

Kamusal Akılın Sınırları İçinde Din (John RAWLS'un Düşünceleri Bağlamında)

SELÇUK ERİNCİK
DR., ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Özet

Son asrın en etkili siyaset düşünürlerinden, belki de en etkili olan John Rawls'un *Adalet Teorisi* adlı eseri ile siyaset felsefesini canlandırdığı kabul edilmektedir. Öncelikle Kantçı numenal ben ve sözleşme teorisine dayanan bu eserinde, Rawls "hakkaniyet olarak adalet" isimli oldukça derinlikli bir adalet teorisi ortaya koymaya çalışmıştır. Bununla birlikte Rawls dini meselelere odaklanmamıştır. Fakat zaman içerisinde toplumsal ve siyasal atmosferdeki değişimler siyaset felsefesinin gündemini beklenmedik şekilde değiştirmiştir. Modernizm etkisini yitirdikçe, postmodernizm, dinlerin kendileriyle kültürel, toplumsal ve siyasal güç kazanabilecekleri yeni fikirlerle belirlemiştir. Rawls değişimi kavrayarak kendisini bu yeni olguya adapte etmiştir. Bu nedenle, o, "hakkaniyet olarak adalet" "metafizik" kılan gerisindeki bir teoriye atıfla tanımlamak yerine, liberalizme şartırcı bir yaklaşım geliştirmiştir. Artık o, demokratik bir toplumda makul fakat uzlaşmaz öğretileri olan yurttaşların keza siyasal bir adalet anlayışını da nasıl benimseyebilecekleri (veya benimseyip benimseyemeyecekleri) ile ilgilenmektedir. Dinlerin, müteal temelleri nedeniyle, en sorunlu öğretiler sayıldıkları görülmektedir. Rawls'a göre, kamusal akıl ise, siyasal adalet meselelerine gönüllü olarak dahil olması beklenen makul yurttaşların müşterek akılları olarak ortaya koyar ki, bu dar bir kamusal alan ve dinlere karşı Rawls'un düşündüğü kadar kapsayıcı değil bilakis dışlayıcı bir tutulma neticelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kamusal Akıl, Cehalet Peçesi, Makul Çoğulculuk, Örtüşen Muta-bakat, İlk Durum, Muhakeme Zorlukları, Hakkaniyet Olarak Adalet.

Abstract

Religion Within The Boundaries of Public Reason (Within the Context of John Rawls's Thoughts)

Of the most influential political thinkers in the last century, perhaps the most influential one, John Rawls is said to have revived the political philosophy by *A Theory of Justice*.

In this book, primarily based on Kantian noumenal self and social contract theory, he tried to formulate a highly complicated theory of justice called “justice as fairness”. Rawls did not, however, dwell on religious matters. But, day by day, new developments in social and political milieu unprecedentedly changed the agenda of political philosophy. As modernism fades away, postmodernism has emerged with a bunch of new ideas with which religions again are able to have cultural, sociological and political power. Rawls has seen this point and engaged himself to the new reality. That’s why, instead of defining the “justice as fairness” with reference to a background theory that makes it “metaphysical”, he has developed a surprising approach to liberalism. Now, he is concerned about how (or whether) the citizens with reasonable but irreconcilable doctrines in a democratic society can also accept a political conception of justice. It seems that religions are regarded as the most problematic doctrines because of their transcendent basics. According to Rawls, public reason is the common reasons of reasonable citizens who are expected to voluntarily enter into the matters related to political justice, which results in a narrow public sphere and exclusive, not as inclusive as Rawls thinks, approach to the religions.

Key Words: Public Reason, Veil of Ignorance, Reasonable Pluralism, Overlapping Consensus, Original Position, Burdens of Judgments, Justice as Fairness.

Sofistlerin felsefenin yönünü insan hayatının pratik sorunlarına çevirmesiyle atılım yapan siyaset felsefesi yirminci asrın felsefi atmosferi sebebiyle etkinliğini yitirmiştir. Fakat 1950’li yıllarda adalet konularına eğilen bir dizi makale ile dikkatleri çeken bir isim, siyasal düşüncenin durgunluğuna beklenmedik bir maharetle son vermiştir. Bu filozof, muarızları tarafından dahi J. S. Mill (1806-1873)’den bu yana gelmiş en etkili siyaset düşünürü olduğu iddia edilen¹, *Adalet Teorisi*² adlı eserin yazarı, liberal düşünür John Rawls (1921-2002)’tur. Rawls, “siyaset teorisinin Rönesans’ının yegâne güdüsü”³ sayılan eseri ile “siyaset felsefesini yeniden canlandırmıştır”⁴.

“Rawls Endüstrisi”⁵ tabiriyle hakkında yazılan külliyatın büyüklüğüne işaret edilen ancak bu büyüklük oranında etkin olmayan⁶ filozof, siyaset fel-

1 Bkz. Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, çev. A. Oktay, Bilgi Üniv. Yay., İstanbul, 2000, s. 24.

2 John Rawls, *A Theory of Justice*, Belknap Press of the Harvard University Press, 1971.

3 S. Mulhall and A. Swift, *Liberals and Communitarians*, Blackwell Publishers, Oxford, 1966, s. 1.

4 C. Kukathas and P. Pettit, *Rawls: A Theory of Justice and its Critics*, Stanford Univ. Press, Stanford, 1990, s. X.

5 A. Ryan, *John Rawls*, Q. Skinner, *Çağdaş Temel Kuramlar*, çev: A. Demirhan, Vadi Yay., Ankara, 1997 içinde, s. 134.

6 Kymlicka’ya göre, Rawls’un kuramı, kendine katılanların sayısı pek az olduğundan, bir uzlaşma yaratma anlamında değil, ama daha sonraki kuramcılarını kendini Rawls’a karşı çıkmakla tanımlamaları anlamında, siyaset felsefesi alanına hâkimdir. Will Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*,

sefesinde toplumsal sözleşmeye yeniden dönüşü temsil eder. Rawls, “*tabiat halı*” anlayışının daha soyut muadili olan bir “*ilk durum (original position)*” düşüncesi geliştirir ve bu durumdaki şahısların gözlerinin önünde bir “*cehalet peçesi (veil of ignorance)*” olduğunu varsayar. Böylelikle ulaşılan adalet ilkelerinin bütün tarihsel olumsuzluktan, taraflı yaklaşım ve çıkarlardan masun olacağı fikrini ortaya koyar.⁷ Bu fikre göre kendilerine ve çevrelerine ilişkin önemli bilgileri karartan peçe vasıtasıyla tesviye olunan şahıslar eşit derecede özgür ve rasyonel olduklarından her bireyin bir etik ülkesinin kamusal ilkelere seçiminde eşit söz hakkı vardır ve numenal benler olarak tüm bireyler bu ilkelere rıza göstermek zorundadır.⁸ Bu sözleşmenin⁹ ana fikri, toplumun temel yapısına ait adalet ilkelerinin orijinal bir anlaşması olduğudur. Zira adalet ilkeleri “kendi çıkarları peşinde koşan varlıklar oldukları düşünülen özgür ve rasyonel kişilerin, eşit bir başlangıç durumunda, onların işbirliklerinin temel koşulları olarak kabul edecekleri ilkeleri temsil eder.¹⁰ Rawls, daha sonraki bütün anlaşmaların düzenleyicisi kabul ettiği ve dahil olunacak toplumsal işbirliği ve yönetim biçimini de belirleyecek olan bu adalet ilkelerinin bu tarz düşünülmesine *hakkaniyet olarak adalet* ismini vermektedir.

Modernite'nin hükümferma olduğu, sekülerleşme teorilerinin kabul gördüğü bir zamanın ürünü olduğunu söyleyebileceğimiz *Adalet Teorisi*'nde dine doğrudan yer verilmemiştir. Zira filozof eserinde Marksizm cephesinden gelen tenkitleri yanıtlamaya çalışmıştır. Bu nedenle eserin ilgisi adaletin dağıtımını hususuna odaklanmış; eşitlik ile özgürlük arasında bir denge sağlanmaya

çev: Ebru Kılıç, Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2004, s. 75-76.

7 *Cehalet Peçesi* için bkz. *A Theory of Justice*, s. 11, s. 118-123. *Peçe*, “istememin muhtevasının boşaltılıp, mümkün olduğu ölçüde soyutlayarak, ahlâki sonuçlarından ayırma, sırf iyi istemeye erişme” adına geliştirilmiştir. İlk durum ise, numenal benlerin dünyaya baktıkları yere benzer bir yer olarak düşünülür. *A Theory of Justice*, s. 225.

8 A.g.e., s. 226.

9 Sözleşme teorisinin tarihsel bir hakikat olmadığı, yalnızca kurgu olduğu hususundaki itirazlar malumdur. Rawls da, Kant gibi, sözleşmenin gerçekliğini iddia etmez. Kant için sözleşme, “sadece aklın bir idesidir”. Bkz. Kant, *Yaygın Bir Söz Üstüne: Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte Bir İşe Yaramaz (Teori ve Pratik)*, *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde, s. 40.

10 *A Theory of Justice*, 10. İki ilke şu şekilde ifade edilir: “birinci ilke; her şahıs, herkes için benzer bir özgürlük sistemi ile bağdaşır olan, eşit temel özgürlüklerin en geniş bütüncül sistemine dair eşit bir hakka sahiptir; ikinci ilke; toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler; a) adil tasarruf ilkesiyle tutarlı biçimde, en dezavantajlı olanların en büyük yararına ve; b) adil fırsat eşitliği koşulları altında, memuriyetler ve pozisyonlar herkese açık olacak şekilde düzenlenmelidir. A.g.e., s. 266. Rawls'a göre, adalet ilkelerine göre eylemek, özel amaçlarımız ne olursa olsun bu ilkelerin bizi de bağlaması anlamında, kategorik imperatife göre eylemektir. A.g.e., s. 223.

