturan mevzuatı kabul etti. Konsey, bakana kültürel topluluklar ve g  le ilgili hükümet politikalarının planlanması ve uygulanmasında tavsiyede bulunur. Aynı zamanda çalışmaları koordine eder ve ilgili konularda araştırma yapar (Dewing ve Leman, 2006: 15).

Qu  bec'in g  menlere ve çeşitliliğe yönelik kültürlerarası yönelimi, 1990'ın sonunda Beyaz Sayfa (White Paper) (Qu  b  c'i Birlikte İnşa Edelim. G   ve Entegrasyon Politikası Beyanı) ile birlikte tekrar teyit edilmiştir. Bu politikada    u ilke vurgulanmıştır: (1) Qu  bec, Fransızca konuşan bir topluluktur; (2) Qu  bec, herkesin kamusal hayata katkıda bulunmasının beklendiği demokratik bir toplumdur; (3) Qu  bec, farklı kültürlerin çeşitliliğine demokratik bir çerçevede saygı duyan çoğulcu bir toplumdur (Leman, 1999: 13-14). Bu yükümlülükleri yerine getirmek için Beyaz Sayfa, g  menlerle Qu  becliler arasında resmi bir ahlaki sözleşme önermiştir. Qu  bec, kendisini Frankofon, oğulcu bir toplum olarak ilan eder, ancak kültürel farklılıklara dikkat eder. Bunun karşılığında g  menler Qu  bec Haklar   artı'na bağlı kalacak ve Qu  beclilerle iş birliği yaparak Qu  bec'in ulus inşasına katkıda bulunacaklardır (Brosseau ve Dewing, 2018: 16).

2005 yılında Qu  bec Meclisi, Kültürel Topluluklar ve Entegrasyon Bakanlığı'nın yerine G   ve Kültürel Topluluklar Bakanlığı'nın kurulmasını onaylayan yasayı kabul etti. G   ve Kültürel Topluluklar Bakanlığı'nın kültürel topluluklara ilişkin işlevleri

şöyledir: (1) Québec toplumuna tam katılımlarını sağlamak için kültürel toplulukları desteklemek; (2) çoğulculuğu geliştirmek, ve (3) Québecliler arasında kültürlerarası ilişkileri daha da ilerletmek (Dewing ve Leman, 2006: 16).

2014 yılında ise Göç ve Kültürel Topluluklar Bakanlığı'nın ismi Göç, Çeşitlilik ve Kapsayıcılık Bakanlığı olarak değiştirildi. 7 Mart 2016'da Québec Hükümeti, Hep Birlikte Québec'iz adıyla göçmenlik, katılım ve toplumsal içerme ile ilgili yeni bir politika açıkladı. Açıklanan eylem planının dört hedefi bulunmaktadır: (1) kalıcı ve geçici göçün stratejik faydalarını arttırmak, (2) göçmenlerin göçmenlik sürecini hızlı ve etkili bir şekilde tamamlayabilmesini sağlamak, (3) her kökenden insan arasında güven ve dayanışmayı güçlendirmek, ve (4) ekonomik liderler, yerel topluluk ortakları ve departmanlar ve ajanslar ile iş birliği yaparak temel eşitlik için çaba göstermek (Brosseau ve Dewing, 2018: 17-18).

Federal hükümetin çokkültürlülük politikalarının oluşturulmasında Fransız Kanada'sının etkili olduğu düşünülür. Etnik çeşitliliğin merkezinde yer alan ve farklılıkların artmasının kaynağı olarak gösterilen (Winter, 2007a: 493) Québec eyaletinin Fransız karakterini koruma mücadelesi ve artan Québec milliyetçiliği federal hükümeti çokkültürlülük politikalarını oluşturmaya zorladığı görülebilir. Frankofonların kendi kültürel kimliklerini korumaya yönelik talepleri vardır ve bu talepler özellikle dil hakların bağlamında değerlendirilmektedir. İki dilliliğin federal kurumlarda genel olarak benimsendiği ifade edilebilir. İki dilliliğin teşvik edilmesi Anglofon ve Frankofonlar arasındaki anlayışı geliştireceği düşünülmektedir. Aynı şekilde Québec eyaleti de kendi çokkültürlülük politikasını uygulamaktadır. Québec eyaletindeki farklı etno-kültürel grupların Québec toplumuna tam ve eşit katılımını ve bu grupların kendi kültürel kimliklerini korumalarını sağlamak için eylem planları ve çeşitli stratejiler hayata geçirilmektedir. Ancak bu bağlamda Fransızca, eyaletin bir nevi kırmızıçizgisi olarak değerlendirilir. Gelen göçmen gruplarının eyaletin Fransız gerçeğini kabul etmesi ve Québec kültür mirasına katkı yapması beklenir.

Québec modelinin iyi analiz edilmesi çokkültürlülüğün daha uygulanabilir kılınması açısından önemlidir. Yerel kültürlerinin baskın İngiliz kültürü tarafından ezilmesine izin vermeyen bu topluluk hem asimilasyon sürecinden kurtulmuş hem de

kayda değer haklar elde etmiştir (Başaran, 2012: 250). Kurucu uluslardan birinin dili ve kültürü (etnik kökenden öte) açıkça Kanada'da ulusal kimliğin tanımlandığı ve ifade edildiği unsurlar haline gelmiştir (Gagnon ve St-Louis, 2013: 44). Québec'in varlığının sadece Kanada'nın ABD'den dil ve kültür açısından farkını pasif bir şekilde sembolize etmekle kalmaz, aynı zamanda Kanada'daki ulus devletin çöküşünü ve asimilasyonu da aktif olarak önler. Québec olmadan federasyonun temel iç dengesi yitirileceğinden dolayı Kanada'nı geri kalan kısmının parçalanacağı (Winter, 2007a: 491) düşünülür. Québec'in hem Kanada hem de çokkültürlülük politikalarının şekillenmesi bağlamında önemi ifade edilebilir. Kanada devletinin varlığının Québec modelinin başarısına bağlı olduğu söylenebilir.

5.2.6. Komüniteryan Çokkültürlülük Açısından Québec Örneğinin Değerlendirilmesi

Kanada'da 1971'den beri açık bir çokkültürlülük politikası uygulanmaktadır. Bu politikanın kilit unsuru, eğer isterlerse tüm Kanadalıların kültürel kimliklerini koruyabilmeleri ve geliştirebilmeleridir. Bu süreçte ön yargıya ve ayrımcılığa maruz kalmazlar (Berry ve Kalin, 1995: 302). Kanada çokkültürlülüğü resmi devlet politikası ilan ettiğinden beri, bazıları Kanadalılar için canlı bir kültürel mozaik ve karşılıklı saygı oluşturma yolunda önemine dikkat çekerek Kanada'nın entegrasyon politikasını olumlarken, diğerleri ise bu politikaların Kanada milliyetçiliğinin antitezi olduğunu, birleştirmeye değil bölmeye ve asimilasyona değil segregasyona hizmet ettiğini iddia ederek çokkültürlülüğü eleştirmektedirler (Sardinha, 2011: 372). Olumlu ve olumsuz değerlendirmelerin ötesinde Kanada'da çokkültürlülük politikalarının kendi tarihsel koşulları içerisinde ortaya çıktığı görülmektedir ve yaklaşık yarım yüzyıldır da bu politikaların uygulandığı gözden kaçırılmamalıdır. İngiliz ve Fransızların öncülüğünde, çoğu zaman göz ardı edilse de Aborjin halklarının katılımı ile kurulan Kanada, daha sonraki süreçte devam eden/etmekte olan göçmen akınlarıyla çokkültürlü bir yapıya bürünmüştür. Bu sürecin uluslararası göçlerle devam ettiği anlaşılmaktadır. Bu süreçte derin çeşitliliğin çokkültürlülük politikalarının hayata geçirilmesiyle sonuçlanmasının şaşırtıcı olmadığı düşünülebilir.

Kanada toplumu en başından İngiliz ve Fransız kökenlileri ve çeşitli etnik grupları içermiştir. Kanada toplumu, çokkültürlü mozaik olarak tanımlanan yegâne ülkedir

(Erzurumlu, 2008: 11). Kanada çeşitliliğinin tarihi, çeşitli devlet biçimlerinin çözmek için ortaya koydukları sorunun yayıldığına şahitlik etmiştir. Tam da sorunun çözümüne yönelik eylemler, sorunun yaygınlaşmasına neden olmuştur. Devlet politikası olarak çokkültürlülük, Kanada çeşitliliğinin tarihiyle bir kopuş anlamına gelmez. Devlet politikası olarak çokkültürlülüğün çeşitliliği ortadan kaldıran ve birliğe benzeyen modern ulus devletten çeşitliliği gösteren ve birliğin belli olmadığı bir postmodern devlete kaydığı (Day, 2000: 209) düşünülür. Kanada mozaiğinin, “kültürlerin yamalı yorganının”, Kanada’nın kimliği olduğu ifade edilir. Göçmenler ve etnik azınlıklar kendi etnik kültürlerini kutlayarak Kanadalı terimini daha uygun hale getirmeye başlamışlardır. Göçmenler ve etnik azınlıklar etnik köken, bireysel kimlik ve Kanada ile ilişkilerine şahsi anlamlar yüklenebilecek yerler olarak yeni milliyetçilik duyguları ortaya koymuşlardır (Sardinha, 2011: 372). Kanada kültürel mozaiğinin Kanada kimlik krizinin bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Amerikan örneğiyle karşılaştırıldığında Kanada’da göçmenlilerin ve azınlıkların asimile olması beklenmemiş ve atalarının kültür ve geleneklerini koruyarak Kanada toplumuna katkıda bulunmaları (James, 1995: 35) hedeflenmiştir. Kanada’nın tarihsel koşullarının da bunu gerektirdiği iddia edilebilir.

Ülkenin özgünlüğü göz önüne alındığında Kanada bağlamında çokkültürlülük, eşitsiz grup ilişkileri, etnik çeşitlilik ve birleşmiş millet olma arzusu arasında köprü oluşturan ve yeniden oluşan toplumsal olarak inşa edilmiş bir uzlaşma (Winter, 2007: 40) olarak değerlendirilir. Amerika’nın egemen milliyetçilik projesi ile yüzleşmesi, Kanada’nın ulusal çoğunluğunun kendi farklılığının farkına varmasına neden oldu. Bağımsız bir ulus projesini korumak için İngiliz asıllı Kanadalılar sık sık iç azınlıklarla Aborjin halkları, göçmenler, Fransız asıllı Kanadalılar ve daha sonra Québec ile iş birliği yapmak zorunda kaldı. Yıllar geçtikçe bu durumun, Kanada’yı grup hakları yaklaşımını tercih eden bir ülke (Winter, 2007a: 490) haline getirdiği ifade edilebilir. Ayrıca İngiliz nüfusun yetersizliği (Winter, 2007: 42), Batı Kanada’nın yerleşime açılmak istenmesi ve Kanada’nın zorlu iklim koşulları olan bölgelerine göçmen ihtiyacı (Stoddard, 2012: 5) asimilasyon seçeneğini mümkün kılmadığı anlaşılmaktadır. Frankofon topluluğunun ve Quebec’in de Fransız dili ve kültürüyle Amerika’ya karşı bir set işlevi gördüğü düşünülebilir.

Diyalojik temelli (veya diyalog ilkesine dayalı) çokkültürlülük ve tanınma politikasını ortaya koyan Taylor'ın Kanadalı olması şaşırtıcı değildir (Jung, 1996: 592). Kimlik ve tanıma arasındaki bağlantıya dikkat çeken Taylor (2010: 55) kimliği başkalarıyla girişilen diyalojik ilişkilere dayandırır. Aynı doğrultuda farklı toplulukların varlıklarını/kültürlerini sürdürme talepleri komüniteryan çokkültürlülük bağlamında değerlendirilebileceği düşünülür. Taylor'a göre, tanınma çokkültürlülüğün merkezindedir (Blum, 1985: 51). Bu çerçevede bireylerin ve grupların farklılıkları/özgünlükleri tanınmalıdır ve aynı zamanda desteklenmeli ve takdir edilmelidir. Taylor bu noktada cemaati/topluluğu ön plana çıkarmaktadır. "Toplu amaçların belirlenmesi, bireylerin davranışlarına, onların haklarını zedeleyecek kısıtlamaların getirilmesini zorunlu kılabilir" (Taylor, 2010: 74). Taylor'ın modelinin Kanada'da uygulanan mevcut yasal değişiklikleri onayladığı düşünülür (Lawlor, 2006: 126) Frankofonların, özellikle Québeclilerin kültürlerinin korunmasına yönelik politikalar, Québeclilerin temel haklarını tehlikeye atmadığı sürece onaylanır (Reisert, 2000: 312). Farklı grupların kültürlerini korumaya yönelik talepleri, temel hak ve hürriyetler korunduğu sürece değerlendirilebilir.

Taylor'ın "krizi atlattığı" ve gelişiminin bir sonraki aşamasına girmiş olan Kanada vizyonu şu şekildedir: Kanada temel olarak ikili bir yapıya sahiptir. Her biri kendi baskın dili ile tanımlanmış iki ana topluluk olacaktır. Ancak, bu toplumların her biri kendi içinde daha fazla çeşitlilik gösterir. İlk olarak, her biri etnik olarak daha çeşitli ve farklı şekillerde çokkültürlü olacaktır; ikincisi, her biri diğer resmi dilin önemli azınlıklarına sahip olacaktır; ve üçüncüsü, her biri önemli fakat değişken derecelerde öz yönetim hakkı olan yerli toplulukları içerecektir (Day, 2000: 220). Bu noktada Taylor yerleşik Kanada yapısını öne çıkardığı için eleştirilmektedir.

Kanada'da baskın iki kültürle (Anglofon ve Frankofon) beraber aynı sınırlar içerisinde varlıklarını sürdürebilecek diğer kültürel grupların da dâhil olduğu (Şan ve Öğür, 2016: 139) bir yapı söz konusudur. İngiliz ve Fransız kökenli olmayan grupların nüfusun önemli ve hızla genişleyen bir bölümünü oluşturduğu Kanada'da, hükümet azınlıkların durumunu korumak ve geliştirmek için çokkültürlü bir ulus oluşturma politikası uygulamaktadır (Patrias, 1997: 109). Kanada, etnik ve ırksal çeşitliliği ele almak için resmi bir çerçeve olarak çokkültürlü ilkelerden faydalanan birkaç ulus devlet

arasında neredeyse yalnızdır. Hiçbir ülke, çokkültürlü bir gündemi resmileştirme konusunda, dünyanın ilk ve tek resmi çokkültürlü toplumu olduğu iddiasını onaylama sürecinde, Kanada kadar girişimde bulunmamıştır. Kanada'da çokkültürlük ideali, Kanada'nın bir ulus olarak birliğini koruyan ve aynı zamanda etno-kültürel heterojenliği teşvik eden, Aristoteles'in çeşitlilik içinde birlik temasına dayanır (Jung, 1996: 592). Kanada çokkültürlülüğünün küreselleşme için paradigmatik bir model -bu model içerisinde Québec ayrı bir model- (Jung, 1996: 592-593) olarak değerlendirilebilir. Bu hususta çokkültürlü eğitim ve demokratik bir değerler ve inançlar sistemi önemlidir (Jung, 1996: 592-593). Kanada'da Anglofon ve Frankofon kültürlerinin ve göçmen topluluklarının katkılarıyla çokkültürlü bir Kanada vizyonu hedeflenmektedir.

Kanadalıların ezici çoğunluğu ülkelerini hem gerçek hem de normatif olarak çokkültürlü algılar ve Kanadalıların yüzde sekseninden fazlası çokkültürlülüğün Kanada kimliğine olumlu katkıda bulunduğunu kabul eder (Winter, 2007: 51). Kuruluşundan itibaren Avrupa'dan göçlerle oluşan ve II. Dünya Savaşı'nın ardından farklı ülkelerden göç almaya başlayan Kanada, hiçbir devletin barındırmadığı kadar farklı kültürlerin herhangi bir "eritme potası"na tabi tutulmadan yaşadığı bir toplum (Erzurumlu, 2008: 3) olarak kabul edilir. Kanada'daki ırksal azınlıkların egemen grup vatandaşlarına benzer hak ve sorumlulukları olduğuna ve ABD'deki emsallerine nazaran marjinalleşme tecrübesi yaşamadıklarına dair genel bir inanış vardır (Solomon, 1995: 54). Kanada'da kendine özgü etnik toplulukların korunmasına katkıda bulunan üç temel faktör vardır: (1) Kanada'daki birçok etnik grup okul, kilise, sosyal hizmet kurumları, kulüpler, medya vb. uygun bir kültürel süreklilik sağlayacak organizasyon kapasitesine sahiptir. (2) Kanada'daki etnik grupların çoğu Hutteritler gibi anakronistik bir sosyo-kültürel sistemi sürdürmeye ya da canlandırmaya çalışmaz. Aksine, modern sanayi toplumuna tam olarak katılmak istemektedirler. Kültürlerinin dinamik ve gelişmiş bir Kanada sosyal sisteminin altyapısı içinde gelişmesini öngörürler. (3) Kanada toplumunun bir özelliği, yalnızca bireysel veya sembolik alanlarda değil, aynı zamanda günlük ortak davranışlarda, yaşam tarzı ve kültürel konularda da çeşitliliği sağlayan ve destekleyen yapısal çoğulculuğudur. Bu durum etnik gruplar için de geçerlidir (Dawson, 1982: 609). Tüm bu faktörler farklı etno-kültürel grupların kendi kültürlerini sürdürmelerine imkân sağlamaktadır ve böylece bu grupların Kanada mirasına katkı yapacağı düşünülmektedir.

Kanada'da 1990'ların ortalarında Québec ayrılıkçı hareketinin yeniden canlanması ülkenin çeşitliliği aşırı vurguladığı düşüncesine katkıda bulundu (Winter, 2007a: 495). Québec'i Kanada'da ayrı bir toplum olarak kabul etmek ikili bir işlev görmektedir. Bir yandan, ülkenin uzlaşma geleneği ve sorun çözme bağlamında Kanada'yı Amerikan örneğinden ayırır. Öte yandan, Québec'in belirginliği, kaçınılmaz bir şekilde Kanada ulusunun dağılmasına yol açacak olan sonsuz bir grup farkının yayılmasının başlangıç noktası olarak gösterilir. Grup ilişkilerinin temsili, 'alternatif uluslar' çıkmazını ortaya çıkarmaktadır: ulusal çoğunluğun güçlü bir öteki karşısında özgüllüğünü vurgulama ihtiyacı, ulusun kesinlikle evrensel terimlerle tanımlanmasını engelliyor. Bu da aynı şekilde farklı ancak eşit olmayı isteme mantığında olan iç azınlıkların taleplerine karşı savunmasız kalmasına neden oluyor (Winter, 2007a: 500). Kanada'da çokkültürlülüğün başarısı, hükümet yetkililerinin, somut politikalar yoluyla, bağımsız bir Kanada devletinin var olma hakkının bulunduğu, yapısal olarak çoğulcu ve sosyo-ekonomik olarak kapsayıcı ve "radikal olarak farklı bir Kuzey Amerika" vizyonunu gerçekleştirme derecesine bağlı (Winter, 2007: 52) olduğu düşünülür. Frankonların, yerel halkların ve diğer göçmen gruplarının talep ve beklentilerini karşılarken Anglofonlarla birlikte ortak çokkültürlü bir Kanada vizyonu oluşturabilmek gerekir.

Sonuç olarak, Kanada'nın çokkültürlülük politikası karmaşık olsa da, toplumsal gerçeklikte bir karşılığı olduğu görülebilir. Birçok etnik topluluk, geleneksel grup ilişkilerini sürdürmede ve destekleyici yapılarda, en azından şu an ve yakın gelecek için oldukça başarılı olduklarını kanıtlamaktadır (Dawson, 1982: 610). Devlet politikası olarak çokkültürlülüğün Kanada'daki başarısı barındırdığı yaygın çeşitliliğin kendi özgünlüklerini sürdürürken ortak Kanada vizyonunu devam ettirebilmesine bağlıdır. Dinamik bir süreç olarak çokkültürlülüğün Kanada'daki seyrinin, farklı anlam ufuklarına sahip topluluklar arasındaki uzlaşmaya bağlı olduğu ifade edilebilir.

