

LİBERAL GENÇLİK VE DİN

SOSYOLOJİK BİR ARAŞTIRMA

SİBĞATULLAH BARAN

Şarkiyat

BİLİM VE HİKMET VAKFI YAYINLARI

LİBERAL GENÇLİK VE DİN

Sosyolojik Bir Araştırma

SİBĞATULLAH BARAN

Şarkiyat

BİLİM VE HİKMET VAKFI YAYINLARI

Diyarbakır 2025

Bu kitabın yayın hakkı Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayınları'na aittir. Yayınevi ve yayıncısının izni olmaksızın çoğaltılamaz, kopyalanamaz ya da yayınlanamaz.

Liberal Gençlik ve Din: Sosyolojik Bir Araştırma

Yazar: Sıbğatullah Baran

ISBN: 978-625-92926-4-9

© Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayınları

E-Yayın/Aralık 2025, Diyarbakır

Tüm Hakkı Saklıdır.

Editör: Emre Babayiğit

Kapak ve Mizanpaj: Fuat İstemi

Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayınları

Sertifika No: 52468

Ali Paşa Mah. Bölüm Sok. No: 3

Kayapınar/DİYARBAKIR

<https://www.sarkiyat.com>

sarkiyat@gmail.com

Sıbğatullah BARAN: 1999 yılında Mardin’de doğdu. Batman’da medrese ve ortaöğretim eğitimin ardından Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden 2021 yılında mezun oldu. Ardından aynı üniversitede Din Sosyolojisi alanında Yüksek Lisans eğitimi tamamlayıp hala Doktora eğitimi sürdürmektedir. 2024 yılından beri Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde Araştırma Görevlisi olarak akademik çalışmalarına devam etmektedir.

ÖN SÖZ

Antik topluluklardan bugüne kadar din olgusunun, bir gerçeklik olarak özel ve kamusal alanda varlığını sürdürdüğü bilinmektedir. Dinin sahip olduğu otorite ve devlet yöneticilerinin iktidar biçimi, toplumsal yaşam ve bireysel eylemler üzerinde bir etkide bulunmaktadır. Bu bakımdan bazı düşünürler, özel ve kamusal alanın sınırlarını modern dönemde çözümlemeye çalışmış ve ideal formu hakkında birtakım çerçeveler sunmuşlardır. Bu çözümlemelerin toplumsal yaşamdaki imkânının ne seviyede olduğunu görmek için günümüzde sosyolojik araştırmalar yapılmaktadır.

Günümüz toplumsal yaşamı, modern dönemin önemli bir evresi olan Aydınlanma düşüncesinden izler taşımaktadır. Aydınlanma düşüncesinin, geleneksel toplum anlayışındaki kurumsal baskılara karşı sergilediği eleştirel tavır, günümüz toplum ve birey algısını doğurmuştur. Aydınlanma düşüncesinin birey vurgusu, liberal düşüncenin gelişeceği koşulları oluşturmuş ve bireysel özgürlük savunusunu bir ideoloji hâline gelmesini sağlamıştır. Birey merkezli olan bu ideoloji, özel ve kamusal alanda bireyin her türlü kurumsal baskılardan kurtarılıp özgür bir yaşam sürdürebilmesi adına entelektüel ve sosyal hareketlere neden olmuştur.

Modern ulus devletlerin yapısal özelliğiyle kamusal alanla kurduğu ilişkide bireye ayırdığı konumu çözümlemek önemlidir. Kamusal alanın, bireylerin toplamı olan toplum tarafından mı yoksa yöneticiler tarafından mı şekillendiği bu çözümlemede kilit bir noktayı temsil eder. Bunu anlamak adına liberal düşüncenin kamusal alana yönelik yaklaşımı ve özellikle Türkiye'deki liberal bireylerin kamusal alana etki eden kurumlara dair yaklaşımlarına bakmak gerekir. Kamusal ve özel alanda görünür kurumlardan biri olan din de bu çözümlemeyi yapabilmek için en işlevsel olgudur. Bu amaçla

Çalışmamızın konusu, Türkiye’deki liberal bireylerin dinin kamusal alandaki görünümüne yaklaşımlarını merkeze alınarak liberalizmin, kamusal alan ve bireysel özgürlükle kurduğu ilişki değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Akademik düzeyde bir çalışmanın ortaya konulması, çalışmayı takip eden yönlendirici bir kişinin katkısı ile mümkündür. İlk olarak lisans eğitimimden itibaren üzerimde büyük emeği olan kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Vejdi BİLGİN’e şükran ve minnet duyduğumu ifade etmeliyim. Çalışmanın son haline ulaşınca kadar akademik bir titizlik ve incelikle katkıda bulunan hocamın katkısı azımsanmayacak seviyededir. Hocamın akademik yetkinliği, çalışma disiplini, öğrencilerine yönelik fedakârlığı ve öz verisi hayatım boyunca bana ve çalışmalarıma rehberlik edecektir. Aynı şekilde yüksek lisans eğitimim boyunca kendisinden istifade ettiğim kıymetli hocam Prof. Dr. Abdurrahman KURT’a müteşekkirim.

Hayat yolculuğumun her döneminde beni ilim halkasının içinde tutmak için çaba sarf eden, bana şuur kazandıran ve hayatıma yön vererek bana hem hocalık hem de babalık yapmış olan ve ben bu çalışmayı yazarken ebedi aleme irtihal eden kıymetli babama, aynı hassasiyetle bana annelik yapan kıymetli anneme bu çalışma vesilesiyle teşekkür ederek taşıdığım minnet ve şükran duygusunu bir nebze de olsa belirtmek istiyorum.

Çalışmamdaki liberal katılımcıları bulmamda çok yardımı dokunan ve liberal fikirleriyle çalışmanın içeriğine katkı sağlayan Biz Özgürüz Hareketi başkanı Ekim ATAY’a teşekkür etmeyi bir borç biliyorum. Çalışma boyunca liberalizmle ilgili görüşlerine başvurduğum Prof. Dr. Atilla YAYLA ve Prof. Dr. Hilmi Bahadır AKIN’a ayırdıkları zaman ve değerli katkıları için minnettarım.

Çalışmanın nihayete ermesi adına yapıcı eleştirileri ve katkılarıyla çalışmamı zenginleştirmemi sağlayan Doç. Dr.

Rıdvan ŞİMŞEK ve Dr. Öğr. Üyesi Sümeyra Ünalın TURAN'a teşekkürlerimi sunuyorum.

Son olarak, akademik bir çabanın ürünü olan bu satırları, insan olmanın ve şahitlik etmenin ağır sorumluluğu altında, yaşam hakkı ve özgürlük mücadelesi veren Gazze halkına mahcubiyetle ithaf ediyorum.

Çalışmamızın mükemmellik iddiası taşımadığını belirtmeliyiz. Nihayetinde bu çalışma, bir saha araştırması olup görüşmelere katılan sınırlı katılımcılardan oluşmaktadır. Buna karşılık saha araştırmaları bir olguya dair birtakım perspektifler sunmakla akademik yaklaşımları zenginleştirmektedir. Çalışmamız din sosyolojisi alanına ve literatürüne mütevazı bir katkı sağlayabilirse amacına ulaşmış olacaktır.

Sıbğatullah BARAN

Batman 2025

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ.....	4
İÇİNDEKİLER.....	7
GİRİŞ.....	9
A) ARAŞTIRMANIN ARKA PLANI	9
B) ARAŞTIRMANIN AMAÇ VE ÖNEMİ.....	10
C) ARAŞTIRMA YÖNTEMİ.....	12
D) KAYNAKLAR VE ARAŞTIRMALAR	15

BİRİNCİ BÖLÜM

LİBERALİZM, KAMUSAL ALAN VE DİN İLİŞKİSİNE DAİR KAVRAMSAL ÇERÇEVE

A) AYDINLANMA DÜŞÜNCESİ	19
1) Aydınlanma Düşüncesinin Doğuşu ve Dönüşümü	19
2) Aydınlanma'dan Doğan Birey Fikri	26
a) Din ve Birey Olgusu	31
3) Aydınlanma Eleştirisi.....	32
B) LİBERAL DÜŞÜNCE GELENEĞİ	35
1) İdeoloji ve Devlet Kavramsallaştırması	36
a) İdeolojiye Yönelik Yaklaşımlar	36
b) Devlet ve Yönetimin Kökeni	37
2) Liberal Düşüncenin Gelişim ve Dönüşümü	40
3) Klasik Liberalizm versus Modern Liberalizm	44
a) Birey	44
b) Özgürlük.....	49
b.1) Özgürlüğe Yönelik Tanım ve Yaklaşımlar.....	49
b.2) Negatif ve Pozitif Özgürlük Anlayışları	54
c) Din, Vicdan Hürriyeti ve Hoşgörü	61
c.1) Dinî Hoşgörünün Gelişimi	61
c.2) Liberal Düşünürler ve Hoşgörü.....	63
C) KAMUSAL ALAN.....	70
1) Kamusal ve Özel Alan: Tarihsel Arka Planı.....	70
2) Arendt ve Habermas'ın Kamusal Alan Çözümlemesi	73