çalışılmıştır. Rawls, fikirleri etrafında velud bir tartışma yapılırken ortaya konan eleştirileri ve değişen dünyayı dikkate alarak teorisini yenilemiştir. Zaten postmodernizmin etkisiyle birlikte dinlerin yeniden kamusal hayatta boy göstermesi, bu konuların da siyasal düşüncenin gündemine oturmasına yol açmıştır. Rawls da kuramını bu duruma göre yenilemeye çalışmış ve *Adalet Teorisinin* yazım sürecinde olduğu gibi, birçok makalede olgunlaşan fikirlerini *Siyasal Liberalizm*¹¹ adlı eserinde neticelendirmiştir.

İlk eserinde ucu açık ve geliştirilebilir kavramlar ortaya koyan düşünür, *Siyasal Liberalizmde*, anayasal liberal bir demokraside dinlerin ve dindarların konumunun ne olacağı, dinlere hangi gerekçe ile ve ne ölçüde görünürlük verileceği gibi ihtilafli mevzular ekseninde meseleye eğilmiştir. Bu makalede, Rawls'un dinlere ve dindarlara *kamusal akıl* bağlamında uygun gördüğü konum ile hareket alanını incelemeyi ve Rawls'un düşüncelerine yöneltilen başlıca tenkitleri ele almayı hedeflemektedir.¹²

HAKKANİYET OLARAK ADALET VE DİNLERİN KONUMU

Rawls'un geniş bir fikir örgüsü içinde değerlendirdiği dinler, vatandaşların *iki ahlaki yetisinden* birisi olan *rasyonel yanına*, yani bir iyi anlayışına sahip olma ve onun peşinden gitme, geliştirme, revize etme yetisine aittir. Başka bir ifadeyle dinler, dünya görüşleri ve kendi kavramsallaştırmasıyla (*makul*) *kapsamlı öğretiler* arasında zikredilmektedir. Rawls'un bu kapsamlı öğretiler arasında ahlaki bir uzlaşma sağlayabileceğini umduğu siyasal liberalizm, ilk etapta bir siyasal meşruiyet ilkesidir. Oysa daha önceki meşruiyet öğretileri felsefi nitelikte olmuştur. Bu yüzden Rawls, kendi teorisini de dâhil, artık arkasında daha geniş kapsamlı bir felsefi teorinin bulunduğu adalet anlayışının makul çoğulculuğun hüküm sürdüğü çağdaş toplumların istikrarını sağlayacak bir mutabakatın odağı olamayacağını düşünür. Bu düşünceyle o, eski felsefi siyasal meşruiyet sorununu, paradoksal olarak felsefilikten uzak tutarak¹³, ah-

11 John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993.

12 Bu makale, 2008 yılında "*John Rawls'un Siyasal Liberalizminde Din-Toplum İlişkisi*" adıyla Prof. Dr. İbrahim Özdemir danışmanlığında tamamladığımız doktora tezimiz temel alınarak hazırlanmıştır. Makalenin adı anlaşılacağı üzere, Sandel tarafından kendisinin "felsefi kahramanı" (M. Sandel, *Public Philosophy, Essays on Morality in Politics*, Harvard Univ. Press, Massachusetts, 2006, s. 250.) olarak gösterilen Kant'ın kullandığı "*Saf Akılın Sınırları İçinde Din*" isminden mülhemdir.

13 A. Levine, *Engaging Political Philosophy: From Hobbes to Rawls*, Blackwell Publishers, 2002, s. 208-209. Rawls, anayasal demokraside kamusal adaletin mümkün merteye tartışmalı felsefi ve dini

lak, din ve hatta felsefe bile içermeyen bir siyasal adalet teorisi geliştirmeye çabalar. Böylelikle Rawls'ın *Adalet Teorisindeki* kuramı *Siyasal Liberalizmde* salt bir düzen, istikrar arayışına dönüşür. Rawls tek bir dünya görüşünde (kendisinininki dâhil) hemfikir olunamayacak kadar parçalı bir toplumda, en makul olanın bir ortak paydada uzlaşma olduğu kanaatiyle, teorisini daha pratik bir hedefe çevirir. Bu yeni durum şu şekilde ortaya konur;

“Modern bir demokratik toplum yalnızca basitçe kapsamlı dinî, felsefî, ahlâkî öğretiler çokluğu ile değil, uzlaşmaz fakat yine de makul kapsamlı öğretiler çoğulculuğu ile karakterize edilir. Bu doktrinlerden hiçbirisi vatandaşlarca genel bir kabule mazhar olamazlar. Dahası, yakın gelecekte bu öğretilerden biri veya bir kaçının vatandaşların tamamı veya tamamına yakını tarafından benimseneceği umulmamalıdır. Siyasî liberalizm makul fakat uzlaşmaz kapsamlı öğretiler çokluğunu, anayasal demokratik bir rejimdeki özgür kurumlar çerçevesi altında insan aklının özgür işleyişinin normal bir sonucu olarak kabul eder ...”¹⁴

Çağdaş toplumların çok sayıda farklı dünya görüşlerine sahip insanlardan müteşekkil olduğunu ileri süren Rawls, bu çoğulcu yapının “yukarıdan” değil de “aşağıdan” temellendirilmesi gerektiğini ileri sürer. O, bu bağlamda çoğulculuğu, kendi amaçları çerçevesinde kullanılabilir hale getirmek adına *makuliyet* ve *makul çoğulculuk* kavramlarını geliştirir.

Makuliyet ve Makul Çoğulculuk

Rawls, çoğulcu ortamda herkes bir tek ahlâkîlik ölçütünde uzlaşamayacağı için, ahlâken zorunlu olanın yasal olarak da zorunlu olduğunu söyleyen *ahlâkî hukuk*'a riayet edilemeyeceğini ileri sürer.¹⁵ Oysa siyasî adaletin ahlâkîliği *makuliyet* ekseninde ortaya konulur. Vatandaşlar, birbirlerini nesiller boyu süren bir toplumsal dayanışma sistemi içerisinde özgür ve eşit olarak gör-

öğretilerden bağımsız olması gerektiğini düşünür. Kamusal adalet kavramı siyasal olmalıdır, metafizik değil. Rawls'un meşhur makalesi de buna atıftır: *Hakkaniyet Olarak Adalet: Siyasal, Metafizik Değil*. Bkz. Rawls, *Justice as Fairness: Political, not Metaphysical, Collected Papers*, ed. S. Freeman, Harvard Univ. Press 1999, s. 388-389.

14 *Political Liberalism*, s. XVI.

15 A. Kuflik, *Liberalism, Legal Moralism and Moral Disagreement*, Journal of Applied Philosophy, Vol. 22, No. 2, 2005, s. 185 ve 190. Örneğin, Greenawalt, liberal demokrasilerde bir eylemin, sırf günah oldukları ve ahiret hayatında kötü sonuçlar doğuracağı için yasaklanamayacaklarını söyler. Yasak kararı, dünyevî terimlerle ifade olunabilen zararlara ve faydalara dayanmalıdır. Hiç kimse bir şeyin zararlı olduğunu, eğer zararlar insanî terimlerle söylenemiyorsa, iddia edemez. K. Greenawalt, *Private Consciences and Public Reasons*, Oxford Univ. Press, New York, 1995, s. 6.

dükleri için, birbirlerine adil toplumsal dayanışma şartları önermeye ve bu şartlar doğrultusunda -belli durumlar kendi çıkarları aleyhine de olsa- anlaşmaya hazır oldukları makul ölçütleri hazırlarlar.¹⁶ Rawls makuliyetin taraflar arasında gerçekleştiği bu ölçüte *karşılıklılık ölçütü* der. Ona göre makuliyet, rasyonellikte olmayan bir kamusalığa sahiptir. Bu yüzden diğerleriyle, makuliyet sayesinde kamusal alanda birleşilir. Buradan, bir öğretinin (ahlâkî) doğruluğunun değil makuliyetinin ön planda olması gerektiği çıkartılabilir. Rawls açısından makuliyet toplumsal kültüre endekslenmiştir. Bu yüzden hakkaniyet olarak adaletin amacı tüm ahlâkî sorunlara cevap bulmak değil; makul bir adalet kavramı/anlayışı geliştirmektir.

Adalet anlayışının geliştirilmesinde taraflar ilk durumda herhangi bir adalet ilkesini doğru saymazlar. Ayrıca ilk durumda, benimsenen ilkelerin kendisine yaklaşacağı türden ahlâkî ilkeler veya en yüksek iyi de bulunmaz.¹⁷ Hakkaniyet olarak adalet kendini doğru olarak değil, özgür ve eşit yurttaşların arasında gönüllü bir anlaşmanın temeli olabilecek bir kavram olarak sunar. Bu anlaşma adil bir demokratik rejimdeki tüm şahısların iyi'ye dair anlayışlarını muhafaza eder. İşte bu makuliyet kıstasını karşılayan makul bireylerin oluşturduğu makul çoğulculuk olgusu, siyasî liberalizm tarafından olağan görülür. Zira çoğulcu bir toplumda *muhakeme zorlukları* bir tek öğreti üzerinde uzlaşmayı muhal kılar ve insanların farklı dünya görüşlerine bağlanmalarına sebebiyet verir. Rawls bu çoğulculuğun korkulacak bir felaket olmadığını; insan aklının var olan özgür kurumlar altındaki özgür işleyişinin tabii bir neticesi olduğunu ileri sürer. Ona göre bu olguyu felaket kabul etmek, esasen aklın özgür koşullar altındaki işleyişini felaket görmek anlamına gelir. Çoğulculuk sebebiyle siyasal liberalizm, dinlerin de dinî olmayan öğretilerin de yerine geçmeyi amaçlamaz; her ikisinden de eşit uzaklıkta olmayı ve her ikisi için de mak(b)ul olmayı umar. Bu yüzden siyasal anlayış, kamusal meselelerde özgürlük ve eşitlik gibi siyasal değerleri kullanır.¹⁸ Nitekim Rawls'a göre siyaset felsefe-

16 J. Rawls, *Siyasal Liberalizm*, çev. M. Fevzi Bilgin, İst. Bilgi Üniv. Yay., İstanbul, 2007, s. 27. Makul ise rasyonelden (yani hak, iyiden) üstündür. Çünkü makul rasyoneli sınırlar, rasyonelin izleyebileceği nihai amaçların sınırlarını makul belirler. bkz. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory, Collected Papers*, s. 319. Konumuz açısından anlamı, adalet ilkelerinin dinî inançların sınırlarını çizmede mutlak yetkili olduğudur. Adalet ilkelerinin iyi anlayışlarının izin verilebilir sınırlarını çizmesine dair düşünceler için ayrıca bkz. *Social Unity and Primary Goods, Collected Papers*, s. 386.

