

CEMAAT OLARAK ÇOK KÜLTÜRCÜLÜK VE POLİTİKALARI

Taner TATAR*

Özet

Sanayileşme ya da modernleşme süreciyle cemaat hayatından cemiyet hayatına geçiş üzerine yapılan vurgu ve yine bu minvalde dayanışmayı da mekaniklikten organik hale geçiş şeklindeki tasvir, bir tespit olarak takdim edilip kabul görmüş olmakla birlikte modern hayatta bütünüyle cemaatten arındırılmış bir cemiyet hayatı hiçbir zaman yaşanmamıştır. Gerçekliği toplumsal hayatta bütünüyle görülmemiş ama genel kabul görmüş bu takdimler, yeni bir büyük değişimin sözde tespiti, esasında ise takdimi ile yeniden ele alınarak “küresel köy” cemaati iddiasıyla can bulmaktadır. Bu anlayış, farklı cemiyetlerin birbirine bağlanmaları sonucunda yekpare bir bütün oluşturacağı ümidiyle, aslında hep bir kurgu olarak var olmuştur. Farklı cemiyetlerin, kitle iletişim araçları sayesinde birbirlerinin farkındalıklarının artması, ulaştırma araçları sayesinde ulaşılabilir ve dokunulabilir kılınması ve hâkim bir kültür tarafından da birbirine benzemesi sayesinde tek bir küresel cemaate dönüşümün gerçekleştiği hayal edilmektedir. Modernizmin bir ideoloji olarak geleneği yıkmaya yönelik tavrı yeniden siyasî arenada şiddetle sahnelenmekte, geleneğin yıkıntıları üzerine veya yıkıldığı sanılarak inşa edilen modern gelenek, selefînin akıbetine sürüklenmek suretiyle Globalizm inşa edilmeye çalışılmaktadır. Dünyada tek, millî devletlerde ise çokluğun esas alındığı bir kültür politikası izlenmektedir. Böylece Türk toplumu bir dönem modern şimdi de küreselci projelere muhatap tutulmakta, geleneksel cemaat yapılanmaları çok kültürlülük ekseninde bertaraf edilerek yerine yeni cemaat yapıları inşa edilmeye çalışılmaktadır. Bu çerçevede makalede çokkültürlülük politikaları ekseninde, yeni cemaat yapılanmaları analiz edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Çokkültürlülük, cemaat, cemaatler birliği, globalizm.

* Prof. Dr., İnönü Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.
İletişim: tatartaner@gmail.com

MULTICULTURALISM AS A COMMUNITY AND ITS POLITICS

Abstract

With the emergence of industrialization or modernization, various stakeholders have focused on the transition from community to social life. In this context, the description of solidarity as a transition from mechanical to organic has been presented and accepted as a process of determination, although there has never been a society life that is free from one's community in the modern life. These generally accepted conceptions have been recently revived with the assertion of the "global village" community as a so-called determination of a new great change, although it is, in fact, the actual presentation. This perception has always existed as a fantasy—one that aims to combining different societies to constitute a monolithic entirety. The integration of these societies into a single global community may occur due to the rising awareness among different communities by means of mass media, their accessible and tactual positions by means of transportation vehicles, and their resemblance to one another due to a dominant culture. The attitude of modernism as an ideology that can destroy tradition has prevailed once again in the political arena and globalism is constructed as a modern tradition that prevails over the ruins of the previous ones. A culture policy based on the plurality of nation states and the "unicity" in the world is pursued. Within this context, Turkish society has become the object of modern and globalist projects, in which traditional community patterns are removed in terms of multiculturalism, and in their place, new community patterns are being constructed. Hence, in this paper, new community patterns are analyzed within the framework of multiculturalism policies.

Keywords: *Multiculturalism, community, community union, globalizm.*

Giriş

Toplum, bireylerin rastgele toplamından ibaret, sayısal bir birliktelik değildir. Her şeyden önce bireyler birbirlerinin farkındadırlar ve birbirleriyle etkileşim içerisindeyler. Bireyler arasında hayatın birçok alanını kapsayan çok yönlü çatışma görülse de işbirliğine dayalı nispeten istikrarlı bir ilişki vardır. Bu bakımdan bireyler yalıtılmış adacıklar şeklinde ya da birer "monad" kalarak hayatlarını sürdürmezler. Dolayısıyla toplum, bir taraftan iş bölümü, paylaşım ve işbirliğiyle şekillenen işlevsel; diğer taraftan kendine ve dünyaya bir mana penceresinden bakmakla da manalı bir bütünleşme halindedir. Bu toplamdan öte bütün, bireye bir hayat alanı sunar ve imkânlar bahşeder. Buna karşılık da bireye haddini hatırlatır ve bir hudut çizer. Başka bir ifadeyle rahimde hayat bulan birey, aynı zamanda onunla kuşatılmış ve sınırlandırılmıştır.

Toplumun aslî özelliklerini bu kadarla sınırlandırmak elbette mümkün değildir. En azından tarihî süreç içerisinde önemli değişimler görülmektedir. Bilhassa sanayileşmeyle birlikte meydana gelen hızlı ve köklü değişimler dikkatleri çekmektedir. Hızlı ve derin etkileri olan bu değişim, çoğu zaman toplumların tarım ve sanayi ayrımına tabi tutularak değerlendirilmesini doğurmuştur. Bu minval üzere toplumlar, tarım dönemini anlatan cemaat ve sanayi sonrasının yapısını tasvir eden cemiyet kavramlarıyla nitelendirilmiştir. Sanayi ötesi toplumdaki bahsedilen günümüzde ise sanal âlemde kurulan cemaatler dikkatleri çekmektedir.

Cemiyet, modernleşmenin bir sonucu ve şehir hayatının karakteristik vasfı olarak resmedilmiştir. Bireylerin birbiriyle ilişkileri ve müesses nizamla ilgili tasvirler ve tanımlamalar hep karşı cepheye yerleştirilen köy hayatına özgü cemaat ile mukayese edilerek yapılmıştır. Mukayeselerde bazen köy hayatı bazen de şehir hayatı kutsanmış ama her ikisinde de zıtlıklar esas alınmıştır: Mekanik dayanışma- organik dayanışma; homojen-heterojen; itaat-özgürlük; ortak menfaat-bireysel menfaat; birincil ilişkiler-ikincil ilişkiler; benzerlik-farklılık vb. Modernleşme ve şehirleşme sürecine paralel olarak cemaat hayatından cemiyet hayatına doğru bir geçişin yaşanmakta olduğu genel kabulünden hareketle toplum resmedilmeye çalışılmıştır. Bazen şikâyet, çoğu zaman da memnuniyet ifadeleriyle süslenen birey merkezli bir hayat tasvir edilmiştir. Meseleye olgudan ziyade proje boyutu da eklenince cemiyet içindeki birey, tüm bağlarından koparılarak, yalıtılmış, yükümsüz, özgür bir özne olarak yüceltilmiştir. Böyle bir yapı mecburi istikamet olarak gösterilmekte, gemi veya tren mecazları kullanılarak hareket etmekte olan bu araca binmek gerektiği buyurulmaktadır.

Cemiyet içindeki bireyi atomize etme çabalarına rağmen, köy hayatından farklı olmakla birlikte cemiyet içinde cemaatler var olmuş ve gelişerek devam etmiştir. Günümüzde bu olgu, çokkültürcülük politikaları ekseninde tartışılmaktadır. Bu çerçevede cemaatler, birliği yok sayan farkçı projeler için çokluğu sağlamanın önemli unsurudurlar. Her türlü bağdan kopuk bireylerden müteşekkil bir atıl projenin yerine, sadece küçük birliklere bağlı bireylerden müteşekkil çokkültürcülük ikâme edilmeye çalışılmaktadır. Çokluk gerçeği hem çarpıtılmakta hem de proje dâhilinde belirlenen roller yüklenerek yeniden yapılandırılma gayreti sergilenmektedir. Dünyanın en uzak köşelerinden birinde inşa edilen ve yarım yamalak uygulanan bir politika evrensel gerçeklik iddiasıyla pazarlanmaktadır. Farkçılık yapılmasına

rağmen, toplumların farklı özelliklerinden dolayı evrensel projelere muhatap tutulamayacağı gerçeği, bizatihi kendilerinin inşa ettikleri ilkeyle paralellik arz etse de kabul görmemektedir.

Toplumlar, yapıları gereği son derece karmaşık ilişkiler ağıdırlar. Bu karmaşıklık sosyolojik araştırmaların kuram denemelerinin çetin ve tuzaklarla dolu yolunu işaret eder. Herhangi bir nesne gibi elle tutulamayan, gözle görülemeyen, farklı görünüm ve içeriklere sahip toplum, Platon'un ideler dünyasındaki özgün modellerden biri değildir. Dolayısıyla toplumlar kolayca kavranabilecek kadar küçülen yer küre üzerinde tek bir model uyarınca açıklanabilecek bir tekdüzelik göstermezler (Berkay, 2009: 9, 12). Bu durumda belirli bir toplum üzerinde inceleme yapan herhangi bir sosyolog, hangi tip evrensellik iddiası olduğu önemli olmamak üzere, üretilmiş projelerin ve kavramların mahkûmu değildir. Her sosyolog, incelediği toplumun olgularını ifade etmeyen kavramlar karşısında, bizatihi kendi kavramlarını üretmek mecburiyetindedir ve böyle bir özgürlüğe sahiptir.

1. Cemiyet İçinde Cemaat

Cemiyet esas alınırken açıklamaların ve analizlerin merkezine “cemiyet içinde birey” konulmuştur. “Biz” duygusunun hâkim olduğu cemaat hayatından “ben” duygusunun öne çıktığı cemiyet hayatına geçiş, modernleşmenin zorunlu istikameti olarak görülmüştür. Ancak beklentilerin tersine, yekpare bir cemiyet hayatı içinde tasavvur edilmiş atomize bireylerin varlığı cemaat yapılanmalarını ortadan kaldırmamış, cemiyet içinde bir kısmı eskinin devamı bir kısmı da yeni olan cemaatler var olmuştur.