SONUÇ

Günümüzde kültürel farklılıklara ilişkin talepler yeni bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Çokkültürlü toplumlar eski çağlardan beri var olsa da kültürel farklılıklara ilişkin farkındalık ve beklentiler çağdaş bir gelişmedir. Modern ulus-devletin öngördüğü homojen toplumsal yapılar gerçekçi değildir. Farklı nedenlerden ötürü çağdaş devletler farklı kültürel, etnik, dini, cinsel vb. kimliklere sahip birey ve topluluklardan oluşmaktadır. Çeşitli düzeyde kendilerini farklı algılayan bu birey ve topluluklar farklılıklarına saygı gösterilmesini, farklılıklarının tanınmasını ve kendi kültürel yapılarını sürdürmek istemektedirler. Bu tür taleplerin tanınıp tanınmaması veya bu taleplerin nasıl yerine getirilebileceği sorusu, demokratik veya demokratikleşmekte olan devletlerin çözüm bulması gereken can alıcı yeni bir sorunsala işaret etmektedir.

Bu bağlamda çokkültürlülük, kültürel özgüllüklerin tanınması ve desteklenmesi gerektiğini iddia eden bir hareket olarak karşımıza çıkmaktadır. Çokkültürlülük farklı kültürel ufuklara sahip bireylerin ve grupların varlığını bir tehdit olarak değil de, modern toplumlar ve devletler için bir zenginlik kaynağı olarak görmektedir. Farklı kültürel anlam ufuklarına sahip bireylerin ve toplulukların nasıl bir arada ve barış içerisinde yaşayabileceği sorusuna yanıt arar çokkültürlülük. Çokkültürlü olmayan toplumsal yapıların sayılarının günümüzde çok az olduğu düşünüldüğünde çokkültürlülük ve çokkültürlülüğe ilişkin talep ve beklentiler yaygın bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Kimliklerinin ve kültürel farklılıklarının tanınmasını talep eden azınlık ve göçmen gruplarının ve farklılıkların aidiyetsel taleplerinin nasıl yerine getirilebileceği noktasında çokkültürlülük çözüm önerileri ortaya koymaktadır. Çokkültürlülüğün artık çağdaş dünyada neredeyse bir norm haline geldiği ulus devlet yapılarında farklılıkların kültürel, toplumsal ve siyasi talepleri karşısında birlikte yaşamının ve toplumsal uyumun nasıl gerçekleştirilebileceği başlı başına yaşamsal bir soruna işaret etmektedir.

Kimlik düzeyinde tanınma mücadelesi çokkültürlülük tartışmalarının temelini oluşturmaktadır. Çokkültürcü yaklaşım farklı ulusal, etnik, dinsel, kültürel ve cinsel vb. kimliklere sahip birey ve toplulukları bir arada ve barış içerisinde yaşatmanın yolunun bu farklılıkları kabul etmek, farklılıklara saygı duymak ve kendilerini hissettikleri gibi yaşamalarına imkân tanımaktan geçtiğini iddia eder. Çokkültürlülük aynı coğrafyada

farklı kültürlerin bir arada var olmasını onaylayan bir tanı(n)ma politikasını ifade eder. Bu durumun ortaya çıkmasının farklı nedenleri vardır. Farklılıkları adeta kutsayan ve heterojenliği ön planda tutan postmodern düşünce yapısı, kimlik söylemi, çoğulculuğun ve çeşitliliğin ön plana çıkması, yeni toplumsal hareketlerin ortaya çıkışı, küreselleşme ve göçün (özellikle uluslar arası göçün) yaygınlaşması vb. unsurlar farklı yönleriyle çokkültürlülüğü desteklemekte ve tetiklemektedir.

Teoride çokkültürlülüğün fikri altyapısı farklı nedenlerle gerekçelendirilmektedir. Çokkültürlülük tartışmalarında kültürel farklılıklara ilişkin farklı bakış açıları ortaya konulmaktadır. Günümüz sosyal ve siyasal teorilerine ilişkin literatür esas alındığında, çokkültürlülük tartışmalarına en büyük katkının liberal ve komüniteryan düşünürlerden geldiği görülmektedir. Liberal ve komüniteryan düşünürler çokkültürlülüğü farklı açılardan değerlendirmektedir. Bu iki anlayış arasındaki en belirgin fark, çokkültürlülük konusundaki düzenleme ve uygulamaların hangi ölçütler dâhilinde ve nasıl olması gerektiğine ilişkindir. Liberal düşünürler, çokkültürlü hakların bireysel özgürlük esas alınarak ya da birey merkezli düzenlenmesi gerektiğini savunurken; komüniteryan düşünürler bu konudaki düzenlemelerin cemaatin/topluluğun esas alınarak yapılması gerektiğini savunur. Çokkültürlülük tartışmalarının ağırlıklı olarak bu iki yaklaşım etrafında şekillendiği ifade edilebilir.

Bu çalışmada liberal düşünürlerden Kymlicka'nın ve komüniteryan düşünürlerden Taylor'ın çokkültürcü yaklaşımları ele alınmaktadır. Farklı gerekçelerle de olsa her iki düşünür de tanınmaya ve grup farkına dayalı haklara pozitif yaklaşmaktadır. Aynı zamanda Kymlicka ve Taylor farklılıkların tanınması konusunda kendilerine özgü bakış açıları ortaya koymaktadır. Kymlicka bireysel özgürlükler ihmal edilmediği veya zarar görmediği sürece grup haklarını onaylar. Taylor ise liberalizmi bizatihi reddetmemekle birlikte çokkültürlülük uygulamalarında toplum/cemaat eksenli düşünür. İki düşünür arasında farklılıkların yanı sıra benzerlikler de bulunmaktadır. Kymlicka'nın ve Taylor'ın teorilerinin farklı çıkış noktaları olsa da hak anlayışları birbirine benzemektedir. Hem Kymlicka hem de Taylor kimlik ve kültür söylemlerinde ulusal azınlıklara ve grup haklarına vurgu yaparlar ve bir halkın kimliği ile kültürel esenliğinin birbirleriyle sıkı sıkıya bağlı olduklarını düşünürler. Her ikisi de gruplara özgü haklar tanınmanın grupların kültür ve kimliklerinin korunması ve sürdürülmesi için

önemli olduğunu iddia eder. Her iki düşünür de kültüre özel önem atfetmektedir ve kültür kavramını ulusal, etnik veya dilsel farklılıklarla aynı çerçevede değerlendirmektedir. Bu bağlamda kültür, bireylerin/grupların kendilerini tanımlamasında önemli bir kaynak ve birincil bir değer olarak değerlendirilir.

Liberal düşünürlerden Kymlicka, kendi çokkültürlülük anlayışı içerisinde kültüre, özellikle toplumsal kültüre, büyük önem verir. Düşünür bireysel özerkliğin işlevsel olabilmesi için bireylerin toplumsal kültürlerine erişebilmeleri gerektiğine inanmaktadır. Toplumsal kültürün bu çerçevede bireylere anlamlı tercihler yapma olanağı sağladığı düşünülür. Bireysel özgürlüğün bireyin kendi toplumsal kültürüne erişebildiğinde gerçekleşebildiği vurgulanır. Bireylerin kendi iyi yaşam anlayışlarını sürdürebilmeleri ve kendi hayatlarının rotalarını çizebilmeleri için kültüre ihtiyaç duyulur. Bu hususta gruplara özgü haklar tanınması bireyin toplumsal kültüre erişimi ve bireysel özgürlüğünü kullanarak kendi iyi yaşam anlayışını gerçekleştirmesi açısından önemlidir. Kymlicka, gruplara özgü haklara bireysel özgürlükler ihlal edilmediği sürece pozitif yaklaşır. Kymlicka'nın çokkültürlülük tartışmalarında kültürel farklılıkların ana akım toplum karşısında kendi özgüllüklerini korumasını ve grup haklarını savunmasıyla, liberal düşünceye farklı bir bakış açısı kazandırmayı hedeflediği ileri sürülebilir. Bu açıdan düşünür, liberalizmin sınırlarını grup haklarını içerecek şekilde genişletir ve liberalizmin grup hakları fikrine karşı olduğu düşüncesini reddeder. Kültürel bağlamın bireysel özerlik için kilit bir kavram olduğunu ve bireysel refahın kültüre erişim olmadan gerçekleş(e)meyeceğini iddia eder.

Komüniteryan düşünürlerden Taylor'a göre birey, toplumsal çevresiyle anlam kazanır. Bireyin kimliği de söz konusu toplumsal çevrede şekillenir ve toplumsal ilişkilerde gömülüdür. Bireyim kimliği diyalojik olarak oluşmaktadır. Bu çerçevede kimliğin toplumsal bir süreç içinde oluştuğu anlaşılmaktadır. Bu noktada diyalojik olarak oluşan kimlik, kültürün sağladığı gerekli altyapıya ihtiyaç duyar. Dillerin zengin anlatım araçlarını kullanan insan, kendisi için önemli olan diğerleri ile diyalog kurarak kimliğini oluşturur. Kendi kimliğini oluşturarak kendi sahiciliğini ortaya koyar ve kendine özgü bir anlam ufku geliştirir. Kendini tanımlamak, bir anlamda diğerleri ile arasındaki farkı da ortaya koymak demektir. Ortaya çıkan "ben" in tanınması bazen diğerleri ile uzlaşma bazen de mücadele ile olmaktadır. Taylor'a göre, bu tanı(n)ma insan

kimliği için önemlidir ve hatta gereklidir. Aksi bir durum insan kimliğinin zarar görmesine neden olur. Kendini tanıma, kendini farklı kılan özellikleri de keşfetme sürecini içerir. Bu bağlamda birey veya grupların farklı özelliklerinin eşit derecede tanınması önemlidir. Tanınma ihtiyacının bireylerin/grupların kendilerini gerçekleştirebilmeleri, kendi rotalarını çizebilmeleri ve anlam ufuklarını oluşturabilmeleri için gerekli olduğu düşünülür. Bu bağlamda tanınma hem toplumsal adaletin bir gereği hem de sosyo-siyasal dayanışmanın bir yolu olarak değerlendirilir. Taylor farklılıklara ve çokkültürlülüğe ilişkin görüşlerini “tanınma politikası” isimli çalışmasında ortaya koymaktadır. Bu noktada Taylor’ı Kymlicka’dan ayıran husus, çokkültürlülük uygulamalarında bireyi değil, topluluğu/cemaati vurgulayan bir çokkültürlülük anlayışını benimsemesidir.

Teoride yürütölen çokkültürlülük tartışmalarının pratiğe yansımaları da farklılaşmaktadır. Çokkültürlülük politikaları, ölkeden ölkeye bölgeden bölgeye farklılık göstermektedir. Hatta aynı ölkede içerisinde farklı zaman dilimlerinde çokkültürlülük politikalarından bahsederken içerik ve yöntem değişim göstermektedir. Bu nedenle evrensel bir çokkültürlülük politikası tanımlamak çok zordur. Ancak çokkültürlülük politikalarının hedefinin ayrımcılığa maruz kalmış, kültürel olarak varlıklarını sürdürmek isteyen ve bu noktada bireysel temel hak ve özgürlüklerin yeterli olmadığı gruplara yardım etmek olduğu ifade edilebilir. Kültürlerinin ve kimliklerinin baskı altında olduğunu düşünen birey ve gruplar, çokkültürlülük politikalarının yardımıyla farklılıklarının kamusal olarak tanınmasını ve desteklenmesini talep etmektedirler. Bu çalışmada uygulama açısından çokkültürcü politikalar bağlamında ABD ve Kanada örnekleri ele alınmıştır. Farklılıkların barış içinde bir arada yaşamasına yönelik ABD’nin ve Kanada’nın çeşitlilikle tecrübesi, farklı arka planların ve çokkültürlülük politikalarının sonucudur. ABD’de resmi bir çokkültürlülük politikası bulunmamasına karşın Kanada’da anayasada da yer alan ve yaklaşık yarım yüzyıldır devam eden resmi bir çokkültürlülük politikası uygulandığı göz önünde bulundurulmalıdır.

Günümüz şartları altında çoğul kimliklerin nasıl bir arada yaşayabileceğini siyasal olarak planlamak çok önemlidir. Bu bağlamda federalizm tam olmasa da soruna kısmi bir çözümdür (Gray ve Gardels, 2001: 10-11). Bu nedenle hem ABD’nin hem de Kanada’nın federalizmle yönetildiğinin altını çizmek gerekir. Çokkültürlülük politikaları

değerlendirildiğinde Amerikan bağlamında olumlu eylem uygulamalarından temel olarak uzun zamandır devam eden ayrımcılığa maruz kalmış Afrikalı-Amerikalılar ve Hispanikler yararlanmaktadır. Hispanikler eyalet düzeyinde ve göçmen odaklı politikalardan birincil derecede faydalanmaktadır (Hero ve Preuhs, 2006: 131). Asyalılar ve Amerikan yerlileri dil, olumlu eylem ve göçmen politikalarından faydalanabilirken, çağdaş politikaların eyalet düzeyinde en çok siyahilere ya da Hispaniklere fayda sağladığı düşünülmektedir (Hero ve Preuhs, 2006: 131). Ayrıca Kızılderililerin ve Amerikan yerlilerinin kabile egemenlikleri ve öz yönetim hakları korunmaktadır. Kızılderililer ve Alaska yerlileri Kymlicka'nın ulusal azınlıklar kapsamında yerlilere öngördüğü toprak haklarının tanınması, öz yönetim ve tarihi antlaşmalarının devamı gibi stratejilerden faydalanmaktadır. Ayrıca Afrikalı Amerikalıları Kymlicka ayrı bir kategoride değerlendirme ihtiyacı duymuştur ve onların çoketniklilik ve özel temsil hakkı gibi kolektif haklardan yararlanmaları gerektiğini belirtmiştir. Hispanikler ve Asyalıların ise yine aynı şekilde özel temsil hakkı ve çoketniklilik haklarından faydalanabileceğini değerlendirmektedir.

Kanada bağlamında ise resmi düzeyde Québec, ayrı bir millet olarak tanınmaktadır ve yerli halklara bölgesel özerklik verilmektedir. Bu nedenle Kanada çok uluslu bir federalizm olarak değerlendirilmektedir. Kanada'da Frankofonların memnuniyetsizliklerini gidermek için başlayan süreç, diğer etno-kültürel grupların itirazları ile çokkültürlülük politikalarının ilanıya sonuçlanmıştır. Kanada'da dile ve eğitime yönelik çokkültürlülük uygulamaları daha ön plandadır. Bu hususta Fransızca'nın ve Frankofonların durumu önemlidir. Fransız kimliği ve kültürünün tehdit altında olduğu ve iki kurucu milletten bir olan Frankofonların Anglofonlar karşısında dezavantajlı bir konuma getirildiği düşünülmektedir. Bu bağlamda Fransız asıllı Kanadalılara özellikle de çoğunluğunu Frankofonların oluşturduğu Québec eyaletine geniş bir özerklik verilmiştir. Bireylerin temel hakları tehdit edilmediği sürece Fransız dili ve kültürünün korunması için gerekli tedbirlerin alınmasına imkân tanınmıştır. Aynı zamanda Québec dışındaki Fransız toplumunun dil haklarında önemli ilerlemeler kaydedilmiştir. Kanada hükümeti de İngilizce ve Fransızca'nın kamu kurum ve kuruluşlarında aynı yetkinlikle kullanılmasına olanak sağlamıştır. İki dillilik diğer eyaletlerce de farklı şekillerde benimsenmiştir. Fransızca'nın ve Fransız kimliğinin korunmasına yönelik kolektif uygulamalar meşru görülmektedir. Fransız kimliği ve kültürünün korunması için çaba

harcanırken diğere etno-kültürel grupların da kendi kültürlerini sürdürmesine ve Kanada toplumuna ve kimliğine katkısı teşvik edilir ve beklenir. Çokkültürlülük politikalarında asıl yetki eyalet ve yerel otoritelerdedir. Her eyalet ve bölge hükümetleri çokkültürlülük uygulamalarını kendi ihtiyaçları doğrultusunda belirler. Federal hükümet genel politika başlıklarını belirlese de eğitim alanında olduğu gibi asıl yetki eyalet hükümetlerindedir. Taylor'ın ortaya koyduğu tanı(n)mayı merkeze alan çokkültürlülük anlayışının Québec modelini onayladığı düşünülebilir. Fransız dili ve kültürünün bir bütün olarak tanınması ve desteklenmesi önemlidir. Bu durum Taylor'ın diyalojik temelli tanınma politikası ile uyumludur. Fransız dili ve kültürünün korunması adına kolektif uygulamalara gidilebilir ve bu uğurda Québec yönetiminin Québeclilere belirli kısıtlamalar getirmesi mazur görülebilir.

Hem ABD hem Kanada örneklerinin liberal ve cemaatçi modellerin kusursuz bir yansıması oldukları iddia edilemez. Ancak farklılıklarla başa çıkma hususunda birer yol haritası olarak değerlendirilebilirler. Her ülkenin kendi tarihsel ve toplumsal koşulları çerçevesinde farklı etno-kültürel grupların çokkültürcü talepleri farklı tepkilere neden olmaktadır. Burada önemli olan çokkültürlü modellerin varlığıdır. Söz konusu modellerden koşullara uygun farklı dersler çıkarılabilir. Farklılıkların ve buna ilişkin taleplerin yoğun olduğu Kuzey Amerika coğrafyasından bu iki örnek çokkültürlülük tartışmaları ve çokkültürcü uygulamalar bağlamında önemlidir ve çoğul kimliklerin nasıl bir arada yaşayabileceğine dair çokkültürcü politikaların birer izdüşümüdür.

Çokkültürlülük sorunsalı ve çokkültürlülüğe ilişkin taleplerin günümüzde egemen ulus devlet anlayışını tehdit ettiği söylenebilir. Bilindiği üzere Batı'da ortaya çıkan ulus devlet anlayışı, vatandaşlar arasında türdeşliğe vurgu yapmaktadır. Homojen bir ulus oluşturma veya var olanı o yöne doğru yönlendirme çabası söz konusudur. Vatandaşlar arasında farklılıklar değil benzerlikler vurgulanmaktadır. Moderniteyle birlikte ideal ortak bir vatandaş profilinin yaratılması hedeflenmektedir. Kamusal denetim altındaki ideolojik aygıtlarla ortak "hayali cemaatler" oluşturulmaya çalışılmaktadır. Ancak araştırmanın da hipotezlerinden olan hem çokkültürlülüğün modern toplumların asli unsuru haline gelmesi hem de modern sonrası dönemde kimlik ve kültürel farklılık politikalarının ön plana çıkması ile modern ulus devlet anlayışı ciddi meydan okumalarla karşılaşmaktadır. Bu nedenle demokratik konsolidasyon tartışmalarında çokkültürlülük

ve çokkültürlülüğe ilişkin tartışmalarının önemli bir yer tutacağı anlaşılabilir. Bugün ise benzerliklerin değil de farklılıkların ön plana çıktığı, “sahicilik arayışları”nın egemen olduğu bir dönemde olduğumuz söylenebilir. Bu bağlamda da çokkültürcü yaklaşımlar çerçevesinde farklı dilsel, dini, etnik ve kültürel grupların hak taleplerinin değerlendirilmesi, bunu, çoğu ulus devletin karşı karşıya kaldığı en önemli anayasal sorunlar arasında gören araştırma hipotezinin doğrulandığını gösterir. Modern ulus devletin herkese eşit haklar öngören tarafsızlık anlayışına karşın azınlık ve göçmen grupları, farklılıklarının tanınmasını ve kamusal destek talep etmektedirler. Çoğunluğun dilini, kültürünü ve hayat tarzını esas alan ulus devlet modelinde ise farklı grupların talep ve beklentilerinin demokratik süreç içerisinde nasıl çözümlenebileceği noktasında çokkültürlülük devreye girmekte ve gruplara özgü haklara olumlu yaklaşmaktadır. Çokkültürcü yaklaşımlar azınlıkta kalan etno-kültürel grupların ayrımcılığa maruz kaldığını iddia etmektedir. Ulus devletten kültürel varlıkları tehdit altında olan gruplara farklı muamelede bulunulması beklenmektedir ve kolektif haklar talep edilmektedir. Bu doğrultuda çokkültürlülüğün demokrasi ile pozitif bir ilişkisi olsa bile egemen ulus devlet anlayışına ciddi eleştiriler getirdiği görülmektedir.