İKİNCİ BÖLÜM

GENÇ LİBERAL BİREYLERİN DİNİN KAMUSAL ALANDAKİ GÖRÜNÜMÜNE YAKLAŞIMLARI

A) TÜRK LİBERAL DÜŞÜNCESİ: TARİHSEL GELİŞİM.....	83
1) <i>Osmanlı Döneminde Liberal Düşüncenin Gelişimi</i>	83
a) Liberalizmin Osmanlı'daki Entelektüel Gelişimi	85
b) Liberalizmin Osmanlı'daki Siyasi Gelişimi	89
2) <i>Cumhuriyet Döneminde Liberal Düşüncenin Gelişimi</i>	92
a) Liberalizmin Cumhuriyet Dönemi'ndeki Siyasi Gelişimi.....	93
b) Liberalizmin Cumhuriyet Dönemi'ndeki Entelektüel Gelişimi.....	98
3) <i>Türkiye'de Kamusal Alan Kavramı ve Din Tecrübesi</i>	103
B) GENÇ LİBERAL BİREYLERİN DİNİN KAMUSAL ALANDAKİ GÖRÜNÜME DAİR YAKLAŞIMLARI.....	109
1) <i>Türk Liberal Düşüncesinin Gelişimindeki Şahıs ve Kurumlara Yönelik Yaklaşımlar</i>	110
2) <i>Özgürlük ve İnsan Hakları Perspektifinden Aile, Dinî Gruplar ve Devlete Bakış</i>	117
3) <i>Türkiye'deki Laiklik, Din Özgürlüğü ve Din Eğitime Yönelik Değerlendirmeler</i>	125
4) <i>Türkiye'de Dinlerin ve İslâm'ın Kamusal Alandaki Simgesel Görünümüne Yönelik Değerlendirmeler</i>	133
5) <i>Diyanet İşleri Başkanlığı'na Yönelik Değerlendirmeler</i>	138
SONUÇ.....	147
KAYNAKÇA.....	151

GİRİŞ

A) ARAŞTIRMANIN ARKA PLANI

Siyasal düşünceler, zamanın koşullarına dayalı olarak ihtiyaç gördükleri bir iddiayla ortaya çıkarlar. Sahip oldukları iddia için düşünsel ve siyasal çaba yürüten ideolojiler, toplumsal yapıyı dönüştürmeyi hedeflerler. Bu bakımdan Orta Çağ'daki kurumların ve özellikle kilisenin, bireysel özgürlüğü yok sayması ve bilgiyi dahi tekelleştirmesi bir problem olarak görülmektedir. Bu probleme karşı, Hümanizm ve Aydınlanma düşüncesiyle bir tepki meydana gelmiş ve bu baskının, bireysel yaşam alanına etkisine karşı eleştirel bir çaba ortaya konmuştur. Kurumsal baskılardan kurtarılma istenen bireyin, yaşamın neredeyse her alanında tercihlerinin kendisine bırakılması savunulmuştur. Birey merkezli bu yaklaşım, liberalizmin bir ideoloji olarak bireysel özgürlüğü savunmasına imkân sağlamıştır.

Bireysel özgürlüğün dışı vurumu, özel ve kamusal alanda meydana gelmektedir. Özel alan, bireyle sınırlı olmasından dolayı başkasını etkilememektedirken kamusal alandaki dışı vurum, başkalarını etkileyebilmektedir. Bireyin yaşamını şekillendiren bir inanç sistemi olan din olgusu, özgürlük açısından önem kazanmaktadır. Bu noktada siyasal ideolojilerin, kamusal alanda kaçınılmaz bir görünüme sahip olan dinlere yönelik yaklaşımı değişiklik gösterebilmektedir. Liberal düşünce, bireysel özgürlüğü ön plana çıkarmakla dinî tercihlere alan açmaya çalışmaktadır. Nitekim liberalizm, dinin kamusal alandaki dışı vurumunu değerlendirirken başkasının özgürlük hakkını gözden kaçırmamaya çalışmaktadır. Liberalizmin din ve vicdan özgürlüğü savunusu, kamusal alanın yapısal özelliğiyle kurduğu ilişkiyle şekillenmektedir. Bu sebeple çalışmamızda liberal bireylerin, dinin kamusal alandaki

görünümü ve etkisine yaklaşımı, Türkiye'deki liberal bireyler bağlamında incelenmiştir.

B) ARAŞTIRMANIN AMAÇ VE ÖNEMİ

Günümüzde din, laiklik, sekülerleşme ve özgürlük kavramları fazlasıyla tartışılmaktadır. Tartışmaları yürütenler, kendi perspektifleriyle durumu ele almakta; bazıları dini dışlamakta, bazıları dini yadsınamaz bir olgu olarak görmektedir. Bu noktada önem kazanan özgürlük olgusunun nasıl tanımlandığı sorusu tartışmaların kilit noktasıdır. Ayrıca bu tartışmalar içinde dinin kamusal alanda, yani herkesin faaliyette bulunduğu bir alanda görünür olması ve görünürlüğünün gittikçe artması özel bir yer tutmaktadır. Özgürlük konusunu ele alırken kamusal alan ve din ilişkisini de incelemek, bu çerçevede liberaller tarafından konunun nasıl analiz edildiğini kavramak bir zorunluluktur. Zira liberal düşünce, bireysel özgürlük üzerine kurulu bir ideoloji olup din ve vicdan özgürlüğünü ısrarla savunmaktadır. Çalışmamızın amacı, Türkiye'deki liberal bireylerin dinin kamusal alandaki görünümüne olan yaklaşımlarını sosyolojik bir perspektifle incelemektir.

Bu saha araştırması, dinin kamusal alandaki görünümünü, özgürlük olgusunu merkezde tutarak ele almıştır. Türkiye'deki genç liberallerden edinilen bulgulara dayanan araştırmamızın teorik yaklaşımdan öteye geçip liberal perspektifin pratik etkisini anlamaya imkân sağlayacağı kanaatindeyiz. Bu yolla din ve kamusal alan arasındaki zorunlu ilişki mevcut yapısı ve ideal yapısı daha iyi anlaşılacaktır. Liberal bireylerin, dinin kamusal alandaki varlığına nasıl yaklaştıklarını anlamak hem sosyolojik literatüre katkı sağlayacak hem de kamusal alana dair çözümlemelerde kullanılmak üzere nitel veriler sunacaktır. Yapılan nitel araştırmanın bulguları akademik, politik ve sosyal açıdan kamusal alan ve din ilişkisini özgürlük bağlamında değerlendirebilecek bir perspektif kazandıracaktır.

Çalışmamızın konusu ve araştırma deseni şu temel araştırma sorumuz neticesinde belirlenmiştir:

Türkiye’deki genç liberal bireyler, dinin kamusal alandaki görünümünü nasıl değerlendirmektedirler?

Bu araştırma sorusuna bağlı olarak çalışmamızda şu alt sorulara cevap aramaktayız:

Türk liberal düşüncesinin entelektüel kökenleri nereye dayanmaktadır ve Türk liberal düşüncesi günümüz Türkiye’sine gelene kadar hangi süreçlerden geçmiştir?

Klasik liberalizm ve modern liberalizm tasnifinden yola çıkıldığında Türkiye’deki hâkim liberal düşünce hangi temelden beslenmektedir?

Türkiye Cumhuriyeti’nin laiklik anlayışı liberal özgürlük açısından nasıl değerlendirilmektedir?

Genç liberal bireyler, kamusal alandaki dini sembollere karşı nasıl bir tutum takınmaktadırlar?

Genç liberal bireyler, İslâm ve liberalizm arasında bir ilişkiyi mümkün görmekte midir?

Genç liberal bireyler, İslâm’ın özsel yapısı ve geleneksel yapısının bireysel özgürlük ve insan haklarına olan yaklaşımını nasıl değerlendirmektedirler?

Liberal perspektifte İslâm, kamusal bir din midir yoksa özel alana ait birey merkezli bir din midir?

Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı gibi bir kurumun varlığını genç liberaller nasıl değerlendirmektedirler?

Genç liberal bireyler, Türkiye’de aile ve dinî grupların bireyle kurduğu ilişkiyi liberal özgürlük açısından nasıl değerlendirmektedirler?

Genç liberal bireyler, okullarda zorunlu din dersleri olmasını nasıl karşılamaktadırlar?

Genç liberal bireyleri, dine karşı takındıkları tavır itibarıyla nasıl sınıflandırabiliriz?