Modernizmin politikalarının yerini postmodern projeler alırken, yeni politikalar cemaatler üzerinden kurgulanmakta ve hem kimlik politikası hem de farklılık politikası bayrakları altında kuramlaştırılmaktadır. Postmodern politika, toplumsal cinsiyet, ırk, etni ve özne konumları politikasının üzerine inşa edilmektedir. Böylece marjinal gruplar ve bireyler, kendi konumlarının özgünlüğünü dile getirebilmek ve öbür gruplara ve bireylere aralarındaki farklılıkları değerli kılabilmek için post modern teoriye yaklaşmışlardır (Best-Kellner, 2011: 249). Farklılık üzerinden yürütülen politikalar, her bir cemaat tekini ayrıca değerli kılmaya ve iktidar ortağı haline getirmeye matuftur. Cemaatleri esas alan çoğulcu anlayışta iktidar, seçkin belirli bir grubun elinde yoğunlaşmamalı, toplumun bütün kesimlerine orantılı olarak dağıtılmalıdır.

Bu anlayışta her bir cemaat iktidarın tabii unsuru ve kaynakların ortağıdır.

Cemaat üzerinden yürütülen kimlik ve farklılık politikaları, cemaat kavramının mahiyetini açıklamayı gerektirmektedir. Kavramın geçmişten günümüze devam eden ve değişen özelliklerini incelemek meselenin anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

Cemaat, genel anlamıyla belli bir mekânda yaşayan topluluktur. Belli bir kasaba, şehir ya da milleti oluşturan halk, cemaat kavramıyla ifade edilir. Fakat bu kavram, siyasî ve sosyal düşüncede genellikle sosyal grup, mahalle, kasaba, bölge ve işçi grupları gibi aralarında güçlü bağlar ve kolektif kimlik bulunan toplulukları ifade eden daha derin anlamlara sahiptir. Hakiki cemaat dostluk, sadakat ve vazife bağları ile kendini gösterir (Heywood, 2011: 40-41). Bu çerçevede “küçük veya büyük herhangi bir grubun azaları her nerede şu veya bu münferit menfaati değil, fakat müşterek hayatın ana şartlarını paylaşacak şekilde bir arada yaşarlarsa” (MacIver-Page, 1969: 14) buna cemaat denir.

İş bölümü ve uzmanlaşmayı temel saik olarak ele alıp, merkeze bireyi koyan Simmel'e göre XVIII. yüzyıl, insanı, devlet, din, ahlâk ve ekonomideki bilimum tarihî bağlardan kurtulmaya çağırıyordu. Köken itibarıyla iyi ve herkeste müşterek olan insan tabiatının dizginsiz bir biçimde geliştirilmesi hedefleniyordu. Daha fazla özgürlüğe ek olarak, XIX. yüzyıl, insanın ve sürdürdüğü uğraşın işlevsel bakımdan daha fazla uzmanlaşmasını talep etmiştir. Bu uzmanlaşma ise birey tekini bir diğerine karşı emsalsiz ve mümkün en yüksek seviyede vazgeçilmez hale getirmiştir. Bununla beraber, bu uzmanlaşma aynı zamanda her bir insan tekini diğerlerinin tamamlayıcı etkinliklerine daha da bağımlı hale getirmiştir. Yine Simmel, modern kültürün gelişiminin en temel belirleyici özelliği olarak “nesnel tinin” “öznel tine” olan baskınlığı olduğunu ileri sürer. Ona göre, hukukun yanı sıra dilde, sanatta olduğu kadar üretim tekniğinde, dâhili çevre nesnelinin yanı sıra bilimde bir tin toplamı tecessüm etmiştir. Entelektüel gelişiminde birey bu tini oldukça kusurlu bir biçimde ve gittikçe artan bir mesafeyle takip eder. Bu nispetsizliğin sebebi ise artan işbölümüdür (Simmel, 2000: 167, 182).

Durkheim'a göre ilkel toplumlara özgü olan mekanik dayanışmada bireyler birbirlerine benzerler. Burada toplumun bütün üyeleri arasında ortaklaşa olan düşünce ve eğilimler sayı ve yoğunlukça tek tek her bireyin kişisel

düşünce ve eğilimlerini aştığı ölçüde güçlü olabilmektedir. Dayanışma arttıkça bireylik hiçe inmektedir. Durkheim mekanik nitelendirmesi ile söz konusu dayanışmanın yapay olarak üretilmiş olduğunu kastetmemektedir. Bu kavramlaştırmasının sebebinin, cansız bir yapının öğelerini birbirine bağlayan uyuma benzemesinden, buna karşılık canlı yapıların birliğini sağlayan uyumdan farklı olmasından bahisle açıklamaktadır.

Mekanik dayanışmanın karşısına organik dayanışmayı koyan Durkheim, toplumların ilerlemesine paralel olarak mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya doğru bir geçişin olduğunu iddia ederken, bunun tarihin bir yasası olduğunu ifade eder. Birinci tür dayanışma bireylerin birbirine benzemesini gerektirirken, bu dayanışma onların birbirlerinden farklı olmalarını gerektirir. Birinci tür dayanışma ancak birey kişilikleri toplumsal kişilik içinde eridiği ölçüde mümkünken, bu tür dayanışma, her bireyin kendine özgü bir etkinlik alanı, dolayısıyla bir kişiliği olduğu ölçüde mümkündür. Bütün bunları temin eden ise işbölümüdür. Zira bir taraftan işbölümü ilerledikçe her birey topluma daha sıkı biçimde bağımlı olmakta, diğer taraftan her bireyin yaptığı iş uzmanlaştıkça daha kişisel nitelik almaktadır. Bu dayanışma türünde parçaların bireyliği geliştigi ölçüde bütünü de bireyliği gelişmektedir.

Toplumun öğelerinden her birinin kendine özgü hareket etme imkânı arttıkça, toplumun da bir bütün olarak hareket etme imkânı artmaktadır. Zira oluşan işbölümü, organik dayanışmayı ortaya çıkarmaktadır. Organik dayanışmanın baskın olduğu toplumlar, benzer ve türdeş parçaların birbirine eklenmesi olmayıp, her biri özel bir role sahip olan ve kendileri de farklı parçalardan oluşan farklı organlar dizgesi niteliğindedirler. Bu organın kendisi de artık önceki durumdaki nitelikte değildir; çünkü kendi dışındaki öğeler ona bağımlı oldukları gibi kendisi de onlara bağımlıdır. Burada bireyler, artık soy ilişkilerine göre değil, kendilerini adadıkları toplumsal etkinliğin özel niteliğine göre bir araya gelmektedirler. Onların tabii ve zorunlu ortamları, artık doğdukları ortam değil, meslek ortamıdır. Her bireyin yerini belirleyen, artık gerçek ya da sanal kan bağı değil, yerine getirdiği işlevdir (Durkheim, 2006: 162-167, 213, 221).

Tönnies'e göre tabii iradenin baskın olduğu her türlü birlik cemaat, aklî irade tarafından şekillendirilen ve esas itibarıyla onun tarafından yönlendirilen birlik ise cemiyettir. Cemaat ile cemiyet arasındaki farklılıklar bilhassa toplumsal ilişkiler, birlikler ve örgütler söz konusu olduğunda kendisini gösterir.

Cemaatvari ilişkiler dostluk ve otoriterlik çerçevesinde şekillenmektedir. Cemaat hayatında dostluk çerçevesinde cereyan eden ilişkiler, kardeşliğe ve yoldaşlığa dayalı olup, yakın, samimi ve şahsidir. Otoriterlik ise “baba otoritesi” çerçevesinde belirlenir. Çoğu zaman da dostluk ve otorite iç içe geçmiş durumdadır. Buna karşılık cemiyetvari ilişkilerde dostluk ve otorite birbirinden ayrılmıştır. Öyle ki modern devlette otorite doruk noktasına ulaşır. Cemaat hayatı birlik içerisinde ortaya çıkarken cemiyet hayatında atomizasyon hâkim olup herkes kendi başınadır. Cemaatte toplumsal birliği tabiat bahşetmekte ve tabiatüstü irade belirlemektedir. Doğumla tesis edilmiş toplumsal ilişkiler söz konusudur. Yine cemaat hayatında toplumsal örgütlenmeler aile ve akrabalık, komşuluk, boy, kabile ya da kadim birlik esaslarına göre teşekkül etmiştir. Ancak büyük bir dönüşümle bu tip örgütlenmeler, cemiyet hayatında yerini kişilerin ihtiyaçlarından, menfaatlerinden, arzularından ve kararlarından bireycilik esaslı ekonomik karakteri haiz birliklere bırakmaktadır (Tönnies, 2000: 185-217).

Cemaatlerin özelliği kendi kendilerine yeterli olmalarıdır. Ayrıca bir insan hayatının tamamı bir cemaat içerisinde geçer. Bir grubun cemaat olabilmesi için mekân şartı ve cemaat duygusu gibi iki şart gereklidir. Müşterek hayatı paylaşacak bir şekilde bir arada yaşamak mekân şartını teşkil eder. Cemaat duygusu ise ortak bir hayat tarzından haberdar olmaktır (Kurtkan Bilgiseven, 1986: 6-7). Cemaatlerin önemli unsurları arasında belli çıkarların ve değerlerin paylaşımı, insanların birbirine özen göstermesi, müşterek moral değerlerin mevcudiyeti, işbirliği, iletişim, süreklilik, istikrar, birbirine bağlılık, karşılıklı sorumluluk sıralanabilir (Bozkurt, 2012: 88). Cemaatler kısmen bu özellikleriyle devam etmekte ise de bir kısmı da dönüşerek varlığını sürdürmektedir. Yeni cemaat yapılanmaları ile ihtiyaç arasındaki ilişkiyi ihmal etmek mümkün değildir. İhtiyaçlar yelpazesi (Maslow’un ihtiyaçlar hiyerarşisi her zaman doğrulanmamaktadır) içinde maddî ve manevî gayeler istikametinde gerçekleştirilen dayanışma ilişkileri önem arz etmektedir. Yer cemaati olarak ifade edilen, mekân birlikteliğine dayalı cemaat yapılanmaları, göç olgusuyla şehir ortamında yeniden inşa edilmektedir. Farklı ülkelerden gelen göçmenlerin bir araya gelme usul ve esasları, hem maddî hem de manevî ihtiyaçlar çerçevesinde şekillenmektedir. İç göç yoluyla şehre yeni gelenlerin hemşeri mahalleleri oluşturmak suretiyle, kendileriyle birlikte adeta mekânı da taşıdıkları görülmektedir. Yer cemaatinin göçle şehre taşındığı bu ilişki ağları içerisinde şehre intibak kolaylaşmakta, bazı durumlarda da gecikebilmektedir.