Çokkültürcü talepler karşısında ulus devletin homojen bir ulus oluşturma projesini daha çoğulcu bir yapıya büründürmesi beklenebilir. “Hayali cemaat”in daha kapsayıcı, çoğulcu ve farklılıkları benimseyen bir yapıyı benimsemesi olasıdır. Devletlerin kontrol altında tuttukları mekanizmaları düşündüğümüzde “hayali cemaat” oluşturma idealinden tam anlamıyla vazgeçmesi zor olsa da, bu cemaatin farklılıkları da içinde barındıran bir hal alması gerekebilir. Ulus devletlerin siyasa yapımında modern dönemlere nazaran daha serbest olduğu düşünülemez. Siyasa yapım süreçlerinin çokkültürcü talep ve beklentiler karşısında nötr kalması imkansız olmasa bile zordur. Devletlerin içe kapandığı ve milliyetçi akımların güçlendiğinin iddia edildiği bu dönemde, bu sürecin etno-kültürel grupları da kuşkusuz etkileyecektir. Bir yandan ulus devlet söz konusu taleplere daha soğuk bakabilir. Öte yandan çokkültürlülüğe ilişki sorunların ve taleplerin sonsuza dek halının altına süpürülmesi düşük bir olasılıktır. Bir noktada ele alınması ve uzlaşımın gerekliliği ortaya çıkacaktır. Bu bağlamda yerel yönetimlerin güçlendirilmesi, birey ve grupların mümkün olduğunca kendilerini etkileyen siyasal süreçlere katılımının sağlanması, farklılıkların da yaşatılabileceği daha kapsayıcı ve çoğulcu bir modellere ihtiyaç duyulacaktır. Tabi ki de ulus devletler vatandaşlığın çerçevesini çizebilecektir.

Ancak bu çerçevenin sınırlarının günümüz koşulları göz önüne alındığında katı olmaması gerekmektedir ve bireyi ya da topluluğu temel alan gruplara dayalı haklara yer verilebilir. İnsanların aidiyet bağlarının bir tehlike olarak görülmediği, kendi sahilciliklerini yaşarken ortak yaşama katkıda bulunabilecekleri ve çokkültürcü taleplerin değerlendirilebileceği bir ulus devlet modeli ortaya konulabilir. Her ülkenin kendi tarihsel koşulları göz önüne alındığında ideal tek bir model/formül mümkün gözükmemektedir. Bu noktada çokkültürlülüğün ulus devletin yapısını ve ulus devletten beklentileri etkilediği ve önemli bir rol oynadığı görülebilir.

Özellikle Kanada örneğinde çokkültürlülük farklı etno-kültürel grupların talep ve beklentilerinin karşılanması açısından işlevsel bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda ulus devlet formatında şekillenen klasik liberal demokrasinin de demokratikleştirilmesi sorunu karşımıza çıkmaktadır. Göçmen ve azınlık gruplarının ve farklı etno-kültürel grupların taleplerinin karşılanması kolektif haklarını reddeden bir demokrasi anlayışında mümkün gözükmemektedir. Gruplara özgü hakların bir şekilde demokratik sistem içerisinde çözümlenmesi demokrasinin geleceği açısından da önemlidir. Çokkültürlülük bu noktada demokrasi ile pozitif bir ilişki içerisindedir. Demokrasinin anlam ve içeriğinin zenginleşmesi açısından önemlidir. Kültürel çoğulculuk ve çeşitlilikten kaynaklanan sorunların, istek ve taleplerin demokratik yönetim içerisinde karşılanması demokrasi kavramını da dönüştürmektedir. Ancak çokkültürlülük sorunsalı aynı zamanda ulus devlet yapısını da tehdit etmektedir. Homojen bir nüfus yapısı ve tek tip bir vatandaşlık anlayışı öngören ulus devlet anlayışına karşın çokkültürlülük farklılıkları ön plana çıkarmakta ve gruplara özgü haklara pozitif yaklaşmaktadır. Ulus devletin aksine çokkültürlülük tek bir kimlik formülasyonunu öne çıkarmamaktadır. Kimliklerin çoğulluğunu ve kimlikli farklılıkları vurgulamakta ve tanımaktadır. Ulus devlet anlayışının aksine farklı etno-kültürel grupların tanınması ve kolektif hakların verilmesine pozitif yaklaşmaktadır. Çokkültürlülüğe ilişkin talepler, ulus devlet formülasyonunun temellerini sarsmakta ve varlığını tehdit edebilmektedir. Bu durum Kanada örneğinde tüm Kanadalıların benimsediği ortak bir kimlik oluşturulamaması ve Québec ayrılıkçılığı tehdidi ile varoluşsal bir kriz olarak karşımıza çıkmaktadır. Amerikan örneğinde ise çokkültürlülüğe yönelik uygulamalar olumlu eylem politikalarında olduğu gibi geçmişteki ayrımcılığın izleri silininceye kadar geçici bir uygulama olarak tasarlanırken ten rengini kalıcı bir unsur getirme gibi sorunlara neden

olmaktadır. Bu da çokkültürlülük ve ulus devleti, terazinin iki ayrı kefesine yerleştirir ve birisine ağırlık verilmesinin diğerinde bir takım sorunlar ve tehditler ortaya çıkabileceği bir denkleme sebebiyet verebilir.

Ulus devlet yapısının dönüşümü aynı zamanda küreselleşme süreci ve çokkültürlülük ile de iç içedir. Küreselleşme sürecinde ulus devletin rolü ve işlevi üzerine ulus devletin tekrar ön plana çıktığı gibi olumlu veya ulus devletin etkinliğini yitirdiği gibi olumsuz değerlendirmelerin ötesinde ne küreselleşmenin ne de modern ulus devlet anlayışının mevcut seyriyle devam edebileceği düşünülebilir. Küreselleşme sürecinin iletişim ve ulaşım noktasında sağladığı avantajlarla toplumlar her geçen gün daha fazla heterojen bir yapıya bürünmektedir. Gün geçtikçe de bireyler ve toplumlar daha fazla oranda kendi farklılıklarına ilişkin farkındalık kazanmaktadır. Farklılıkların tanınması ve hatta desteklenmesi talepleri söz konusudur. Liberal ulus devlet modelinin düstur edindiği tarafsızlık siyaseti karşısında azınlık ve göçmen gruplarının talep ve beklentilerinin karşılanması farklılıkların uyum ve barış içerisinde yaşayabilmesi açısından önemlidir. İstemli veya istemsiz insan hareketliliğinin yoğun olduğu küresel dünyada kapalı toplum yapılarının olabilmesi veya varlıklarını sürdürebilmesi çok zordur. Ancak ulusal ve uluslar arası göçler sonucu öne çıkan farklı dini, etnik, dilsel vb. grupların varlığı ulus devlet formatında yapılanmış mekanizmalarda tepkilere ve farklılıklara karşı husumete dönüşebilmektedir. Özellikle kriz anlarında içe kapanmacı ve korumacı tepkiler verilebilmektedir. Küreselleşme çokkültürlülüğü ön plana çıkaran altyapıyı hazırlarken, farklılıkların bir tehdit olarak görülmesine zemin hazırlayabilmektedir. Uzlaşma içerisinde çokkültürlü taleplerin karşılanması modern ulus devlet yapılarının demokratikleştirilmesi açısından gereklidir. Bu bağlamda batının klasik demokratik devlet yapısının çokkültürcü taleplere daha duyarlı olması gerekir. Ulus devlet anlayışını esas alan klasik liberal demokratik sistemin bu yeni sorunların çözüme kavuşturulması açısından yetersiz kalabileceği değerlendirilebilir. Bu hususta liberal ve komüniteryan eğilimleri ile çokkültürlülük bir alternatif oluşturmaktadır.

Çokkültürlülük tartışmalarının olumlu ve olumsuz yanlarının olduğu, çokkültürlülüğün bütün toplumlar için aynı derecede önemli olmadığı ve çokkültürlülüğün başarısız olduğu/öldüğü değerlendirmeleri yapılabilir. Ancak farklı kültürlerin bir arada olması ve buna bağlı olarak farklı hak talepleri ve istemlerin dile

getirilmesi gelecekte de kuvvetle muhtemeldir. Bu çerçevede çokkültürlük tartışmaları, çokkültürlülük başlığı altında olmasa bile, çokkültürlü olmanın getirdiği farklı sorunlar bağlamında gündemde olması olasıdır. Bu durumda çokkültürlülük ile ulus devletin ve liberal demokrasi anlayışının nasıl uzlaş(tırıl)abileceği, çokkültürlü demokrasi modelinin uygulanabilirliği, yükselen aşırı milliyetçi dalgalar karşısında çokkültürcü yaklaşımların nasıl konumlanabileceği, çokkültürlü politikalarla birlikte toplumsal uyumun nasıl sağlanabileceği gibi konularda çalışmalar yapılması çokkültürlüğe ilişkin sorunların çözümünde faydalı olacaktır.

İnsan hareketliliğinin muazzam arttığı ve toplumların giderek daha fazla çokkültürlü bir hale geldiği bu dönemde dünyanın farklı coğrafyalarında farklı etnik, dini, cinsel, kültürel vb. kimliğe sahip bireylerin/toplulukların aynı toplumsal atmosferi paylaştığı görülmektedir. Bu bireyler/gruplar buldukları toplumlarda özgüllüklerini ifade etmek ve sürdürülebilmek arzusundadırlar. Bu bağlamda kamusal engellemelerin olmamasını veya kamusal destek talep etmektedirler. Çokkültürlülük, bu ekseninde yaşanan tartışmalara bir çözüm iddiası sunmaktadır. Liberal ve komüniteryan yaklaşımlar birlikte değerlendirildiğinde her iki yaklaşımında belirli sınırlılıkları olmasına karşın farklılıkları içinde barındıran toplumlarda insanların uzlaş temelinde bir arada yaşayabilmelerine yönelik birer model olarak dikkate alınmaları gerekir.

KAYNAKÇA

Abbey, R., (2004) “Introduction: Timely Meditations in an Untimely Mode – The Thought of Charles Taylor”, *Charles Taylor*, ed. Ruth Abbey, Cambridge University Press, Cambridge.

Abbey, R., C. Taylor, “Communitarianism, Taylor-Made: An Interview with Charles Taylor”, *The Australian Quarterly*, 1996/68 (1), ss. 1-10.

Abu-Laban, Y., “Liberalism, Multiculturalism and the Problem of Essentialism 1”, *Citizenship Studies*, 2002/6 (4), ss. 459-482.

Adeney, F. S., “Book Review. Sources of the Self: The Making of Modern Identity. By Charles Taylor”, *Theology Today*, 1991/48 (2), ss. 204-210.

Akça, G., “Modernden Postmoderne Kültür ve Kimlik”, *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2005, (15), ss. 1-24.

Akça, G., “Postmodernite ve Ulus Devlet”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2005a/VII (2), ss. 232-257.

Akçabay, F. C., “Hukukun Kültürle İmtihani”, *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi*, 2013/19 (2), ss. 1321-1339.

Akdemir, A. M., “Küreselleşme ve Kültürel Kimlik Sorunu”, *Erzurum Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2004/3 (1), ss. 43-50.

Aka, A., “Kimliği Farklı Boyutlar Üzerinden Okuma: Çanakkale İli Örneği”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/ 29 (1), ss. 1-24.

Aksoy, B. E., (2007) *Kültür-Siyaset İlişkisi: Türk Basınında Orhan Pamuk’un Nobel Ödülü’nü Kazanmasının Sunumu*, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Radyo Televizyon Sinema Anabilim Dalı, Ankara.

Aksoy, Z., “Uluslararası Göç ve Kültürlerarası İletişim”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2012/5 (20), ss. 292- 303.

Aktan, Ç. C., “Klasik Liberalizm, Neo-Liberalizm ve Libertarianizm ”, *Amme İdaresi Dergisi*, 1995/28 (1), ss. 3-32.

Alba, R. ve Nee, V., (2003), *Remaking the American Mainstream: Assimilation and Contemporary Immigration*, Harvard University Press, London.

Almond, G. A., “Comparative Political Systems”, *The Journal of Politics*, 1956/18 (3), ss. 391-409.

Almond, G. A. ve Verba, S., (1989), *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Sage Publications, Inc, California.

Aman, F., “Bronislaw Malinowski’ nin Kültür Teorisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/21 (1), ss. 135-151.

Anık, M., (2012), *Kimlik ve Çokkültürcülük Sosyolojisi*, Açılım Kitap, Ankara.

Anık, M., “Bir Kimlik Siyaseti Olarak Çokkültürcülük ve Paradoksları”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2018/11 (55), ss. 455-466.

“Annual Report on the Operation of the Canadian Multiculturalism Act 2015-2016: Diversity and Inclusion in Action”, Ministry of Canadian Heritage, <https://www.canada.ca/content/dam/pch/documents/corporate/publications/general-publications/annualReport_Multiculturalism-eng.pdf> (09.05.2019).

Apte, M., (1994) “Language in Sociocultural Context”, *The Encyclopedia of Language and Linguistics*, 4, 2000-2010, ed. R. E. Asher, Pergamon Press, Oxford.

Arends-Toth, J. ve Vijver, J.R., (2006) “Issues in the Conceptualization of Acculturation”, *Acculturation and Parent-Child Relationships: Measurement and Development*, ed. H.B. Marc, H. Bornstein ve Linda R. Cote, Lawrence Erlbaum Associates Publishers, New Jersey.

Aşkın, M., “Kimlik ve Giydirilmiş Kimlikler”, *Erzurum Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2007/10 (2), ss. 213-220.

Ateş, H., Öznur Y., “(G)öçmen, (Ö)tekileştirme ve (Ç)okkültürlülük”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 2017/22, Göç Özel Sayısı, ss. 1287-1301.

Avan, S., “Gerçekten Liberalizm Mi? Yoksa Sadece Söylem Mi? Tek Partili Türkiye’de Liberal Gelişmeler”, *Akademik Bakış Dergisi*, Mart-Nisan 2015, (48), ss. 31-45.

Avruch, K., (2004), *Culture & Conflict Resolution*, United States Institute of Peace Press, Washington.

Bacon, F., (1905), *The Philosophical Works of Francis Bacon*, ed. John M. Robertson, George Routledge & Sons, London.

Bacchi, C. L., (1996), *The Politics of Affirmative Action: ‘Women’, Equality and Category Politics*, Sage Publications, London.

Bader, V., “Citizenship end Exclusion: Radical Democracy, Community and Justice. Or What is Wrong With Communitarianism?”, *Political Theory*, 1995/23 (2), ss. 211-246.

Bağce, E., “Küreselleşme, Devlet ve Demokrasi”, *Amme İdaresi Dergisi*, 1999/32 (4), ss. 1-14.

Bağlı, M. ve Özensel, E., (2005), *Çokkültürlü Vatandaşlık*, Çizgi Yayınları, Konya.

Bakan, S., Gökhan, T., “Küreselleşmenin Ulus Devlet Üzerindeki Etkisi”, *Birey ve Toplum*, 2012/2 (3), ss. 51-65.

Bal, H.,, “Demokrasinin Performans İmkânı Olarak Çoğulculuk (2): Anthony H. Birch’te Siyasal Plüralizm”, *Liberal Düşünce*, Kış-Bahar 2013, Yıl. 18, (69-70), ss. 133-155.

Balay, R., “Küreselleşme, Bilgi Toplumu ve Eğitim”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 2004/37 (2), ss. 61-82.

Banks, J. A., (2008), *An Introduction to Multicultural Education*, (4th edition), Pearson/Allyn and Bacon, Boston.

Banting, K., R. Johnston, W. Kymlicka, vd., (2006) “Do Multiculturalism Policies Erode the Welfare State?”, *Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies*, ed. Keith Banting ve Will Kymlicka, Oxford University Press, Oxford.

Banting, K., W. Kymlicka, (2006) “Introduction Multiculturalism and the Welfare State: Setting the Context”, *Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies*, ed. Keith Banting ve Will Kymlicka, Oxford University Press, Oxford.

Banton, M., (1983), *Racial and Ethnic Competition*, Cambridge University Press, Cambridge.

Barry, B., (2001), *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Polity Press, Cambridge.

Barry, N. P., (1995), *An Introduction to Modern Political Theory*, The Macmillan Press Limited, London.

Barwell, I., “Book Review. Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity by Nicholas H. Smith”, *Australasian Journal of Philosophy*, 2004/82 (2), ss. 364-365.

Başaran, E., “Çokkültürlülük Olgusunun Kanada Örneği Ekseninde İncelenmesi”, *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 2017/7 (12), ss. 237-253.

Baumann, Z., (2003), *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Baumann, Z., (2010), *Küreselleşme*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Baxter, V., R. A. Thessin, J. Clayton, “Communitarian Leadership Practice Acquisition in Educational Leadership Preparation”, *International Journal of Educational Leadership Preparation*, 2014/9 (2), ss. 10-27.

Bayhan, V., “Beden Sosyolojisi ve Toplumsal Cinsiyet”, *Doğu Batı Dergisi*, 2013, Yıl. 16, Sayı. 63, Doğu Batı Yayınları, Ankara, ss. 147-164.

Beck, U., “The Cosmopolitan Perspective, Sociology of the Second Age of Modernity”, *The British Journal of Sociology*, 2000/51 (1), ss. 79-105.

Bell, D., (Summer 2016 Edition), "Communitarianism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, <<https://plato.stanford.edu/entries/communitarianism/>>, (16.10.2018).

Benhabib, S., (2002), *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton ve Oxford.

Berger, P. L. ve Luckmann, T., (1966), *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Penguin Books, London ve New York.

Berger, P. L., (2003) “Küreselleşmenin Kültürel Dinamikleri”, *Bir Küre Bin Bir Küreselleşme: Çağdaş Dünyada Kültürel Çeşitlilik*, ed. Peter L. Berger ve Samuel P. Huntington, çev. Ayla Ortaç, Kitap Yayınevi, İstanbul.

Berlin, I., (1970), *Four Liberties*, Oxford University Press, New York.

Berlin, I., (1994) “Introduction”, *Philosophy in an Age of Pluralism: Charles Taylor in Question*, ed. James Tully, Cambridge University Press, Cambridge.

Berlin, I., (2002), *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*, ed. Henry Hardy, Oxford University Press, Oxford.

Bernstein, M., “Identity Politics”, *Annual Review of Sociology*, 2005/31, p. 47-74.

Berry, J. W., “Immigration, Acculturation and Adaptation”, *Applied Psychology: An International Review*, 1997/46 (1), ss. 5-34.

Berry, J. W., "Intercultural Relations in Plural Societies", *Canadian Psychology*, 40, 1998/1, ss. 12-21.

Berry, J. W., (2006) "Context of Acculturation", *The Cambridge Handbook of Acculturation Psychology*, ed. David L. Sam and John W. Berry, Cambridge University Press, Cambridge.

Berry, J. W., "Globalisation and Acculturation", *International Journal of Intercultural Relations*, 2008, (32), ss. 328-336.

Berry, J. W., "Integration and Multiculturalism: Ways towards Social Solidarity", *Papers on Social Representations*, 2011/20 (1), ss. 1-21.

Berry, J. W., K. Rudolf, "Multicultural and Ethnic Attitudes in Canada: An Overview of the 1991 National Survey", *Canadian Journal of Behavioural Science*, 1995/27 (3), ss. 301-320.

Bestor, A., (1970), *Backwoods Utopias, the Sectarian and Owenite Phases of Communitarian Socialism in America, 1663-1829*, (2nd Edition), University of Pennsylvania Press, Pennsylvania.

Beyaz, Ş., (2002), *Kültürel Çoğulculuk, Demokrasi ve Kürt Sorunu*, Peri Yayınları, İstanbul.

Bhatasara, S., "Globalization, Social Policies and the Nation State", *Journal of Globalization Studies*, 2013/4 (2), ss. 48-59.

Bienvenue, R. M., "Book Review. The Challenge of Diversity: Multiculturalism in Canada. By Augie Fleras ve Jean Leonard Elliot", *Canadian Journal of Law and Society*, 1993/8 (1), ss. 205-207.

Bingöl, U., "Postmodernizmde Çok Seslilik ve Çok Kültürlülük Yanılgısı", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2017, Yıl. 9, (19), ss. 72-82.

Birch, A. H., (2007), *The Concepts and Theories of Modern Democracy*, (3rd Edition), Routledge, London ve New York.

Birkök, M. C., (1994) *Bilgi Sosyolojisi Işığında Kimlik Sorunu* (Yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul Üniversitesi, Sosyal Yapı ve Sosyal Değişme Bilim Dalı, İstanbul.

Birukou, A., E. Blanzieri, P. Giorgini, F. Giunchiglia (2013), “A Formal Definition of Culture”, *Models for Intercultural Collaboration and Negotiation: 6 (Advances in Group Decision and Negotiation)*, ed. Katia Sycara, Michele Gelfand ve Allison Abbe, Springer, New York.