17 *Kantian Constructivism in Moral Theory*, s. 350-351.

18 *Political Liberalism*, XXXVIII-XXXIX.

sinin amacı, kendini demokratik toplumun kamusal kültüründe sunduğunda, müşterek duyuda mündemiç olduğu düşünülen ilkeleri ve mefhumları dile getirmek ve sarıh kılmak veya bu müşterek duyunun değerlerine en temel kanaatleri ve tarihî koşullarına uygun kavramlar ve ilkeler sunmaktır. O halde müşterek duyuda var olduğu umulan, anlaşmanın derin temelleri keşfedilmeli ve formüle edilmelidir. Böylelikle kamusal demokratik kültürde eşit, özgür, makul ve rasyonel ve insanlar arasında işbirliğine ehil siyasi kişi anlayışı arzulan mutabakatın mühim önkoşullarından biri olur.¹⁹

Siyasi Kişi ve Kamusal Kültür

Rawls, kendi siyasi bireyini, dinsel inançlara, metafizik kabullere, hedonistik insan doğasına dayandırmakla kapsamlı olduğunu düşündüğü anlayışlardan ayırır.²⁰ Öyle ki Rawls Kantçı ahlaki bireyin yerine yine ahlaki olan, siyasi bir kişiyi koyar. Böylelikle *Adalet Teorisinin* tam ahlâkî otoriteyle mücehhez ahlâkî fail olan kişisi, yine ahlâkî özerkliği haiz vatandaşa dönüşür. Ancak siyasî bir şahıs olan vatandaş, siyasî adalet aynı zamanda ahlâkî olduğundan, keza ahlâkî bir kişilik olmaya devam eder.²¹

Rawls'a göre, demokratik toplumun siyasi aynı zamanda ahlaki yurttaşları, anayasal hakların ve özgürlüklerin anlamına ve zeminine ilişkin günlük siyasî tartışmalarda kendini belli eden kamusal kültürde mündemiç fikirleri anlarlar. Buradaki en temel fikir, nesiller boyu süren adil bir işbirliği sistemi olarak toplum fikridir.²² Rawls'un çok önemseydiği bu fikir her daim muhalif, uzlaşmaz kapsamlı öğretileri barındırır. Bu fikirlerin çoğu, belirtildiği gibi insan aklının serbest işleyişinin sonucu olduğu için, esas sorun özgür kurumların kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkan makul çoğulculuk işi-

¹⁹ *Kantian Constructivism in Moral Theory*, s. 306.

²⁰ *Siyasal Liberalizm*, s. 28. Bu birey, epistemoloji veya metafizikteki *bilen özne* olmadığı gibi, ruh ya da töz de değildir. *Kantian Constructivism in Moral Theory*, s. 356-357. Rawls siyasî kişi anlayışı ile insan doğasına ait teorilerini ayırmasının sebebi olarak insan doğası nazariyeleri değişirse, bireylerin kamusal kimliklerinin sabit kalmasını temin olarak gösterir. Ayrıca bu sayede çok titizlendiği, insanlar arasındaki tartışmalı konuları siyasî gündemin dışına çıkarmak arzusu gerçekleşecektir. İnsanlar ihtilaflarını kendi aralarında tartışmaya devam edebilecekler ama istikrar adına bunu siyasî alana sokmayacaklardır. Bkz. Rawls, *The Domain of the Political and Overlapping Consensus*, *Collected Papers*, s. 494.

²¹ *Siyasal Liberalizm*, s. 28-29.

²² J. Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Edited by Ervin Kelly, The Belknap Press of Harvard Univ. Press, 2001, s. 5.

ğında, hoşgörünün zemininin ne olacağıdır. Bu noktada Rawls, dinî hoşgörü ve köleliğin reddi gibi kamusal kültürde yerleşik kanaatleri toplar ve onların işaret ettiği fikirler ve ilkeleri bir araya getirerek tutarlı bir siyasî adalet anlayışı oluşturmaya çabalar.

Siyasî Adalet Anlayışı Fikri

Rawls'a göre, bir siyasî anlayışın ayırıcı özelliği, onun her çeşit geniş arka plandan (altta yatan kapsamlı bir öğretilen) bağımsız veya ona atıfta bulunmaksızın kendi başına (freestanding) duruyor olarak sunulmasıdır.²³ Siyasî adalete ulaşmanın ilk aşaması, *Adalet Teorisinde* olduğu gibi, öncelikle ilk durum ve peçeden geçer. Rawls, “toplumsal işbirliğinin adil şartlarını, işbirliği yapan şahıslar mı, Tanrı'nın kanunları mı belirler, yoksa bağımsız bir ahlakî düzene mi bağlıdır veya bu şartların şahısların karşılıklı menfaatlerine göre mi ortaya konur?” sorusuna son şıkkın tarafını tutarak cevap verir. Ona göre failer işbirliğine girenlerdir. Toplumsal işbirliği ise sözleşme ile yapılır. Zira hedef kapsamlı bir ardaan çerçevesinden soyutlanmış bir bakış açısı bulmaktır. Bu noktada peçenin işlevi bu bakış açısını sağlamaktır. Çünkü kişilerin ikinci ahlakî yetilerinin gereği olan iyi anlayışlarını havi dinî, felsefî ve ahlakî kapsamlı öğretilerinin olması, bu öğretilerin lehine olacak bir adalet fikrini teklif etmek ve ötekilerin bunu kabulünü ummak için yeterli neden oluşturmaz. Öyleyse taraflar ilk durumda müntesibi buldukları kapsamlı öğretileri bilmemeli, yani taraflar cehalet peçesi gerisinde olmalıdır.²⁴ Bu durum, siyasî adalet konularında bir anlaşmayı temin ve muhafaza için mümkün olduğunca tartışmalı felsefî, dinî ve ahlakî meselelerden imtina edilmesini gerektirir.

Rawls'un nazarında hoşgörü ilkesinin tek alternatifi devletin baskıcı gücüdür. Bu güç sebebiyle hakkaniyet olarak adalet bilinçli olarak, felsefî açıdan yüzeyde kalır. Bağımsız bir metafizik ve ahlakî düzen hakkında doğru arayışı

23 *Political Liberalism*, s. 11-12. Peki bir öğreti ne zaman kapsamlıdır? İnsan hayatında neyin değerli olduğunu söyleyen bir öğreti, kişisel karakter idealleri, arkadaşlık, aile ve topluluk ilişkileri ve tüm hayatımızı bütün olarak kapsar ise kapsamlıdır. Dinlerin ve felsefî öğretilerin çoğu kapsamlı olmak arzusundadır. *Political Liberalism*, s. 13.

24 A.g.e., s. 24. Rawls, peçe yardımıyla bireylerin bir dinsel, felsefî ve ahlaki öğretileri olduğunu bildiği halde hangi özel dine, “izm”e ve ahlak öğretisine intisap ettiğinden habersiz olduklarını ispat gayretindedir. Böylece bireyler, kendi dinlerinin ne olduğunu bilmedikleri için, o dinin yararına olan bir ilkeyi değil de, genel olarak tüm din ve vicdan hürriyetinin korunacağı en genel çerçeveyi sağlayan bir ilke tercih edeceklerdir.

olarak felsefe, demokratik bir toplumdaki siyasî bir adaletin müşterek temelini sağlayamaz.²⁵ Bu yüzden Rawls, bir çeşit *epokheyi* andıran bir *kaçınma* tutumu takınır. Ona göre, mümkün olan her yerde, felsefî münakaşaların uzun soluklu problemlerinden kaçınmanın yollarını aramak gerekir. Siyasî yaklaşımın gayesi, kamusal akıl yoluyla bir uzlaşmadır. Bu noktada Rawls'un ümidi, "bu kaçınma yöntemi ile rakip siyasî düşünceler arasındaki var olan farklılıkların tamamen kaldırılamasa da hafifletilebileceğidir. Böylece karşılıklı saygı temelli toplumsal işbirliği sağlanabilir."²⁶

Rawls, doğrudan siyasî bir kavrama odaklanmanın nedeni olarak, hiçbir kapsamlı öğretinin siyasî bir adalet için kamusal olarak makbul bir zemin sunamayacak olmasını gösterir. Mevcut çoğulculuğa sebep olan ve farklı bakış açılarına yol açan ise, "herkesin dünyayı aynı anahtar deliğinden görme olanağından yoksunluğu"²⁷ olarak adlandırabileceğimiz, anlaşmazlıklarımızın kaynaklarıdır.