Gerek maddî gerekse manevî ihtiyaca binaen oluşan dinî cemaatler kısmen geleneksel yapılarını devam ettirerek (tarikatlarda olduğu gibi), kısmen de yeni usuller ve teşkilatlanmalar ile varlıklarını sürdürmekte ve hatta arttırmaktadırlar. Özellikle mekânın sınırlandırıcı etkisi ortadan kalkmakta ve adeta farklı mekânlarda inşa edilen cemaatler hiyerarşik bir bağla birbirine eklenerek cemaat birlikleri oluşmaktadır. Ayrıca başkalarını kendine mensup kılma çabası ve niceliği esas alan yapısı, cemaatin genişlemesindeki önemli etkenlerden biridir. Farklı mekânlarda oluşturulan cemaatlerle bir ağ oluşturularak devasa bir yapı inşa edilmektedir. Böylece cemaate mensup herhangi bir birey, kendi cemaatinin olduğu başka bir yere gittiğinde dayanışma ilişkilerini devam ettirebilmekte ya da bu ilişkileri kurmak yoluyla şahsi hedeflerini ve menfaatlerini gerçekleştirme yolunda önemli kolaylıklar elde etmektedir. Bu örgütlenme tarzı herhangi bir vatani bulunmayan ya da dünyanın değişik bölgelerinde azınlık olarak yaşamak zorunda kalan toplulukların kurmuş oldukları ilişki ağlarına benzemektedir. “Değişik dinî idrak tarzlarının yaşandığı bu cemaatler, hem cemiyet içerisinde va’z edilen İslâm’dan hem de diğer cemaatlerin idrak ettikleri İslâm’dan ayrılarak sosyal bütünleşmeyi engelleyici bir rol ifa etmektedirler” (Canbay Tatar, 1999: 258).

Yer ve din esaslı cemaatlere ilave olarak “kan” cemaatleri de dönüşüme maruz kalarak varlıklarını sürdürmektedirler. Etnisite eksenli cemaatler, politik etkiler dolayısıyla “kimlik” vurgusuyla yapılanmaktadır. Birliktelikler kolektif kimlikle küçük birliklere dönüşmektedir.

Kitle iletişim araçları ve sosyal ağlar, farkın farkındalığını ve bundan haberdar olmayı arttırmaktadır. Mekândaki uzaklık, ayırıcı olma özelliğini yitirmektedir. Artık fizikî mesafe dolayısıyla bağlar kopmayabilmektedir. Özellikle sosyal ağlar söz konusu bağların “sanal” da olsa devamını sağlamaktadır. Hasretin harareti arttırıcı etkisi sanal âlemde inşa edilen cemaatler vasıtasıyla bir taraftan dindirilmeye çalışılmakta, diğer taraftan da canlı tutulmaktadır.

Zaman ve mekânı belirleyici olmaktan çıkarmaya yarayan teknolojik araçlar yardımıyla yayılan cemaat, heryerdelik iddiası taşımaktadır. Her yerde olmakla hiçbir yerde olamamak arasındaki ince çizgi silinebilmektedir. Zira araç, amaç haline dönüşebilmekte; cemaat mensupları da güç peşinde koşabilmekte ya da onunla cezbedilebilmektedir.

Cemaatler, kültürel adacıklar olarak resmedilmektedir. Nasıl ki bireyler birer adacık değilse, cemaatler de her türlü etkileşimden ve ilişkiden bağımsız, tek başlarına varlığını sürdüren küçük birlikler değildir. Her ne kadar nispeten kendi kendine yeten özelliklere sahiplesse de bu onları diğer bireylerden ve cemaatlerden bigâne kılmaz.

Modernistlerin tabîî cemaatleri yok etmeye matuf tavır ve davranışlarının kısmen de olsa amacına ulaşması cemaati yok etmemiş, tabîî oluşumlar yerine sunî cemaatlerin takviye edilmesini ortaya çıkarmıştır. Tabîî cemaatlerin, mevcut kültürle iç içeliğinin aksine sunî cemaatler, mevcutla çatışan ve muhatapları ile hesaplaşma yoluyla iktidar mücadelesi veren tavrıyla kültürel başkalık iddiasını da taşımakta; mevcuda alternatif, geleceğe ise proje olarak sunulmaktadır. Bu durumda cemaat kendi içlerinde samimi ilişki ağları ile varlıklarını devam ettirmeyi değil; başkalarını mümkünse dâhil, değilse bertaraf etmeyi hedeflemektedir. Geleneğe ve müessesesleşmeye karşı modernist tavırda olduğu gibi, sunî cemaatler de müesses nizam ve değere karşı konumlanarak ortaya çıkmaktadır. Bu tavır alış, hayat tecrübesinin içinden süzülerek inşa edilen müesseseleri parçalamakta, yerine ikame edilmeye çalışılan cemaatler ise yamalı bohça misali toplumsal yapıda iğreti durmaktadır. Bu tavrın benzeri örneklerini Batı toplumunda da görmek mümkündür:

“...asiler kurumları yerle bir ederek cemaatler –güven ve dayanışma ile yürütülen yüz yüze ilişkiler; sürekli müzakere edilip yenilenen ilişkiler; insanların birbirinin ihtiyaçları konusunda duyarlı olduğu bir komünal alan- üretebileceklerine inanıyorlardı. Hiç kuşku yok ki bu gerçekleşmedi. Büyük kurumların parçalanması pek çok insanın yaşamını da parçalanmış bir halde bıraktı: İş yaşamının talepleri aile yaşamını allak bullak etti ve insanların yaşadığı yerler köyden çok tren istasyonuna benzer hale geldi. Küresel çağın ikonu göç oldu; yerleşmek değil, hareket etmek. Kurumları yıkmak daha çok cemaat üretmedi” (Sennet, 2011:10).

Türk toplumundaki sunî cemaatler, müesses nizama karşı ortaya çıkarken Batı toplumundan farklı olarak meşruiyetleri için kısmen gerçek, büyük oranda da çarpıtılmış ya da hayalî bir geçmiş ve kökene atıfta bulunmaktadır. Takınılan bu tutum, geleneksel cemaatlere de yönelmekte, onları ortadan kaldırarak kendilerine yer açmaya yönelik davranışlar sergilenmektedir.

Amaca yönelik olarak verilen iktidar mücadelesi, cemaatlerin özünü oluşturan güven ve dayanışma temeli yerine menfaati yerleştirmektedir. Bu durumda cemaat, sözde mücadele ettiği cemiyetin bir parçası olmaktadır. Yani, cemaatten ziyade bir menfaat birliği olarak cemiyet ilişkilerini tamamlamakta, iddiasındaki farklılığa rağmen mücadele ettiği ilişkilerin bizatihi parçası olmaktadır.

2. Muğlak ve Masum Bir Kavram: Kültür ve Kültürlerin Çokluğu Meselesi

Bireycilik, yerini cemaatçiliğe bırakırken, cemaatlerin siyasî yapı içerisindeki yeri ve haklarına ilişkin belirlenmeler, çokkültürlülük çerçevesinde yürütülen politikalarda, onların bir kültürel grup olup olmadıklarıyla ilişkilendirilerek yapılmaktadır. Bunun için de kültür kavramının muğlaklığı ve masumiyeti işlevsel bir kolaylık sağlamaktadır.

Kültür, masum bir kavramdır. Zira her toplumun kendi hayat tecrübesinin mahsulüdür. Kendi içerisinde anlamlı ve değerlidir. Ona dışarıdan bir değer atfetmek suretiyle yüceltmek veya yermek, söz konusu masumiyete gölge düşürmektir. Mevcudu olduğu şekliyle tasvir ve hayat hakkının teslim edilmesi bilim ahlâkının bir gereğidir. Ancak mutlak bir nesnellığın de mümkün olmaması, kültür araştırmalarının en büyük zorluklarından biridir.

Kültür muğlak bir kavramdır. Zira hudutlarının tayin edilemediği ve mahiyetinin belirlenemediği zengin ve kapsayıcı bir muhteviyatı haizdir. Sıralanmaya kalkılırsa sadece tanımlardan müteşekkil bir kitabın ortaya çıkması bunun en bariz göstergesidir. Bu sebeple kültürü tanımlamaya çalışmak, yüzlerce kültür izahına bir yenisini eklemekten başka bir işe yaramaz. Tanımlardaki çokluk, kültürün çoğaltılmasına da hizmet edebildiğinden, bir ilavede daha bulunmak, bu çalışmanın amacıyla çelişecektir.

Benzeri bir diğer zorlukla kültürlerin sınıflandırılmasında karşılaşmak mümkündür. Alt, karşıt, yerel, yoz, yüksek, alçak, popüler vb. şekillerde devam eden nitelendirmeler olguların tasviri için yapılmıştır. Ancak bütün bu kategoriler, çoğulculuk meselesinde bir kısmı veya hepsi bazen dâhil edilerek bazen de dışarıda tutularak elden geçirilmektedir. Böylece kültürler çoğalırken, kültür üzerindeki politikalar da çeşitlenmektedir.