Blake, M., “Book Review. Destiny and Violence: The Illusion of Destiny. By Amartya Sen.”, *Ethics & International Affairs*, 2007/21 (2), ss. 259-261.

Bloemraad, I., A., Korteweg, G. Yurdakul, “Citizenship and Immigration: Multiculturalism, Assimilation, and Challenges to the Nation-State”, *Annual Review of Sociology*, 2008/34, ss. 153-179.

Blum, L., “Recognition, Value and Equality: A Critique of Charles Taylor’s and Nancy Fraser’s Accounts of Multiculturalism”, *Constellations*, 1998/5 (1), ss. 51-68.

Bogardus, E. W., “Cultural Pluralism and Acculturation”, *Sociology and Social Research*, 1949/34, ss. 125-129.

Boileau, F., “The Laurendeau-Dunton Commission: The Situation of Francophones in Ontario”, *Canadian Issues*, Fall 2013, ss. 24-28.

Bordo, M. D., A. F. Cavallo, C. M. Meissner, “Sudden Stops: Determinants and Output Effects in the First Era of Globalization”, *Journal of Development Economics*, 2010/91, ss. 227-241.

Boschele, F. A., A. Ay, “Çokkültürlülük Bağlamında Türkiye’de Çokkültürcü Medya ve TRT Kürdi”, *İnsan & İnsan*, 2016/3 (9), ss. 36-52.

Botz-Bornstein, T., “What is the Difference between Culture and Civilization? Two Hundred Years of Confusion”, *Comparative Civilizations Review*, 2012, (66), ss. 10-28.

Botz-Bornstein, T., “Thoughts on Religion Culture and Civilization”, *Comparative Civilizations Review*, 2014, (71), ss. 17-33.

Boyd, T. M., S. J. Markman, "The 1982 Amendments to the Voting Rights Act: A Legislative History", *Washington and Lee Law Review*, 1983/40 (4), ss. 1347-1428.

Brecher, B., "Liberal and Communitarian Conceptions of Medical Need with Particular Reference to the Management of Organ Transplantation", *Archives of Hellenic Medicine*, 1999/16 (6), ss. 609-614.

Bromell, D., (2008), *Ethnicity, Identity and Public Policy: Critical Perspectives on Multiculturalism*, Milne Printers Ltd, Wellington.

Brosseau, L., Dewing, M., (2018) "Canadian Multiculturalism", Library of Parliament Background Paper, Publication No. 2009-20-E, Library of Parliament, Ottawa, Canada, <<https://lop.parl.ca/staticfiles/PublicWebsite/Home/ResearchPublications/BackgroundPapers/PDF/2009-20-e.pdf>> (01.07.2019).

Bryden, D. P., "The False Promise of Compromise", *The Public Interest*, 1998, (130), ss. 50-63.

Buchanan, A. E., "Assessing the Communitarian Critique of Liberalism", *Ethics*, 1989/99 (4), ss. 852-882.

Bulloch, D., "Book Review. *Destiny and Violence: The Illusion of Destiny*. By Amartya Sen.", *Development in Practice*, 2008/18 (2), ss. 291-293.

Burke, P., (2008), *What is Cultural History?*, (1. baskı), Polity, Cambridge.

Canada (1967), *Report of the Royal Commission on Bilingualism and Biculturalism, General Introduction, Book I: The Official Languages*, Queen's Printer, Ottawa.

Canada, House of Commons (1971), *Debates* (October, Pierre Trudeau), ss. 8545, <<https://pier21.ca/research/immigration-history/canadian-multiculturalism-policy-1971>> (19.10.2019).

Canadian Charter of Rights and Freedoms, <<http://publications.gc.ca/collections/Collection/CH37-4-3-2002E.pdf>> (24.10.2019).

Canatan, K., “Avrupa Toplumlarında Çokkültürlülük: Sosyolojik Bir Yaklaşım”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2009/2 (6), ss. 80-97.

Caney, S., “Liberalism and Communitarianism: a Misconcieved Debate”, *Political Studies*, 1992/40, (2), ss. 273-289.

Cardinal, L., “The Impact of the Commission on Bilingualism and Biculturalism on Francophone Minorities in Canada”, *Canadian Issues*, Fall 2013, ss. 18-22.

Castaneda, X., A. Cayuela, (2017) “Sociodemographic Profile of Latinos in the United States”, (Fact Sheet) UC-Mexico Initiative, Health Working Group, ss. 1-2.

Cerutti, F., (2011) “How not to (Mis)Understand Political Identity in the European Union”, *Debating Political Identity and Legitimacy in the European Union*, ed. Sonia Lucarelli, Furio Cerutti ve Vivien A. Schmidt, Routledge, London ve New York.

Ceylan, Y., “Çokkültürlülük Avrupa Modelleri (Almanya Örneği)”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2016/9 (43), ss. 1207-1215.

Chan, A. S., (2007) “Race-Based Policies in Canada: Education and Social Context”, *Multicultural Education Policies in Canada and the United States*, ed. Reva Joshee & Lauri Johnson, UCB Press, Vancouver.

Chambers, I., (1994), *Migrancy, Culture, Identity*, Routledge, London ve New York.

Charney, E., “Identity and Liberal Nationalism”, *American Political Science Review*, 2003/97 (2), ss. 295-310.

Chen, V. Huseh-H. (2014), “Cultural Identity: Key Concepts in Intercultural Dialogue”, 22, <<https://centerforinterculturaldialogue.files.wordpress.com/2014/07/key-concept-cultural-identity.pdf>>, (25.10.2017).

Cheng, L., P. Q. Yang, “Global Integration, Global Inequality, and Migration of the Highly Trained to the United States”, *International Migration Review*, 1998/32 (3), ss. 626-653.

Citrin, J., B. Reingold, E. Walters, D. P. Green, “The “Official English” Movement and the Symbolic Politics of Language in the United States”, *The Western Political Quarterly*, 1990/43 (3), ss. 535-559.

Citrin, J., D. O. Sears, C. Muste, vd., “Multiculturalism in American Public Opinion”, *British Journal of Political Science*, 2001U/31 (2), ss. 247-275.

Clarke, E., “Philosophical Methodology in Will Kymlicka’s ‘Multicultural Citizenship’”, *Federal Governance*, 2008/5 (1), ss. 1-12.

Comenote, J., (2010) “No Home in Indian Country”, The Ohio State University Kirwan Institute for the Study of Race and Ethnicity.

Connelly, F. M., P. Joann, vd. ..., “An Exploration of Narrative Inquiry into Multiculturalism in Education: Reflecting on Two Decades of Research in an Inner-City Canadian Community School”, *Curriculum Inquiry*, 2003/33 (4), ss. 363-384.

Connolly, W. E., (2008), *Democracy, Pluralism and Political Theory*, ed. Samuel A. Chambers ve Terrell Carver, Routledge, New York ve London.

Conway, D., “Klasik Liberalizm”, (çev. Atilla Yayla), *Liberal Düşünce*, 2011, Yıl. 16, (64), ss. 85-90.

Corbeil, Jean-P., “The Fiftieth Anniversary of the Laurendeau-Dunton Commission: Where to Now?”, *Canadian Issues*, Fall 2013, ss. 34-38.

Coşkun, V., “Anayasal Vatandaşlık”, *Köprü Dergisi*, Kış 2009, (105), <<http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=978>>, (06.11.2017).

Coughlin, R. M., “Does Socioeconomic Inequality Undermine Community? Implications for Communitarian Theory”, *The Responsive Community*, 2003/13 (2), ss. 12-25.

Council of Ministers of Education of Canada (CMEC) (2008), *Education in Canada*, Toronto, Ontario,

<<https://www.cmec.ca/Publications/Lists/Publications/Attachments/64/Education-in-Canada2008.pdf>> (22.10.2019).

Creese, Gillian, ““Where Are You From? Racialization, Belonging and Identity Among Second-Generation African Canadians”, *Ethnic And Racial Studies*, June 2018, (doi: 10.1080/01419870.2018.1484503), ss. 1-19; <<https://doi.org/10.1080/01419870.2018.1484503>> 12.20.2019.

Crowder, G., “Multiculturalism, Liberalism and Value Pluralism”, *Liberal Multiculturalism and the Fair Terms of Integration*, ed. Peter Balint & Sophie Guerard de Latour, Palgrave Macmillan, New York.

Cuccioletta, D. “Multiculturalism Or Transculturalism: Towards A Cosmopolitan Citizenship”, *London Journal Of Canadian Studies*, 2001-2002/17, ss. 1-12.

Çağlar, N., “Postmodern Anlayışta Siyaset ve Kimlik”, *S.D.Ü İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 2008/13 (3), ss. 369-386.

Çağlayan, S., “Göç Kuramları, Göçmen ve Göç İlişkisi”, *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2006, (17), ss. 67-91.

Çaha, Ö. ve Şahin, B., (2013), *Dünya’da ve Türkiye’de Siyasal İdeolojiler*, Orion Kitabevi, Ankara.

Çetin, H., “Liberalizmin Temel İlkeleri”, *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 2001/2 (1), ss. 219-237.

Çeçen, A., “Kültür Yönetimi”, *Amme İdaresi Dergisi*, 1985/18 (2), ss. 113-140.

Çelik, H., “Çokkültürlük ve Türkiye’deki Görünümü”, *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2008, Yıl. 9, (15), ss. 319-332.

Çelik, H., “Küreselleşme Sürecinde Kimlik Tartışmaları ve Medyanın Rolü: Kosova Örneği”, *Yeditepe Üniversitesi Global Media Journal*, Bahar 2012, <<http://globalmediajournaltr.yeditepe.edu.tr/sites/default/files/Hu%CC%88seyin%20C%CC%A7ELI%CC%87K.pdf>>, (20.10.2017), ss. 21-44.

Çilliler, Y., (2013) *Etnisite Demokrasi İlişkisi: İspanya'nın Demokratikleşme Süreci ve Bask Örneği* (Yayımlanmamış doktora tezi), Gazi Üniversitesi, Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Ankara.

Dalacoura, K., “A Critique of Communitarianism with Reference to Post-Revolutionary Iran”, *Review of International Studies*, 2002/28 (1), ss. 75-92.

Dawson, D., “The Structural Realities of Canadian Multiculturalism: A Response to Roberts and Clifton”, *Canadian Public Policy*, 1982/8 (4), ss. 608-611.

Day, R. J. F., (2000), *Multiculturalism and the History of Canadian Diversity*, University of Toronto Press, Toronto & London.

De la Garza, R. O., A. Falcon, F. C. Garcia, “Will The Real Americans Please Stand Up: Anglo and Mexican-American Support of Core American Political Values”, *American Journal of Political Science*, 1996/40 (2), ss. 335-351.

Deloria, V., “Native Americans: The American Indian Today”, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 1981/454, ss. 139-149.

Delue, S. M., “Book Review. Pragmatism, Critique, Judgment: Essays for Richard J. Bernstein. Edts. Seyla Benhabib & Nancy Fraser”, *Political Theory*, 2006/4 (1), ss. 151-152.

Denby, D., “Herder: Culture, Anthropology and the Enlightenment”, *History of The Human Sciences*, 2005/18 (1), ss. 55-76.

Demirhan, D. Ç., (2004) *Will Kymlicka'nın Çokkültürcülük Yaklaşımı: Eleştirel Bir Okuma* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Hacettepe Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Siyaset Bilimi Bilim Dalı, Ankara.

Demiroğlu, E. T., “Yeni Toplumsal Hareketler: Bir Literatür Taraması”, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2014/2 (1), ss. 133-144.

Deniz, T., “Uluslar Arası Göç Sorunu Perspektifinde Türkiye”, *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2014, Yıl. 18, (1), ss. 175-204.

Derrida, Jacques, vd., (2003), Teoriden Sonra Hayat, çev. Ebru Kılıç, (1. Baskı), Agora Kitaplığı, İstanbul.

De Schutter, H., “Nations, Boundaries and Justice: on Will Kymlicka’s Theory of Multinationalism”, *Ethical Perspectives: Journal of The European Ethics Network*, 2005/11 (1), ss. 17-40.

Dewing, M., (2009) “Canadian Multiculturalism”, Library of Parliament Background Paper, Publication No. 2009-20-E., Library of Parliament, Ottawa, Canada, <http://www.multiculturalmentalhealth.ca/wp-content/uploads/2014/01/Dewing_Multiculturalism_2009-20-e.pdf> (10.05.2019).

Dewing, M., M. Leman, (2006), “Canadian Multiculturalism”, Parliamentary Research Branch, Library of Parliament, Ottawa, Canada, <<http://publications.gc.ca/collections/Collection-R/LoPBdP/CIR-e/936-1e.pdf>> (01.07.2019).

Dhamoon, R., (2009),), Identity/Difference Politics: How Difference is Produced, And Why It Matters, UCB Press, Toronto.

Dick, C., “ “Culture and the Courts” Revisited: Group-Rights Scholarship and the Evolution of s.35(1)”, *Canadian Journal of Political Science*, 2009/42 (4), ss. 957-979.

Dickinson, E., (2017), Globalization & Migration: A World In Motion, Rowman & Littlefield, Lanham, Boulder, New York, London.

Dilek, Ş., “G7 Zirvesinde Çatırdayan Batı İttifakı”, *SETA Perspektif*, Haziran 2018, (202), ss. 1-5.

Doğanay, T. C., “Adalet ve Kalkınma Partisi’nin Muktedir İktidarı ve Sistem Meşrulaştırması”, *Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 2014/16 (24), ss. 65-72.

DomNwachukwu, C. S., (2010), An Introduction to Multicultural Education: From Theory to Practice, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., New York & Toronto.

Doytcheva, M., (2013), Çokkültürlülük, (2. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

Dreyfus, H. L., (2004) “Taylor’s (Anti-) Epistemology”, *Charles Taylor*, ed. Ruth Abbey, Cambridge University Press, Cambridge.

Du Bois, W.E.B ve Edwards, B. H., (2007), *The Souls of Black Folk*, Oxford University Press, Oxford ve New York.

Duclos, Michel, “Is Covid – 19 a Geopolitical Game-Changer?”, 24.03.2020, <<https://www.institutmontaigne.org/en/blog/covid-19-geopolitical-game-changer>> 31.03.2020.

Duman, M. Z., “Modernden Post-Moderne Geçişte Kimlik ve Çokkültürlülük Tartışmaları”, *Uluslararası İlişkiler*, Bahar 2007/4 (13), ss. 3-24.

Duman, M. Z., “Küreselleşme, Kimlik ve Çokkültürlülük”, *Sosyal Bilimler Dergisi*, Nisan 2009/2 (1), ss. 93-112.

Dumanlı Kürkçü, D., “Küreselleşme Kavramı ve Küreselleşmeye Farklı Yaklaşımlar”, *The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication*, 2013/3 (2), ss. 1-11.

Dunn, R. G., (1998), *Identity Crisis: A Social Critique of Postmodernity*, University of Minnesota Press, Minneapolis ve London.

Duverger, M., (2007), *Siyaset Sosyolojisi*, çev. Şirin Tekeli, (8. Baskı), Varlık Yayınları, İstanbul.

Eagleton, T., (2000), *The Idea of Culture*, Blackwell Publishing, Oxford.

Eagleton, T., (2005), *Kültür Yorumları*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Economic Commission for Latin America and the Carribbean (ECLAC), 29th Session Brasilia, Brazil, 6-10 May 2002, <<http://archivo.cepal.org/pdfs/2002/S2002018.pdf>>, (15.03.2018), ss. 1-49.

Edwards, E. D., J. Drews, J. R. Seaman, vd., “Community Organizing in Support of Self-Determination within Native American Communities”, *Journal of Multicultural Social Work*, 1994/3 (4), ss. 43-60.

Ekmekci, A., (2014) *Liberal Birey, Toplum ve Siyaset Anlayışlarının Eleştirisi olarak Komüniteryen Düşüncenin Temel Argümanları* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Bilgi Üniversitesi, Kültürel İncelemeler Programı, İstanbul.

Elias, N., (2004), *Uygarlık Süreci Cilt I: Batılı Dünyevi Üst Tabakaların Davranışlarındaki Değişmeler*, çev. Ender Ateşman, İletişim Yayınları, İstanbul.

Elliott, Larry, “Of Course There is a Globalization Backlash. It Has Failed Bilions of People”, *Guardian*, 13.02.2020, <<https://www.theguardian.com/commentisfree/2020/feb/13/globalisation-backlash-open-markets-borders-climate-populism-coronavirus>> 31.03.2020.

Ellwood, W., (2010), *The No-Nonsense Guide to Globalization*, New Internationalist Publications, Oxford.

Elshtain, J. B., “Book Review. Multiculturalism and the Politics of Recognition”, *American Political Science Review*, 1993/87 (2), ss. 482-483.

Emeklier, B., (2012) “Fransa’nın Etnik Kimlik Sorunlarına Politik-Psikolojik Bir Yaklaşım: Korsika Örneği, Güvenlik, Savaş, Barış ve Çatışma Çözümleri”, BİLGESAM Bilge Adamlar Stratejik Araştırmalar Merkezi, ed. Atilla Sandıklı, BİLGESAM Yayınları, İstanbul.

Erdem, F. H., “Anayasal Vatandaşlık ve Yeni Anayasa”, *Liberal Düşünce Dergisi*, Bahar 2012, Yıl. 17, (66), ss. 49-56.

Erdoğan, İ. ve Alemdar, K., (2005), *Öteki Kuram: Kitle İletişim Kuram ve Araştırmalarının Tarihsel ve Eleştirel Bir Değerlendirmesi*, ERK Yayınları, Ankara.

Erdoğan, M., “Çoğulculuk”, *Liberal Düşünce*, Bahar-Yaz 2005, Yıl. 10, (38-39), ss. 5-12.

Eriksen, T. H., (2010), *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*, Pluto Press, London.

Erincik, S., “Kimlik ve Çokkültürcülük Sorunu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011/52 (2), ss. 219-241.

Erzen, M. U., Yalın, B. E. “Siyasal Kültürün Temel Paradigmaları Üzerine: Kültürden, Siyasal Toplumsallaşma, Örgütlenme Ve Katılma Süreçlerine Yansıyanlar”, *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 2011/41, ss. 49-61.

Erzurumlu, S., (2008), *Çokkültürcülük Politikası ve Kanada’da Çokkültürcülük* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Isparta.

Esendemir, Ş., (2008), *Türkiye’de ve Dünyada Vatandaşlık: Eski Sorular ve Yeni Arayışlar*, Birleşik Yayınevi, Ankara.

Esgin, A., “Ulus-Devlet ve Küreselleşmeye İlişkin Bazı Tartışmalar”, *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2001/25 (2), ss. 185-192.

Etzioni, A., “The Responsive Community: A Communitarian Perspective”, *American Sociological Review*, 1996/61 (1), ss. 1-11.

Etzioni, A., “Debate: The Road to Good Society”, *The Journal of Political Philosophy*, 1999/7 (1), ss. 88-103.

Etzioni, A., (2000), *The Third Way to a Good Society*, Demos, London.

Etzioni, A., “Citizenship in a Communitarian Perspective”, *Ethnicities*, 2011/11 (3), ss. 336-349.

Etzione, A., “Communitarianism Revisited”, *Journal of Political Ideologies*, 2014/19 (3), ss. 241-260.

Etzioni, A., (2015) “Communitarianism”, *The Encyclopedia of Political Thought*, ed. Michael T. Gibbons, John Wiley & Sons, Ltd.

Evre, B., “Geç Modern veya Postmodern Bağlamda Değişen Siyasetin Yeni Biçim(ler)i”, *LAÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 2011/2 (1), ss. 65-75.

Falk, R., “The Future of Sovereign States and International Order”, *Harvard International Review*, 1999/21 (3), ss. 30-35.

Feagin, J. R., “Book Review. Racial Oppression in America. By Robert Blauner”, *Contemporary Sociology*, 1974/3 (2), ss. 166-167.

Fenton, S., (1999), *Ethnicity: Racism, Class and Culture*, Macmillan Press Ltd., London.

Fierlbeck, K., “The Ambivalent Potential of Cultural Identity”, *Canadian Journal of Political Science*, 1996/29 (1), ss. 3-22.

Ferdman, B. M., G. Horenczyk, (2000) “Cultural Identity and Immigration: Reconstructing the Group during Cultural Transition”, *Language, Identity and Immigration*, ed. Elite Olshtain ve Gabriel Horenczyk, Hebrew University Magnes Press, Jerusalem.