İki bölümden oluşan çalışmamızın birinci bölümü olan teorik çerçevede, liberal bireycilik ve kamusal alanın teorik temelleri ele alınmıştır. Çalışmamızın ikinci bölümünde öncelikle Türk liberal düşüncesinin gelişimi ve Türkiye’de kamusal alan- din ilişkisi incelenmiş, ardından Türkiye’deki genç liberal bireylerin, kamusal alan ve din ilişkisine yönelik yaklaşımları analiz edilmeye çalışılmıştır.

C) ARAŞTIRMA YÖNTEMİ

Nitel bir araştırma olan bu çalışmada, genç liberallerin, dinin kamusal alandaki görünümüne yaklaşımı incelenmiştir. Bu yaklaşımın anlaşılması için nitel yöntemin seçilmesi, nitel araştırma yönteminin, bir olguyu görünür kılmak için birtakım yorumlayıcı materyaller sağlamasından kaynaklanmaktadır. Nitekim nitel araştırma, belli varsayımlara dayanan sosyal ya da beşerî sorunlara, bireyler veya gruplar tarafından nasıl yaklaşıldığını inceleyen yorumlayıcı çerçeveler sunar. Araştırmanın sonucunda ortaya çıkan yazılı metin, katılımcıların ve araştırmacının çözümlemelerini sunup literatüre bir katkı ve değişim çağrısı sağlar.¹

Nitel çalışmamızda kullandığımız analiz yöntemi fenomenolojik yaklaşımdır. Özne- nesne ilişkisini konu edinen bu yaklaşım, nesnenin her bilinç tarafından farklı bir biçimde ele alınmasıyla ortaya çıkan görünümleri analiz eder. Bu bakımdan fenomenoloji, bir olguyu yani verili olanı betimlemeye dayanan bir yöntemdir. Fenomenler ise olaylar, durumlar, tecrübeler veya kavramlar olabilir.² Çalışmamızda kullandığımız

1 John. W. Creswell, Nitel Araştırma Yöntemleri, çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018), 43-44.

2 Yıldız Turgut, “Verilerin Kaydedilmesi, Analizi, Yorumlanması: Nicel ve Nitel”, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, ed. Abdurrahman Tanrıoğen (Ankara: Anı Yayınları, 2014), 236-237.

fenomenolojik yöntem, toplumda var olan din olgusunun Türk liberal dernek oluşumlarında görev alan genç liberaller tarafından nasıl değerlendirildiğini anlamaya ve betimlemeye imkân sağlamaktadır.

Nitel saha araştırmaları genelleme iddiası taşımaz; bu açıdan bir evren ve örnekleminden söz etmek anlamlı değildir. Çalışmamızda sınırlı sayıda bir katılımcı grup ile görüşülmüş ve genç liberallerin dine yönelik yaklaşımları derinlemesine analiz edilmeye çalışılmıştır. Liberal dernekler bu şehirlerde daha aktif olduğu için katılımcılarımız Ankara, İstanbul ve Konya'da ikamet eden genç liberallerden oluşmaktadır. Katılımcıların 6 tanesi lisans öğrencisi 4 tanesi de yüksek lisans öğrencisidir. Bu katılımcıların 9 tanesi erkek, 1 tanesi kadındır. Tek bir kadın katılımcının olması, liberal dernek oluşumlarının genel olarak erkek yoğunluğuna sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Katılımcıların farklı liberal derneklerde aktif görev alıp akademik bilgi birikimine sahip olmaları onların, liberal perspektife dair doyurucu bulgular sunmasını sağlamıştır. Fakat bulguları incelediğimiz ikinci bölümdeki konu başlıklarının altında katılımcıların bazı sorulara doyurucu cevaplar vermemiş olmasından dolayı bazı noktalara sınırlı olarak değinilmiştir.

Katılımcılara ulaşmada *kartopu* tekniğinden yararlanılmış ve bir katılımcıdan başka bir katılımcıya ulaşarak katılımcı sayısı artırılmış ve çeşitlenmiştir. Başlangıçta 20 kişiden oluşması düşünülen katılımcı grubu, görüşmelerdeki cevapların tekrara düşmesi ve aynı dernek oluşumlarındaki bireylerin yakın görüşlerde olmaları sebebiyle 10 kişide sınırlandırılmıştır.

Katılımcı	Yaşı	Cinsiyeti	Öğrenim düzeyi	Yaşadığı İl
Katılımcı 1	19	ERKEK	Lisans öğrencisi	İstanbul
Katılımcı 2	24	ERKEK	Yüksek lisans öğrencisi	İstanbul
Katılımcı 3	24	ERKEK	Yüksek lisans öğrencisi	İstanbul
Katılımcı 4	22	ERKEK	Lisans öğrencisi	İstanbul
Katılımcı 5	21	ERKEK	Lisans öğrencisi	İstanbul
Katılımcı 6	23	KADIN	Yüksek lisans öğrencisi	Ankara
Katılımcı 7	21	ERKEK	Lisans öğrencisi	Konya
Katılımcı 8	23	ERKEK	Lisans öğrencisi	İstanbul
Katılımcı 9	24	ERKEK	Yüksek lisans öğrencisi	Ankara
Katılımcı 10	20	ERKEK	Lisans öğrencisi	İstanbul

Tablo 1: Katılımcılara ait bilgiler

Veri toplamak için 26 soruluk bir soru formu hazırlanmış, pilot uygulama yapılmış, sorular yeniden gözden geçirilerek son hâli verilmiş ve Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Araştırma ve Yayın Etik Kurulu'ndan izin alınmıştır. Görüşmeler 10.08.2023 – 21.02.2024 tarihleri arasında online olarak Zoom uygulaması üzerinden görüntü ve ses açık olacak şekilde bireysel katılımı yapılmıştır. Öncelikle görüşmelerin yüz yüze yapılması hedeflenmekteydi fakat katılımcılar, gündelik yoğunlukları gerekçesiyle online görüşme yapmayı tercih etmişlerdir. En kısa görüşme 55 dk, en uzun görüşme 95 dk sürmüş ve katılımcıların izniyle görüşmeler kaydedilirken

aynı zamanda yazılı notlar da alınmıştır. Katılımcı bilgilerinin gizli kalması için her biri Katılımcı 1-Katılımcı 10 şeklinde gösterilmiştir.

Mülakat çözümlemeleri için öncelikle ses kayıtları metin hâline dönüştürülmüş ve görüşme sırasında alınan notlarla beraber incelenmiştir. Ardından metinlerdeki vurgular kodlanıp katılımcıların yoğunlaştığı konular üzerinden başlıklandırma yapılmıştır. Katılımcıların birbirine yakın görüşler sunduğu noktalar, özet bir biçimde kompoze edilirken dikkat çekici ve genel görüşlere zıt olan farklı görüşler tekil olarak çalışmada verilmiştir. Katılımcılar geniş soru skalamız içindeki bazı sorulara doyurucu cevaplar vermemiş, bu soruları genel ifadelerle cevaplamayı tercih etmişlerdir. Bu durum sorularımızın analizinde başlıklandırma yapmamızı olumsuz etkilemiş; bazı soruların cevapları müstakil bir başlık altında ele alınamamış, konuya birer paragrafla değinilmiştir.

Genç liberal katılımcılara ait olan veriler çözümlenirken, aynı zamanda ülkemizde liberal düşünce konusundaki yetkinliği ile tanınan iki akademisyen (Prof. Dr. Atilla Yayla ve Prof. Dr. Hilmi Bahadır Akın) ile görüşülmüş, birer uzman olarak görüşleri alınmıştır. Bu hocalarımızın görüşlerine metin içinde yer verilirken müstear isim kullanılmamıştır.

D) KAYNAKLAR VE ARAŞTIRMALAR

Liberalizm oldukça geniş bir kaynak yelpazesine sahiptir. Ülkemizde de önemli denilebilecek bir literatür oluşmuş ve bu literatür büyümeye devam etmektedir. Çalışmamızda mümkün mertebe liberalizmin temel kaynaklarına ulaşmaya çalıştık, zorunlu hâllerde ikincil kaynakları kullandık.

Bu geniş yelpaze içerisinde çalışmamızda gerek teorik çerçevede gerekse liberalizmin Türkiye serüvenini ele alırken sık sık başvurduğumuz kaynaklar şunlardır: Richard Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*. (çev. Yusuf Kaplan. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2012.); Donald G Tannenbaum, *Siyasi Düşünce Tarihi*.

(çev. Özgüç Orhan. Ankara: Serbest Akademi Yayınları, 13. Basım., 2021.); Francisco Vergara, *Liberalizmin Felsefesi Temelleri*, (çev. Bülent Arıbaş. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006); John Stuart Mill, *Özgürlük Üzerine*, (çev. Tuncay Türk. İstanbul: Oda Yayınları, 2. Basım, 2012); Atilla Yayla, *Liberalizm*, (Ankara: Liberte Yayınları, 5. Baskı., 2015); Meral Özbek, *Kamusal Alanı Kavramlaştırmak*, (İstanbul: Hill Yayın, 2004). Ayrıca Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce serisinin *Liberalizm* cildinde yer alan Mustafa Erdoğan’ın “Liberalizm ve Türkiye’deki Serüveni,” (23-40. İstanbul: İletişim Yayınları, 4.Basım, 2021) ve Ahmet İnsel’in “Türkiye’de Liberalizm Kavramının Soyçizgisi” (41-74. İstanbul: İletişim Yayınları, 4.Basım, 2021) isimli bölümlerden istifade ettik.