Kültürel farklılıkları “çokluk” nitelendirmesi çerçevesinde ele alırken, henüz başlangıçta çokluk dairesinin içine nelerin dâhil edileceği bir tartışma konusu olmuştur. Mesela çokkültürlü terimini, çeşitli sebeplerle, hâkim toplumdan dışlanmış ya da kenara itilmiş etnik olmayan çok çeşitli sosyal grupları içine alacak şekilde oldukça geniş bir anlamda kullananlar vardır. Özellikle ABD’de yaygın olan şekliyle, çokkültürlülük taraftarları bu terimi çoğunlukla sakatlar, geysler ve lezbiyenler, kadınlar, işçi sınıfı, ateistler ve komünistler gibi grupların tarihî dışlanışını tersine çevirme gayretlerini ifade etmek üzere kullanmaktadırlar (Kymlicka, 1998: 48). Buna karşılık Kymlicka (1998: 49) kültür kavramını ulus ya da halk ile eşanlamlı olarak kullanmaktadır. O’na göre kültür, kurumsal bakımdan az çok tam, belli bir toprak parçası ya da yurttan yaşayan, ayrı bir dili ve tarihi paylaşan, soy bağları olan bir cemaattir. Bu durumda, bir devlet, eğer üyeleri ya farklı uluslara ait (çokuluslu devlet) ya da farklı uluslardan kopup gelmişse (çok etnikli devlet) ve bu olgu bireysel kimliğin ve siyasî hayatın önemli bir tarafını teşkil ediyorsa, o devlet çokkültürlüdür. Bu tanımda çeşitli hayat tarzı kümeleri, sosyal hareketler ve gönüllü birlikler kapsam dışı bırakılmıştır.

Kültürlerin çokluğu günümüze ait bir olgu değildir. Her devirde ve toplumda farklı kültürler iç içe veya yan yana var olmuşlardır. Bu birlik veya birliktelik farklı siyasî yapılar inşa edilerek gerçekleştirilmiştir. Bu bakımdan çokkültürlülük olgu, Çokkültürcülük ise siyasî bir proje veya ideolojidir.

Çokkültürcülük, kültürel çeşitliliği değil, kültürlerin çeşitliliğini ima etmektedir. Her biri az çok bütünlüklü ve kendine yeterli, her biri bir ölçüde kendi içinde kapalı ve “bütünleşmiş” kültürel sistemleri ya da bütünlükleri ima eder; bu sistemlerin kültürel normlar, değerler ve hükümler gibi bütün bileşenleri birbirine bağımlıdır. Bu terim, bir şekilde siyasî ya da idarî olarak ayrılmış olanların kalıplarını andıran bir görüntüyü, yan yana yaşayan görece dışa kapalı kültürel dünyalar görüntüsünü canlandırır (Bauman, 2000: 209). Kötü tür olan fark çokkültürlülüğü, kültürel olguları toplumsal, siyasî ve ekonomik esnekliğinden ayırır, bunları sabit ve genelde etnik özellikler olarak dondurur ve böylece tüm kültürel sınırları fetiş haline getirir. Bu sınırların dışında, kültürel görecelilik retoriğini benimser: Her grubun kendi ahlâk evreni bulunmaktadır ve herkes kendi grubunun evrenine mahkûmdur (Baumann, 2006: 89-90).

Çokkültürlü ve çokcemaatli arasında ayırım yapılmaktadır. Çokkültürcülük, kültürel farklılıkları kurcalamanın ve cemaatler arasındaki özgür kültürel alışverişi önlemenin, benimsenmesi ve siyasî olarak savunulması gereken bir değer olduğunu varsaymazken, çokcemaatçilik bunu varsayar. Yine çokkültürcülük, farklı kültürel çözümlerin ve bunların iyi ve kötü yönlerinin geçerliliği hakkında anlamlı bir kültür-aşırı tartışma yürütmenin zararlı ya da tehlikeli bir şey olduğunu ve bu yüzden bundan uzak durulması ve buna izin verilmemesi gerektiğini de varsaymaz. Çokcemaatçilik ise gruplara bağlı mevcut kültürel farklılıkların korunmasının başlı başına bir değer olduğunu ilan eder. Makul ve her iki tarafın da faydalanabileceği bir kültür-aşırı iletişim ve alışveriş imkânını peşinen ortadan kaldırır. Grubun kültürel saflığını en üst değer seviyesine çıkartır ve kültürün massetme kapasitesinin her türlü tezahürünü kirlenme olarak görür. Kültürlerin her birinin getto modelinde olduğu gibi, kendi cemaat sınırları içinde kendi üzerine kapanmasını ister. Nihayet yurttaşı kamusal fail olarak görmeyip, yegâne fail olarak cemaati kabul eder. (Bauman, 2000: 207-208). Bauman iki anlayış arasındaki kısır çekişmeye son vermek için çokkültürcülük yerine çokkültürlü toplum nitelendirmesini önerir (Bauman, 2000: 15).

3. Millet Mayasından Çalıp Kültürü Çoğaltmak

Millet mayasından çalınarak, yeni cemaatler türetilmektedir. Zira “iş artık devletin örtüsü altındaki toplum ilişkilerine başka bir deyişle toplumun mayasını oluşturan kültürlere yönelmiştir” (Tuna, 2002: 215). Millî kültür parçalanıp çoğalırken, her bir parça bağımsız ve bağımsız kimliklendirmeye maruz kalır. Millet mayasından çalınarak çoğaltılan kimlikler, kendisini evrensel olarak takdim eden ama yeri ve yurdu belli olan bir kimliğe bağlanır. Böylece ortaya bir “kimlikler kimliği” çıkar. Bu aşamadan sonra, kimlikler kimliğinin bizatihi kendisinden maya alınır ve “asıl” başka bir şeye dönüşerek aslını kaybeder. Nihayetinde kürenin selinde bir damla olur, ona güç katarak önüne geleni bünyesine dâhil eder:

“Artık globalleşmeyi engelleyen/engellenecek millî çevrelerin kırılması zamanı gelmiştir. Bu açıdan toplum içi farklılıklar, mahallî özelliklere önem verilmektedir. Bu amaçla farklar ve çatışmalar yerine göre kullanılmalı; varsa ayrılıklar, karşı koymalar sivil toplum ve örgütleri adına kaçınılmalıdır. Millî devletler ve globalleşme/küreselleşme olarak anlatılan sürecin gerektirdiği ilişkilerce yutulamayacak ne kadar

bütünlük varsa bölünmelidir. Doğranan parçalar bütüne karşı çıkmadaki tezahürleriyle, globalleşme kazanı içinde bunları istedikleri kadar sergileyebilme imkânlarına rağmen, kendi hallerine ve bir başlarına bırakılmalıdırlar. Yerellik ve farklılık her şeyin yerine geçmelidir” (Tuna, 2002: 215-216).

Çokkültürlülüğü mutlak kültürel farklılık bakış açısıyla ele alanlar olduğu gibi, onu izafiliğin ve sürekli değişim ya da insanın bir yansıması olarak kabul edenler de vardır. Bir tarafta zaten yeterince çokluğa sahip olan kültürleri, her farklılığı yücelterek daha da çoğaltmaya çalışanlar; diğer tarafta tek bir dünya kültürü yaratma çabası içinde bulunanlar görülmektedir. Her iki kutupta bulunanlar da projelerinin gerçekleşebilmesi için mücadeleyi millî kültürlere karşı vermektedir. Yine her ikisi de farklılıkları teşvik etmektedir. Biri farklılıkları yegânelik olarak değerlendirirken, diğeri dünya vatandaşlığının parçacıkları olarak görmektedir. Bu sebeple söz konusu projeleri birbirinden ayıran, nitelikten ziyade nicelik, yani ölçektir.

Tek dili konuşmak, kültürel birliği oluşturmadığı gibi (ABD İngilizce konuşmak suretiyle dil etrafında birliği gerçekleştirememiştir) farklı dil veya lehçeleri konuşmak (Türkiye’de olduğu gibi) kültürel ayrılığı ortaya çıkarmaya yetmemektedir. Her ne kadar dil üzerinden ayrı kültürel cemaatler oluşturma gayreti varsa da bunun gerçekleşmesinin mümkün olmadığını anlaşılmasıyla ayrılık, kan ya da soy üzerinden yapılmaya çalışılmakta, böylece etnik ırkçılık politikası takip edilmektedir. ABD, çokkültürlülüğün siyasî hak talepleri karşısında birlikteliğin bozulması endişesini taşıırken, Türkiye’de birliği dağıtmaya matuf kültürel ayrılıklar yaratmaya yönelik yapay çalışmalar sergilenmektedir. Zerdüş’tü diriltmek suretiyle aranan hayalî kökler, hayalî gelecekle dallandırılmaya çalışılmaktadır. Amerika’nın kültürel bütünleşmişlik efsanesi, Türkiye’nin kültürel ayrılık projesiyle karşı karşıya konulduğunda mesele daha iyi kavranabilecektir.