Fiorettes, O., “Europe and the New Global Economic Order: Internal Diversity as Liability and Asset in Managing Globalization”, *Journal Of European Public Policy*, 2010/17 (3), ss. 383-399.

Fishman, J. A., (2001), *Can Threatened Languages be Saved?*, Multilingual Matters, Clevedon.

Flanagan, O., (1990) “Identity and Strong and Weak Evaluation”, *Identity, Character and Morality: Essays in Moral Psychology*, ed. Owen Flanagan ve Amélie Oksenberg Rorty, The MIT Press, Cambridge.

Flowerdew, J., (2012), *Critical Discourse Analysis in Historiography: The Case of Hong Kong’s Evolving Political Identity*, Palgrave Macmillan, London ve New York.

Fraser, I., “Charles Taylor, Marx and Marxism”, *Political Studies*, 2003/51 4, ss. 759-774.

- Fraser, N., "Rethinking Recognition", *New Left Review* 3, 2000, ss. 107-121.
- Frechette, A., (2004) "Multicultural Marriage: Diversity and Liberalism Revisited", *Anthropology News*, ss. 16.
- Free at Last, (Y.B.D.), (2008) U.S. Department of State, Bureau of International Information Programs, A.B.D., <<https://photos.state.gov/libraries/amgov/30145/publications-english/free-at-last.pdf>>, (14.02.2019).
- Freyer, T., "Book Review. Whose Votes Count? Affirmative Action and Minority Voting Rights. By Abigail M. Thernstrom", *The Journal of American History*, 1990/77(2), ss. 735.
- Frideres, J., "Book Review. Native American Language Ideologies: Beliefs, Practices and Struggles in Indian Country. Edited by Paul Kroskrity & Margaret Field", *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 2010/31 (5), ss. 508-510.
- Friedman, M., "Feminism and Modern Friendship: Dislocating the Community", *Ethics*, 1989/99 (2), ss. 275-290.
- Furnivall, J. S., (1948), *Colonial Policy and Practice*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Gadamer, H.-G., (2004), *Truth and Method*, Continuum, New York ve London.
- Gagnon, Alain-G., Jean-Charles St-L., "The Laurendeau-Dunton Commission and the Need to Think Canadian Diversity", *Canadian Issues*, Fall 2013, ss. 43-47.
- Geertz, C., (1973), *The Interpretation of Cultures*, Basic Books Inc., New York.
- Gellner, E., (1992), *Postmodernism, Reason and Religion*, Routledge, London ve New York.
- Ghosh, R., "Public Education and Multicultural Policy in Canada: The Special Case of Quebec", *International Review of Education*, 2004/50 (5-6), ss. 543-566.

Ghosh, R., “Multiculturalism in a Comparative Perspective: Australia, Canada and India”, *Canadian Ethnic Studies*, 2018/50 (1), ss. 15-36.

Ghosh, R. ve Abdi, A. A., (2004), *Education and the Politics of Difference: Canadian Perspective*, Canadian Scholars’ Press, Toronto.

Giddens, A., (2003), *Runaway World: How Globalization is Shaping Our Lives*, Routledge, New York.

Gilbert, J., “Book Review. The Opening of the American Mind: Canons, Culture, and History. By Lawrence W. Levine”, *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 1998/34 (3), ss. 308–310.

Gladkova, A. A., “The Role of Television in Cultivating the Values of Pluralism and Cultural Diversity in Children”, *Psychology in Russia: State of Art*, 2013/6 (1), ss. 138-143.

Glazer, N., “Is Multiculturalism Dead?”, *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 1993/530, ss. 122-136.

Glazer, N., “The Case for Racial Preferences”, *The Public Interest*, 1999, (135), ss. 45-63.

Gleason, P., “Identifying Identity: A Semantic History”, *The Journal of American History*, 1983/69, (4), ss. 910-931.

Gleason, P., “Book Review. Culture and Democracy in the Unites States. By Horace M. Kallen”, *Journal of American Ethnic History*, 1999/18 (2), ss. 137-139.

Golby, M., “Communitarianism and Education”, *Cirriculum Studies*, 2006/5 (2), ss. 125-138.

Goldin, I., T. Vogel, “Global Governance and Systematic Risk in the 21st Century”, *Global Policy*, 2010/1 (1), ss. 4-15.

Goodin, R. E., “Liberal Multiculturalism: Protective and Polyglot”, *Political Theory*, 2006/34 (3), ss. 289-303.

Gordon, M. M., (1966), *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion and National Origins*, (6. Baskı), Oxford University Press, New York.

Göksü, V., “Siyasal Kimlikler ve Merkez-Çevre Dikotimisi Bağlamında Türkiye’de Merkez Sağ ve Merkez Sol”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, 2013/8 (2), ss. 69-93.

Gökalp, Z., (1968), *Türkçülüğün Esasları*, (7. Baskı), Varlık Yayınları, İstanbul.

Gökalp, Z., (2005), *Hars ve Medeniyet*, Toker Yayınları, İstanbul.

Göktolga, O., “Aynılık-Farklılık Bağlamında Kimlik Siyaseti”, *Akademik Yaklaşımlar Dergisi*, İlkbahar 2013/4 (1), ss. 121-131.

Gözler, K., (2004), *Anayasa Hukukuna Giriş: Genel Esaslar ve Türk Anayasa Hukuku*, (4. Baskı), Ekin Kitabevi, Bursa.

Gözlügöl, S. V., “Avrupa Kamu Düzeninin Bir Parçası Olarak Çoğulcu Demokrasinin Temel Gereklere”, *Hacettepe Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2013/3 (2), ss. 61-74.

Göztepe, E., “Yurttaşlığın Kamusal ve Ulusüstü Boyutu: Avrupa Yurttaşlığı ve “Göçmen Forumu” Örnekleri”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2003/752 (4), ss. 229-248.

Graffiths, M., O’Callaghan, T., (2002), *International Relations: The Key Concepts*, Routledge, New York & London.

Graham, P., (2005) “Multiculturalism”, *Political Concepts: A Reader And Guide*, ed. Iain Mackenzie, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Gray, C., “Joining-Up or Tagging On? The Arts, Cultural Planning and the View from the Below”, *Public Policy Administration*, 2004/19 (2), ss. 38-49.

Gray, J., “Agonistic Liberalism”, *Social Philosophy and Policy*, 1995/12, ss. 111-135.

Gray, J., “Global Utopias and Clashing Civilizations: Misunderstanding the Present”, *International Affairs*, 1998/74 (1), ss. 1491-64.

Gray, J., “Pluralism and Toleration in Contemporary Political Philosophy”, *Political Studies*, 2000/48, ss. 323-333.

Gray, J., N. Gardels, “Modus Vivendi: Liberalism for the Coming Middle Ages”, *New Perspectives Quarterly*, 2001/18 (2), ss. 4-21.

Gray, J., W. J. Rose, “Cultural Adaptation for Therapy with American Indians and Alaska Natives”, *Journal of Multicultural Counseling and Development*, 2012/40, ss. 82-92.

Gregg, A., “Identity Crisis: A Twentieth-Century Dream Becomes a Twenty-First Century Conundrum”, *The Walrus*, March 2006, <<https://thewalrus.ca/identity-crisis/>> (12.10.2019).

Guibernau, M., (1996), Milliyetçilikler: 20. yy.’da Ulusal Devlet ve Milliyetçilikler, çev. Neşe Nur Domaniç, Sarmal Yayınları, İstanbul.

Gustavson, G., “The Psychological Dangers of Positive Liberty: Reconstructing a Neglected Undercurrent in Isaiah Berlin’s “Two Concepts of Liberty”, *The Review of Politics* 76, 2014, ss. 267-291.

Gutmann, A., “Communitarian Critics of Liberalism”, *Philosophy & Public Affairs*, 1985/14 (3), ss. 308-322.

Gutmann, A., (2010) “Çokkültürlülük”, *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, (3. baskı), haz. Amy Gutmann, YKY, İstanbul.

Gül, E. C., “Postmodern Sanrı ve Yabancılaşma Gerçeği”, *Toros Üniversitesi İİSBF Sosyal Bilimler Dergisi*, 2016, Yıl. 3, (6), ss. 75-107.

Gülner, B., “Yabancı Öğrencilerde Kültürleşme ve Medya Kullanımı”, *Global Media Journal*, 2011/2 (3), ss. 51-68.

Günay, M., (2010), “Çokkültürlülük Gerçeği ve Türkiye”, *Kaygı*, 14, ss. 141-151.

Güven, M. S., “Kültürler Arası İletişim Engelleri: 1991’den Günümüze Türkiye-
Ermenistan İlişkileri”, *International Journal of Science, Culture and Sport*, 2015/3 (4),
ss. 105-111.

Güvenç, B., (2003), *İnsan ve Kültür, Remzi Kitabevi, Ankara.*

Habermas, J., (1991), *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians’
Debate*, (çev. Schierry Weber Nicolsen), The MIT Press, Massachusetts.

Habermas, J., “Address: Multiculturalism and the Liberal State”, *Stanford Law
Review*, 1995/47 (5), ss. 849-853.

Habermas, J., (1996), *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory
of Law and Democracy*, çev. William Rehg, The MIT Press, Massachusetts.

Habermas, J., (1996) “Citizenship and National Identity”, *The Condition of
Citizenship*, ed. Bart Van Steenberg, Sage Publications, London, Thousand Oaks ve
New Delhi.

Habermas, J., (2002), *Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti*, çev. Medeni
Beyaztaş, Bakış Yayınları, İstanbul.

Habermas, J., (2004), ‘Öteki’ Olmak ‘Öteki’yle Yaşamak, çev. İlknur Aka, Yapı
Kredi Yayınları, İstanbul.

Haksever, A., (2014) *Federal Almanya’da Göç ve Entegrasyon Politikaları*
(Yayımlanmamış uzmanlık tezi), Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı Dış İlişkiler ve
Yurtdışı İşçi Hizmetleri Genel Müdürlüğü Yurt Dışı İşçi Hizmetleri Uzmanlık Tezi,
Ankara.

Hall, E. T., “How Cultures Collide”, *Psychology Today*, 1976/10, ss. 66-74.

Hall, E. T., Hall ve Mildred, R., (1990), *Understanding Cultural Differences:
Germans, French and Americans*, Intercultural Press Inc., USA.

Hall, S., (1990) “Cultural Identity and Diaspora”, *Identity, Community, Culture,
Difference*, ed. J. Rutherford, Lawrence and Wishart, London.

Hall, S., (1995), "Cultural Studies: Two Pradigms", *Approaches to Media: A Reader (Foundations in Media)*, ed. Oliver Boyd-Barrett & Chris Newbold, Arnold, London.

Hall, S., (1996) "Who Needs Identity", *The Question of Cultural Identity*, ed. Stuart Hall and Paul Du Gay, London, Sage.

Hamlyn, D. W., "Book Review. Sources of the Self: The Making of Modern Identity. By Charles Taylor", *British Journal of Educational Sciences*, 1991/39 (1), ss. 101-103.

Hartley, J., (2004), *Communication, Cultural and Media Studies: The Key Concepts*, (3. baskı), Routledge Taylor & Francis Group, London ve New York.

Harvey, D., (2014), *Postmodernliğin Durumu: Kültürel Değişimin Kökenleri*, çev. Sungur Savran, (7. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul.

Hayday, M., "Canada's Bilingual Educational Revolution: B&B Commission and Official Languages in Education", *Canadian Issues*, Fall 2013, ss. 29-33.

Hayward, C. R., R. Watson, "Identity and Political Theory", *Washington University Journal of Law & Policy*, 2010/33, ss. 9-41.

He, B., "Confucianism versus Liberalism over Minority Rights: A Critical Response to Will Kymlicka", *Journal of Chinese Philosophy*, 2004/31 (1), ss. 103-123.

Held, D., vd., (1999), *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*, Standford University Press, Standford California.

Held, D., A. McGrew, (2003) "The Great Globalization Debate: An Introduction", *The Global Transformations Reader: An Introduction to the Globalization Debate*, ed. David Held ve Anthony McGrew, Polity Press, Cambridge.

Heller, A. ve Feher, F., (1993), *Postmodern Politik Durum*, çev. Şükrü Argın ve Osman Akınhay, Öteki Yayınevi, Ankara.

Hellsten, S. K., "Pluralism in Multicultural Liberal Democracy and the Justification of Female Circumcision", *Journal of Applied Philosophy*, 1999/16 (1), ss. 69-83.

Hepkon, Z., “İletişim Bilimleri ve Kültürel Çalışmalar: Bir Disiplinin Sınırları Sorularımızın Sınırlarını Kapsayabilecek Mi?”, *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2006, Yıl. 5, (9), ss. 19-27.

Herder, J. G., (1903), *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, çev. T. Churchill, I, London.

Herskovits, M. J., (1948), *Man and His Works: The Science of Cultural Anthropology*, Knopf, New York.

Hero, R. E., R. R. Preuhs, (2006) “Multiculturalism and Welfare Policies in the USA: A State-level Comparative Analysis”, *Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and Distribution in Contemporary Democracies*, ed. Keith Banting ve Will Kymlicka, Oxford University Press, Oxford.

Heywood, A., (2011), *Siyaset Teorisine Giriş*, çev. M.H. Köse, Küre Yayınları, İstanbul.

Heywood, A., (2013), *Siyaset*, çev. Bekir Berat Özipek vd., (9. baskı), Adres Yayınları, İstanbul.

Heywood, A., (2014), *Küresel Siyaset*, çev. Nasuh Uslu ve Haluk Özdemir, (3. baskı), Adres Yayınları, Ankara.

Heywood, A., (2017), *Political Ideologies: An Introduction*, Palgrave, London.

Hobbs, C., Ian L., vd. ..., “Implementing Multicultural Policy: An Analysis of the Heritage Language Program, 1971-1981”, *Canadian Public Administration*, 1991/34 (4), ss. 664-675.

Howe, K. R., “Liberal Democracy, Equal Educational Opportunity, and The Challenge of Multiculturalism”, *American Educational Research Journal*, 1992/29 (3), ss. 455-470.

Hough, J. R., “Education Policy in Canada”, *Compare: A Journal of Comparative and International Education*, 1990/20 (1), ss. 5-20.

Hubbard, E. E., (2004), *The Manager's Pocket Guide to Diversity Management*, HRD Press, Inc., Massachusetts.

Hys, D., (2004) *A Critical Assessment of Will Kymlicka's Theory of Minority Rights: Dilemmas of Liberal Multiculturalism* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Institute for Christian Studies, Toronto (Kanada).

Ignatieff, M., (2007), *The Rights Revolution*, (2nd Edition), House of Anansi Press Inc., Toronto.

Inkelas, K. K., (2006), *Racial Attitudes and Asian Pacific Americans: Demystifying the Model Minority*, Routledge, New York ve London.

İgüs, E., "Kültürlerarasıcılık: 19. Yüzyılda Londra'da Basılan Osmanlı Albümleri", *Cedrus III*, 2015, ss. 365-378.

İnaç, H., F. Ünal, "The Construction of National Identity in Modern Times: Theoretical Perspective", *International Journal of Humanities and Social Sciences*, 2013/3 (11), ss. 223-232.

İrem, N., "Liberal Cumhuriyetçilik, Çokkültürcülük ve Kültürel Demokrasi Talepleri", *Uluslararası İlişkiler*, 2005-2006/2 (8), ss. 33-75.

Isajiw, W. W., (1999), *Understanding Diversity: Ethnicity and Race in the Canadian Context*, Thompson Educational Publishing, Inc., Toronto.

Jacoby, T., (2004) "Defining Assimilation for the 21st Century", *Reinventing the Melting Pot: The New Immigrants and What It means to be American*, ed. Tamar Jacoby, Basic Books, New York.

James, C., K. Schwartz, J. Berndt, (2009), "A Profile of American Indians and Alaska Natives and Their Health Coverage", Kaiser Family Foundation, Race, Ethnicity & Health Care, <<https://kaiserfamilyfoundation.files.wordpress.com/2013/01/7977.pdf>>, (01.03.2019).

James, C. E., “Multicultural and Anti-Racism Education in Canada”, *Race, Gender and Class*, 1995/2 (3), ss. 31-48.

Jameson, F., “Küreselleşme ve Politik Strateji”, *Birikim*, 2000, (139), çev. Mehmet Beşikçi, <<http://www.birikimdergisi.com/birikim-yazi/2885/kuresellesme-ve-politik-strateji#.Wyo8gVUzbIU>>, (01.01.2018).

Jean-Pierre, J., F., Nunes, (2015) “From Integration to Empowerment: Multicultural Education in the Board of Education of the City of Toronto from 1960-1975”, *Revisiting Multiculturalism in Canada: Theories, Policies and Debates*, ed. Shiao Guo & Lloyd Wong, Sense Publishers, Rotterdam.

Jencks, C., (1989), *What is Post-Modernism?*, (3. baskı), Academy Editions, London.

Jenkins, R., (2008), *Social Identity*, (3. baskı), Routledge Taylor & Francis Group, London and New York.

Joas, H., (1995) “Communitarianism: A German Perspective”, *Indiana University Institute for Advanced Study Distinguished Lecturer Series: Vol. 6*.

Johnstone, M., E., Lee “Branded: International Education and 21 st-century Canadian Immigration, education policy, and the Welfare State”, *International Social Work*, 2014/57 (3), ss. 209-221.

Joppke, C., “Multiculturalism and Immigration: A Comparison of the United States, Germany and Great Britain”, *Theory and Society* (25), 1996, ss. 449-500.

Joppke C., “The Retreat of Multiculturalism in the Liberal State: Theory and Policy”, *The British Journal of Sociology*, 2004/55 (2), ss. 237-257.

Jung, C., (2008), *The Moral Force of Indigenous Politics: Critical Liberalism and the Zapatistas*, Cambridge University Press, Cambridge.

Jung, Hwa Y., “Book Review. Ethnicity and Culture in Canada: The Research Landscape By J.W. Berry and J.A. Laponce”, *Political Psychology*, 1996/17 (3), ss. 591-593.

Kağıtçıbaşı, Ç., “Sonsöz Kültürleşme ve Aile İlişkileri”, *Türk Psikoloji Yazıları*, Aralık 2014/17 (34), ss. 120-127.

Kalant, A., (2004), *National Identity and the Conflict in Oka: Native Belonging and Myths of Postcolonial Nationhood in Canada*, Routledge, London & New York.

Kanatlı, M., “Chantal Mouffe’un Radikal Demokrasi Projesi Üzerine Bir Değerlendirme”, *TESAM Akademik Dergisi*, 2014/1 (2), ss. 115-135.

Kapoor, I., “Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism? The Relevance of the Habermas-Mouffe Debate For Third World Politics”, *Alternatives: Global, Local, Political*, 2002/27 (4), ss. 459-487.

Kara, U., (2013), *Kültürel Kimlik Anayasal Vatandaşlık Özyönetim*, Karahan Kitabevi, Adana.

Karabıçak, M., “Küreselleşme Sürecinde Gelişmekte Olan Ülke Ekonomilerinde Ortaya Çıkan Yönelim ve Tepkiler”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 2002/7 (1), ss. 115-131.

Karabulut, T., “Yurttaşlığın Krizini Yeniden Düşünmek: Liberal Milliyetçilik ve Anayasal Yurtseverlik Kuramları”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 2014/69 (4), ss. 871-890.

Karacasulu, N., İ. A. Karakır, “Cosmopolitan-Communitarian Dichotomy: Towards a Third Way?”, *İşletme Fakültesi Dergisi*, 2015/16 (2), ss. 21-48.

Karakaş, M., (2011) “Türkiye’de Toplumsal Değişmenin Belirleyici Öğeleri: Etnik Kimlik ve Dinsel Kimlikler”, *Değişim Sosyolojisi: Dünyada ve Türkiye’de Toplumsal Değişme*, ed. Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan, Kitabevi, İstanbul.

Karim, K. H., “The Multiculturalism Debate in Canadian Newspapers: The Harbinger of a Political Storm?”, *Journal of International Migration and Integration*, 2002/3 (3-4), ss. 439-455.

Kartal, Ç., “Küreselleşme Sürecinin Devlet Yapısı Üzerindeki Etkileri”, *Ankara Barosu Dergisi*, 2016, (2), ss. 287-327.

Kartal, Z., “Kavramsal ve Tarihsel Yönleri ile Küreselleşme”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2014/8 (2), ss. 251-264.