Yakın tarihli araştırmalar içerisinde yer alan dikkate değer çalışmalar arasında Nilüfer Göl’e’nin editörlüğünü yaptığı *İslâmın Yeni Kamusal Yüzleri*, (İstanbul: Metis Yayınları, 4. Basım, 2013) ve Özlem Uluç’un doktora tezi olan *Kamusal Alanda Din* (İstanbul: Yarın Yayınları, 2012) isimli çalışmalardan yararlandık.

Konuyla ilgili tezler, akademik araştırmanın mantalitesi gereği sınırlı bir çerçeveye sahiptirler. Bu bakımdan fikir verme ve kaynak olma açısından direkt araştırmamızla alakalı çalışma bulmak zordu. Fakat çalışmamız için incelenen tezler arasında Alişan Çapan’ın hazırladığı *Isaiah Berlin’in Özgürlük Düşüncesi: Negatif Özgürlük - Pozitif Özgürlük Ayrımı* (İstanbul: Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011); Hasan Çelik’in *Nilüfer Göl’e’ye Göre Türkiye’de Modernleşme, Kamusal Alan ve Din*. (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022) ve Birge Yıldırım’ın hazırladığı *Kamusal Alan Üretimi: Taksim Meydanı* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014) tezleri çalışmamızın sınırlarını belirlemede ve kaynak olarak kullanmada katkı sağlamıştır.

Literatürde liberal düşüncenin sosyal alana yansıması ve din ile ilişkisine dair sınırlı olan iki çalışma söz konusudur. Bunlardan biri olan Mustafa Şen'in *Türkiye'de Liberal Düşünce Din ve İnsan Hakları: Liberal Düşünce Topluluğu Örneği* (Yüksek Lisans Tezi, Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005) başlıklı çalışması Liberal Düşünce Topluluğu'nun dergi faaliyetlerini ele alan teorik bir çalışmadır. Canan Tercan'ın *Türkiye'de Liberaller Arası Ayrışma Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti ve Liberal Düşünce Topluluğu Örnekleri* (Doktora Tezi, İstanbul: İ. Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2021) başlıklı doktora çalışması, Türk liberal düşüncesinin dönüşümünü ele alan önemli bir çalışmadır. Çalışmada yalnızca iki Türk liberal dernek merkeze alındığı için Türkiye'deki liberallerin kurumsal açıdan geçirdikleri dönüşümle sınırlı kalmıştır. Bizim çalışmamız ise liberal düşüncenin günümüzde din ve kamusal alan arasında kurduğu ilişkiyi doğrudan Türkiye'deki genç liberallerin görüşlerini merkeze alarak incelemektedir. Bu açıdan çalışmamızın literatüre özgün bir katkı sağladığı kanaatindeyiz.

BİRİNCİ BÖLÜM

LİBERALİZM, KAMUSAL ALAN ve DİN

İLİŞKİSİNE DAİR KAVRAMSAL ÇERÇEVE

A) AYDINLANMA DÜŞÜNCESİ

Aydınlanma düşüncesini, on sekizinci yüzyılda yaşamış olan Alman sanatçı Daniel Chodowiecki'nin bakır üzerine yaptığı aynı isimli gravürü ile betimlemek mümkündür. Resmin ön planında at arabasında birkaç insan, Aydınlanma düşüncesinin özünü temsil eden arka planda yoğun ağaçların arkasında şato kuleleri ve bir yerleşim yeri, dağılan sislerin içinde beliren sıra dağların üstünde ise parıldayan bir güneşin doğduğu görülmektedir. İşte bu doğan güneş tam anlamıyla modern Batı düşüncesinin aydınlanmasını temsil etmektedir. Bu gravürdeki güneş ışığı on sekizinci yüzyılın kilit rolüne sahip olan akla biçilen merkezi rolün timsalidir. Aydınlanmacı aklın zuhuru neticesinde önem kazanan özgürlük, birey ve bireycilik işte bu gravürdeki güneş gibi Orta Çağ kurumlarının bireyi baskılayan sisini dağıtırcasına tasvir edilmiştir.¹

Düşünce tarihinin Aydınlanma'ya ne denli büyük bir önem attığı bu betimlemeden de anlaşılabilir. Buradan hareketle Aydınlanma düşüncesinin gelişim ve dönüşümünü kritik etmek liberal düşünceyi anlamak açısından önemli sayılmaktadır.

1) Aydınlanma Düşüncesinin Doğuşu ve Dönüşümü

Aydınlanma ile kastedilen tarihsel dönem, *“Avrupa düşüncesinin, aklın, deneyimin, dinsel ve geleneksel otoritelere kuşkuyla bakmanın ve seküler, liberal ve demokratik toplumların ideallerinin tedrici biçimde şekillenmesinin vurgulanmasıyla*

¹ Ulrich Im Hof, *Avrupa'da Aydınlanma*, thk. Jaques Le Goff, çev. Şebnem Sunar (İstanbul: Literatür Yayınları, 2004), 1-2.

somutlaşan dönemi”² ifade etmektedir. Bu dönem, Avrupa’nın neredeyse her yerinde etkiye bulunmuş olan 1688’deki İngiliz Devrimi ile 1789’daki Fransız Devrimi arasındaki düşünsel ve tarihsel süreci kapsamaktadır. Bu düşünce biçiminin özü, insanları köleleştirdiğine inanılan eski düzenin hurafe ve mitlerine karşı bir reaksiyondan oluşmaktadır. Bu hareketin gayesi ise aklın ışığında bir ‘iyi’ ve ‘özgürleştirici’ düzeni tesis etmektir.³

Aydınlanma’nın yekpare bir dönem ve perspektife sahip olduğunu iddia etmek zordur. Çünkü farklı siyasi ve coğrafi koşullar neticesinde her ülke kendisine özgü atmosferle şekillenmiştir. Kendisine has kaygıları neticesinde Fransız ansiklopedistleri, İskoç ahlakçıları ve Alman düşünürleri bu ayrışmanın temel sacayakları olarak görülmektedirler. Örneğin Kıta Avrupa’sını temsilen Fransız aydınlanması din karşıtı reaksiyonuyla ön plana çıkmaktayken İskoç ve Alman aydınlanmasının bir bakıma Hristiyan aydınlanması olduğu ileri sürülmektedir.⁴ Veyahut yine Fransız aydınlanmasının rasyonel akla biçmiş olduğu ulvi öneme karşılık İskoç/ İngiliz aydınlanmasının akılcı olmayan yaklaşımlarla çözümlemeler yaptığı iddiası başka bir farklılıktır.⁵

Böyle olması hasebiyle farklı şartların farklı aydınlanmalar doğurduğu göz önünde tutulmalıdır. Fakat dikkatten kaçırılmaması gereken nokta ise hepsinin ortak bir düstura

² Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay - Derya Kömürçü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005), 48.

³ Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Felsefesi* (İstanbul: Ağaç Yayınları, 1993), 11.

⁴ Sami Zariç, “Rönesans’tan Kant’a Aydınlanma Düşüncesine Genel Bakış”, *International Journal of Disciplines in Economics & Administrative Sciences Studies* 8/47 (27 Aralık 2022), 800.

⁵ Fatih Duman, “Edmund Burke’te Muhafazakârlığın Liberal Temelleri: Rasyonalizm, Sosyal Teori ve Siyaset”, *Liberal Düşünce Dergisi* 58 (01 Ocak 2010), 97.

sahip olduğudur. Bu düstur da eleştirel yaklaşımdır. Çünkü Orta Çağ'ın kasvetli *ancien regime*'si (eski düzen) neredeyse bütün on sekizinci yüzyıl düşünürleri için aşılması veya dönüşürülmesi gereken bir problem olarak görülmekteydi. Buna mukabil Aydınlanmayı kati biçimde yıkıcı bir güç olarak nitelemek de mümkündür. Nitekim Ahmet Cevizci Aydınlanmayı karakterize ederken bu düşünce hareketinin eski düzeni bilumum yıkmaya amacı güttüğünü ve yıkıcı bir tutumla karakterize olduğunu ifade etmektedir.⁶

Aydınlanma düşüncesi içerisinde zikredilebilecek birçok isim vardır. Fakat bu düşüncenin avangartları olarak sayılabilecek filozoflar, Fransa'da Charles Montesquieu, François Voltaire, Denis Diderot, J. J. Rousseau ve Rene Descartes, İngiltere'de David Hume ve John Locke, Almanya'da ise Immanuel Kant'tır. İsmi zikredilen bu öncü düşünürlerin temel ortak noktası bilgiye dair eleştirel kritikleridir. Genel itibarıyla hepsinin iptidai eleştiri noktası, yaşadıkları dönemin bilgiyi elde etme yöntemine dair olmuştur. Ve nihayetinde mevcut yaklaşımlara yönelik septik güdülerin neticesinde belli başlı refleksler göstermişlerdir.⁷

Aydınlanma'ya yönelik en kapsamlı kavramsal çözümlemeler Alman aydınlanmacıları tarafından yapılmıştır. Bu çözümlemelerin temel kaynak noktası olarak Immanuel Kant görülmektedir. Nitekim Kant, Aydınlanma'nın ne olduğu ve içinde bulunulan çağın aydınlanmış bir çağ olup olmadığını cevaplandırmaya çalışırken İskoç ve Fransız aydınlanmacılarından daha derinlikli cevaplar üretmiştir.⁸ Kant'ın Aydınlanma'nın ne olduğu sorusuna cevap aradığı

⁶ Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi* (Ankara: Say Yayınları, 2020), 27.