4. Çok Kültürlülük ve Kimlik

Çift kutuplu çatışma ve bunun siyasî sistemi topyekûn değiştirme ya da kısmî dönüşümler gerçekleştirmeye yönelik politikası, özellikle işgücünün niteliğinde meydana gelen değişimler ve refah devletinin gelişimi ile birlikte, çatışmanın devlet karşısında konumlanan taraflarını sınıf temelli olmaktan çıkartarak farklı gruplar halinde çoğaltmıştır. İşçi-sermayedar çatışmasına

ilave, toplumsal cinsiyet, cinsellik, etnik azınlık gibi grupların da iktidar kaynaklarını ele geçirmek ya da kullanmaya muktedir olmak için çatışma alanına dâhil olmuşlardır. Böylece çift kutuplu çatışma, yerini, çoklu çatışma ortamına bırakmıştır. Çatışmanın çok taraflı bu gruplarını, ortak noktaları olan sistem karşıtlığı birlikte hareket etmeye yöneltmiştir. Söz konusu grupları birlikte hareket etmeye sevk edecek politik duruşlardan biri çokkültürcülük ekseninde gerçekleştirilmektedir. Kültürleri hak ve mağduriyetler çerçevesinde tasnif edip, onlara doğuştanlık ve kendiliğindenlik atfederek tabii gruplara dönüştürmek suretiyle mücadele alanına çekmek, çokkültürcülüğün en önemli stratejisini teşkil eder. Kültür kavramının muğlaklığından da faydalanarak, toplumsal cinsiyet ve cinsellikleri, etnik veya otantik grupları, normatif yapıya, değerlere veya siyasî siteme muhalif olan grupları, kültürel çoğulculuk dairesinde toplamak suretiyle birlikte hareket etmelerinin temelleri atılmaktadır. Sol cenahın bir yorumuyla liberalizmin cemaatçi yorumunun birleştiği kulvar da işte burasıdır.

Değişimin hızlandığı dünyamızda kültür-kimlik ilişkisi çokkültürcülük politikaları çerçevesinde ele alınmaya başlanırken, söz konusu değişimi Dünyanın düzleşmesi olarak gören Friedman, kimlik geriliminden bahseder. Ona göre “düz bir dünyada tüketici, çalışan, vatandaş, vergi mükellefi ve hissedar kimliklerimiz arasındaki gerilimler, giderek keskin bir çelişki yaratacak şekilde ilerliyor” (Friedman, 2012: 211). Söz konusu gerilimler, bireyleri yalnızlığa ve anomiyeye sürükleyebilmektedir. Bireyler yalnızlıklarını gidermek ve manalı ilişkiler kurmak için kimlik esaslı cemaatlere yönelebilmektedirler.

Kimlik ayrı ve biricik benlik anlamıyla ele alınmaktadır. Bu minvalde insanların kendilerinin başkalarından ayrışmasını sağlayan sosyal ve diğer ilişkiler ağı ile şekillendiklerini kabul eder. Kimlik bu sebeple farklılığı içerir; farklılığa olan duyarlılık kimlik duygumuzu netleştirip keskinleştirir. Bu gibi düşünceler kimliğin tamamen ve resmen kabul edilmesi, farklılığın kucaklanması ve hatta kutlanması gerektiği düşüncesine dayanan “tanınma siyaseti”ni ortaya çıkarmıştır (Heywood, 2011: 56).

Tanınma siyasetinin inşacısı Taylor, insanın monolojik anlamda içsel olarak yaratılmadığı ve başkalarıyla kurduğu diyalojik ilişkilerle oluştuğundan hareketle, kimliğin başkalarıyla girilen diyalog ve çatışma içinde tanımlandığını ifade eder (Taylor 2005: 48). Baumann da

tüm kimliklendirmelerin diyalojik olduğunu söyler (Bauman 2006: 140). Elbette ki insan toplum içinde doğması ve yaşaması itibariyle başkalarıyla kurduğu ilişkiler çerçevesinde bir hayat yaşar. Ancak insan, kendisini hem dışarıdan (zahiri) hem de içeriden (derunî) kavrayabilen yegâne varlıktır. Kimlik söz konusu olduğunda da insan kendini hem başkalarının aynasından (başkalarının “öteki” olması diye bir zorunluluk yoktur) seyreder ve inşa eder hem de tefekkür ve tahayyül ile derunî bir kavrayışla “ol”durur. İnşa ve olmak aynı süreçte işler. Bu sebeptendir ki insan, başkalarının inşa ettiği bir nesne değildir. Yine başkalarından etkilenmeyen bir ada ya da monad da değildir. Netice itibariyle Taylor’un ısrarla vurguladığı ve siyasî projesini temellendirdiği “tanınma” kadar insanın kendini tanıması ve bilmesi de önemlidir. Eşit haysiyet politikasını, tek bir hegemonyacı kültürün farklılıkları görmezden gelen ve bastıran yönlerine vurgu ile eleştiren Taylor, buna karşılık içsel bir istek gibi sunduğu tanınma politikası, bireyin öz kimliğinin tanınması (Taylor 2005: 54-55) talebi değil; gerçekte farklılıkların tekörnek bir kalıba döküldüğü ve dışarıdan gelen siyasî boyutlu kamusal bir hak talebidir. Bu talep, “farklı-yegâne” kimliklere eşitlik vurgusu ile haklılık kazanır. Farklı kültürlerin eşit değerde olduğunu kabul etmek gerektiği gibi masum ve haklı bir gerekçeyle yola çıkan Taylor’un başlangıç noktası farkçılıktır. Zira ona göre liberalizm, bütün kültürlerin olası buluşma alanı değildir; liberalizm, bir kültürler yelpazesinin siyasî açıdan dışavurumudur (Taylor 2005: 70). Ancak farklı olanın kamusal temsili söz konusu olduğunda, küçük farklılıklar nispeten büyük olan farklılıklar içerisinde tanınma talep edemeyeceklerdir. Bu durumda bu parçacıklara “değerli” olmalarının tesellisi kalacaktır.

Taylor’da olduğu gibi kültürlerin yaşamaya devam etmesine kamu desteği öngörmediği için çokkültürlü görüş içerisinde değerlendirilmeyen (Doytcheva, 2009: 60) Walzer, Taylor’ın fikirlerini esas alarak çokkültürlülük ile ilgili farklı politikaları içeren iki tür liberalizmden söz etmektedir. Birincisi, mümkün olan en güçlü biçimde bireysel haklara ve bunun neredeyse mantıkî bir sonucu olarak tarafsız bir devlete, yani kültürel ya da dinî projeleri olmayan, hatta vatandaşların kişisel özgürlüğü, fiziksel güvenliği ve refahı dışında toplu herhangi bir projesi olmayan bir devlete bağlıdır. İkinci tür liberalizm ise belirli bir ulusun, kültürün ya da dinin, ya da bir grup ulusun, kültürün ve dinin ayakta kalmasına ve gelişmesine kendisini adayan bir devlet öngörür (Walzer, 2005: 106).

Tanınma politikasına örnek olarak takdim edilen Kanada, sadece sömürgecilerin soyundan ve beyazlardan müteşekkil vatandaşlık hakkı ve özerkliğiyle 1946 yılında kuruldu. “Kanada Haklar Bildirgesi” ile diğer unsurlara haklarının verilmesi için 1960 yılına kadar beklemek gerekecekti. Resmîyette verilen hakların fiiliyata yansımaları ise hemen gerçekleşebilecek bir durum değildir. Sosyo-ekonomik statüden kaynaklanan veya gelenekselleşmiş uygulamalar dolayısıyla ayrımcılık devam etmiştir. 1971 yılında ise çokkültürlü politika yürürlüğe konulmuştur. Başbakan Trudeau, “hiçbir kültür diğerinden daha resmî değildir” derken iki resmî dille temsil edilen iki kurucu halk dışında yer alan diğer kültürlerin de tanındığı ve Kanada’nın sadece iki resmî kültürden ibaret olmadığı ilan ediliyordu (Doytcheva, 2009: 37-38). O halde evrensel bir politika olarak sunulan Kanada uygulaması, millîlik vasfı bulunmayan bir devletin, millî devletlere örnek teşkil ettiği iddiasını taşır. Çok milletli ve göçmenlerle takviye edilerek tamamlanan bir sömürgeci devlet ile millî devletlerin aynı “evrensel” projede yer alması anlamsız ve bizatihi kendisiyle çelişkilidir.

Tanınma politikasının ya da azınlıklara yönelik kültürel pozitif ayrımcılık içeren politikalarının başarılı olup olmadığı da ayrıca değerlendirilmesi gereken bir husustur. Nitekim 1990’lı yıllarda dünyanın birçok yerinde kimlik politikaları sorgulanmaya başlandı. Kanada’da çokkültürlülük, temel hedefi olan millî birliği sağlamakta başarısız olduğu için eleştirildi. Yine ABD’de aynı yıllarda kimlik politikalarına muhalefet güçlendi. En “çokkültürlü” eyaletlerin birçoğunda halkın inisiyatifleriyle yapılan referandumlar sonucunda pozitif ayrımcılık politikaları kaldırıldı. İki-dilli, iki-kültürlü eğitime karşı on yedi eyalet İngilizcenin tek resmî dil olmasını öngören “English only” (Yalnızca İngilizce) yasasını kabul etti. Avrupa’da da çokkültürlülük ideolojisinde düşüşün ve buna karşılık güçlü bir muhalefetin ortaya çıktığı görüldü. Hollanda azınlık politikası, özellikle de bu politikanın 1980’lerdeki kültüralist versiyonu sorgulandı ve cemaatçi kapanmaya yol açmakla, dolayısıyla göçmenleri entegre etmek yerine daha da marjinalize etmekle suçlandı. Cemaatçi örgütlere sağlanan kamu kredileri azaltıldı ve göçmenlerin geleneklerini korumalarına izin vermek yerine Hollanda dilinin öğretilmesine ağırlık verildi. İsveç’te de, çokkültürlülük politikasının yerini bir “yeni-gerçekçilik” aldı (Doytcheva, 2009: 131-132). Böylece çokkültürlülüğü ya da kimliği esas alan politikalar, bizatihi ortaya çıktıkları öz yurtlarında dahi beklenen neticelere ulaşamamıştır.

Farklılığı temel alan tanınma siyasetinin sonuçları, tanınan her farkın “yegânelik” iddiasını da beraberinde taşıması ve her farkın tarihi kökenlere atıfla “köktenci” bir kutba doğru seyretmesi sebebiyle “demokratikleşme” beklentisi ve talebiyle çelişen siyasî yönelişlerle kendisini gösterebilmektedir. Siyasî tanınma, kolektif kimliğin iktidar yolunda “güç” temin edici işlevini, hakkaniyet ilkesini masumiyetiyle birleştirerek, her cemaatin kendi iktidarını tesis etme mücadelesini kolaylaştırmaktadır. İktidar mücadelesi ise “farklılık” siyasetini yürütenlerin, kendi içlerindeki farklılıkları görmezden gelmelerine veya yok saymalarına itmekte, böylece tanınmayı sadece kendisi ile sınırlandırma gibi bir çelişkiyle sürdürmeye itmektedir.