Kartarı, A., (2001), *Farklılıklarla Yaşamak: Kültürlerarası İletişim, Ürün Yayınları*, Ankara.

Kaufman, M., (2017), *Horace Kallen Confronts America: Jewish Identity in Discursive Formation* (Yayımlanmamış doktora tezi), York University, Humanities program, Toronto, (Kanada).

Kaufmann, E., “Condemned to Rootlessness: The Loyalists Origins of Canada’s Identity Crisis”, *Nationalism and Ethnic Politics*, 1997/3 (1), ss. 110-136.

Kaul, V., “Globalisation and Crisis of Cultural Identity”, *Journal of Research in International Business and Management*, 2012/2 (13), ss. 341-349.

Kaya, A., T. Tarhanlı, (2005) “Türkiye’de Azınlıklar ve Anayasal Yurttaşlık”, *Türkiye’de Azınlık ve Çoğunluk Tartışmaları: AB sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları*, der. Ayhan Kaya ve Turgut Tarhanlı, TESEV Yayınları, İstanbul.

Kearney, R., “Book Review. Sources of the Self: The Makind of Modern Identity. By Charles Taylor”, *Hermathena*, 1990, Special Issue, (149), ss. 121-123.

Keba, A., “The Concept of Self-Identity and Moral Conflicts”, *Politicka misao*, 2004/XLI (5), ss. 134-148.

Keesing, R. M., “Theories of Culture”, *Annual Review of Antropology*, 1974/3, ss. 73-97.

Kehoe, J. W., “Multicultural Education vs. Anti-Racist Education: The Debate in Canada”, *Social Education*, 1994/58 (6), ss. 354-358.

Keller, E. J., “Book Review. Whose Votes Count? Affirmative Action and Minority Voting Rights. By Abigail M. Thernstrom”, *The American Political Science Review*, 1998/82, ss. 1381-1382.

Kelly, P., (2002) “Introduction: Between Culture and Equality”, *Multiculturalism Reconsidered: Culture and Equality and its Critics*, ed. Paul Kelly, Polity Press, Cambridge.

Kenny Hsu, Tsung-chi, A. E. Grant, Wei-W. Huang, “The Influence of Social Networks on the Acculturation Behavior of Foreign Students”, *Connections*, 1993/16 (1,2), ss. 23-36.

Keyman, F. E., (2000), *Radikal Demokrasi ve Türkiye Modern Zamanlarda Siyaset ve Demokratik Yönetim*, Alfa Yayınları, İstanbul.

Kirova, A., (2015) “Critical and Emerging Discourses in Multicultural Education Discourses: An (Updated) Review”, *Revisiting Multiculturalism in Canada: Theories, Policies and Debates*, ed. Shibao Guo & Lloyd Wong, Sense Publishers, Rotterdam.

Kowal, E., “The Politics of the Gap: Indigenous Australians, Liberal Multiculturalism, and the End of the Self-Determination Era”, *American Anthropologist*, 2008/110 (3), ss. 338-348.

Križan, M., “Communitarianism, Charles Taylor and the Postcommunist Transition”, *Politička misao*, 1997/XXXIV (5), ss. 152-170.

Kıvılcım, F., “Küreselleşme Kavramı ve Küreselleşme Sürecinin Gelişmekte olan Türkiye Açısından Değerlendirilmesi”, *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, 2013/5 (1), ss. 219-230.

Kıyıoğlu, L., H. Wimmer, “The Relationship between Immigration, Acculturation and Psychological Well-being: The Case of Turkish Youth in Austria”, *Nesne*, 2015/3 (5), ss. 1-9.

Knite, L., (2012) *Acculturation and Adaptation among Lithuanian Workers in Norway: A Case Study* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), University of Stavanger, Migration and Intercultural Program, Stavanger, Norveç.

Knight, K., “Aristotelianism versus Communitarianism”, *Analyse & Kritik*, 2005, (27), ss. 259-273.

Kocaoğlu, M., U. Altundal, “Siyasal Liberalizmde Birey İmgesi: Eleştirel Bir Bakış”, *Birey ve Toplum*, 2017/7 (13), ss. 59-78.

Kohn, L., H. D. Roth, (2002) “Introduction”, *Daoist Identity: History, Lineage and Ritual*, ed. Livia Kohn ve Harold D., Roth University of Hawai’i Press, Honolulu.

Konak, N., “Ekonomik Küreselleşme ve Ulus Devlet: Kuramsal Yaklaşımlar”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2011/28 (1), ss. 149-164.

Kosnoski, J., “Is John Dewey Communitarian?”, *Thinking Fundamentals*, IWM Junior Visiting Fellow Conferences Vienna, 2000/9, ss. 1-25.

Kottak, C. P., (2015), *Cultural Anthropology: Appreciating Cultural Diversity*, (16. Baskı), Mc Graw Hill Education, New York.

König, T., “The Hegemony of Multiculturalism. A Comment on Will Kymlicka’s Theory of Nationalism”, *Pol. Misao*, 2001/38 (5), ss. 48-61.

Kraus, P. A., “Cultural Pluralism and European Polity-Building: Neither Westphalia nor Cosmopolis”, *Journal of Common Market Studies*, 2003/41 (4), ss. 665-686.

Kroeber, A. L. ve Kluckhohn, C., (1952), *Culture: Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge, Harvard Printing Office.

Kukathas, C., “Are There any Cultural Rights?”, *Political Theory*, 1992/20 (1), ss. 105-139.

Kukathas, C., “Liberalism and Multiculturalism: The Politics of Indifference”, *Political Theory*, 1998/26 (5), ss. 686-689.

Kumar, K., (2010), *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, çev. Mehmet Küçük, Dost Kitabevi, Ankara.

Kumaş, M. S., “Hukuki Çoğulculuk Bağlamında Osmanlı ve İsrail Hukuklarına Bakış”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006/15 (2), ss. 1-22.

Kunz, J. L., “The Present Status of the International Law for the Protection of Minorities”, *The American Journal of International Law*, 1954/48 (2), ss. 282-287.

Kunz, J. L. ve Skyes, S., (2007), *From Mosaic to Harmony: Multicultural Canada in the 21st Century*, Policy Research Initiative, Ottawa.

Kurt, H., (2014) “Politik Kültür ve İletişim”, *Siyaset Bilimi*, ed. Halis Çetin, (4. Baskı), Orion Kitabevi, Ankara.

Kymlicka, W., (1989), *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford University Press, Oxford.

Kymlicka, W., “The Rights of Minority Cultures: Reply to Kukathas”, *Political Theory*, 1992/20 (1), ss. 140-146.

Kymlicka, W., (1994) “Individual and Community Rights”, *Group Rights*, ed. Judith Baker, University of Toronto Press, Toronto.

Kymlicka, W., (1995), *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Clarendon Press, Oxford.

Kymlicka, W., “Interpreting Group Rights”, *The Good Society*, 1996/6 (2), ss. 8-11.

Kymlicka, W., “Do We Need a Liberal Theory of Minority Rights? Reply to Carens, Young, Parekh and Forst”, *Constellations*, 1997/4 (1), ss. 72-87.

Kymlicka, W., “Human Rights and Ethnocultural Justice”, *Review of Constitutional Studies*, 1998/IV (2), ss. 213-237.

Kymlicka, W., (1998a), *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, Oxford University Press, Toronto.

Kymlicka, W., “Introduction: An Emerging Consensus?”, *Ethical Theory and Moral Practice: An International Forum*, 1998a/1 (2), ss. 143-157.

Kymlicka, W., “Liberalism and Communitarianism”, *Canadian Journal of Philosophy*, 1998b/18 (2), ss. 181-203.

Kymlicka, W., (2001), *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, Oxford University Press, Oxford ve New York.

Kymlicka, W., (2002), *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Oxford University Press: New York.

Kymlicka, W., (2002a) “Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe”, *Can Liberal Pluralism be Exported?: Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe*, ed. Will Kymlicka ve Magda Opalski, Oxford University Press, Oxford ve New York.

Kymlicka, W., (2004), “Culturally Responsive Policies”, United Nations Development Programme Occasional Paper, <<http://hdr.undp.org/en/content/culturally-responsive-policies>>, (13.09.2018), ss. 1-47.

Kymlicka, W., (2005) “Liberal Multiculturalism: Western Models, Global Trends, and Asian Debates”, *Multiculturalism in Asia*, ed. Will Kymlicka ve Baogang He, Oxford University Press, Oxford ve New York.

Kymlicka W., (2007), *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford University Press, Oxford ve New York.

Kymlicka, W., (2010) “The Current State of Multiculturalism in Canada and Research Themes on Canadian Multiculturalism 2008-2010”, Minister of Public Works and Government Services Canada.

Kymlicka, W., (2013), “Multiculturalism: Success, Failure, and the Future”, Migration Policy Institute, Washington, DC.

Kymlicka, W., (2015), Çokkültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi, (2. Baskı), çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Kymlicka, W., (2015a) “The Three Lives of Multiculturalism”, *Revisiting Multiculturalism in Canada: Theories, Policies and Debates*, ed. Shiao Guo & Lloyd Wong, Sense Publishers, Rotterdam.

Kymlicka, W., (2016), Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş, çev. Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Kymlicka, Will “An Ethnic Stitch in Time” *The Globe and Mail*, 27.12.2000, <<https://www.theglobeandmail.com/opinion/an-ethnic-stitch-in-time/article771687/>> (12.10.2019).

Kymlicka, W., K. Banting, “Immigration, Multiculturalism, and the Welfare State”, *Ethics and International Affairs*, 2006/20 (3), ss. 281-304.

Kymlicka, W., R. Cohen-Almagor, (2000) “Democracy and Multiculturalism”, *Challenges to Democracy: Essays in the Honour and Memory of Isaiah Berlin*, ed. Raphael Cohen-Almagor, Ashgate Publishing Ltd., London.

Kymlicka, W., R. R. Marín, “Liberalism and Minority Rights. An Interview”, *Ratio Juris*, 1999/12 (2), ss. 133-152.

Kymlicka, W., W. Norman, (2000) “Citizenship in Culturally Diverse Societies: Issues, Contexts, Concepts”, *Citizenship in Diverse Societies*, ed. Will Kymlicka ve Wayne Norman, Oxford University Press, Oxford ve New York.

Kukathas, C., “Liberalism and Multiculturalism: The Politics of Indifference”, *Political Theory*, 1998/26 (5), ss. 686-689.

Kukathas, C., “Are There any Cultural Rights?”, *Political Theory*, 1992/20 (1), ss. 105-139.

Lacey, J., (2017), *Centripetal Democracy: Democratic Legitimacy and Political Identity in Belgium, Switzerland, and the European Union*, Oxford University Press, New York.

Lachapelle, R., Jean-François, L., (2010) "Languages in Canada: 2006 Census", Canadian Heritage Statistics Canada, <http://publications.gc.ca/collections/collection_2011/pc-ch/CH3-2-8-2010-eng.pdf> (20.06.2019).

Laclau, E., (2012), *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, çev. Ertuğrul Başer, (3. baskı), Birikim Yayınları, İstanbul.

Laclau, E. ve Mouffe, C., (2008), *Hegomonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*, çev. Ahmet Kardam, İletişim Yayınları, İstanbul.

Lähdesmäki, T., (2014), *Identity Politics in the European Capital of Culture Initiative*, University of Eastern Finland Faculty of Social Sciences and Business Studies, Publications of the University of Eastern Finland, Dissertations in Social Sciences and Business Studies, no. 84.

Laing, G., (2017) "Royal Commission on Bilingualism and Biculturalism", *The Canadian Encyclopedia*, <<https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/royal-commission-on-bilingualism-and-biculturalism>> (19.04.2019).

Landesman, B. M., "Book Review. Multiculturalism and "The Politics of Recognition." by Charles Taylor", *Ethics*, 1994/104 (2), ss. 384-386.

Landry, R., E., Forgues, "Official Language Minorities in Canada: An Introduction", *International Journal of the Sociology of Languages*, 2007/1 (284), ss. 1-9.

Larmore, C., "Book Review. Sources of the Self: The Making of Modern Identity. By Charles Taylor", *Ethics*, 1991/102 (1), ss. 158-162.

Lawlor, R., (2006) *Citizenship and Identity: An Analysis of Charles Taylor's 'Ontological Liberalism' and Jürgen Habermas's 'Discursive Democracy' as Responses to the Challenges of Modernity and Pluralism for Constitutional Democracies*

(Yayımlanmamış doktora tezi), University of Stirling, Department of Politics, Stirling, (U.K).

Lee, A., “Wuhan Novel Coronavirus (COVID- 19): Why Global Control is Challenging?”, *Public Health*, 179, ss. A1-A2.

Lee, A. R., “Afro-America, The Before Columbus Foundation and the Literary Multiculturalization of America”, *Journal of American Studies*, 1999/28 (3), ss. 433-450.

Lee, E. S. (1965), “A Theory of Migration”, Presented at the Annual Meeting of the Mississippi Valley Historical Association, Kansas City, April 23 1965, ss. 47-57.

Legrain, Philippe, “The Coronavirus is Killing Globalization as We Know It”, *Foreign Policy*, 12.03.2020, <<https://foreignpolicy.com/2020/03/12/coronavirus-killing-globalization-nationalism-protectionism-trump/>> 31.03.2020.

Leman, M., (1999) “Canadian Multiculturalism”, Library of Parliament, Parliamentary Research Branch Current Issue Review 93-06, Canada.

Leon, J. J., “Book Review. Ethnic Dilemmas 1964-1982. By Nathan Glazer”, *The Social Science Journal*, 1986/23 (1), ss. 115-116.

Leonid, G., A. Korotayev, (2013) “The Origins of Globalization”, *Globalization: Yesterday, Today, and Tomorrow*, ed. Jim Sheffield, Andrey Korotayev ve Leonid Grinin, Emergent Publications, Litchfield Park, AZ.

Levendoglu, M. F., (2006) *Küresinliler Örneğinde Kültürel Kimlik (Küresinliler'in Sosyo-Kültürel Örneği)* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi, Antropoloji Anabilim Dalı, Ankara.

Levitas, R., “Community, Utopia and New Labour”, *Local Economy*, 2000/15 (3), ss. 188-197.

Li, P. S., "A World Apart: The Multicultural World of Visible Minorities and the Art of World of Canada", *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 1994/31 (4), ss. 365-391.

Light, I., "Book Review. Multi-Ethnic Canada: Identities and Inequalities By Leo Driedger", *American Journal of Sociology*, 1997/103 (3), ss. 790-792.

Lucarelli, S., (2011) "Mirrors of Us: European Political Identity and the Other's Image of the EU", *Debating Political Identity and Legitimacy in the European Union*, ed. Sonia Lucarelli, Furio Cerutti ve Vivien A. Schmidt, Routledge, London ve New York.

Lucarelli, S., F. Cerutti, V. A. Schmidt, (2011) "Preface", *Debating Political Identity and Legitimacy in the European Union*, ed. Sonia Lucarelli, Furio Cerutti ve Vivien A. Schmidt, Routledge, London ve New York.

Lund, D. E., "Educating for Social Justice: Making Sense of Multicultural and Antiracist Theory and Practice with Canadian Teachers Activists 1", *Intercultural Education*, 2003/14 (1), ss. 3-16.

Lyshaug, B., "Authenticity and the Politics of Identity: A Critique of Charles Taylor's Politics of Recognition", *Contemporary Political Theory*, 2004/3, ss. 300-320.

Lyotard, J. F., 1979, *La Condition Postmoderne: Rapport Su Le Savoir*, Les Editions de Minuit, Paris.

Macdonald, R. A., "Legal Bilingualism", *McGill Law Journal*, 1997/42, ss. 119-167.

MacIntyre, A., (2007), *After Virture: A Study in Moral Theory*, (3rd Edition), University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana.

Mackey, E. (1999), *The House of Difference: Cultural Politics and National Identity in Canada*, Routledge, London & New York.

Mackey, E., "Book Reviews. The Dark Side of the Nation: Essays on Multiculturalism, Nationalism and Gender By Himani Bannerji. Multiculturalism and the

History of Canadian Multiculturalism By Richard J. F. Day”, *American Ethnologist*, 2002/29 (2), ss. 475-477.

Macmillan, M., “Resolving the Language Question: The Impact of the Bi & Bi Commission”, *Canadian Issues*, Fall 2013, ss. 39-42.

Mahadi Tengku, Tengku Sepora & Jafari Sepideh Moghaddas (2012), “Language and Culture”, *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 2, No. 17, ss. 230-235.

Margalit, A., J., Raz, “National Self-Determination”, *The Journal of Philosophy*, 1990/87 (9), ss. 439-461.

Masaeli, M., (2010) *The Ethics of Recognition in International Relations: A Global and Cross-Cultural Perspective* (Yayımlanmamış doktora tezi), Carleton University, Department of Political Science, Ottawa, Ontario, (Kanada).

Massey, D. S., J. Arango, G. Hugo, A. Kouaouci, vd., “Theories of International Migration: A Review and Appraisal”, *Population and Development Review*, 1993/19 (3), ss. 431-466.

Mautner, M., “From “Honor” to “Dignity”: How Should a Liberal State Treat Non-Liberal Cultural Groups?”, *Theoretical Inquiries in Law*, 2008/9 (2), ss. 609-642.

McAndrew, M., (2010) “Immigration and Diversity in Quebec’ Schools: A Assessment”, *Quebec’s Question: Quebec Studies For the Twenty-First Century*, ed. Christopher John Kirkey, Stéphan Gervais, Robert Jarrett Rudy, Oxford University Press, Oxford.

McDonald, L., “Regrouping in Defence of Minority Rights: Kymlicka’s Multicultural Citizenship”, *Osgoode Hall Law Journal*, 1996/34 (2), ss. 291-319.

McGary, H., (1998) “Alienation and the African-American Experience”, *Theorizing Multiculturalism*, ed. Cynthia Willett, Blackwell Publishers, Massachusetts ve Oxford.

McLuhan, M., (1962), *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, University of Toronto Press, Canada.

McMillan, A. D., Y., Eldon, (2009), *First Peoples in Canada*, (3rd Edition), Douglas & McIntyre: Vancouver/Toronto.

Meijer, M., (2016) *Strong Evaluation and Ontological Gaps: Reinterpreting Charles Taylor* (Yayımlanmamış doktora tezi), Department of Philosophy, University of Antwerp, Antwerp, (Belçika).

Mejuyev, V. (1987), *Kültür ve Tarih*, çev. Suat H. Yokova, Başak Yayınları, Ankara.

Melucci, A., (1989), *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*, ed. John Keane ve Paul Mier, Hutchinson Radius, London.

Memduhoğlu, H. B., (2007) *Yönetici ve Öğretmen Görüşlerine Göre Türkiye’de Kamu Liselerinde Farklılıkların Yönetimi* (Yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara.

Merle, Jean-C., “Cultural Minority Rights and the Rights of the Majority in the Liberal State”, *Ratio Juris*, 1998/11 (3), ss. 259-271.

Mızrak, B., (2017) “Amerika’da Ayrımcı Politikalar ve Siyahî Mücadele Tarihi”, *İnsani ve Sosyal Araştırmalar Merkezi Araştırma Raporu*, <https://insamer.com/rsm/icerik/dosya/dosya_542.pdf> (12.02.2019).

Michael, B., “Theorising the Politics of Globalisation: A Critique of Held *et al.*’s “Transformationalism”, *Journal of Economic and Social Research*, 2003/5 (1), ss. 3-17.

Mill, J. S., (2003), *On Liberty*, ed. David Bromwich & George Kateb, Yale University Press, New Haven & London.

Miller, D., (1999) “Communitarianism: Left, Right and Centre”, *Liberalism and its Practice*, ed. Dan Avnon ve Avner de-Shalit, Routledge, London ve New York.

Miller, T., (2001) “What it is and What it isn’t: Introducing ... Cultural Studies”, *A Companion to Cultural Studies*, ed. Toby Miller, Blackwell Publishing, Oxford.

Moore, M., "Book Review. Liberalism, Community and Culture. By Will Kymlicka", *Noûs*, 1992/ 26 (4), ss. 548-550.

Moore, T. J., B. Clark, "The Impact of "Message Senders" on What is True: Native Americans in Nebraska History Books", *Multicultural Perspectives*, 2004/6 (2), ss. 17-23.

Mora, N., "Medya ve Kültürel Kimlik", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 2008/5 (1), ss. 1-14.

Mouffe, C., (1992) "Preface: Democratic Politics Today", *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship and Community*, ed. Chantal Mouffe, (2. baskı), Verso, London.