Muhakeme Zorlukları, İstikrar ve Örtüşen Mutabakat

Rawls, makul kişiler arasında gerçekleşen makul anlaşmazlıkların kaynaklarına *muhakeme zorlukları* (*burdens of judgment*) adını verir. Muhakeme zorluklarının nedenleri arasında, bir konu üzerindeki kanıtların çelişkili olması ve bunun değerlendirmeyi zorlaştırması, hayat tecrübeleri ve geçmişin olayları değerlendirme farklılıkları doğurması vs. gösterilebilir.²⁸ Farklılıklar, özgür bir toplumda öğretilerin uzlaşmasını önleyecek kadar çeşitlidir ve onların her biri farklı açılardan savunulabilir. Dolayısıyla Rawls, muhakeme zorluklarının kabulünün hoşgörü fikri için birincil ehemmiyeti olduğunu ileri sürer.²⁹ Daha açık bir ifadeyle insanlar muhakeme zorlukları sebebiyle dünya görüşlerinde uzlaşamayacaklarından ve birbirlerini ikna etme ihtimalleri kısıtlı olduğundan ister istemez karşılıklı hoşgörü göstereceklerdir.³⁰ Bunun anlamı hangi öğretinin doğru düşünceler içerdiğini saptayacak bir kıstasın elimizde olmadığıdır.

25 *Justice as Fairness, Political not Metaphysical*, s. 394-395.

26 *Kantian Constructivism in Moral Theory*, s. 395.

27 J.P. Reemtsma, *Dindarlığa Saygı Göstermek Gerekir mi? İnanç Meseleleri ve Seküler Bir Toplumun Şerefi Üzerine*, çev: I. Arda Cogito, sayı 51, 2007, s. 44.

28 *Political Liberalism*, s. 57-59.

29 A.g.e., s. 58. Makul anlaşmazlıklarda muhakeme zorluklarının rolü için ayrıca bkz. *Justice as Fairness, A Restatement*, s. 35.

30 A.g.e., s. 59.

Öyleyse esas mesele doğruluk değil, makuliyettir.³¹ Rawls'a göre "makul çoğulculuğun özgür kurumlar altında kamusal kültürün sürekli bir koşulu olduğu kabul edilince, anayasal bir rejimin kamusal bir temellendirilişi için makul fikrinin ahlakî doğru fikrinden daha münasip olduğu görülür."³²

Bu mesele *istikrarın* siyasî liberalizm için önemli bir husus olduğunu ortaya koyar. İstikrar, siyasî adaletin, kapsamlı öğretilerin *örtüşen mutabakatının* odağı olmasını icbar eder. Zira böyle bir mutabakatın konusu olamadığında hakkaniyet olarak adaletin durumu güçleşecektir.³³ O halde ortak bir kapsamlı öğretide toplumsal işbirliği temeli mümkün değilse, bu temeli nerede aramak gerekir? Rawls, siyasî liberalizm rejiminin istikrarına ilişkin bir açıklama geliştirmek adına örtüşen mutabakatı ortaya koyar ancak bu mutabakat *modus vivendi* dediği alternatif istikrar anlayışından farklıdır.³⁴

Rawls'a göre, hakkaniyet olarak adaletin gerektirdiği istikrar çeşidi, makul ve rasyonel, eşit ve özgür yurttaşlarca kabul olunmayı ve onların *kamusal aklına* seslenmeyi hedeflemelidir. Hakkaniyet olarak adalet, her vatandaşın kendi açısından nedenlerle desteğini alamazsa makul olamaz.³⁵ Rawls'un makul öğretilerin desteğini alarak bir örtüşen mutabakatın odağında yer almadıkça, hakkaniyet olarak adaletin istikrarlı bir iyi-düzenlenmiş toplumu başaramayacağı iddiası, muhtemelen siyasî liberalizm kuramının mihver düşüncesidir. Örtüşen mutabakatın, istikrarın zorunlu bir güçler dengesine, çıkarların şans eseri çakışmasına bağlı ve geçici olduğu *modus vivendiden* farkı, bu mutabakatın odağındaki adaletin ahlakî bir anlayış olmasıdır.³⁶

31 A.g.e., s. 63. Muhakeme zorluklarının şüphecilik izlenimi verdiği iddiaları reddedilir. Bilakis, makul öğretilerin örtüşen mutabakatının mümkün olabilmesi için şüphecilikten uzak durulmalıdır. Muhakeme zorlukları yalnızca öğretiler üzerinde siyasî olarak uzlaşının zorluğunun koşullarını listeler. Ona göre, siyasî liberalizm öğretilerin doğruluğunu tartışmaz ve çoğunu makul sayar, inançlara yönelik doğruluk iddialarını da sorgulamaz, kendi inançlarımız konusunda tereddüde düşmemizi, emin olmamamızı, şüphe duymamızı ise asla istemez. Onun isteği, makul çoğulculuğun hükümferma olduğu bir toplumda, makul öğretiler üzerinde makul ve iş görür bir anlaşmaya erişmenin pratikteki olanaksızlığının kabul edilmesidir.

32 A.g.e., s. 129.

33 A.g.e., s. 65-66.

34 R. B. Talisse, *On Rawls, A Liberal Theory of Justice and Justification*, Wardsworth Philosophers Series, 2001, s. 66-67.

35 *Political Liberalism*, s. 143.

36 A.g.e., s. 147-148.

Hakkın İyiye Önceliği ve İyi Anlayışları

Rawls'a göre hakkın iyiden önce oluşu, siyasî adalet ilkelerinin hayat tarzlarına koyduğu sınırları ima eder. Vatandaşların bu sınırları aşan düşüncelerinin bir ağırlığı yoktur. Ancak adil kurumların erdemleri, vatandaşların derinden bağlı oldukları hayat tarzlarına hem izin verip hem yaşamalarını sağlamalıdır, aksi halde adil ve iyi bir toplumun kurumları ve erdemleri olmazlar. Bu yüzden bir siyasî adalet düşüncesi, hayat tarzları için geniş bir alan sağlamalıdır.³⁷ Bununla beraber asıl sorun, siyasî liberalizmin bunu hangi kısıtlamalar içinde yapabileceğidir. Temel kısıtlama, içerilen iyi anlayışlarının siyasî fikirler olması yani makul bir siyasî adalet anlayışına ait olması gereğidir. Buna göre vatandaşların dünya görüşlerinin makullüklerini olduğu gibi, onların siyasi karar mekanizmalarında kullanılırken uyulacak sınırları da hakkaniyet olarak adalet belirler. Hakkaniyet olarak adalet, bu kısıtlamayı hakkın önceliği ile ifade eder. Bu öncelik ise, toplumda yer verilen iyi anlayışlarının siyasî adaletin sınırlarını kabulü ve bu sınırlar içinde harekete razı olması demektir.³⁸ Rawls'a göre bunun anlamı sınırların kamusal akıl tarafından çizilmekte olduğudur.

Kamusal Akıl

Mahiyeti ve kapsamı ihtilafli olan önemli bir Rawls kavramı, vatandaşların kamusal müzakere ortamında anayasal düsturlar ve temel adalet konularındaki muhakeme biçimleri olarak tarif olunan *kamusal akıldır* (*public reason*).³⁹ Her siyasî toplumun, tüm makul ve rasyonel öznelerin, planlarını formüle etme, hedeflerini öncelik sırasına göre sıralama ve buna göre karar alma tarzı vardır. Bu, siyasî toplumun aklıdır, üyelerinin kapasitelerindeki entelektüel ve ahlâkî bir güçtür. Kamusal akıl demokratik bir halkın karakteristiği, yani eşit vatandaşlık statüsüne sahip yurttaşların aklıdır. Bu aklın konusu ise toplumun iyisidir.⁴⁰ Vatandaşlar, uzlaşmaları imkânsız makul kapsamlı öğretileri temelinde anlaşmalarının söz konusu olmadığını farkındadırlar. Dolayısıyla kamusal akıl düşüncesinin özü, kamusal akıl ve demokratik yönetimle bağdaşmazlık göstermedikçe, dinî veya dindışı ma-

37 A.g.e.,s. 174.

38 A.g.e., s. 175-176.

39 A.g.e, s. 10.

40 A.g.e., s. 212-213.

kul kapsamlı öğretileri tenkit etmemek ve üstlerine gitmemektir. Bunun tek şartı, makul bir öğretinin anayasal demokratik rejimi ve meşru kanunlarını kabul etmesidir.⁴¹ Kamusal akıl fikri, bütün siyasal tartışmalarda değil, kamusal siyasî forumda ele alınan konular tartışılırken geçerlidir.⁴² Bu yüzden anayasa veya adalet meselelerinde yöneticiler kamusal akla uygun eylediklerinde ve vatandaşlar kendilerini bu yöneticilerin, yasa koyucuların yerine koyduklarında, çoğunluğun görüşünü yansıtan bir yasal düzenleme meşru bir yasa olur. Bu yasayı herkes en makul yasa saymasa da, her vatandaş siyasî ve ahlâkî açıdan onu benimsemek zorundadır. Çünkü herkes hiç değilse makul biçimde konuşmuş, oy vermiş, dolayısıyla kamusal akıl ile paralel hareket ederek vatandaşlık görevini ifa etmiştir.⁴³

Rawls'un *Siyasal Liberalizmden sonra, Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*nda düşüncelerini bir kez daha yenilemesindeki en belirgin hamle kamusal aklın içeriğinin genişletilmesidir. Buna göre kamusal aklın içeriği tek değil, birçok siyasî adalet düşüncesini kapsayabilir. Ne kadar değerli olursa olsun hakkaniyet olarak adalet sadece bunlardan birisidir.⁴⁴ Bu durum Rawls'un düşünce yolculuğunun bu safhasında sadece makul çoğulculuk olgusu ile iktifa etmeyip, bir de kamusal akıllar çokluğu tasarladığına işaret eder. Nitekim ona göre, siyasî liberalizm, kamusal akıllı tek bir siyasî adalet düşüncesine bir kerede ve ebediyen hasretmez. Mesela o, Habermas'ın meşruiyet kavramı söylemini olduğu kadar, siyasî değerler temelinde dile getirildiklerinde Katolik ortak iyi ve tesanüd yorumlarını da içerir. Kamusal akıl biçimleri daima pek çoktur. Üstelik yeni kamusal akıllar sunulabileceği gibi, zaman içinde eskileri terk edilebilir.⁴⁵ Rawls, kuramının aydınlanma sekülerizmi ile benzerliğini reddettiği gibi, kamusal akıl fikrinin de sekülerlikle

41 *The Idea of Public Reason Revisited, Collected Papers*, s. 573-574.