Farklı liberalizmler içerisinde de çokkültürlü politikalara yönelik endişeli bakışlar görmek mümkündür. Buna göre demokratik görüş açısından bakıldığında, bir insanın etnik kimliği o kişinin birincil kimliği değildir. Çokkültürlü demokratik toplumlarda çeşitliliğe saygı duyulması önemli ise de, etnik kimlik, eşit değerde olmanın ve dolayısıyla eşit haklara sahip bulunma düşüncesinin dayandığı temel değildir. Birincil kimlik, insan olarak sahip olunan genel geçer kimliktir. Vatandaşlık, cinsiyet, ırk ya da etnik kökene dair hiçbir kimlik bu evrensel kimliğin önüne geçemez. Taylor’un Quebec marka liberalizminden, temel insan haklarının zaman içinde aşımaya uğrama tehlikesi ortaya çıkmaktadır. Zira etnik kimliği evrensel kimliğin üstüne çıkararak ayrımcı bir zihniyet bu tehlikeyi doğurabilir. Mesela ABD içinde bağımsız bir devletin kurulması ya da belirli bir grup için kendi eğitim programına sahip ayrı bir devlet okulu sistemi yerleştirilmesi düşünüldüğünde ortaya çok karışık bir durum çıkar (Rockefeller, 2005: 96-97).

Yeni kimlik siyasetinin çokkültürcü yorumlarında, evrensel değerler düşüncesi saf dışı bırakılarak otantik kimliklerin radikal bağımsızlıkçılığı savunulmuştur (Torfing, 2010: 169). Aslında radikal bağımsızlıkçılık, evrensel bir değer olarak savunulmuş ya da evrensel değerlere atıfla kimlik siyasetinin temelini yerleştirilmiştir. Bir meta anlatı olarak klasik liberalizm yerine, çoğulculuğun esas alındığı yeni liberal anlatılar ortaya çıkmıştır. Ancak bu düşüncenin de vardığı nokta, çok kültürcülüğün evrenselliği olmuş ve bu haliyle kendisi de çoğulluğu esas alan bir meta anlayışa dönüşmüştür.

Ontolojik ve epistemolojik olarak diğer kimlikleri birleştirmeye muktedir bir siyasî kimliğin yokluğunda, siyaset, çoğul seslerin Babil’i olmaya başlayacak, yani kimlik siyasetine dönüşecektir. Kimlik siyasetinin bazı çok-kültürcü

yorumlarının açık tehlikesi, muhtelif kimliklerin, siyasî mücadeleyle bir uzlaşma aramaktansa, belirli talepleri güçlendirilmesi gereken ayrı, kendini inkâr eden ve otantik kimlikler olarak kavramsallaştırılmasında yatmaktadır (Torfing, 2010: 175). Tanınma, farklılık veya azınlık politikalarıyla, çeşitli kimlikleri birleştirmeye muktedir milliyet bağı parçalanmakta; kültür, etnisite, mezhep, din, v.s... müşterek kültürün girift parçaları olmaktan çıkarılmakta ve her biri ayrı yekpare bir bütün halinde düşünülmemekte ve kültürün çoğaltılmasının esasını teşkil etmektedir. Çizilen keskin sınırlar, atfedilen mutlaklık veya doğallıkla inşa edilen kültürler, aralarındaki mesafeye bağlı olarak farklılıktan bambaşkalığa doğru mertebelenmektedir.

İrk hakkındaki yaygın düşünce, ırkın biyolojik kökenli olduğu varsayımına dayanır. Ancak belirli insan özelliklerinin kategorisel kimlik ve farklılıkları açıklamak için kullandığı mekanizmalar daima toplumsal, tarihî ve siyasî süreçler aracılığıyla oluşturulur (James-Redding, 2010: 197). Bu sebeple biyolojik teorilerle temellendirilen ve eşitsizlik çerçevesinde ele alınan ırk kavramının yerini çokluğa vurgu ile kültür almaya başlamıştır. Günümüz yeni ırkçı söylemde, uzlaşmaz ya da eşitsiz olarak ilan edilen şey artık ırklar değil; adetler, inançlar ve medeniyetlerdir. Kültürlerin çatışmasından söz edilirken, temele yerleştirilen ırk değil, mutfaklar, kokular, ibadetler, sesler, kısacası ötekinin alışkanlıklarıdır. İrkçi ideoloji artık kültür ve millî kimlik üzerinde temellenen bir teoriye dönüşmüştür. İrkçilik karşıtlarının geleneksel sloganı olan “farklılık hakkı” tamamen “tersine dönmüş” ve yabancının “asimile edilemezliği” tezinin, meleziyet korkusunun ve kimlik kaybının hizmetine girmiştir. Böylece paradoksal olarak, ırkçılık ve yabancı düşmanlığı taraftarları “farklılık hakkı” adına militanlaşmışlardır (Bourse, 2009: 24-25).

Bir dönem ırk kavramına yüklenen doğallık ve doğuştanlık, söz konusu kavramın kanlı ve sömürgeci mücadelelerle kirletilmesi sonucunda kullanılabilir olmaktan çıkmıştır. İrklara ayrılmış dünyada farklılıklar üstün-aşağı mertebesine tabi tutularak sınıflandırılmıştır. Yapılan sınıflandırma, büyük kitleleri yekpare bütünler halinde tasavvur etmekle şekillendirilirken, “ırk” haricinde belirli olabilecek yığınla fark dikkate alınmamıştır. Üstün-aşağı sınıflandırmasında hâkimiyet dairesinde bulunmak için bir ırka mensubiyet yeterli, mahkûmiyet için de diğer ırklardan olmak ilahî değilse de doğal bir kaddedir. Doğa birilerine iktidar olmayı bahşederken diğerlerine tabi olmayı müstahak görmüştür. Doğa kanunlarına karşı koymak beyhudedir. Bu sebeple

insana düşen vazife –elbette ki üstün ırklara- doğanın kanunlarını devam ettirmek ve hatta o kanunların işleyişini kolaylaştırmaktır. Sömürgeciliğin meşruiyet çerçevesini oluşturan bu anlayış, insanlığı hicaba sürükleyen uygulamalar sonucunda kullanılabilir olmaktan çıkmıştır. Ancak süreci devam ettirme noktasında bir başka kavram, yeni meşruiyet unsuru haline gelmektedir. Irk temelli büyük daire parçalanmış ve etnisitelere bölünmüştür. Artık doğal ve doğuştan olan yeni birim küçük de olsa etnisitedir. İnkâr edilen fark yegânelik iddiasıyla şekillenmeye başlamıştır. Bireyin kim olduğu, henüz daha dünyaya gelirken belirlenmiştir. Onu kaybetmemek kimlik mücadelesinin temel gayesidir. Zira onsuz olmak ruhunu kaybetmekle aynı şeydir. Bir tarafta ruhlarını, diğer tarafta ise mallarını kaybetmek istemeyenler! Kimlik için verilen mücadele, mal-mülk sahibi olmanın kaynağı ve teminatıdır. Kavramlar değişse de sistem devam etmektedir.

Etnik kimlik, kendi başına ya da ezeli bir şey değildir. Etnik kimlikler, keskin mücadelecî biçimleri içinde, her şeyden önce bir politik eylem tarzıdır. Etnik kimlik, modern bir devlet yapısı çerçevesinde ileri sürülmüş bir kimliktir. Gerek onu talep eden grubun gözünde, gerekse böyle bir kimliğin var olduğunun başkaları tarafından tanınması yoluyla, sürekli olarak yeniden biçimlenen bir kimliktir (Wallerstein, 2002: 59). Söz konusu biçimlendirme açık bir şekilde politik projelerde görülmektedir. Taylor’un tanınma politikasında ya da Kymlica’nın (1998), “azınlık hakları”nın insan haklarıyla birlikte var olabileceğinden hareketle, azınlıklara yönelik özel haklar tevdi ederek, onların farklılıklarıyla birlikte demokratik bir toplumu oluşturmalarını mümkün gören azınlık halklarının liberal projesinde olduğu gibi sol cemahta da kimlik esaslı projeler görülebilmektedir. Mesela liberal-demokratik-sosyalist bir toplumdan yana olan Laclau, demokratik toplumun şartını kamusal alanların çoğulluğunda arar. Ona göre demokratik bir toplum tek bir kamusal alanla bağdaşmaz. İhtiyaç duyulan şey çoğul bir “yurttaş cumhuriyetçiliği”dir. Radikal demokratik bir toplum, somut talep ve meseleler etrafında oluşturulmuş, birbirinden kesinkes özerk çeşitli kamusal alanların kendi üyelerine ince ince bir yurttaşlık duygusu üflediği bir toplumdur. Bu duygu onların bir birey olarak taşıdıkları kimliklerin asli bileşenidir (Laclau, 2000: 185).

Çok kültürlülüğü siyasî ayrımlara tabi tutabilmek için aynı siyasî birim içerisinde, farklı toplulukların birbirine karışmadan yaşamaları gerekir. Toplumlara yönelik kabilecilik ruhlarını tahrikle “etniler yaratılması”

sömürgeciliğin bir yöntemi olmuştur. Yaratılan etnilerin birbirleriyle arasına psikolojik mesafenin konmasıyla, bütünleşmelerinin önüne set çekilmiştir. Her bir etni kendisini diğerinden soyutlayarak hayatını devam ettiren, toplumsal ilişkiler asgari zorunluluk seviyesinde devam ettirilmiştir.