Mouffe, C., "Deliberative Democracy or Agnostik Pluralism?", *Social Research*, 1999/66 (3), ss. 745-758.

Mouffe, C., (2000), *The Democratic Paradox*, Verso Press, London.

Möngü, B., "Postmodernizm ve Postmodern Kimlik Anlayışı", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2013/17 (2), ss. 27-36.

Myrdal, G., (1944), *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*, Harper Borthers Publishers, New York.

Mulieri, A., "Liberalism against Democracy: A Comparative Analysis of the Concepts of Totalitarian Democracy and Positive Liberty in Jacob Leib Talmon and Isaiah Berlin", *History of European Ideas*, 2014/39 (3), ss. 449-466.

Mulhall, S., (2004) "Articulating the Horizons of Liberalism: Taylor's Political Philosophy", *Charles Taylor*, ed. Ruth Abbey, Cambridge University Press, Cambridge.

Mulhall, S. ve Swift, A., (1992), *Liberals and Communitarians*, (2nd edition), Blackwell Publishing, Oxford.

Muratoğlu, G., Y. Muratoğlu, “1960-2000 Döneminde Türkiye’den OECD Ülkelerine Gerçekleşen Göçün Çekim Modeli ile Analizi”, *Bulletin of Economic Theory and Analysis*, 2016/1 (1), ss. 51-69.

Murray, R., “Liberalism, Culture and Aboriginal Rights: In Defence of Kymlicka”, *Canadian Journal of Philosophy*, 1999/29 (1), ss. 109-139.

Müller, Jan-V., (2007), *Constitutional Patriotism*, Princeton University Press: Princeton & Oxford.

Nahavandi, A., A. R. Malekzadeh, “Acculturation in Mergers and Acquisitions”, *The Academy of Management Review*, 1998/13 (1), ss. 79-90.

Nakanishi, D. T., (1995) “Growth and Diversity: The Education of Asian/Pacific Americans”, *The Asian American Educational Experience: A Source Book for Teachers and Students*, ed. Don T. Nakanishi & Tina Yamano Nishida, Routledge, London ve New York.

Neibauere, M., (2014) *Multiculturalism and Minority Rights: Serbia and the EU* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), University of Amsterdam, Identity & Integration Program, Amsterdam, (Hollanda).

Nelles, H. V., “Book Review. American Exceptionalism: A Double-Edged Sword. By Seymour Martin Lipset”, *The American Historical Review*, 1997/102 (3), ss. 749-757.

Nicholson, L., “To Be or Not to Be: Charles Taylor and the Politics of Recognition”, *Constellations*, 1996/3 (1), ss. 1-16.

Nielsen, M. E. J., “Multiculturalism and Legal Autonomy for Cultural Minorities”, *Etikk i Praksis Nordic Journal of Applied Ethics*, 2013/7 (2), ss. 67-87.

Nihayet Özgürüz, (Y.B.D), (2008) ABD Dışişleri Bakanlığı Uluslararası Bilgilendirme Dairesi Yayını, A.B.D.,
< https://photos.state.gov/libraries/turkey/231771/PDFs/freetatlast_turkish_all.pdf>
(13.02.2019).

Nikkel, D., (2009) *Rethinking Restrictions: A Liberal Approach to Minority Rights and Aboriginal Education* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), McGill University, Department of Entegrated Studies in Education, Montreal, (Canada).

Nino, C. S., “Positivism and Communitarianism: Between Human Rights and Democracy”, *Ratio Juris*, 1994/7 (1), ss. 14-40.

Nguyen, H. H., A. Von Eye, “The Acculturation Scale for Vietnamese Adolescents (ASVA): A Bidimensional Perspective”, *International Journal of Behavioral Development*, 2002/26 (3), ss. 202-213.

Nişancı, Ş., C. Işık, “Etnisite Kavramının İdeolojik Serüveni”, *Kafkas Üniversitesi İİBF Dergisi*, 2015/6 (9), ss. 195-224.

Nootens, G., “Liberal Nationalism and the Sovereign Territorial Ideal”, *Nations and Nationalism*, 2006/12 (1), ss. 35-50.

Oba, Mie, “Coronavirus and the Future of Globalization”, *The Diplomat*, 18.03.2020, <<https://thediplomat.com/2020/03/coronavirus-and-the-future-of-globalization/>> 31.03.2020.

O’Brien, J., “Book Review. Culture and Democracy in the Unites States. By Horace M. Kallen”, *Journal of Social Forces*, 1924/2 (5), ss. 781-782.

Oğuz, E. S., “Toplum Bilimlerinde Kültür Kavramı”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2011/28 (2), ss. 123-139.

Okin, S. M., “Book Review. Liberalism, Community and Culture. By Will Kymlicka”, *Political Theory*, 1991/19 (1), ss. 123-129.

Okin, S. M., (1999), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton University Press, Princeton.

Oktay, R. R., (2016), *The Challenges of Comtemporaneity: Postmodernity and Multiculturalism*, Springer, Switzerland.

O'Neill, I. D., "Multicultural Liberals and the Rushdie Affair: A Critique of Kymlicka, Taylor and Walzer", *The Review of Politics*, 1999/61 (2), ss. 219-250.

Ongur, H. Ö., "Avrupa'da Çokkültürlülüğün İflası (Mı?)", *Uluslararası Hukuk ve Politika*, 2011/7, (26), ss. 55-85.

Ontario Ministry of Education (1993), Antiracism and Ethnocultural Equity in School Boards: Guidelines for Policy Development and Implementation, <<http://www.edu.gov.on.ca/eng/document/curricul/antiraci/antire.pdf>> (20.10.2019).

Orosco, J.-A., (2016), *Toppling the Melting Pot: Immigration and Multiculturalism in American Pragmatism*, Indiana University Press, Bloomington ve Indianapolis.

Osborne, B. S., "Corporeal Politics and the Body of Politic: The Re-Presentation of Louis Riel in Canadian Identity", *International Journal of Heritage Studies*, 2010/8 (4), ss. 303-322.

O'Shea, A., (2010), *Selfhood and Sacrifice: René Girard and Charles Taylor on the Crisis of Modernity*, Continuum, New York ve London.

Outlaw, L., (1998) "'Multiculturalism,' Citizenship, Education, and American Liberal Democracy", *Theorizing Multiculturalism*, ed. Cynthia Willet, Blackwell Publishers, Massachusetts ve Oxford.

Öksüz, Y., E. Güven, "Farklılıklara Saygı Ölçeği (FSÖ): Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *The Journal of Academic Social Science Studies*, 2012/5 (5), ss. 457-473.

Özcan, E. D. E., "Çağdaş Göç Teorileri Üzerine Bir Değerlendirme", *İş ve Hayat*, 2016/2 (4), ss. 183-215.

Özdemir, E., "Kimlik Kavramı ve Teorik Yaklaşımlar", *Eğitim Bilim Toplum Dergisi*, 2010/8 (32), ss. 9-29.

Özdemir, M., (2008) *Türkiye'de İç Göç Olgusu, Nedenleri ve Çorlu Örneği* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Trakya Üniversitesi, Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Anabilim Dalı, Edirne.

Özel, H. A., “İktisadi Perspektiften Küreselleşme Kavramı ve Gelişimi”, *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2011, (2), ss. 91-98.

Özensel, E., “Doğu Toplumlarında ve Türkiye’de Birlikte Yaşama Arayışı: Çokkültürlülük Mü? Yoksa Yeni Bir Model Mi?”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, 2013/8 (3), ss. 1-17.

Özkazanç, A., “Eğitim ve Çokkültürlülük: Amerikan Üniversitelerinde Irk ve Kültür Savaşları”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 2000/55 (4), ss. 111-141.

Özlem, D., (2012), *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Notos Kitap, İstanbul.

Öztekin, A., (2003), *Siyaset Bilimine Giriş: Toplum, Devlet, Parlamento, Hükümet, Kamu Yönetimi*, Siyaset Kitabevi, Ankara.

Öztürk, Y., “Tarih ve Kimlik”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, 2007/2 (1), ss. 1-25.

Padilla, A. M., W. Perez, “Acculturation, Social Identity and Social Cognition: A New Perspective”, *Hispanic Journal of Behavioral Sciences*, 2003/25 (1), ss. 35-55.

Palabıyık, A., “Toplumsal Cinsiyet’e Sosyolojik Bir Yaklaşım: Ortadoğu’nun Halleri”, *Doğu Batı Dergisi*, Şubat 2013, Yıl. 16, (63), ss. 225-257.

Parekh, B., “Discourses on National Identity”, *Political Studies*, 1994/XLII, ss. 492-504.

Parekh, B., (2000), *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Macmillan Press Ltd, London.

Parekh, B., (2002), *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, Phoenix Yayınevi, Ankara.

Parekh, B., (2008), *A New Politics of Identity: Political Principles for an Independent World*, Palgrave Macmillan, New York.

Patrias, C., “Book Review, Ethnicity and Culture in Canada: The Research Landscape By J.W. Berry and J.A. Laponce”, *Journal of American Ethnic History*, 1997/17 (1), ss. 109-111.

Peetush, A. K., “Kymlicka, Multiculturalism, and Non-Western Nations: The Problem with Liberalism”, *Public Affairs Quarterly*, 2003/17 (4), ss. 291-318.

Però, D., (2007), *Inclusionary Rhetoric/Exclusionary Practices: Left-Wing Politics and Migrants in Italy*, Berghahn Books, New York ve Oxford.

Peterson, W., “A General Typology of Migration”, *American Sociological Review*, 1958/23 (3), ss. 256-266.

Prausello, F., (2011) “The European Neighbourhood Policy and Immigration Flows”, <<http://www.jeanmonnet.unige.it/materialedidattico/ENP%2BMigration.pdf>> (18.04.2018).

Pye, L. W., (1969) “Introduction: Political Culture and Political Development”, *Political Culture and Political Development*, ed. Lucia W. Pye & Sidney Verba, Princeton University Press, New Jersey.

Radtke, F., “Multiculturalism in Germany: Local Management Of Immigrants’ Social Inclusion”, *International Journal Of Multicultural Societies*, 2003/5 (1), ss. 55-76.

Ramakrishnan, K., F. Z. Ahmad, (2014) “Demographics: Part of the “State of Asian Americans and Pacific Islanders” Series”, Center for American Progress, <<https://cdn.americanprogress.org/wp-content/uploads/2014/04/AAPI-Demographics.pdf>> (11.02.2019).

Ramasamy, P., “Globalization and Transnational Migration: The Malaysian State Response to Voluntary and Forced Migration”, *Asian and Pacific Migration Journal*, 2006/15 (1), ss. 137-157.

Rattansi, A., (2007), *Racism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford.

Ravitch, D., “Multiculturalism: E Pluribus Plures”, *The American Scholar*, 1990/59 (3), ss. 337-354.

Rawls, J., (2005), *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Massachusetts ve London.

Raz, J., (1994) “Multiculturalism: A Liberal Perspective”, *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*, ed. Joseph Raz, Calanderon Press, Oxford.

Redfield, Robert, Linton, Ralph, Herskovits, Melville J. (1936), “Memorandum for the Study of Acculturation”, *American Anthropologist*, 38, ss. 149-152.

Reisert, J. R., “Authenticity, Justice, and Virtue in Taylor and Rousseau”, *Polity*, 2000/33 (2), ss. 305-330.

Rennen, W., P. Martens, “The Globalisation Timeline”, *Integrated Assessment*, 2003/3 (3), ss. 137-144.

Report on Multiculturalism 2010/11, Government of British Columbia, <https://www2.gov.bc.ca/assets/gov/british-columbians-our-governments/multiculturalism-anti-racism/research-media-education-rom/reportonmulticulturalism_2011_final.pdf> (23.10.2019).

Rex, J., G. Singh, “Multiculturalism And Political Integration in Modern States- Thematic Introduction”, *International Journal Of Multicultural Societies*, 2003/5 (1), ss. 3-19.

Ricento, T., “The Consequences of Official Bilingualism on the Status and Perception of Non-Official Languages In Canada”, *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 2013/34 (5), ss. 475-489.

Richmond, S., “Liberalism, Multiculturalism, and Art Education”, *Journal of Aesthetic*, 1995/29 (3), ss. 15-25.

Rickard, M., “Liberalism, Multiculturalism and Minority Problem”, *Social Theory and Practice*, 1994/20 (2), ss. 143-170.

Rocher, G. (1972), *A General Introduction to Sociology: A Theoretical Perspective*, Macmillan, Canada.

Roskin, M. G., vd., (2013), *Siyaset Bilimi*, çev. Atilla Yayla, Adres Yayınları, Ankara.

Roubini, N., “Trump May Kill the Global Recovery”, *Project Syndicate*, 2018, <<https://www.project-syndicate.org/commentary/trump-trade-war-and-the-global-economy-by-nouriel-roubini-2018-07?barrier=accesspaylog>> 30.03.2020.

Rubio, P. F., (2001), *A History of Affirmative Action 1619-200*, University Press of Mississippi, Jackson.

Rudmin, F. W., (2003) “Catalogue of Acculturation Constructs: Descriptions of 126 Taxonomies, 1918-2003”, *Online Readings in Psychology and Culture (Unit 8, Chapter 8)*, ed. W.J. Lonner, D.L. Linnel, S.A. Hayes ve D.N. Sattler, <<http://www.wvu.edu/culture>>, Center for Cross-Cultural Research, Western Washington University, Bellingham, Washington.

Ruparelia, S., “How the Politics of Recognition Enabled India’s Democratic Exceptionalism”, *International Journal of Politics*, 2008/21 (1/4), ss. 39-56.

Ryder, A. G., L. E. Alden, D. L. Paulbus, “Is Acculturation Unidimensional or Bidimensional? A Head-to-head Comparison in the Prediction of Personality, Self-identity and Adjustment”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 2000/79 (1), ss. 49-65.

Saaremäel-Stoilov, K., “Liberal Communitarian Interpretation of Social and Equality Rights: a Balanced Approach?”, *Juridica International*, 2006, (XI), ss. 85-92.

Sage, D., “A Challenge to Liberalism? The Communitarianism of the Big Society and Blue Labor”, *Critical Social Policy*, 2012/32 (3), ss. 365-382.

Sağlam, S., “Türkiye’de İç Göç Olgusu ve Kentleşme”, *Türkiyat Araştırmaları*, 2006, (5), ss. 33-44.

Sandel, M., (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge.

Sandel, M., “The Procedural Republic and the Unencumbered Self”, *Political Theory*, 1984/12 (1), ss. 81-96.

Sandel, M., (1984a) “Introduction”, *Liberalism and Its Critics*, ed. Michael Sandel, New York University Press, New York.

Sandel, M., (2009), *Justice: What is the Right Thing to Do?*, Farrar Straus ve Giroux, New York.

Sandıklı, A., S. S. Korkmaz, (2015) “Barış İçinde Birlikte Yaşamak: Laikliği ve Yurttaşlığı Yeniden Düşünmek”, *BİLGESAM Analiz/Türkiye Siyaseti*, No: 1220, <<http://www.bilgesam.org/Images/Dokumanlar/0-438-20150611161220.pdf>>, (08.11.2017) ss. 1-5.

Sapir, E., (1949), *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*, ed. David G. Mandelbaum, University of California Press, Los Angeles.

Sardinha, J., “Portuguese Canadian Emigrant in Multicultural Canada: Ambiguous Identity in a Sure-Footed Nation or Cultural Awareness in an Uncertain Country?”, *Int. Migration & Integration*, 2011/12, ss. 371-389.

Sarı, E., “Kültürlerarası İletişim: Temeller, Gelişmeler ve Yaklaşımlar”, *Folklor/Edebiyat*, 2004/X (39), ss. 1-31.

Sartori, G., (2000), *Pluralismo, multiculturalismo e estranai*, Rizzoli, Milano.

Sassen, S., (1998), *Globalization and its Discontents*, New York Press, New York.

Saul, John Ralston “My Canada Includes the North ” *The Globe and Mail*, 09.03.2001 <<https://www.theglobeandmail.com/opinion/my-canada-includes-the-north/article760017/>> (11.10.2019).

Say, Ö., (2013), 21. Yüzyılda Ulus, Çokkültürlülük ve Etnisite, Kaknüs Yayınları, İstanbul.

Say, Ö., “Çokkültürlülük Kavramı ve Anlamların Çokluğu”, *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2017/7 (1), ss. 29-39.

Sayın, Y., A. Usanmaz, F. Aslangiri, “Uluslararası Göç Olgusu ve Yol Açtığı Etkiler: Suriye Göçü Örneği”, *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 2016/ 18 (31), ss. 1-13.

Schnapper, D., (2005) *Öteki İle İlişki*, çev. Ayşegül Sönmezay, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Schmidt, Royal J., “Cultural Nationalism in Herder”, *Journal of the History of Ideas*, 1956/17 3, ss. 407-417.

Schoenmakers, H., (2012) “The Power of Culture: A Short History of Anthropological Theory About Culture and Power”, University of Groningen Globalisation Studies Research Reports, Groningen.

Schrag, P., “The Diversity Defense”, *The American Prospect*, 1999/10 (46), ss. 57-60.

Schwartz, S. J., B. L. Zamboanga, “Testing Berry’s Model of Acculturation: A Confirmatory Latent Class Approach”, *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology*, 2008/14 (4), ss. 275-285.

Scott, J. W., “Multiculturalism and the Politics of Identity”, *October*, Summer 1992, (61), ss. 12-19.

Scruton, R., (2003) “In Defence of Nation”, *Debates in Contemporary Political Philosophy: An Anthology*, ed. Derek Matravers ve Jon Pike, Routledge, London ve New York.

Selznick, P., “Foundations of Communitarian Liberalism”, *Responsive Community*, 1994/4 (4), ss. 16-28.

Shafritz, J. M., (1993), *The Harper Collins Dictionary of American Government and Politics*, Harper Perennial, a Division of Harper Collins, New York.

Shannon, F. A., “Multiculturalism in Canada: The Controversy of Ethnic and Plural Diversity”, *Studies in Humanities and Communication*, 2015/19, ss. 1-42.

Shapson, S., “Bilingual and Multicultural Education in Canada”, *Bilingual and Multicultural Education: Canadian Perspectives*, ed. Stan Shapson & Vincent D’Oyley, Multilingual Matters Ltd, Clevedon.

Shumway, J. M., R. H. Jackson, “Native American Population Patterns”, *Geographical Review*, 1995/85 (2), ss. 185-201.

Sim, S., (2006), *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, çev. Mukadder Erkan ve Ali Utku, Ebabil Yayınları, Ankara.

Simmel, G., (2015), *Bireysellik ve Kültür*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul.

Singh, M., “Individual, Cultural, and Social Identity: A Communitarian Approach”, *International Journal of Academic Research and Development*, 2017/2 (6), ss. 101-104.

Sitembölükbaşı, Ş., “Siyasal Kültür Paradigmaları Işığında Siyasal Kültürde Değişim Sorunu”, *S.D.Ü. İktisadi İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 1997/2 (2), ss. 263.

Skerry, P., “The Ambivalent Minority: Mexican Americans and the Voting Rights Act”, *Journal of Policy History*, 1994/6 (1), ss. 73- 95.

Smith, A. D., (2014), *Milli Kimlik*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul.

Smith, N. A., (2002), *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*, Polity Press, Cambridge & Oxford.

Solomon, R. P., “Why to Teach from a Multicultural and Anti-Racist Perspective in Canada?”, *Race, Gender & Class*, 1995/2 (3), ss. 49-66.

Somersan, S., (2004), *Sosyal Bilimlerde Etnisite ve Irk*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Sönmez-Selçuk, S., “Postmodern Dönemde Farklılığın Kutsanması ve Toplumun Parçacılaştırılması: “Öteki” ve “Ötekileştirme”, *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 2012/15 (2), ss. 78-99.

Spechler, M., C., “Book Review. Global Transformations: Politics, Economics and Culture. By David Held, Anthony McGrew, David Goldblatt, and Jonathan Perraton, Stanford, CA: Stanford University Press 1999, *Journal of Comparative Economics*, 2000, (28), ss. 629-631.

Spicer, K., (1991), *Citizen’s Forum on Canada’s Future: Report to the People and Government of Canada*, Supply and Services Canada, Ottawa.

Statistics Canada (2011), “Aboriginal Languages in Canada”, Catalogue no. 98-314-X2011003, <https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2011/as-sa/98-314-x/98-314-x2011003_3-eng.pdf> (22.06.2019).