42 J. Rawls, *Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması, Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması* içinde, çev: Gül Evrin, Bilgi Üniv. Yay., İstanbul, 2003, s. 145-146. Yüksek mahkeme yargıçlarının kararlarını anayasaya ve ilgili yasalara atıfla gerekçelendirmeleri nedeniyle, yüksek mahkemenin bu özel rolü onu kamusal aklın örneği yapar. *Political Liberalism*, s. 215-216.

43 A.g.e., s. 149.

44 *The Idea of Public Reason Revisited, Collected Papers*, s. 581.

45 A.g.e., s. 582-583. Rawls henüz birkaç yıl önce "birçok kamusal olmayan aklın varlığına rağmen, ama sadece bir tek kamusal aklın var olduğunu" (*Political Liberalism*, s. 220) ileri sürmekte idi. Çoğul kamusal akıllar fikrinin, birden çok kamusal akıl, yani adalete dair de bir makul çoğulculuk olgusu olabileceği şeklindeki Sandel eleştirisine yanıt olduğunu düşünebiliriz. Bkz. Sandel, *Public Philosophy*, s. 232; *Liberalism and The Limits of Justice*, s. 206.

ilgisini kabul etmez. Kamusal akıl, seküler akıl veya seküler değerler denilen kavramdan ayrılmalıdır. Kamusal akıl içeriğini liberal siyasî adalet ilkeleri belirliyorsa da, yine de siyasî müzakerelerde dinî veya din dışı makul kapsamlı öğretilere yer verilebilir. Fakat müntesipleri gerektiğinde makul kapsamlı öğretilerinin savunduğunu iddia ettikleri ilke ve politikaları destekleyen kamusal nedenler sunabilmelidir. Rawls, kamusal nedenler sunmak koşuluna *proviso (sözleşme koşulu)* adını verir.⁴⁶

Kamusal akıl bağlamında, doğrudan kendi makul kapsamlı öğretilerimizden hareketle ilkelere ve kurumlara ulaşmak kabul edilebilir değildir. Kamusal kültür, bir öneride bulunurken, örneğin İncil'deki bir kıssaya başvuru olanağı tanıır. Ancak kamusal akıl gereği bu öneriyi destekleyen siyasî gerekçeler de gösterilmelidir.⁴⁷

Demokraside Din ve Kamusal Akıl

Gelinen bu safhada Rawls'un dinlerin konumu hususundaki mühim sorusu, en belirgin şekilde şöyle ifade edilir:

“Mümin vatandaşların, toplumun gerçek siyasal ideal ve değerlerini kabul eden ve sadece siyasal ve toplumsal güçler dengesine rıza göstermekle kalmayan demokratik bir toplumun samimi birer üyesi olmaları mümkün müdür? Daha keskin olarak ifade etmek gerekirse: Müminlerin ve dindar olmayanların (sekülerlerin) kendi kapsamlı doktrinlerinin gelişmesini sağlamayan, hatta buna ket vurabilecek bir anayasal rejime katılmaları nasıl mümkün olabilir-ya da mümkün olabilir mi?”⁴⁸

Rawls'a göre anayasal rejimde hoş görülebilir tüm makul kapsamlı öğretiler için hak ve özgürlükler sağlanıyorsa da, onlardan meşru yasaların yükümlülüklerini kabul etmeleri beklenir. Ona göre, hiç kimsenin dinî veya dindışı makul kapsamlı öğretisini tehlikeye atması umulmaz. Bu durumda dindarlar, dinî tahakkümleri için anayasayı değiştirme umutlarını ebediyen terk

46 *Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*, s. 156.

47 A.g.e., s. 160-161. Bu şekilde düşünceleri artık özel bir gürhün değil, tüm toplum üyelerinin makul addedebileceği düşünce haline geçer. Mühim olan, insanların kendi kapsamlı öğretilerinin de haricinde anlaşılabilir ve takdir edilebilir türden nedenler sunmalarıdır. Örneğin ötenaziye karşı insanlar sadece Tanrı'nın gazabı veya öte dünyadan bahisle itiraz etmemeli, ayrıca ötenazinin potansiyel adaletsizliklerinden söz etmelidirler.

48 A.g.e., s. 161-162.

etmelidir.⁴⁹ Çünkü kamusal akıl çoğulcu liberal toplumun müşterek siyasî akıldır. Bu ortak akıl, yurttaşların kamusal iyi hakkında düşünceleri ile belirir ve onun kamusal oluşu, içeriğinin liberal değerler ve adalet anlayışı, dolayısıyla öznesinin kamusal olmasından kaynaklanır. Kamusal akıl, siyasî ve anayasal meselelerde yurttaşların başvuracağı bir yol gösterici ilkedir ve neyin iyi ve adil olduğunu belirleme anlamında bir liberal meşruiyet ilkesidir.⁵⁰ Bu yüzden anayasal meselelerde kullanılacak kamusal akıl herkese hitap etmelidir. Bu hitabın ortaya çıkaracağı saygı, bizzatıhi ahlâken değerlidir ve liberal anayasal demokrasiye ahlâkî temelini bu saygı verir.⁵¹

Rawls'a göre, bir dinî öğreti anayasal demokratik bir toplumu ve kamusal akıllı benimseyebilir. Din ile demokrasi arasında bir savaş olmadığı gibi buna gerek de yoktur. Zaten bu sebeple siyasî liberalizm, geçmişte Katoliklikle çatışan aydınlanma liberalizminden radikal biçimde farklıdır ve onu reddeder.⁵² Demokrasi ile makul dinî öğretiler ve makul dinî öğretilerin kendi aralarındaki anlaşmazlıklar anayasal demokratik toplumun sınırları içinde büyük oranda yatıştırılabilir. Temel siyasî meselelerde kamusal akıl açısından siyasî makuliyet tek başına yeterlidir. Tabii ki, köktendinci öğretiler kamusal akıl ve müzakereci demokrasiye karşı çıkabilecekler ve dinlerine aykırı bir kültüre sebep olacağını söyleyebileceklerdir. Dahası bu dinî öğretiler nazarında dinî doğru siyasî makuliyetten daha mühim olabilir. Demokratik toplumla bağdaşmayan dinî veya seküler makul olmayan öğretilerin mevcudiyeti kamusal akıl düşüncesi olan bir makul demokratik toplumu gerçekleştirme hedefini sınırlar. Bu kamusal aklın kusuru veya başarısızlığı değildir, sadece onun başarabilecek-

49 A.g.e., s. 163.

50 A. Müftüoğlu, *Liberal Kamusal Alan Tanımına Yeni Bir Bakış: Rawls'un Uzlaşmacı Liberal Kültürü*, Sivil Bir Kamusal Alan, Haz: L. Sunar, Kaknüs Yay., İst., 2005, s. 62-63. "Kamusal Akıl"ın da "akılın kamusal kullanımı" bağlamında Kant'tan ödünç alınmış bir kavram olduğuna ilişkin fikirler için bkz. J. Judd Owen, *Religion and The Demise of Liberal Rationalism, The Foundational Crisis of the Separation of Church and State*, University of Chicago Press, Chicago, 2001, s. 108.

51 B. G. Prusak, *Politics, Religion and The Public Good, Interview with Philosopher John Rawls*, Commonweal, September, 1998, s. 17. Prusak'a göre, asıl sorun kamusal aklın koşullarını kimin belirlediği meselesidir. Bir dindar vahyin sadece özel bir şey olmadığını söyleyebilir, "her şey kutsal kitaptadır. Nasıl olur da bu arka plana dayalı bir delil geliştiremem? Veya herkesin kabulleneceği kavramlarla nasıl konuşabiliriz? Bu durumda kanıtların sekularizme kayabilir" şeklinde düşünebilir. Dindarlar, mesela hayatın kutsallığı ile ilgili kanıt için, bir inanan bunun vahyedilmiş olduğunu söyleyebilir ve herkesin anlayacağı kanıtları sunma zorunluluğu ile bildiği bir doğrudan feragat etmesinin istediği duygusuna kapılabilir.

52 *The Idea of Public Reason Revisited, Collected Papers*, s. 611.

rinin bir sınırı olduğunu gösterir. Fakat bu sınır mümkün olan en iyisini yapma çabasının değerini azaltmaz.⁵³

Görüldüğü üzere, dinlerin konumunu kamusal akıl çerçevesinde ele alan Rawls, birçok tartışmayı tetiklemiş ve pek çok yönden eleştirilmiştir. Bu makalenin amaç ve sınırlarını aşan eleştirileri vermek yerine konumuzla ilgili belli başlı eleştirilere yer vermek ve onları değerlendirmek istiyoruz.