Özgün olarak hayal edilen kültürler radikal bir şekilde farklı oldukları düşünülen komşu kültürlerle karşıtlık içinde tanımlandığı, sonra da bu varsayılan ötekilik mantıksal sonuç olarak hızla bir etnik arındırma işlemine dönüşen bir dışlama ilkesi getirdiği için bu durum ortaya çıkar: Kültürlerarası alışveriş böylece bir yabancılaşma, bir öz kaybı, hatta bir kirlenme gibi yaşanır. Üstelik hayali kültür, kendisine bağlı olmaları beklenen kişilere taşımaları buyrulan, gerektiğinde zorla kabul ettirilen, bir kimlik seti denilebilecek basitleştirilmiş bir kimlik tayin eder (Bayart, 1999: 47).

İhmal edilmiş ya da esirgenmiş haklar, onları elde etmek isteyenler tarafından bir kimlik mücadelesine dönüştürülmektedir. Hak, özgürlük ve eşitlik talebi, kimlik üzerine inşa edilmektedir. Kimliklendirme hem meşru kılma hem de güçlendirme aracı olarak kullanılmaktadır. Zira kimlik, hak ve özgürlükleri doğallaştırmakta ve aynı kimliğe mensup olanlar arasında sağladığı dayanışma bağı sayesinde onları güçlü kılmaktadır.

Çokkültürlülüğü yeni bir kültür anlayışı olarak gören Baumann'a göre artık ulusal kimlik iddia edildiği kadar akılcı, etnik kimlik görüldüğü kadar doğal ve dinî kimlik vaaz edildiği kadar sonsuza dek değişmez değildir. Bunların hepsi somutlaşmış bir kültür anlayışının kimliklendirmeleridir. Eskiden kültür, sahip ve üyesi olduğumuz bir şey olarak düşünülürdü; ama şimdi kültürü ürettiğimiz ve biçimlendiricisi olduğumuz bir şey olarak düşünmek mümkündür. Milliyetçi, etnik ya da dinî açıdan Ortodoks kültüre dair özcü anlayış; süreçsel ve hatta söylemsel bir kültür anlayışına dönüştürülebilir. Kültür; kopyalar yaratan devasa bir fotokopi makinesi değildir. İnsan sabit olmaya çalıştığı anda bile değişir. Öyle ki yeni bir durumda aynı şeyi söylediğinde dahi farklı bir şey söylemektedir. Bu bakımdan etnik, dinî ve ulusal kültüre dair kimlikler hem felsefî incelemede hem de gündelik uygulamada diyalojik kimliklendirme süreçleridir. Kültürel farklılıklar mutlak değil görecelidir. Kimliklendirmelerin çok sayıda ayırımları vardır. Ancak toplum, beş-on kültürel gruptan oluşan bir yamalı kumaş değildir. Toplum hayatı, çoklu kimliklendirmelerin esnek ve birbirine karışan bir ağıdır (Baumann, 2006: 137-138).

Hafızaya müracaat nispeten yeni bir yazım ve yeni bir okumadır. Ancak bu durum bireyle sınırlı ve tamamen bireye özgü değildir. Hafıza her ne kadar bireyin zihninde ise de zihniyetin oluşumu ve değişimi cemaatin veya toplumun diğer bireylerinin katılımı ve katkısı ile gerçekleşir. Yaşanan her yeni olayda birey yalnız değildir. Başkalarıyla kurulan ilişkiler dâhilinde yaşanan tecrübeler zihnin yeniden yapılanmasında etkili olmaktadır. Böylece müşterek bir hafıza oluşmaktadır. Hafızadaki müştereklik bireyleri birbirine bağlar veya ayırır. Benzerlikler birliği, farklılıklar ise mahiyetine bağlı olarak farklı mesafelerde birlikteliği, ayrılığı ve hatta ötekiliği oluşturur. Ötekileştirmenin olmadığı durumlarda farklılıklar birlikteliği sağlayıcı bir işlev görür. Kültürel müştereklerin farklı idrak veya uygulamaları ise kültürel zenginlikle donatılmış birliği oluşturur. Farklılıkların ötekileştirilmesi, ayrılığı; farklı olanların tanınması, birlikteliği; farklılıktaki müşterek özün keşfedilerek tanış olunması ise birliği doğurur. Tanınma yanyanalıkla, tanış olma ise iççelikle kendini gösterir. Yanyana bulunanlar arasındaki bağlar gevşek ve yasal teminata dayalıdır. İççelikte ise bağlar kuvvetli ve içseldir. Yine birliktelik zorunluluğa, birlik ise gönüllülüğe dayalıdır. “Zor” ortadan kalktığında veya güç dengeleri değişerek el değiştirdiğinde birlikteliğin ayrılığa dönüşmesi ihtimali kuvvetlidir. Birlik ise zorda kaldığı veya tehdit edildiği oranda güçlenir.

Sonuç: Cemaatte Çokluk-Kürede Birlik

Modernden postmoderne geçiş sürecinde modernite kalıbının sorgulanması sonucunda, bir kalıptan birçok kalıp çıkarılmıştır. Çokluk, krizin çıktığı ve düğümlendiği kültürün zengin muhtevasında bulunan her bir parçanın üzerinden iktidar mücadelesi verilmesiyle artmıştır. Her bir cemaat, kültürün tabii olarak hak teşkil edici özelliğini iktidar ilişkilerinin ve mücadelesinin bir aracı konumuna indirgemmiştir. Bu süreçte kültür, iktidar mücadelesinde araca dönüşürken, tabiiliği kaybolup, yeni inşalara maruz kalarak kalıplaşmıştır. Bir dönem modernizmin parçalanmazlık hükmüyle dökülen yekpare kabına yerleştirilen kültür, şimdilerde parçalanmış mini dökümlerin irtibatsız kalıplarına sığdırılmaya çalışılmaktadır.

İktidara tabi bireyi esas alan özgürlük amentüsünün yerini, iktidar mücadelesini esas alan cemaatlerin kutsî özgürlük arzuları almaktadır. Her bir cemaat, efradını cami, ağyarını mani bir kimlikle mücadele bayrağını çekmektedir. Bu istikamette kimliğin birlikte hareket etmeye sevk eden

gücü kullanılmaktadır. Tanınma isteği veya mücadelesi ötekilik algısını arttırmakta ve öteleme karşılıklı olarak birbirini beslemektedir. Tanınması istenen farklılık değil “bambaşkalık” olmaktadır.

Farklılığı yok sayan tekçilik ya da yegânelik iddiasıyla; müşterekleri yok sayan farkçılıktan oluşan politik duruşlar arasında bir mücadele söz konusudur (Tatar, 2008: 231-234). Siyasî arenada yaşanan mücadelede, iktidarı elde edebilmenin aracı olarak kültüre yönelinmektedir. Politik belirlenmişlik ile yaşanan olgu arasındaki mesafe hayli büyük olmakla birlikte, sosyologların alanı ihmal ederek politik tercihler ya da projeler çerçevesinde değerlendirme yapmaları önemli bir sorundur. Bu sorun, politik kavramlara sosyolojik muhteva kazandırıldığında daha da büyümektedir. Savaş, barış, nefret gibi nitelendirmeler toplumsal genellemeler yapılarak olguyla uyuşup uyuşmadığına bakılmaksızın çok rahat bir şekilde kullanılmaktadır. Kimlikle ilişkilendirilerek “nefret söylemi” adı altında dillendirilen ve sınırı çizilmeden ve zemini dikkate alınmadan yapılan izahlar ve bu çerçevede “teklifler” adı altında sunulan projeler, aşırı genellemeler ve kabullerle doludur. Sosyolojik verilere cephe alınarak, sözde sosyoloji yapmak gibi bir garabet ortaya çıkmaktadır. Olgu ve proje iç içe geçmekte, projeler “olgu” tasviri görünümünde ve alabildiğine bol ve sıklıkla tekrar edilmektedir.

Kavramların üretildiği ya da ithal edildiği bir ortamda, olgunun ifadesi olması gereken kavramlar, olgu yokluğu veya eksikliği dolayısıyla, olguyu da kavramla inşa etme çabasını doğurmaktadır. Bu durumda olgudan hareket etmek zorunda bulunan sosyologlar, geride kalmış görüntüsündedirler. Kimlikler icat edildikten sonra, mucitler ortadan kayboluyor ve meydana taraflar sürülüyor. Böylece icat, kutuplar arası mücadele esnasında içerik kazanarak tamamlanmış oluyor.

Batıda çokkültürlülük politikasıyla büyük birlikler oluşturabilecek unsurları, farklılıkları esas alan bir anlayışa sevk ederek, küçük cemaatler halinde kalmaları temin edilmektedir. Bir dönem benzerlikler üzerinde gezen büyüteç, şimdi farklılıklara tutulmaktadır. Mesela potansiyel tehdit olarak görülen Müslümanlar mezhep, tarikat ve yorum farklılıkları esas alınarak birbirlerinden ayrılmakta ve hatta çatıştırmacı bir politika takip edilmektedir. Bunun gibi farklı ırk ya da etnisite vurgusuyla birleşmelerinin önüne set çekilmektedir. Böylece “büyük tehdit” cemaatlere ayrılarak “küçük tehdit”e dönüşmektedir. En son Arnavutluk’taki Bektaşilerin –onlar kabul etmese

de- Müslümanlıktan ayrı müstakil bir din haline getirilmelerine yönelik çalışmalar bu türdendir. Benzer şekilde Almanya’da Alevî cemaatlere yönelik İslâm dışı kimlikler kazandırma çabası da bu minvaldedir. Farklılığı ayrılığa dönüştürmeye matuf politikalarda sağlanan maddî destekler dikkate değer büyüklüğe ulaşmıştır.