Statistics Canada (2013), “Immigration and Ethnocultural Diversity in Canada: National Household Survey, 2011”, Catalogue no. 99-010-X2011001, Ottawa Ministry of Industry, <<https://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/as-sa/99-010-x/99-010-x2011001-eng.pdf>> (14.05.2019).

Statistics Canada (2016), “First Nations People, Métis and Inuit in Canada: Diverse and Growing Populations”, Ministry of Industry, <<https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/89-659-x/89-659-x2018001-eng.htm>> (18.04.2019).

Statistics Canada (2016a), “Population Size and Growth in Canada: Key Results from the 2016 Census”, <<https://www150.statcan.gc.ca/n1/en/daily-quotidien/170208/dq170208a-eng.pdf?st=IL-vlKVY>> (19.04.2019).

Statistics Canada (2017), “Linguistic Diversity and Multilingualism in Canadian Homes: Census of Population 2016”, Ministry of Industry, <<https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2016/as-sa/98-200-x/2016010/98-200-x2016010-eng.pdf>> (19.04.2019).

Staupe, John-R., "Book Review. Sources of the Self: The Making of Modern Identity. By Charles Taylor", *History of Human Sciences*, 1994/7 (2), ss. 141-149.

Sterba, J. P., "Book Review. Liberalism, Community and Culture. By Will Kymlicka", *Ethics*, 1992/103 (1), ss. 152-154.

Stewart, E. C., (2001) "Culture of the Mind: On the Origins of Meaning and Emotion", *Culture in the Communication Age*, ed. James Lull, Routledge, London ve New York.

Stewner-Manzanares, G., "The Bilingual Education Act: Twenty Years Later", *The National Clearinghouse for Bilingual Education Occasional Papers in Bilingual Education*, Fall 1988, (6), ss. 1-10.

Stiglitz, J. E., (2002), *Globalization and Its Discontents*, W. W. Norton Company, New York ve London.

Stoddard, Alison Froese (2012), "The Birth of Canada's Multicultural Policy: Plotting the Official Acceptance of Diversity", *Dalhousie Faculty of Arts and Social Sciences Halifax Overseas Club Award Essay Competition*, <https://cdn.dal.ca/content/dam/dalhousie/pdf/fass/Overseas_2012_FroeseStoddard.pdf> (09.06.2019).

Strauss-Kahn, D., "Global Challenges, Global Solutions", Address at George Washington University, 2011, April 4, <<https://www.imf.org/en/News/Articles/2015/09/28/04/53/sp040411>> 31.03.2020.

Street, J., "Political Culture- from Civic Culture to Mass Culture", *British Journal of Political Science*, 1994/24 (1), ss. 95-113.

Sumara, D., B. Davis, vd. ..., "Canadian Identity and Curriculum Theory: An Ecological, Postmodern Perspective", *Canadian Journal of Education*, 2001/26 (2), ss. 144-163.

Şan, M. K., "Farklılık ve Çokkültürlülük Siyasetlerin Üstüne Bir Deneme", *Milel ve Nihal*, 2006/3, (1-2), ss. 69-117.

Şan, M. K., İ. Haşlak, “Asimilasyon ile Çokkültürlülük Arasında Amerikan Anaakımını Yeniden Düşünmek”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, 2012/7 (1), ss. 29-53.

Şen, S., Ç, Tabar, M. Tokatlıoğlu, “Küresel Krizde Devlet Müdahalesi ve Maliye Politikası”, *İş ve Hayat*, 2018/4 (8), ss. 9-26.

Talas, M., Y. Kaya, “Küreselleşmenin Kültürel Sonuçları”, *TÜBAR*, 2007, XXII, ss. 149-162.

Tam, H., (1998), *Communitarianism: A New Agenda for Politics and Citizenship*, MacMillan Press Ltd, London.

Tarhan, A. B., “Türkiye’de Postmodernizm ve Siyasal Değişim”, *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, 2012/4, (2), ss. 11-20.

Taylor, C., (1979), *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge.

Taylor, C., (1985), *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*, University Press, Cambridge.

Taylor, C., (1989), *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge.

Taylor, C., “Comments and Replies”, *Inquiry*, 1991/34 (2), ss. 237-254.

Taylor, C., (1992) “Inwardness and the Culture of Modernity”, *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Modernity*, ed. Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe, Albrecht Wellner, The MIT Press, Massachusetts & Cambridge.

Taylor, C., (1994) “The Politics of Recognition”, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, ed. Amy Gutmann, Princeton University Press, Princeton.

Taylor, C., (1994a) “Charles Taylor Replies”, *Philosophy in an Age of Pluralism: Charles Taylor in Question*, ed. James Tully, Cambridge University Press, Cambridge.

Taylor, C., (1995) “A Most Peculiar Institution”, *World, Mind and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, ed. J.E.J. Atham ve Ross Harrison, Cambridge University Press, Cambridge.

Taylor, C., (1995a), *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge ve London.

Taylor, C., (2003), *The Ethics of Authenticity*, (11th Printing), Harvard University Press, Cambridge & London.

Taylor, C., (2004), *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham ve London.

Taylor, C., (2006) “Yanlış Anlaşmalar: Cemaatçi-Liberal Tartışması”, *Liberaller ve Cemaatçiler*, ed. Andre Berten, Pablo de Silveira, Herve Pourtois, Çev. Başak Demir vd., Dost Kitabevi, Ankara.

Taylor, C., (2007), *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge & London.

Taylor, C., (2010) “Tanınma Politikası”, *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, (3. baskı), haz. Amy Gutmann, YKY, İstanbul.

Taylor, C., (2012), *Benliğin Kaynakları: Modern Kimliğin İnşası*, çev. Sema Aygül Baş ve Bilal Baş, Küre Yayınları, İstanbul.

Tayyar, A., Ç. Birol, “Liberal İktisadi Düşüncede Devlet”, *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 2013/14 (1), ss. 107-120.

Tekeli, İ., S. İlkın, “Küreselleşme Ulus-Devlet Etkileşimi Bağlamında AB-Türkiye İlişkilerinin Yorumlanması”, *Doğu Batı Dergisi*, 2000/10 (Şubat-Mart-Nisan), ss. 113-138.

Tekinalp, Ş., “Küreselleşen Dünyanın Bunalımı: Çokkültürlülük”, *Journal of İstanbul Kültür University*, 2005/1, ss. 75-87.

The Western Canadian Protocol for Collaboration in Basic Education Kindergarten to Grade 12, <https://www.edu.gov.mb.ca/k12/cur/math/framework_k-8/background.pdf> (22.10.2019).

Theobald, P., K. L. Wood, “Communitarianism and Multiculturalism in the Academy”, *Journal of Thought*, 2009/44 (1-2), ss. 9-23.

Thigpen, R. B., “Book Review. Liberalism, Community and Culture. By Will Kymlicka”, *Political Theory, American Political Science Review*, 1990/84, ss. 1357-1358.

Thigpen, R. B., L. A. Downing, “Liberalism and the Communitarian Critique”, *American Journal of Political Science*, 1987/31 (3), ss. 637-655.

Toffolo, C. E., (2003) “Overview and Critique of the Present Research into the Politics of Cultural Pluralism”, *Emancipating Cultural Pluralism*, ed. Chris Toffolo, State University of New York Press, New York.

Tok, N., (2003), *Kimlik Kültür ve Siyaset*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Tolley, E. (2010), “Multiculturalism Policy Index: Immigrant Minority Policies”, Queen’s University School of Policy Studies, Canada.

Topuzkanamış, Ş. E., “Anayasal Vatandaşlık Kavramının Anlamı, Amaçları ve bu Kavram Işığında Geçmişle Yüzleşme Politikası”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2012/14 (1), ss. 133-168.

Townsend-Bell, E., (2007) *Identities Matter: Identity Politics, Coalition Possibilities, and Feminist Organizing* (Yayımlanmamış doktora tezi), Washington University, Department of Political Science, Washington, (USA).

Touraine, A. (2002), “Özneler ve Aktörler”, *Kavramlar ve Bağlamlar Arasında 20. Yüzyıl Düşünürleriyle Söyleşiler*, ed. Cem Aktaş, YKY, İstanbul.

Touraine, A., (2011), *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek Miyiz?*, çev. Olcay Kunal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Touraine, A., (2017), *Bugünün Dünyasını Anlamak İçin Yeni Bir Paradigma*, çev. Olcay Kunal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Toynbee, A., (1939), *A Study of History Volume IV*, Oxford University Press, London.

Tozkoparan, G., Ç. Vatansever, "Farklılıkların Yönetimi: İnsan Kaynakları Yöneticilerinin Farklılık Algısı Üzerine Bir Odak Grup Çalışması", *Akdeniz Üniversitesi İ.İ.B.F. Dergisi*, 2011, (21), ss. 89-109.

Triadafilopoulos, T., "Culture vs Citizenship? A Review and Critique of Will Kymlicka's Multicultural Citizenship", *Citizenship Studies*, 1997/1 (2), ss. 267-277.

Trow, M., "California After Racial Preferences", *The Public Interest*, 1999, (135), ss. 64-85.

Turhan Tuna, S., "Kişisel Kimlik ve Kolektif-Milli Kimlik Bağlamında 'Manasçı-Destancı' ve 'Manas Destanı'", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2015/ 8 (36), ss. 230-242.

Tuzcu, A., K. Bademli, "Göçün Psikososyal Boyutu", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 2014/6 (1), ss. 56-66.

Türk, E., "Postmodernite ve Kültürel Farklılıkların Tanınması Bağlamında Çokkültürlülük Tartışmaları", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2016/9 (42), ss. 1155-1163.

Türkkan, Z., (2011) *Kimliğin Oluşumunda ve Korunmasında Dinin Rolü* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara.

Türküne, M., (2014), *Siyaset, Etkileşim Yayınları*, İstanbul.

Tylor, B. E., (1871), *Primitive Culture Volume I: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, Bradbury, Evans, And Co., Printers, Whitefriars, London.

Uğuz, H. E., R. Saygılı, “Küresel Dünyada Ulus Devlet”, *Selçuk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Sosyal Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 2016/16 (32), ss. 127-147.

U.S. Department of Health, Education and Welfare: Office of Education, (1979), “A Brief History of the Federal Responsibility to the American Indian”, (OE Publication No. 79-02404, U.S. Government Printing Office, Washington, DC.

Valsiner, J., (2012) “Introduction: Culture in Psychology: A Renewed Encounter of Inquisitive Minds”, *The Oxford Handbook of Culture and Psychology*, ed. Jaan Valsiner, Oxford University Press, Oxford.

Van den Berghe, P. L., “Class, Race and Ethnicity in Africa”, *Ethnic and Racial Studies*, 1983/6 (2), ss. 221-236.

Van den Berghe, P. L., (1987), *The Ethnic Phenomenon*, Greenwood Publishing Group, USA.

Vatandaş, C., “Çokkültürlü Yapıda Ulusal/Etnik Kimlikler (Kanada Örneği)”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2001/3 (2), ss. 101-115.

Verba, S., (1969) “Conclusion: Comparative Political Culture”, *Political Culture and Political Development*, ed. Lucia W. Pye & Sidney Verba, Princeton University Press, New Jersey.

Verdugo, R., (2006), *A Report on the Status of Hispanics in Education: Overcoming a History of Neglect*, National Education Association of the United States, Washington.

Vergari, S., “Safeguarding Federalism in Education Policy in Canada and the United States”, *Publius: Journal of Federalism*, 2010/40 (3), ss. 534-557.

Vergin, N., “Yeni Siyaset ve Siyasal Partiler”, *Türkiye Günüğü*, 1994/27, ss. 70-74.

Vertovec, S., S. Wessendorf, (2010), “Assessing the Backlash Against Multiculturalism in Europe”, *The Multiculturalism Backlash: European Discourses, Policies And Practices*, ed. S. Vertovec ve S. Wessendorf, Routledge, New York.

Vijyer, Fons J.R. van de, K. Phalet, "Assessment in Multicultural Groups: The Role of Acculturation", *Applied Psychology: An International Review*, 2004/53 (2), ss. 215-236.

Viola, F., (2004) "The Links of Community According to Liberalism and Communitarianism", *Present and Future of Liberalism*, ed. Enrique Banus ve Alejandro Llano, Eunsa, Pamplona.

Wagley, W.C., "The Situation of Negroes in th e United States of America", *International Social Science Bulletin*, 1957/IX. (4), ss. 427-438.

Waldron, J., (1995) "Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative", *The Rights of Minority Cultures*, ed. Will Kymlicka, Oxford University Press, Oxford ve New York.

Waldron, J., "What is Cosmopolitan?", *The Journal of Political Philosophy*, 2000/8, (2), ss. 227-243.

Waldron, J., (2000a) "Cultural Identity and Civic Responsibility", *Citizenship in Diverse Societies*, ed. Will Kymlicka ve Norman Wayne, Oxford University Press, New York.

Walters, M., (2001), *Globalization*, (2nd Edition), Routledge, London & New York.

Walzer, M., (1983), *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York.

Walzer, M., "The Communitarian Critique of Liberalism", *Political Theory*, 1990/18 (1), ss. 6-23.

Walzer, M., "The New Tribalism", *The Nationalism Reader*, ed. Omar Dahbour ve Micheline R. Ishay, Humanities Press, New Jersey.

Weber, M., (1978), *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, eds. Guenther Roth ve Claus Wittich, University of California Press, Berkley.

Weedon, C., (2004), *Identity and Culture: Narratives of Difference and Belonging*, Open University Press, Berkshire ve New York.

Westmoreland, T., K. Watson, “Redeeming Hollow Promises: The Case for Mandatory Spending on Health Care for American Indians and Alaska Indians”, *American Journal of Public Health*, 2006/96 (4), ss. 600-605.

White, R., “Liberalism and Multiculturalism: the Case of Mill”, *The Journal of Value Inquiry*, 2003/37, ss. 205-216.

Wiarda, H. J., (2014), *Political Culture, Political Science and Identity Politics: An Uneasy Alliance*, Ashgate, Surrey.

Wiese, Ann-M., E. E. García, “The Bilingual Education Act: Language Minority Students and Equal Educational Opportunity”, *Bilingual Research Journal*, 1998/22 (1), ss. 1-18.

Willett, C., (1998), “Introduction”, *Theorizing Multiculturalism: Guide to The Current Debate*, ed. Willett Cynthia, Blackwell Publishers, Massachusetts.

Williams, D. U., “How Useful are the Main Existing Theories of Ethnic Conflict?”, *Academic Journal of Interdisciplinary Studies*, Mart 2015/4, (1), ss. 147-152.

Williams, R., (1983), *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Oxford University Press, New York.

Williamson, R A., “The 1982 Amendments to the Voting Rights Act: A Statutory Analysis of the Revised Bailout Provisions”, *Washington University Law Review*, 1984/62 (1), ss. 1-77.

Wilkinson, D., “Book Review: Ethnic Dilemmas, 1964-1982. By Nathan Glazer.”, *The Journal of Negro Education*, 1985/54 (4), ss. 581-582.

Winter, E., “Bridging Unequal Relations, Ethnic Diversity and the Dream of Unified Nationhood: Multiculturalism in Canada”, *Zeitschrift für Kanada-Studien*, 2007/27, ss. 38-57.

Winter, E., “Neither ‘America’ nor ‘Quebec’: Constructing the Canadian Multicultural Nation”, *Nations and Nationalism*, 2007a/13 (3), ss. 481-503.

Wolf, S., (2010) “Yorum”, *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, haz. Amy Gutmann, YKY, İstanbul.

Wong, L., S., Guo, (2015) “Revisiting Multiculturalism in Canada: An Introduction”, *Revisiting Multiculturalism in Canada: Theories, Policies and Debates*, ed. Shibao Guo & Lloyd Wong, Sense Publishers, Rotterdam.

Woodruff, C., (1909), *Expansion of Races*, Rebman Company, New York.

World Migration Report 2018, International Organization for Migration, <http://publications.iom.int/system/files/pdf/wmr_2018_en.pdf>, (06.04.2018).

Xiao-lei, Q., “Multiculturalism in the Current American Society”, *US-China Foreign Language*, 2011/9 (10), ss. 666-672.

Yalçın, R., “Etnisite ve Milliyetçilik: Eleştirel Bir Değerlendirme”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 2014/69 (1), ss. 129-215.

Yalçınkaya, M. H., C. Çılbant, N. Yalçınkaya, “Küreselleşme İle Yeniden Şekillenen Ulus-Devlet Anlayışı”, *Uluslararası İktisadi ve İdari İncelemeler Dergisi*, 2012, Yıl. 4, (8), ss. 1-26.

Yan, M. C., “Canadian Multiculturalism Act and Beyond: Managing Diversity by a Human Rights Approach”, *International Conference on Multicultural Challenges and Sustainable Democracy in Europe and Asia*, Korea University Seoul, Korea, 4 Mayıs 2012.

Yang, P. Q., (2000), *Ethnic Studies: Issues and Approaches*, State University of New York Press, New York.

Yanık, C., “Postmodern Siyaset Anlayışı ve Çokkültürlülük”, *Kaygı*, 2011/17, ss. 163-174.

Yanık, C., (2012), *Dünya’da ve Türkiye’de Çokkültürlülük*, Sentez Yayıncılık, Ankara.

Yavuz, N., Y. S. Zavalı, “Postmodern Dönemde Kimliğin Belirleyicisi Olarak Tüketim [Tüketilmiş Kimlikler]”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 2014/4 (4), ss. 126-152.

Yayla, A., (2000), *Liberal Bakışlar*, Liberte Yayınları, Ankara.

Yaylı, H., E. Çınar, “Klasik Liberalizmde “Özgürlük” ve J.S. Mill’in Yerel Yönetimlere Bakışı”, *Akademik Bakış Dergisi*, Eylül-Ekim 2012, (32), ss. 1-19.

Yetim, N., (2011) “Türkiye’de Kimlik Tartışmaları”, *Değişim Sosyolojisi: Dünyada ve Türkiye’de Toplumsal Değişme*, ed. Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan, Kitabevi, İstanbul.

Yıldız, Mehmet Zeydin & Alaeddinoğlu, Faruk (2011), “Küreselleşme Çağında Değişen Mekân Algılayışları”, ICANAS 38 (Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi) 10-15 Eylül 2017 Ankara, Türkiye: Bildiriler: Kültürel Değişim, Gelişim ve Hareketlilik, ss. 845-862.

Yıldız, R., S. Demir, “Milli Kimliğin Oluşumunda Zihniyet”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2003, (8), ss. 319-340.

Yıldız, S., “Kimlik ve Ulusal Kimlik Kavramlarının Toplumsal Niteliği”, *Milli Folklor Dergisi*, 2007/19 (74), ss. 9-16.

Yılmaz, L., (2003) *Siyasal Kültür- Kriz Etkileşimi Çerçevesinde Türk Siyasal Kültürünün Kriz Alanları*, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi, Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, İzmir.

Yılmaz, Z., “John Dewey’in Liberalizmi: Birey/cilik, Toplum ve Özgürlük”, *Kaygı*, 2009/12, ss. 79-92.

Yoo, Jae-B., “The Self and Society in Education: A Communitarian View”, *The SNU Journal of Education Research*, 2000/10 (3), ss. 1-17.

Young, I. M., “A Multicultural Continuum: A Critique of Will Kymlicka’s Ethnic-Nation Dichotomy”, *Constellations*, 1997/4 (1), ss. 48-53.

Young, I. M., (2004) “Two Concepts of Self-Determination”, *Ethnicity, Nationalism and Minority Rights*, ed. Stephen May, Tariq Modood ve Judith Squires, Cambridge University Press, Cambridge ve New York.

Yue, Y., Q. Le, “From “Cultural Shock” to “ABC Framework”: Development of Intercultural Contact Theory”, *International Journal of Innovative Interdisciplinary Research*, 2012, (2), ss. 133-141.

Yuzyk, P., “Canada: A Multicultural Nation”, *Canadian Slavonic Papers*, 1965/7, ss. 23-31.

Zillioğlu, M., (2008) “Kimliğin Kavramsal Serüveni”, *Sen Benim Kim Olduğumu Biliyor musun: Toplumsal Yaşamda Kimlik İzdüşümleri*, ed. Hülya Uğur Tanrıöver, Hil Yayın, İstanbul.

<http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5c4cbd49d6842.90198712> (17.05.2018).

< <https://tureng.com/tr/turkce-ingilizce/diversity>>, (17.06.2018).

2010 Census Briefs, United States Census Bureau, <<https://www.census.gov/history/pdf/c2010br-10.pdf>>, (24.02.2019).