Eleştiriler ve Değerlendirmeler

Rawls, Kymlicka'ya göre, dindarların kamusal akılla uzlaşması hususunda iyimser olsa da, “özel hayatlarında cemaatçi” olan insanların niçin “kamusal hayatlarında liberal” olmaları gerektiğini açıklayamamıştır.⁵⁴ *Adalet Teorisi* nin çok tenkit alan metafizik bireyi, güya bir kültür-tarih içine yerleştirerek siyasî kılınmış, fakat o, bu defa da aynı bağlamsızlığı ve köksüzlüğü kendi başına durduğu iddiasıyla hakkaniyet olarak adalete atfetmiştir. Ayrıca *Siyasal Liberalizm* de numenal ben tarihe, fenomen aleme çekilmesine rağmen, “fenomenal birey” özel ve kamusal diye ikiye ayrılmaktadır. Kamusal benlik ise, özel benlik değişse bile değişmez görülerek, numenal ben ile örtüştürülmektedir. Numenal ben nasıl tecrübeden etkilenmiyorsa, kamusal ben de öyle etkilenmemektedir. Bu durumda kamusal alan numen, kamusal akıl ise bireyleri numen alana yükselten, deneyin üstüne çıkaran, siyasal ahlâkın olanağını sağlayan vasıta olmaktadır.⁵⁵

Rawls, kamusal müzakerede yani siyasî-kamusal kimlikte izin vermediği kapsamlı öğretiler bağlılığına, kamusal olmayan kişisel kimlikte izin verir. Ancak kişisel hayatta ne kadar *yükümlü* yani dinî kanaatlerle yüklü olsak da,

53 A.g.e., s. 611-614. Rawls'un sorusuna benzer bir soru Audi için de çıkış noktasıdır: “Özgür ve demokratik bir toplum din ve siyaset arasında münasip bir ahengi nasıl tesis edebilecektir. Farklı dinden insanların karşılıklı bir saygı atmosferindeki yurttaşlar olarak işbirliğinde olabilecekleri sosyo-politik standartlara yol açacak demokrasi ve ona uygun ahlâkî ilkeler çerçevesi şekillendirilebilecek midir?” bkz. R. Audi, *Religious Commitment and Secular Reason*, Cambridge Univ. Press, 2000, s. 3-4.

54 Kymlicka, s. 339. Kymlicka, cemaatçilerin birey anlayışları doğrusya, millet sisteminin, Rawls'un sisteminden daha kapsayıcı olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda, Osmanlı millet sisteminden sityaışle bahseden satırlar için bkz. A.g.e., s. 324-326. Ayrıca bkz. W. Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, çev. A. Yılmaz, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1998, s. 240-243.

55 Rossi de, Kant'ın aklın kamusal kullanımı-sosyal otoritesi ve bir etik ülkesinin gereği olan toplumsal bir işbirliğinin imkânı ile ilintilemektedir. Ona göre, aklın kamusal kullanımı bir failler çokluğu içinde müşterek bir dünya yaratma amacıyla ortak bir düşünceye ulaşılmasını sağlar, bir etik ülkesinin tesisi için elzem bir toplumsal birliğe özgürce niyetlenmelerini sağlayacak sosyal dinamizmi üretir ve kişisel çıkarlara karşı durabilecek işbirliğini temin eder. Philip J. Rossi, *The Social Authority of Reason*, State Univ. Of New York Pres, Albany, 2005, s. 107.

bunları kamusal alanda paranteze almalı ve kendimizi iyi anlayışlarından bağımsız kamusal benlikler olarak düşünmeliyiz.⁵⁶ Fakat eğer makul çoğulculuk olgusu varsa niçin sadece dinlerde geçerlidir? Özgür kurumlar altında aklın özgür işleyişi neden sadece dinlerde farklılığa yol açmakta ama adalete dair anlaşmazlıklar doğurmamaktadır? Oysa Sandel'in de belirttiği gibi, gelir dağılımı, vergi, sağlık güvencesi, idam cezasında olduğu gibi siyasal adalete dair sayısız anlaşmazlıklar vardır. Keza (Rawls'un kamusal aklın timsali olduğunu söylediği) yüksek mahkeme yargıçlarının din hürriyeti, mahremiyet hakları, suçlu hakları gibi konulardaki bölünmüş oylarının anlamı, adalete de ilişkin bir çoğulculuk olduğu manasına gelmektedir. Bu durumda adalet çoğulculuğu niye makul kapsamlı öğreti çokluğundan farklı olacaktır? Yakın bir gelecekte, dinî anlaşmazlıklar sürüyorken, bu anlaşmazlıkların ortadan kalkacağını düşünmek için herhangi bir neden var mıdır?⁵⁷ Bazı adalet kuramlarının diğerlerinden daha makul olduğuna karar verilebiliyorsa, benzer bir düşünce aracılığıyla dinî ihtilaflar arasında ve ilke bazında bazı dinsel öğretilerin ötekilerden makul olduğuna karar verilemeyeceğine ilişkin hiç bir kanıt yoktur.⁵⁸

Sandel'in nazarında, kamusal akıl, kamusal müzakerede dinsel nedenlere kısıtlayıcıdır. Rawls, insanların tekliflerinin kamusal aklın gereklerini karşılayıp karşılamadığını yani dinsel inançların yeterince sınırlandığını nasıl bilecekleri sorusuna bir test ile cevap arar. "Kamusal akli izleyip izlemediğimizi kontrol için kendimize şunu sormalıyız: Argümanımızı yüce mahkemenin görüşü olarak ne zaman düşünebiliriz?"⁵⁹ Buna göre demokratik bir toplumun yurttaşlarının temel meselelerde dinleri tarafından güdülenmeleri bir yargıcın dinî inançlarına göre anayasayı yorumlamalarından daha meşru değildir.⁶⁰ Dinî ve ahlâkî bağlılıkları dışlamış bir siyaset ise, kısa sürede kendi düş kırıklıklarını yaratacaktır. Siyasî hayat, ahlâktan yoksun olduğunda arzulanmayan belirtiler gösterecektir.

Rawls'un normal gördüğü çoğulculuk olgusunun, dinler zaviyesinden, tarafsız ve sıradan bir vakıa olduğunu kabul etmenin mümkün olmadığı izahtan varestedir. Zira "kötülük probleminde sonra muhtemelen herhangi bir dinsel

56 Sandel, *Public Philosophy*, s. 219-220.

57 A.g.e., s. 230.

58 A.g.e., s. 236.

59 *Political Liberalism*, s. 254.

60 Sandel, *Public Philosophy*, s. 240-241.

geleneğin yüzleştiği en büyük bilişsel sorun dinsel çoğulculuktur. Farklı ve çatışan dinler çokluğu herhangi bir müntesibi şüpheye gark edecektir veya en azından hangi dinin doğru olduğunu seçmeyi güçleştirecektir. Çoğulculuk önemli dozda bir şüpheyi dinî bağlılığa zerk etmektedir.⁶¹ Din, çoğulcu ortamda, hayatın her anını anlamlandıran niteliğinden olmakta, tüm olguları bir tek anlam-meşruiyet bütünlüğü içerisinde birleştirip (mesela yaratma-imtihan-kader) insanlığa sunma işlevini yitirmektedir. Çünkü çoğulcu yapının zihne yansıttığı seyyaliyet, tüm olguları bir tek zaviyeden değerlendirmeye mani olmaktadır. Kısacası çoğulculuk dinin tesirini azaltmakta, dünyevîleşmeyi hızlandırmakta ve üstelik rasyonelleştirmektedir. Rawls, modernitenin homojen ve evrenselci koşullarında, “ekümeniklik” iddiasındaki kurucu aklıyla, Kant’a dayalı evrensel ilkeler içeren bir liberal kuram geliştirirken, postmodern durum karşısında başka öncüllere yaslanarak çoğulculuk önkabülünde yeni bir tutum takınabilir. Oysa dindarın değişken şartlara bağlanıp, olana kendini kaptırması, bilhassa semavi bir dinin mantığı açısından makul olmasa gerektir. Din olması gerekeni buyurur, olması gereken ise olandan çıkarılamaz.⁶² Zira olması gerekeni de, buna ulaşma yollarını da belirleyen Tanrı’dır.

Gauchet’e göre, Rawls’un makul kapsamlı öğretiler dediği “hayalet” bile, uygulamada dinsel öğretiler söz konusu olmasına rağmen, aslında din kelimesini kullanmamak için bulunmuş bir ifadedir.⁶³ Kamusal akıl ise bir tür yapay, ortak resmî ve egemen lisandır. Herkesin ana dili değildir, ama herkesin öğrenmesi ve kullanması umulur.⁶⁴ Liberallerin nazarında dinî doğrular, kamusal akıl aracılığıyla kamusal dile tercüme olunana kadar gerçek birer *doxa* sayılırlar. Bu durumda, karşılıklık ve sivil dostluk liberallerin dindarlardan istediği

61 Eberle, s. 32-33. Rawls aksini söylese de, Sweetman’a göre, sekülerizmin sözcüleri arasında bulunan Rawls ve kitabı *Political Liberalism* **seküleristtir** ve bir **sekülokrasi** arzulamaktadır. B. Sweetman, *Why Politics Needs Religion: The Place of Religious Arguments in the Public Square*, IVP Academic, Illinois, 2006, s. 61-62.

62 Robert Hollinger, *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler*, çev: A. Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005.

93.

63 Gauchet, *Demokrasi İçinde Din, Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri*, çev: O. Erözden, *Devlet Kuramı*, der. C.B. Akal, Dost Kitabevi, Ankara, 2000, s. 91.