⁷ Murat Sel, *John Locke, George Berkeley ve David Hume'un Bilgi Anlayışları ve Mukayesesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 113-114.

⁸ Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, 13.

metninde, henüz aydınlanmış bir çağda yaşanılmadığını yalnız aydınlanmaya doğru giden bir dönemde yaşanıldığını ifade etmektedir. Daha kat edilecek çok yol olmasına rağmen, bu yolun nihayetinde insanın ergin olma durumuna erişeceğini ve başkasının rehberliğinden kurtularak aklını tam anlamıyla kullanabilme cesareti gösterebileceğini ileri sürmektedir. Kant işte bu perspektifle mevcut dönemi bir Aydınlanma Çağı olarak ifade etmektedir.⁹

Bu bakımdan Aydınlanma'nın, ilerlemeci bir düşünme biçimi olarak insanları korkudan arındırmak ve edilgen nesne konumundan efendi konumuna yükseltmek amacını güttüğü görülmektedir. Bu amaç doğrultusunda ilk olarak bilgiyi kontrol edebilme ve yönlendirebilme adına çaba sarf edilmiştir. Çünkü Aydınlanma'nın tasarısı, dünyanın büyüsunü bozarak onu kuruntu ve hurafelerden arındırmaktır.¹⁰

Büyü bozumunun yolunun bilgidен geçtiğine inanılmaktaydı. Bu sebeple epistemolojide deneysel yöntemin öncüsü Francis Bacon ve rasyonalizmin kurucusu Descartes'ın, Orta Çağ'ın sonlarında oluşturdıkları yeni bilgi elde etme metodu, bilgi üzerindeki tahakküme imkân sağlamıştır. Francis Bacon, bilgiyi güçle eşitlemekte ve pratik karşılığı olmayan bilgiye önem vermemektedir. Bu deneysel metodu, kendisinden kısa bir süre sonra yaşayacak olan John Locke'un ampirizmine zemin hazırlamıştır. Söz konusu iki epistemolojik yaklaşım ampirizm ve rasyonalizm, Aydınlanma düşüncesine giden yolda belirleyici bir etkide bulunmuştur. Neticede Kopernik ile

⁹ Immanuel Kant, "Aydınlanma Nedir?" Sorusuna Yanıt", çev. Nejat Bozkurt, *Seçilmiş Yazılar* (İstanbul: Sentez Yayınları, 2005), 236.

¹⁰ Max Horkheimer - Theodor W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner - Elif Öztarhan Karadoğan (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014), 21.

başlayan bilimsel devrimin akabinde epistemolojik devrim de gerçekleşmiştir.¹¹

Orta Çağ ve Skolastik düşüncenin bilgi anlayışını reddetmekle işe başlayan Descartes, en sağlam dayanak olduğunu düşündüğü salt akıl ile yöntemini geliştirmeye çalışmıştır. Nitekim skolastik düşünceye yönelik tepkiler, Avrupa ve özellikle Fransa'da, mutlak bilgiye dair şüpheci bir kriz meydana getirmiştir. Bu şüpheciliği hat safhaya taşımak suretiyle şüpheciliği bir yöntem haline getiren Descartes, her şeyden önce, her şeyden şüphe etmenin gerekliliğine işaret etmiştir. Bireyin öncelikle kendisinden şüphe etmesi gerektiğini ve özne olarak düşünmek vasfını kendisinde idrak etmesi neticesinde zihinsel varlık sahasında kendisine yer bulabileceğini ifade etmektedir.¹² Bu yöntem hiçbir dışsal veriye dayanmadan bilginin salt zihinsel faaliyetle elde edilebileceği düşüncesinin, yani akıl ve özne merkezli bir ilişkiye dayanan, modern felsefenin rasyonalist düşüncesinin temeli sayılmaktadır. Aydınlanmanın sacayaklarından birini oluşturan Descartes'ın rasyonalizmi, Orta Çağ'ın kilise merkezli düşüncesinden keskin kopuşu temsil etmektedir.¹³

Bir başka bilgi merkezli kopuşun öncüsü İngiliz aydınlanma düşünürü John Locke'tur. Locke, kilisenin vahiy merkezli düşüncesine ve doğuştan düşünce veya idelere karşı çıkmakla skolastik dönemin bilgi anlayışını kesin biçimde reddetmektedir.¹⁴ Yeni yeni gelişmekte olan doğa felsefesinden etkilenen Locke'un epistemolojik yöntemi, mantıksal ve matematiksel bilgiyi hakikatin ölçütü hâline getiren rasyonalistlerin epistemolojisinden keskin bir kopuşu meydana

¹¹ Richard Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, çev. Yusuf Kaplan (İstanbul: Külliyat Yayınları, 2012), 78.

¹² Rene Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. İbrahim Utku Bayrak (İstanbul: Kapra Yayıncılık, 2021), 30-35.

¹³ Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, 83.

¹⁴ Sel, *Bilgi Anlayışları ve Mukayesesi*, 24.

getirmiştir. Locke felsefede dış dünyaya dair bilgiyi elde etme kaygısı varsa, matematikçilerden ziyade ampirik bilgiye itibar gösteren fizikçilere kulak vermek gerektiği kanısında olmuştur.¹⁵

Zikredilen amaca paralel olarak Locke'un, *İnsanın Anlığı Üzerine Bir Deneme* adlı metnine bakıldığında bilgiye giden yolda bulunan çerçöpü temizleme amacı güttüğü görülmektedir. Ampirist bir düşünür olarak Locke, insanın zihninde birtakım idelerin olduğunu rasyonalistler gibi kabul eder. Fakat idelerin kaynağının bizatihi akıl değil duyular, yani dış dünyaya dair deneyimler olduğu kanaatindedir.¹⁶ Locke'un asıl çabası insan zihnini, tarih boyunca birçok düşünürün ileri sürdüğü ve spekülasyon olarak gördüğü metafizik içerikli hakikat iddialarından kurtarmaktır. Locke, insan zihninde bulunan ideaların ampirik temellerini ortaya çıkarmak suretiyle bunu mümkün kılmaya çalışmaktadır.¹⁷

Bütün bilгимizin kaynağı olarak duyumu gören Locke, dış duyum ve iç duyum ayrımı yapmaktadır. Dış duyum neticesinde elde edilen tecrübeler, iç duyumun işlevleri olan idrak, hafıza, karşılaştırma ve ayırt etme gibi terkipler vasıtasıyla bu tecrübeleri bilgiye dönüştürmektedir.¹⁸ Locke'un ilkeleri uyarınca, dış dünyaya dair deneyimin dışında kalan her bilgiye kuşkuyla yaklaşılması gerekmektedir. Çünkü Locke'a göre deneyimler, dünyayı anlamadaki yegâne kapıdır.¹⁹ Locke'un söz konusu ampirist yaklaşımı gerek metafizik

¹⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2021), 329.

¹⁶ John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıcadıroğlu (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 1996), 16-23.

¹⁷ Kasım Küçükbalp, "17. Yüzyıl Felsefesi", *Felsefe Tarihi*, ed. Celal Türer (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2019), 389.

¹⁸ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 86.

¹⁹ Sibel Gökçe, *Epistemik ve Ampirik Bağlamda Dış Dünya Problemi: J. Locke - G. Berkeley- D. Hume* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 95.

gerekse metafizik idealizme karşı yıkıcı bir tavidir. Locke Aydınlanma öncesi metafizik merkezli bilgi anlayışını saf dışı bırakıp insan duyusunu merkeze alan bir bilgi anlayışı ikame etmeye çalışmıştır. Locke'un bu yaklaşımı, Aydınlanma'nın ruhuna yakışır biçimde insanı, dünyanın merkez noktası konumuna getiren bir yaklaşımdır.