Her türlü değeri sorgulayan evrensel/küresel projeler, sorgulanmazlık makamına özgürlüğü yerleştirmektedir. Çerçevesi proje sahiplerince çizilmiş bir özgürlük dayatılmaktadır. Esir bedenleri birbirine kenetleyen birleştirici güç, özgürlük aşkıdır. İster bireysel özgürlük parçacıkları, isterse müşterek özgürlük cemaatleri yaratmak suretiyle olsun, inşa edilmek istenen yapı mahiyet itibariyle aynıdır. Bir tarafta özgürlüğün merkezine her türlü bağdan azade, yükümsüz bireyin “kendisi” yerleştirilirken, diğer tarafta bireyin bağlı bulunduğu cemaat konulmaktadır. Yalnızca “ben” için ile yalnızca “biz” için zıtlaşması çerçevesinde tartışılan bir özgürlük! Herkesten bağımsız ben ve ötekilerden bağımsız biz! Her halükârda birlik oluşturma amacı gütmeyen farkçı anlayışlar yelpazesini, birliksiz birliktelik projesi sunmaktadır. Buna göre yegâne birlik evrensel/küresel olabilir. Evrensel ya da küresel birlik, elemanlarının “bağımsız bireyler” ya da “cemaatler çokluğu”nun mümkünatıyla zorunludur. Başka bir ifadeyle birey ya da cemaat, küresel proje için zorunludur. Özgürlük ise lüzumuna binaendir. Evrensel kimlikle, ne bireyin ne de cemaatlerin kimliği ters düşebilir. Evrensel/küresel, aslî; diğerleri ise talidir. Bütün politikalar aslî olanın tali olana önceliği esas alınarak belirlenir. Böylece çokkültürcü politikalarındaki amaç, uluslar arasındaki farkları aşındırırken, ulusların kendi içindeki farkları belirginleştirmek ve çoğaltmaktır. Bu politikanın “dünya” ya da “Avrupa” ölçekli vatan anlayışıyla örtüştüğünü söylemek mümkündür.

Çokkültürcülük politikası cemaatçilikle malûldür. Temele kültür yerleştirilmiş gibi görünse de kültürün birleştiricilik vasfı, politik arenada ayrımcılığa dönüştürülmektedir. Kültür, birliği ifade eden bir manaya sahip olmakla birlikte kendi içinde farklılığı da barındırır. Birlikteliği farklılıkları yok etmeksizin birlik haline getiren kültürdür. Yegâne birliktelik politikalarının düşman kardeşi olan farkçılık politikası da kültürel tabiiyet yerine yapay projeler üzerinden yürütülür. Cemaatler içerisinde de bir farklılık bulunduğu dikkate alındığında, farkçılığın sonsuz parçalanmışlığının siyasî arenada tanınması istikametinde sınırlarının tayini, önemli bir çıkmaz olarak karşımıza çıkar.

Cemiyet içerisinde yer alan cemaat bağları, bireyin kimliğinin tamamını kuşatmaz. Mensubu bulunulan cemaat, kimliğin bileşenleri içerisinde yer alırken diğer bileşenlerden daha önemli görülse de yegânelik taşımaz, birçok bileşenden ve aidiyetten birini teşkil eder. Ancak iktidar mücadelelerinin aracı haline geldiğinde, bayraklaştırılmış tek kimlik muhtevasına bürünür. Bu durumda kimlik talepleriyle ortaya çıkan hareketlerin kültürel farklılıklarla örtüşmesi gerekmez ve çoğunlukla da örtüşmez. Zira bu süreçte kültürel müşterekler, iktidar ilişkilerinin gölgesinde kalır. Bu durumda, şayet sorun teşkil eden hususlar kültürel farklılıklardan kaynaklanmıyorsa, çözümü de çokkültürcü politikalarda aramak beyhude bir çabadır.

Çokkültürcülük politikalarında sosyolojik zeminin olmayışı, tartışmaların felsefî, ahlâkî veya proje çerçevesinde yapılmasına yol açmaktadır. Yeterince sosyolojik gerekçe ve delil bulunamadığında, “istemek” yeterli bir unsur olarak zikredilmektedir. Bu anlayışa göre bir şey isteniyorsa, o başlı başına bir haktır. Gerçekleştirilebilme ihtimali ise tartışma dışıdır. Zira bu projelerde, “toplumsal destek” boyutu ya yoktur ya da talidir. Çünkü bu tür projeler, çoğu zaman kabul görmediği gibi tepkiye de maruz kalabilmiş, millî hâkimiyete tehdit olarak algılanmıştır.

Her türlü bağı hiçe sayan bir anlayışla (Rawls gibi liberaller), cemaat bağını her şey kabul eden muarızları (Charles Taylor gibi cemaatçiler) arasındaki mücadele, gerçekliğin veya çözümün, yelpazenin bu iki uçundan birinde bulunduğu sonucunu veya zorunluluğunu ortaya çıkarmaz. Aidiyet duygusunun ihtiyaç olduğu ve bunun engellenemezliği aşikârdır. Ancak herhangi bir cemaate aidiyetin, daha geniş bir aidiyetin önüne geçmesi ve ona “rağmen” olması bir zorunluluk değildir.

KAYNAKÇA

- Bauman, Zygmunt (2000), **Siyaset Arayışı**, (Çev. Tuncay Birkan), İstanbul, Metis Yayınları.
- Baumann, Gerd (2006), **Çokkültürlülük Bilmecesi, Ulusal, Etnik ve Dinsel Kimlikleri Yeniden Düşünmek**, (Çev. Işıl Demirakın), Ankara, Dost Kitabevi Yayınları.
- Berkay, Fügen (2009), **Tarih ve Toplum**, Köy ve Kent (Yerleşme Sosyolojisine Başlangıç), Bursa, Ekin Yayınları.
- Best, Steven-Kellner, Douglas (2011), **Postmodern Teori, Eleştirel Sorgulamalar**, (Çev. Mehmet Küçük), İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
- Bourse, Michel (2009), **Melezliğe Övgü**, (Çev. Işık Ergüden), İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
- Bozkurt, Veysel (2012), **Endüstriyel ve Post-Endüstriyel Dönüşüm, Bilgi, Ekonomi, Kültür**, Bursa, Ekin Yayınları.
- Bayart, Jean-François (1999), **Kimlik Yanılsaması**, (Çev. M. Moralı), İstanbul, Metis Yayınları.
- Canbay Tatar, Hüsnüye (1999), **Nuhun Gemisindekiler, Şehirleşme ve Dinî Cemaatleşme**, İstanbul, Turan Yayıncılık.
- Doytcheva, Milena (2009), **Çokkültürlülük**, (Çev. Tuba Akıncılar Onmuş), İstanbul, İletişim Yayınları.
- Durkheim, Emile (2006), **Toplumsal İşbölümü**, (Çev. Ö. Ozankaya), İstanbul, Cem Yayınları.
- Friedman, Thomas (2012), **Dünya Düzdür, Yirmi Birinci Yüzyılın Kısa Tarihi**, (Çev. Levent Cinemre), 7. Baskı, İstanbul, Boyner Yayınları.
- Heywood, Andrew (2011), **Siyaset Teorisine Giriş**, (Çev. Hızır Murat Köse), İstanbul, Küre Yayınları.
- James, David R.-Redding, Kent (2010), "İrk ve Devlet Kuramları", **Siyaset Sosyolojisi, Devletler, Sivil Toplumlar ve Küreselleşme**, (Der. Thomas Janoski vd.), (Çev Ed. Soner Torlak), Ankara, Phoenix Yayınları.
- Kurtkan Bilgiseven, Amiran (1986), **Genel Sosyoloji**, İstanbul, Filiz Kitabevi.
- Kymlicka, Will (1998), **Çokkültürlü Yurttaşlık, Azınlık Haklarının Liberal Teorisi**, (Çev. Abdullah Yılmaz), İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
- Laclau, Ernesto (2000), **Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme**, (Çev. Ertuğrul Başer), İstanbul, Birikim Yayınları.

MacIver, R.M.-Page, C.H. (1969), **Cemiyet 1**, (Çev. A.Kurtkan), İstanbul, MEB Yayınları.

Rockefeller, Steven, C. (2005), “Yorum”, **Çokkültürcülük, Tanınma Politikası** (Haz. Amy Gutmann), (Çev. İlknur Özdemir), İstanbul, YKY Yayınları.

Sennet, Richard (2011), **Yeni Kapitalizmin Kültürü**, (Çev. A. ONACAK), İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Simmel, Georg (2000), “Metropol ve Zihinsel Yaşam”, (Çev. A. Aydoğan), **Şehir ve Cemiyet**, (Haz. A. Aydoğan), İstanbul, İz Yayınları.

Tatar, Taner (2008), **Kürede Dönen Siyaset**, İstanbul, Doğu Kütüphanesi Yayınları.

Taylor, Charles (2005), “Tanınma Politikası”, **Çokkültürcülük, Tanınma Politikası**, (Haz. Amy Gutmann), (Çev. Yurdanur Salman), İstanbul, YKY Yayınları.

Torring, Jacob (2010), “Post-yapısalcı Söylem Teorisi: Foucault, Laclau, Mouffe ve Zizek”, **Siyaset Sosyolojisi, Devletler, Sivil Toplumlar ve Küreselleşme**, (Der. Thomas Janoski vd.), (Çev. Ed. Soner Torlak), Ankara, Phoenix Yayınları.

Tönnies, Ferdinand (2000), “Gemeinschaft ve Gesellschaft” (Çev. A. Aydoğan), **Şehir ve Cemiyet**, (Haz. A. Aydoğan), İstanbul, İz Yayınları.

Tuna, Korkut (2002), **Yeniden Sosyoloji**, İstanbul, Karakutu Yayınları.

Wallerstein, Immanuel (2002), **Ütopistik, Ya Da 21. Yüzyılın Tarihsel Seçimleri**, (Çev. T. Doğan), İstanbul, Aram Yayınları.

Walzer, Michael (2005), “Yorum”, **Çokkültürcülük, Tanınma Politikası**, (Haz. Amy Gutmann), (Çev. Cem Akaş), İstanbul, YKY Yayınları.