64 M. Button, *Arendt, Rawls and Public Reason*, *Social Theory and Practice*, Vol. 31, 2005, s. 263. Yazara göre kamusal akıl (1871’de farklı ülkelerdeki insanların konuşabilmeleri için uydurulan yapay dil *Esperantodan* hareketle) siyasal bir *Esperantodur*. Kaldı ki, *lost in translation* ihtimali, yani dinsel değerlerin herkesin anlayacağı kamusal bir dile tercümesi esnasında ne kadarının kaybolacağına dair tedirginlik başka bir itiraz konusu olmalıdır.

bir şey ise, onların terk etmeleri gereken şey kamusal akıl fikridir.⁶⁵ Kamusal aklın işleyebilmesi için din bir kimsenin kimliğinden ayrılabilir olmalıdır. Fakat bu kuşkuludur. Din çoğu kimse için, dünya görüşünü belirleyen, hiç şüphe duyulmayan bir öz-benlik parçasıdır, dolayısıyla neyin adil olduğunu da belirler. Bu durumda siyasal liberalizm kişilikleri dinlerce oluşturulanların kimliklerini parçalamaktadır.⁶⁶

Dindarın dinini kamusal aklın sınırlarında kabulü, makul çoğulculuk olgusu sebebiyle dinlerin çoğulluğu iddiasından kaynaklanır. Dolayısıyla dindar kamusal akli benimserken kendini metodolojik bir agnostisizme adanmış olur. Ancak metodolojik agnostisizmin felsefi olandan ayrılıp ayrılamayacağı net değildir. Makul çoğulculuk sebebiyle hiçbir din doğru değilmiş gibi eylemek kamusal aklın iç mantığıdır. Bu ayırım ise, Rawls'un dinlerin paranteze alınabileceğini ispatlayarak gerçekçi bir ütopya olduğunu kanıtlamaya çalıştığı iyi-düzenlenmiş toplumda⁶⁷ inananların inançlarında köklü değişiklikler yapmalarını zorunlu kılar.⁶⁸

Çağdaş dünyada hâkim atmosferin bir dindarın dinini yaşamasını engelleyecek birçok olgu içerdiği düşünülürken (dış dünyadan gelecek olan tesadüflükler, olumsuzluklar çoğunlukla liberal-seküler karakterlidir zira matrix sekülerdir), aslında Rawls'un peçesinin tam da böyle bir ortamda yaşayan dindar için gerekli olduğunu söyleyebiliriz. Hatta Rawls'un *Adalet Teorisini*, yararçı, sezgici, teleolojik ve dinî bir içerikten uzak tutmak için geliştirdiği cehalet peçesini, bu defa *siyasal liberalizmi* taraflı içerikten korumak için kendi yüzüne takması gerektiğini söyleyebiliriz. Yani peçe, inandığı liberal değerleri sistemin egemeni kılmamak için Rawls'un yüzünde olmalıdır. Ancak birincil değerlerin liberal doğası bunun aksini işaret etmektedir. Kaldı ki, *Adalet Teorisinde* bile muradı sağlamaktan uzak iken, tarih içerisinde, liberal

65 A.g.e., s. 279.

66 R. Gillinham, *Rawls and Religion: A Critique of the Duties and Epistemic Status of Citizen of Faith in a Liberal Democracy*, Univ. Of Wales, Lampeter, 2004, s. 25.

67 A. Matan, *A Well-Ordered Society as a Democratic Society: Alternative Readings of Rawls' Political Theory*, Political Theory, XLI, 2004, s. 128. Biggar'a göre de teolojik iddiaların herkesin anlayabileceği bir kamusal dile çevrilmesi, bazı katkıları kamusal hayattan çıkmaya ek olarak teologların agnostiklermiş gibi konuşmalarını gerektirir. N. Biggar, *God in Public Reason*, Studies in Christian Ethics, London, 2006, s. 11. Galston için de kamusal dile tercüme edilirken inanç temelli değerlerin ne kadarının kaybolacağı net değildir. W. Galston, *Religious Pluralism and the Limits of Public Reason*, Univ. Of Maryland, 2004.

68 Gillingham., s. 31.

kamusal kültürden belirlenecek değerler iddiası düşünüldüğünde, peçe a fortiori anlamsızdır. Zira hem kamusal kültürde var olan değerler vurgusu hem de bu değerlerin bilgisinin peçe ile yok sayılması mümkün görünmemektedir. Rawls, peçeyi kendi yüzüne koymayıp, liberal kabulleri “hak” sayarak ve hakkı iyinin sınırlayıcısı kılıp, liberal demokratik kültürün değerlerini düşünmüş yargılarımız diye sunmakla, bizzat kendisi hakkaniyeti çiğnemiştir. Yani o (herkesin gözünde perde olan) körler ülkesindeki yegâne gören kimse-dir ve bu avantajını kendi dünya görüşü lehine kullanmaktadır.

Rawls’un, kamusal aklın sınırları dolayısıyla, dinsel bir neden sunulurken sivil bir gerekçe de ortaya konulması talebi işler görünmemektedir. Kölelik, kürtaj, din hürriyeti gibi konularda olduğu, liberal kabullere uyan dinî nedenler kabul edilmektedir. Fakat mesela, bir dindar, dinden dönme hürriyetinin dinin varlığını tehlikeye atacağı ve bu görecelilik ortamının seküler kültürü besleyeceği, bunun ise inkârı kışkırtıp, kâinatın dengesini bozacağı (“denizde ve karada düzenin bozulacağı”), Tanrı’nın gazabını çekeceği vs. gibi bir neden sunsa kabul görecektir midir?⁶⁹ Kamusal müzakerede, dindarlara kamusal akla uymayacak fikirlerini sınırlandırmalarını ve ötekilerle aynı çizgiye getirmelerini söylemek de dindarlar için sıkıntı kaynağıdır. Açıktır ki, kamusal müzakere bizi sekülerdir ve dindar nihayet liberal demokrasi için mak(b)ul bir karara uymak durumunda kalacaktır. Rawls kendi yargısının değişebilirliğini kabul edebilirse de, dindarın, en azından genel ilkelerde, yargıları kendi yargıları değil, vahyin yargılarıdır. Rawls’un fikir değiştirmesinin verdiği huzursuzluk ve kişilik parçalanması ile dindarın elbette bir olamaz. Kaldı ki, yanlış bir sistem ve ilkeler içinde yaşayarak, Rawls sadece bu dünya mutluluğunu yitirecektir. Oysa bir dindar için, şayet haklıysa, ebedi hayatı kaybetme ihtimali vardır. Bu nedenle, siyasal liberalizmde, özleri gereği aşkın öğeler içeren dinler ile dindarların *en dezavantajlı (worst-off)* durumda olduklarını ileri sürülebiliriz. Bu durum, dinlere yönelik bir *fark ilkesi* gibi “yüzeyde kalacak” bir hamle ile de giderilebilir görünmemektedir.

Kamusal-siyasî hayatta, adalete ve anayasal esaslara ilişkin temel toplum

69 Rawls’un tartışmalara neden olacak dinsel iddialardan siyasî istikrar adına kaçınırken, Sandel’in de haklı olarak dile getirdiği, gizli tehlikeler var olacaktır: Mesela kürtaj konusunda eğer Katolik kilisesi haklı ise yani cenin rahme düştüğü an ruh taşıyorsa, canlı ise, bu cinayet olmayacak mıdır? Sandel’e göre; “eğer kilise haklı ise, liberaller, siyasî değerlerin önceliğinin, her yıl bir buçuk milyon bebeğin ölümü pahasına, niçin geçerli olması gerektiğini göstermelidirler.” Sandel, *Public Philosophy*, s. 226.

yapısında geçerli olacak ilkeler belirlenirken kullanılacak akıl, vatandaşların tek tek ve kendi makul kapsamlı öğretilerine bağlı ardaan, kültürel “sera” içinde oluşmuş “cemaat” akılları değildir. Ortak akıl olarak ifade olunan kamusal akla içeriğini ve çıplarını veren Rawls’un kamusal siyâsî kültürde mündemiç olduklarını düşündüğü -hepsi elbette liberal değerlerdir- temel fikirlerdir. Bunlar keza kamusal aklın sınırlarını da belirler. Öyleyse bu ortak aklın kalibresi yani kamusal aklın IQ’su bu kültürle mahdut, mahpus ve ancak bu kültürün değerlerine karşı hassastır. Dolayısıyla, bu aklın kamusal müzakere esnasında, liberal değerler lehine algıda seçicilik yapmayacağını ve diğerlerine karşı algılarını kapatmayacağını garantisizdir. Çünkü bu aklın duygusal yanı, insanın duygusal yönünü besleyen, “ruhsuz dünyanın ruhu” olan inançları, kamusal aklın ortaya çıktığı söylenen siyasal meselelere ilişkin muhakemelerde bir hayli sınırlı olacağından eksik kalacaktır.

SONUÇ YERİNE

Rawls, herkesin eşit derecede maruz kaldığı muhakeme zorluklarından kaynaklanan makul çoğulculuk olgusu yüzünden, bir tek iyi anlayışı üzerinde toplumsal bir mutabakatın olamayacağına inanır. Bununla beraber insanların rasyonel yönleriyle ilgili olan iyi anlayışları, devletin baskıcı gücünü arkaya almaksızın müşterek bir kabul sağlayamıyorsa da, makul-adil yanlarından kaynaklanan adalet anlayışı üzerinde uzlaşmak mümkündür. Rawls, uzlaşmaz ama makul iyi anlayışlarına bağlı makul şahısların aynı zamanda hakkaniyet olarak adaleti nasıl destekleyebileceklerini araştırır. Bu gösterilebilirse, hakkaniyet olarak adalet, istikrarlı bir örtüşen mutabakatın odağı olabilecektir. Siyasal liberalizm, kendini kapsamlı öğretilere dayanmayan bir kuram olarak sunmakla, hiçbir iyi anlayışını karşısına almadan, hepsinin teveccühüne mazhar olabileceğine inanır.

Rawls’un düşüncesinde dinlerin, peçe dolayısıyla anayasanın ruhu olan iki ilkede doğrudan bir rengi yoktur. Dindarların makuliyet gereği, kamusal müzakereye girerken aniden kendilerini ilk durumda ve peçe gerisinde tahayyül ederek, dinsel inançlarını paranteze alması beklenir. Bu, siyâsî bireylerin ahlâkî bireye, kamusal alanın numen alana dönüşmesidir. Bir yasaya sadece dinsel bir gerekçe ile karşı çıkılmayacağı gibi destek de olunamaz. Dindarlar, dinsel nedenler yanında herkesin kabul edebileceği kamusal nedenler göster-

mek, yani sosyo-politik maslahat açısından da bakmak zorundadırlar. Bu durumda amellerinin sürekli kaydedildiğine inanan dindar, kamusal müzakere esnasındaki söylemleri ve eylemlerinin “off-the record” sayılmasını ummak açmazıyla yüzleşecektir.