Orta Çağ düşüncesinin kalan son izlerini silip Aydınlanma düşüncesini tepe noktasına çıkaran Alman filozof Immanuel Kant'ın Aydınlanma'nın nihai paradigmasını şekillendirdiği düşünülmektedir. Aydınlanma ile başlayan Tanrı ve metafizik bilgiyle hesaplaşma çabası Kant'ta yeni bir şekil bulmuştur. Kant kendisinden önceki Aydınlanma düşünürlerinden farklı olarak aklın mahiyeti ve sınırını belirlemekle işe başlamışsa da nihayetinde yine bilginin kaynağını insanı merkeze alarak oluşturmuştur.²⁰

Kant'ın, erken dönemlerinde metafiziğe yakın bir ilgi duyduğu ve varoluş, ölümsüzlük ve doğa gibi konuları metafizik bir zemine oturtma çabası güttüğü görülmektedir. Ardından ise rasyonalist metafizik gelenekten uzaklaşarak insan deneyiminin dışında kalan bilgilere karşı kuşkulanmaya başlamıştır. Nihayetinde mevcut bütün epistemolojik yaklaşımlara karşı kuşkuculuğu zirveye ulaşmış ve Aydınlanma düşüncesinin eleştirel yöntemi kendisinde zirve bulmuştur. Sözü edilen bu zeminin üzerine Kant, epistemolojik yaklaşımını geliştirmiştir.²¹ Humecu ampirizm ve Descartesçı rasyonalizmin etkisiyle Kant, iki epistemolojik teoriye kendi yaklaşımıyla yeni bir form kazandırmıştır. İnsanın bilgisini

²⁰ Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, 429-430.

²¹ Tuba Ünal, *Kant'ta Saf Aklın Sınırı* (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 28.

fenomenal dünyayla sınırlandırıp numenal yani metafizik bilginin geçersizliğini ortaya koymaya çalışmıştır.²²

Zikre konu olan üç düşünürün epistemolojik yaklaşımı, Aydınlanmanın ruhunu yeteri olgunlukta yansıtmaktadır. Descartes'ın "*cogito ergo sum*" (*Düşünüyorum öyleyse varım.*)²³ yargısı, Locke'un "*tabula rasa*" (*Boş levha.*)²⁴ kavramı veya Kant'ın "*sapere aude*" (*Bilmeye cesaret et!*)²⁵ söylemi, Aydınlanma geleneğinin parolaları haline gelmiştir. Geniş bir dönemin hem sebebi hem de sonucu olan bu yargılar, evren ve toplum tasarımı da bireye gönderme yapmaktadırlar. Zira eski çağın aksine yeni çağın başrolü konumuna artık özneler yani bireyler geçmiştir.

2) Aydınlanma'dan Doğan Birey Fikri

Antik dönemde kendi varlıklarını sürdürebilme kaygısı içerisinde yaşamış olan ilk topluluklar, bu kaygı hâlinin neticesinde zorunlu olarak birliktelik içerisinde yaşama çabası gütmüşlerdir. Tönnies'in cemaat hâli²⁶ dediği veya Durkheim'ın mekanik dayanışma²⁷ diye nitelediği pre-modern topluluk tipleri vb. kavramsallaştırmalar, modern dönemin

²² Kasım Küçükalp - Celal Türer, "18. Yüzyıl Felsefesi: Aydınlanma", *Felsefe Tarihi*, ed. Celal Türer (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2019), 424.

²³ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 30.

²⁴ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 12.

²⁵ Kant, "'Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Yanıt", 236.

²⁶ Tönnies gerçek ve hakiki bir organizma biçimi olarak gördüğü cemaati, modern öncesi dönemde fiziksel bir alan içerisinde yaşamakta olan toplulukların organik bir birliktelik hali olarak tanımlamaktadır. Bk. Ferdinand Tönnies, *Cemaat ve Cemiyet*, çev. Sezai Zeybekoğlu (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2020), 47.

²⁷ Durkheim'ın geleneksel ve ilkel toplulukları tanımlamak için kullandığı mekanik dayanışma tipleri, üyelerinin aynı duygu, inanç ve değerleri paylaştığı homojen yapıdaki topluluklara işaret etmektedir. Bk. Emile Durkheim, *Toplumsal İş Bölümü*, çev. Özer Ozankaya (İzmir: Cem Yayınevi, 2018), 100.

toplumsal dönüşümüyle mukayese edilmiş ve modern dönemle olan zıtlığı gündeme getirilmiştir. Bu zıtlığın temel noktası Aydınlanma sonrası toplumda güç kazanan birey/ fert vurgusu olmuştur.

Modern dönemin aksine klasik dönemde görülen bireyin zihniyeti, ağırlıklı olarak, yaşama ve koruma içgüdüleri ile şekillenmekteydi. “Bir aile içinde doğan insan zorunluluk, doğal eğilim ve yaradılışı gereği toplumu sürdürmek zorundadır.”²⁸ David Hume’un insanın ve toplumun kökenine yönelik yaptığı bu değerlendirmesinde görülen zorunluluk ilkesinin modern dönemde tamamen yok olduğu iddia edilemese de bir dönüşüm geçirmiş olduğu ve zikredilen zorunluluğun daha yumuşak bir forma büründüğü gözlemlenebilen bir olgudur.

Rönesans öncesi feodal dönemde birey kavramı, kişisel bir kimliğe sahip olma niteliğinde söz konusu değildir. İnsanlar genel olarak ait oldukları aile, klan veya sosyal gruplarla özdeşleşmekteydiler. Genel olarak bu insanlar, söz konusu grupların nitelikleriyle şekillenmekte ve nesilden nesle bu nitelikleri muhafaza etmeyi çabalamaktaydılar. Yeni dönemin bilimsel ve epistemolojik yaklaşımları, dini teorileri kökten sarsacak nitelikte yeni dönüşümler doğurmuştur. Toplumun karşısında bireyi kendisine has değeri olan bir konuma kavuşturmuştur.²⁹

Orta Çağ sonrası Rönesans düşüncesi, hümanizm ile bireyi yeniden gündeme getirmiştir. Bireyin üzerine örtülmüş olan örtünün ilkin sanat, edebiyat ve düşünce alanlarında kaldırmak için çabaladığını ifade eden Jacob Burckhardt; Dante, Battista, Leonardo Da Vinci ve Petrarca gibi İtalyan şahsiyetlerin yapıtlarını örnek vermektedir. Bu yapıtlardan kaynakla ileri

²⁸ David Hume, *Siyasi Denemeler*, ed. Knud Haakonssen, çev. İsmail Hakkı Yılmaz (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017), 109.

²⁹ Andrew Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, çev. Ahmet Kemal Bayram vd. (Ankara: Adres Yayınları, 2013), 44.

sürdüğü üzere söz konusu dönemde insanın sadece bedensel bir varlık olmadığını aynı zamanda tinsel bir varlık olduğunu da algılamaya başladığını ve yeni bir özelliğin ortaya çıktığını ileri sürmektedir.³⁰ Çünkü Rönesans düşüncesinin en temel özelliği, insanın her türlü bağılıktan sıyrılmakla kendi özsel kişiliğini keşfe çıkmaya başlamasıdır. Bu düşüncenin ilk problematiği kendinden menkul bir insan olma sorunudur. Yani geçmiş dönemin dinsel paradigması yerine dinden bağımsız, insan aklını merkeze alan atomistik bir dünya tasavvuru oluşmuş ve kendinden sonraki paradigmalara uzun soluklu olacak pencereler açılmıştır.³¹

Bireysel kimlik algısı ve bireysellik anlayışı modern Batı düşüncesinin bir neticesidir. Bireysellik vurgusuna modern çağdan önce rastlamak mümkün değildir. Her bireyin kendisinde birtakım potansiyelleri barındırabileceği fikri antik kültürlerde söz konusu değildi. Birey pasif bir nesne konumunda, kurumsal yapıların altında sindirilmekteydi. Durkheim da toplumsal iş bölümünde meydana gelen farklılaşmaya gönderme yaparak, geleneksel toplumlarda bireyselliğin olmadığını ve ödüllendirilmediğini, ancak modern toplumlardaki iş bölümünün ön plana çıkmasıyla bireyselliğin baş gösterebildiğini ifade etmektedir.³²

Rönesans dönemini müteakip Aydınlanma Çağı, eski çağlardan kalan mitolojik ve dinî anlayışlara meydan okumanın bireyin en güçlü yetileri olarak görülmeye başlandığı akıl ve düşünceye dayalı yeni bir dönemdir.³³ Her şeyin insan için

³⁰ Jacob Burckhardt, *İtalya'da Rönesans Kültürü*, çev. Bekir Sıtkı Baykal (Ankara: Devlet Kitapları, 1974), 1/220-230.

³¹ Kasım Küçükalkp, "Rönesans Felsefesi", *Felsefe Tarihi*, ed. Celal Türer (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2019), 321.

³² Anthony Giddens, *Modernite ve Bireysel- Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, çev. Ümit Tatlıcan (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 103.

³³ Ahmet Cevizci- Kasım Küçükalkp, *Batı Düşüncesi - Felsefî Temeller* (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi, 2018), 146.

olması gerektiğini düşünen bu hümanist temelli düşünce biçimi, Orta Çağ'ın Tanrı veya din merkezli kozmoloji, toplum ve insan açıklaması yerine insan merkezli kozmoloji, toplum ve birey açıklamasına eğilmiş, insanın kul olmaktan çıkarılıp özgür, ari bir birey olarak tasvir edilmeye başlanmasına neden olmuştur. Bu dönüşüm sadece teorik alanda kalmamış aynı zamanda pratik/ sosyal alanda da yansımalarla bulunmuştur.³⁴

Teorik açıdan birey fikrinin en bariz yansımaları Aydınlanma düşüncesinde vücut bulmuştur. Aydınlanma düşüncesinin epistemolojik yaklaşımı birey fikrine düşmüş olan gölgeyi kaldırmıştır. *"Yeni bilimin felsefi temelini kuran ve böyle yapmakla da modern ben'in çığır açıcı tanımlayıcı ifadesini geliştiren düşünür,"*³⁵ olan Descartes, Kartezyen rasyonalist yaklaşımıyla insanı merkeze almış ve bireyi fail konuma getirmeye çalışmıştır. Yöntemini oluştururken şüphecilik ve matematiği bir araya getiren Descartes, bir yandan modern felsefenin merkezine ben-bilincini yerleştirirken bir yandan da bilginin salt akılsal idrak ile elde edilebileceğini öne sürmüştür. Özbilince yaptığı şiddetli vurgu, dış dünyaya karşı etkin bir özneye yani modern benliğin ilanına karşılık gelmektedir.³⁶ Descartes'ın merkezi bir 'ben' nosyonuna gönderme yapmakla ileri sürmeye çalıştığı sübjektivite fikri, bilginin ön koşulu olarak özne vurgusunu kuvvetlendirmiştir. Epistemolojik yaklaşımı, geleneksel epistemolojilerin Tanrı veya evren merkezli yaklaşımlarına karşılık, düşünen öznenin bilme yetisine referansla bireyi merkez konuma yerleştirmiştir.³⁷

Antik çağ düşünceleri, insanı doğaya mahkûm eden paradigmaları içeriyordu. Ancak Francis Bacon, Tanrı'nın insanı

³⁴ A. Kadir Çüçen, "Batı Aydınlanmasının Düşünsel Kökenleri ve Eleştirisi", *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Özel Sayı* (01 Aralık 2006), 26.

³⁵ Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, 81.

³⁶ Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 285.

³⁷ Küçükaltı, "17. Yüzyıl Felsefesi", 347.

yaratmadaki asıl amacının, insanı doğaya hâkim kılmak olduğunu ileri sürdü. Adem'in düşüşünden bu yana insanların kaybettiği hakimiyeti, ancak ampirik yöntemlerle tabiat yasalarını anlayarak yeniden kazanabileceğimizi savundu. Bu şekilde insan, tekrar hâkim konuma gelebilirdi.³⁸

On yedinci yüzyıl İngiltere'sinde Bacon'ın başlatmış olduğu insanın deneyimi/ denetimi merkezli bilgi teorisi, bir başka İngiliz düşünür olan Aydınlanmacı John Locke tarafından bireysel deneyimin merkezileştirilmesiyle zirve bulmuştur. Tanrı'nın tahtına oturtulan insan, kendisinin dışında bir ilkeyle değil yalnız kendisinin rehberliğiyle çevresini kavrayabilen bir insan tasavvurudur. Locke, insanın tabiattaki nedenleri bilemeyeceğini ileri sürerek insan aklının sınırlı olduğuna dikkat çekmiştir. Epistemoloji alanındaki çalışmalarıyla, bireyin yalnızca kendi deneyimlerinden yola çıkarak bir dünya görüşü oluşturabileceğini modern döneme aktarmıştır. Yeni insan anlayışıyla yola çıkılan bu görüş birey ve birey haklarına dair yaklaşımları da gündeme getirmiştir.³⁹

Alman Aydınlanmasının en etkin düşünürü Immanuel Kant, bireye yönelik vurguyu en çarpıcı şekilde yapan isimdir. Henüz Aydınlanma'yı tanımlarken değindiği problem, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu ergin olamama durumundan kurtulma çabasıdır. Kant insanın aklını bir başkasının kılavuzluğuyla kullanmasını bir ergin olamayış olarak ifade ederek bireyin özgür olması gerektiğine işaret etmektedir. Söz konusu Aydınlanma'nın yol açacağı özgürleşme durumunun parolası olarak "*sapere aude!*" yani "*aklını kullanma cesareti göster*" ifadesiyle insanın sahip olduğu aklıyla kendine kılavuzluk yapması gerektiğine işaret etmektedir.⁴⁰

³⁸ Francis Bacon, *Novum Organum*, çev. Sema Önal (Ankara: Say Yayınları, 2012), 189-190.

³⁹ Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, 328.

⁴⁰ Kant, "'Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Yanıt", 236.

Beşerî özerklik filozofu olarak da görülen Kant, insanın bilginin temel ilkelerini ilahi bir yardım almadan kendi başına keşfedebileceğini ileri sürmektedir. Onun mutlak bir hümanizmi hayata geçirmeye çalıştığı epistemolojik yaklaşımında da görülmektedir.⁴¹ Modern epistemolojideki ampirist ve rasyonalist ikiliği birleştirmeye çalışan Kant, bu zemin üzerinde kurduğu epistemolojisinde insanın kendi zihninde bulunan ideler ve deneysel tecrübeyle fenomenal dünyayı algılayabileceğini ileri sürmüştür. Söz konusu epistemolojik yaklaşımına bakıldığında insanın merkeze yerleştirildiği bir tabiat kavrayışı ortaya koyduğu anlaşılır. Bu kavrayış biçimiyle de yeniden birey vurgusunun altı çizilmiştir.

a) Din ve Birey Olgusu

Bireyciliğin dinsel boyutuna bakıldığında görülmektedir ki dönemin felsefi paradigmasına paralel olarak yaşanan dinsel dönüşümün neticesinde birey vurgusu da bir dönüşüm geçirmiştir. Dinin kolektivist yapısı itibariyle bireyi kendi içerisinde özümsemesi durumu neredeyse bütün Ortodoks yapıdaki dinler için geçerli bir durumdur. Fakat Rönesans ve Aydınlanma sonrası önem kazanan birey vurgusuna paralel olarak dinsel bireycilik de bu paradigmadan nasibini almıştır. Ahmet Cevizci dinsel bakımdan bireyciliği şöyle tanımlar:

“Bireyin Tanrı’yla olan ilişkisinin, devlet ya da başka kurumlar tarafından değil de, bireyin kendisi tarafından belirlendiğini, bireyin dinî konularda özgürce düşünme ve tartışma hakkının bulunduğunu, bireyin dilediği dine ya da dini topluluğa girebileceğini savunan öğretisi.”⁴²

Orta Çağ ruhban sınıfının tekелci tutumuna karşı on altıncı yüz yılda Almanya’da Martin Luther ile başlayan Hristiyan reformasyonunu Cenevre’de John Calvin, Zürih’te Ulrich

⁴¹ Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, 429.

⁴² Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 151.

Zwingli takip etmiştir. Baskıcı Katolik Hristiyanlığa karşı başlamış olan bu reform hareketi, bireysel dinî tecrübeye önem veren Protestanlığı doğurmuştur. Söz konusu dinsel bireyciliği savunanlar, dinî inançtan ziyade dinî kurumlara veya kurumsal dinlere karşı saf almaktaydılar. Müminin kurtuluşunu kilise veya kurumsal dinle değil bireyin doğrudan tanrıyla irtibat kurmasıyla mümkün görmekteydiler.⁴³

Bireyi biricik olmasıyla tasavvur eden Protestanlık, bilhassa mistik özsel tecrübeye ve bireysel sorumluluğa vurgu yapar. İlk Kalvinciler, seçilmiş ve kurtuluşa ermişlerin sadece Tanrı'nın iradesiyle belirlendiğini ileri sürerek bireysel sorumluluğu göz ardı etmişlerdi. Fakat başka bir Protestan olan Arminius, Tanrı'nın iradesine mukabil bireyin eylemlerinde seçme şansına sahip olduğu vurgusunda bulunarak bireysel etkinliğe işaret etmiştir.⁴⁴ Weber'in emsalsiz yalnızlık duygusuna sahip diye tanımladığı Calvinist mümin, bu veçheyle bireysel olarak derin bir manevi tecrit ve tecrübe hâlinde olarak tasvir edilmektedir. Aynı bireysel/ özsel içe bakış durumu Püritanizm'de de söz konusudur. Kilise ve sakramentler yoluyla kurtuluşa erme fikri yerine bireysel tecrübe ön plana çıkmaktadır. Bu durumda kurumsal kilisenin etkisi reddedilerek her bireyin kendisinin rahibi olduğu ve dini deneyim/ denetiminin de kendi bireysel tercihinin bırakıldığı görülmektedir.⁴⁵

3) Aydınlanma Eleştirisi

On yedinci yüzyıl düşünürlerinin yontmaya başladıkları yeni düşünce pratiği zamanla şekil alarak aksisedasını toplum üzerinde kaçınılmaz bir biçimde göstermiştir. Bu sebeple Aydınlanma düşüncesinin bireysel ve toplumsal neticeleri

⁴³ Mehmet Süheyl Ünal, *Modern Toplumda Dinsel Bireycilik* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 41.