Rawls, kuramının yüzeyde kaldığı iddiasıyla, diğer kapsamlı öğretilerin, çoğulculuğun hırçın sularında, birbirlerini ayaklarından çekerek batırmamaları için, kendileri de (dinsel nedenlerle) konuştuğça batmamaları için, yüzeyde kalabilen tek adalet anlayışına, yani kendi düşüncesine eklemelerini salık verir. Ayrıca bunlar dümeni ele geçirmeye de teşebbüs etmemelidirler. Fakat dinsel çevrelerden kuramın, makul çoğulculuk denizine düşenlerin sarılacağı bir “yılan” portresi çizdiği eleştirileri gelmiştir. Bu sebeple bir örtüşen mutabakat değil, ancak modus vivendi söz konusudur. Örtüşen mutabakata siyasal da olsa bir ahlâkîlik atfedilmesi, duyulur âlemin (ardalan kültürün) olumsuzluklarından azade kabulü, kamusal alanı bir nevi “amaçlar krallığı” ve buradaki makul bireyleri de “eş-yasamacılar” yapmak amacı gütsen de, akim bir uğraş gibi görünmektedir. Kapsamlı öğretiler çokluğu ortamında birliği sağlayacak örtüşen mutabakat ise özünde bir kapsamlı öğretiler kolajından fazlası değildir. Kuramını destekledikleri sürece, Rawls’un dinlerin düsturlarını sorgulamayacağı anlaşılmaktadır. Zaten hakkın iyiye, makulün rasyonele rüçhaniyeti sebebiyle, iki ahlâkî yetinin ikincisi olan rasyonelliğin içeriğini teşkil eden iyi hayat anlayışları, makuliyetlerini liberal bakış açısına ve sınırlarına borçludur. Ardalan kültürde dinlere karışılmadığı söyleniyorsa da, liberal değerlerin yine sınırlayıcı değerler olması dikkat çekicidir. Ayrıca toplumsal hayatı kamusal/siyasî ve ardalan diye ikiye ayırmak ve bu ayrımı tüm hayatı ihata eden düsturları olan, müntesiplerinin hemen her anını tanzim eden bütüncül kapsamlı öğretilere, siyaseten makullüğün asgari koşulu olarak dayatmak, bizce sadece iyi anlayışları bakımından kısmen tarafsız kabul edilebilir. Çünkü dinler diğer iyi anlayışlarıyla eşitlenemez. Liberal demokratik dünya görüşü ise bu durumda, hepsinin üstünde olacaktır. Son tahlilde bu, dinlerin hegemonya iddiasından ve diğer öğretilerin tahammül olunabilirliğini kendi kurallarına göre belirlemesinden ilkece farklı görünmemektedir.

Rawls’un düşünce sistemi eleştiriler üzerine daha da esnetilmeye çalışılmışsa da, makuliyet, kamusal akıl hala dinleri kısıtlamaktadır. Bu yüzden, tarafların özsel ilkelerinden vazgeçmeden gerilimin kalkmayacağı düşünüle-

bilir. Rawls'un olduğu gibi, pekalâ dindarların da ilkeleri ve bu ilkelerin de *lexical sırası*⁷⁰ yani hiçbir şey uğruna ihlâl edilemeyecek önem hiyerarşisi vardır. Oysa Rawls dindarlardan bu sıralamayı dikkate almamasını ve “hem o hem bu” demelerini istemekte, ama bunun, hayata bütüncül bakması kuvvetle muhtemel dindarın zihninde antinomilere yol açacağını, onu “ya o ya bu” tutumuna meyledebileceğini görmezden gelmektedir.

Liberal sistemi onaylayan dinî nedenleri ile kabul gören dindarlar, liberal ön kabullere en ufak bir zıtlık gösterdiklerinde gayr-ı makul damgası yemenin yanında, diğer anlayışlarla bir tutularak, Rawls'un ölçülerine göre uzatılıp kısaltılmış olmaktadır. Kısacası, Rawls'un *kamusal aklın sınırları içinde din* yaklaşımı, dinler ve dindarlar açısından *Prokrustes'in Yatağı* vazifesi görmektedir. Teorisindeki sürekli imiş gibi algılanan değişim, yeni koşullar karşısında liberal demokrasiyi idame ettirmeye matuftur. Rawls düşüncesine, ilahiyat terminolojisinden ödünç bir anlatışla; “sabit din, dinamik şeriat” anlayışı hâkimdir.

KAYNAKÇA

- Audi R., *Religious Commitment and Secular Reason*, Cambridge Univ. Press, 2000.
- Biggar N., *God in Public Reason*, Studies in Christian Ethics, London, 2006.
- Buton M., *Arendt, Rawls and Public Reason*, Social Theory and Practice, Vol. 31, 2005.
- Galston W., *Religious Pluralism and the Limits of Public Reason*, Univ. Of Maryland, 2004.
- Gauchet M., *Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri*, çev: O. Erözden, *Devlet Kuramı*, der. C.B. Akal, Dost Kitabevi, Ankara, 2000.
- Gillingham R., *Rawls and Religion: A Critique of the Duties and Epistemic Status of Citizen of Faith in a Liberal Democracy*, Univ. Of Wales, Llanysteddie, 2004.
- Greenwalt K., *Private Consciences and Public Reasons*, Oxford Univ. Press, New York, 1995.

⁷⁰ Lexical sıralama, Rawls'un adalet ilkeleri arasında yaptığı önem ve öncelik sıralaması kuralıdır. Bkz. *Adalet Teorisi*, s. 266.

- Hollinger R., *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler*, çev: A. Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005.
- Jeanniare A., *Modernite Nedir?*, çev: N. Tural, *Modernite versus Postmodernite*, der: M. Küçük, Vadi Yay., Ankara, 2000.
- Kant, *Yaygın Bir Söz Üstüne: "Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte Bir İşe Yaramaz"* (Teori ve Pratik), *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde, çev: Hakan Çörekçioğlu, İst. Bilgi Üniv. Yay., İstanbul, 2010.
- Kuflık A., *Liberalism, Legal Moralism and Moral Disagreement*, *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 22, No. 2, 2005.
- Kukathas C. and Pettit P., *Rawls: A Theory of Justice and its Critics*, Stanford Univ. Pres, Stanford, 1990.
- Kymlicka W., *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, çev: Ebru Kılıç, İst. Bilgi Üniv. Yay., İstanbul, 2004.
- _____, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, çev. A. Yılmaz, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1998.
- Levine A., *Engaging Political Philosophy: From Hobbes to Rawls*, Blackwell Publishers, 2002.
- Matan A., *A Well-Ordered Society as a Democratic Society: Alternative Readings of Rawls' Political Theory*, *Political Theory*, XLI, 2004.
- Mulhall S. and Swift A., *Liberals and Communitarians*, Blackwell Publishers, Oxford, 1966.
- Müftüoğlu A., *Liberal Kamusal Alan Tanımına Yeni Bir Bakış: Rawls'un Uzlaşmacı Liberal Kültürü, Sivil Bir Kamusal Alan*, haz: L. Sunar, Kaknüs Yay., İst., 2005.
- Nozick R., *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, çev. A. Oktay, Bilgi Üniv. Yay., İstanbul, 2000.
- Owen J. Judd, *Religion and The Demise of Liberal Rationalism, The Foundational Crisis of the Separation of Church and State*, University of Chicago Pres, Chicago, 2001.
- Prusak B. G., *Politics, Religion and The Public Good, Interview with Philosopher John Rawls*, *Commonweal*, September, 1998.
- Rawls, *A Theory of Justice*, Belknap Press of the Harvard University Pres, 1971.
- _____, *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*, çev: Gül Evrin, Bilgi Üniv. Yay., İstanbul, 2003.

- _____. *Justice as Fairness: A Restatement*, Ed. by Ervin Kelly, The Belknap Press of Harvard Univ. Press, 2001.
- _____. *Justice as Fairness: Political, not Metaphysical, Justice as Fairness: Political, not Metaphysical, Collected Papers*, ed. S. Freeman, Harvard Univ. Pres 1999.
- _____. *Kantian Constructivism in Moral Theory, Collected Papers*, ed. S. Freeman, Harvard Univ. Pres 1999.
- _____. *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993.
- _____. *Siyasal Liberalizm*, çev. M. Fevzi Bilgin, İst. Bilgi Üniv. Yay., İstanbul, 2007.
- _____. *Social Unity and Primary Goods, Collected Papers*, ed. S. Freeman, Harvard Univ. Pres 1999.
- _____. *The Domain of the Political and Overlapping Consensus, Collected Papers*, ed. S. Freeman, Harvard Univ. Pres 1999.
- _____. *The Idea of Public Reason Revisited, Collected Papers*, ed. S. Freeman, Harvard Univ. Pres 1999.
- Rossi P. J., *The Social Authority of Reason*, State Univ. Of New York Pres, Albany, 2005.
- Reemtsma J.P., *Dindarlığa Saygı Göstermek Gerekir mi? İnanç Meseleleri ve Seküler Bir Toplumun Şerefi Üzerine*, çev: I. Arda, Cogito, YKY, İstanbul.
- Ryan A., *John Rawls, Q. Skinner, Çağdaş Temel Kuramlar*, çev: A. Demirhan, Vadi Yay., Ankara, 1997.
- Sandel M., *Liberalism and The Limits of Justice*, Cambridge Univ. Pres., New York, 1998.
- _____. *Public Philosophy, Essays on Morality in Politics*, Harvard Univ. Pres, Massachusetts, 2006.
- Sweetman B., *Why Politics Needs Religion? The Place of Religious Arguments in the Public Square*, IVP Academic, Illinois, 2006.
- Talisso R. B., *On Rawls, A Liberal Theory of Justice and Justification*, Wardsworth Philosophers Series, 2001.