⁴⁴ Mustafa Numan Malkoç, *Günümüz Türkiye'sinde Protestanlık* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 11.

⁴⁵ Ünal, *Modern Toplumda Dinsel Bireycilik*, 42-43.

üzerine kaçınılmaz olarak türlü değerlendirmeler yapılmıştır. Muhafız yaklaşımlar entelektüel ve kültürel bir hareket olarak Aydınlanma düşüncesini ve düşünürlerini, sık sık dile getirdikleri biçimde toplumun ahlakını bozan ateistler olarak yargılamışlardır. Aydınlanmanın temel ilkelerinden bazılarını reddetmekle beraber esas olarak bu hareketin yıkıcılığını ve tek yanlılığını tehlikeli görmekteydiler. Bu sebeple ılımlı muhalifleri dahi bu hareketi tersine çevirme çabasına girmeseler de bu hareketin yönünü değiştirmeye çalışmışlardır.⁴⁶

On dokuzuncu yüzyılda özellikle Aydınlanma düşüncesine karşı saf alarak var olan Alman Romantizmi ortaya çıktı. Sezginin gücünü kutsanan akla karşı savunan Romantikler, akıl ve zekanın egemenliğini reddetmişlerdir. Rousseau ve Burke gibi isimler henüz erken dönemlerde Aydınlanma'nın rasyonalizm, bilimcilik, bireycilik ve ilerleme gibi fikirlerine karşı çıkmışlardır.⁴⁷ Bu bağlamda Rousseau ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Çünkü kendisi insan doğasının eğitim ve reformasyonlarla geliştirilip yetkinleştirilebileceğini ileri sürmekle tam bir Aydınlanma düşünürüyken buna mukabil yine de duygusal bir eğilimle Aydınlanma'nın olumsuzluk ve kötülüklerine de işaret etmekten geri durmamıştır.⁴⁸ David West'in de ifade ettiği üzere aslında Aydınlanma'nın erken dönem eleştirmenlerini ve özellikle Rousseau'nun yaklaşımını şöyle betimlemek doğru olacaktır: *"Onlar daha önce varolmuş olan dünyaya geri dönmek istemiyorlardı, ama bir yandan da modernizasyonun azgın dalgalarındaki tek yanlılığı ve hatta tehlikeleri görmekteydiler."*⁴⁹

⁴⁶ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Cevizci Ahmet (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998), 45.

⁴⁷ İlyas Türkben, *Frankfurt Okulu Bağlamında Aydınlanma Eleştirisi* (Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 23.

⁴⁸ Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, 369.

⁴⁹ West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, 45.

Muhafazakâr düşünür Edmund Burke Aydınlanma felsefesini eski düzeni yıkmaktan ve Fransız Devrim’ini doğurmuş olmaktan sorumlu tutmaktadır. Diğer iki muhafazakâr düşünür olan Hegel ve Jacob Talmon gibi eleştirmenler de Fransız Devrim’indeki kanlı terör dönemini ve yirminci yüzyıldan sonra geliştiğini düşündükleri, totaliter rejimlerin geniş ölçekte uyguladıkları toplum mühendisliğiyle toplumu yeni baştan şekillendirme çabalarına karşı çıkmışlardır.⁵⁰

Charles Taylor ve Michel Foucault’nun eleştirileri, etiğin atomize edilişi, benliğin parçalanarak eksik kavranılması ve kültürel çokluğu yok sayan yaklaşımlarından ötürü Aydınlanma’yı mahkûm etmektedir.⁵¹ Theodor Adorno ve Max Horkheimer ise Aydınlanma felsefesine yönelik en sivri eleştirileri getirerek, bu dönemin bilimsel rasyonalitesinin araçsal doğasını ve İkinci Dünya Savaşı sırasında meydana gelen kitlesel soykırımın zeminini hazırladığı iddiasıyla Aydınlanma rasyonalitesini sert bir şekilde eleştirmişlerdir.⁵²

*“Ne ki tamamen aydınlanmış şu yeryüzü muzaffer felaket alametleriyle parlıyor.”*⁵³ Adorno ve Horkheimer’in *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı önemli eleştirel kitabının henüz ilk sayfalarında dile getirmiş oldukları bu yargı, Aydınlanmacı perspektiften neşet ettiğine inandıkları dünya savaşı atmosferindeki soykırıma karşı ciddi bir eleştiridir. Aynı zamanda insanlığa yeni bir değer kazandırma iddiasıyla yola çıkan bu düşüncenin niçin insanlığı bir barbarlığa sürüklemiş olduğu sorusuna da yoğunlaşmaktadırlar. Onlar geçmişten

⁵⁰ Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, 21.

⁵¹ Bk. Charles Taylor, *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 358.; Michel Foucault, “Ariadne Kendini Astı”, çev. Işık Ergüden, *Felsefe Sahnesi: Seçme Yazılar* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 182-183.

⁵² Bk. Horkheimer - Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, 211-213.

⁵³ Horkheimer - Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, 19.

günümüze değin insanın doğa ile olan karşılıklı tahakküm rekabetinin Aydınlanma ile yeni bir kavşağa geçtiğini ifade ederler. Bu duruma dair çekincelerini de şu veciz ifade ile yaparlar: “Şimdi de bu güneşin soğuk ışığı altında yeni bir barbarlığın tohumları yeşeriyor.”⁵⁴

Sonuç olarak Aydınlanma eleştirilerinin yoğunlaştığı iki önemli nokta, bireyin atomize edilişi ve bilginin salt biçimde araçsallaştırılması ekseninde kümelenmektedir. Fransız tarihçi Louis René Bréhier’in de eleştirdiği üzere modern uygarlık, on altıncı yüzyıldan itibaren bilgiyi amaç olmaktan çıkarmış ve onu bireyin kişisel amaçlarına hizmet edecek bir araç haline dönüştürmüştür.⁵⁵ Bilginin yalnızca ilerleme adına bir araç olarak görülmesi ve bireyin, bilgiye, arzuladığı hedeflere ulaşmak için araçsal bir mahiyet atfetmesi, modern düşüncenin temel vurgularından biridir. Aydınlanma’nın bilgiyle kurduğu bu ilişki, yukarıda değinilen eleştirilerin de merkez noktasını oluşturmaktadır.

B) LİBERAL DÜŞÜNCE GELENEĞİ

Modern bir ideoloji olan liberalizm, her ne kadar iktisadi boyutu göz ardı edilemeyecek kadar önemli olsa da esas itibarıyla siyasi bir ideolojidir. Siyasi sıfatı, bu ideolojinin siyasal alanın düzenlenmesine ve devlet birey- toplum ilişkisine hâkim olacak birtakım normatif önermelerden meydana geldiğine işaret etmektedir.⁵⁶ Bundan dolayı siyaset felsefesi, ideoloji ve devlet gibi olgularla yakın ilişkiler içerisinde olan liberalizmin tarihsel kökenine ve fikri temayüllerine geçmeden önce ideoloji ve devlet kavramlarına yönelik birkaç hususa değinmek gerekmektedir.

⁵⁴ Horkheimer - Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, 54.

⁵⁵ Türkben, *Frankfurt Okulu Bağlamında Aydınlanma Eleştirisi*, 30.

⁵⁶ Mustafa Erdoğan, “Liberalizm ve Türkiye’deki Serüveni”, *Liberalizm*, ed. Murat Yılmaz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 23.

1) İdeoloji ve Devlet Kavramsallaştırması

Siyasal düşünce tarihini aynı zamanda bir ideolojiler tarihi olarak değerlendirmek mümkündür. Çünkü siyasal ve entelektüel düşünceler ihtiyaca binaen olgusal bir gerçekliğe ulaşmak maksatlı var olmaya çalışmaktadırlar. Bu sebepten ötürü liberal düşüncenin gelişimi, dönüşümü ve temel parametrelerine geçmeden önce ideoloji ve devletin kökenine dair birkaç hususa dair değerlendirme yapmaya ideoloji kavramından başlayabiliriz.

a) İdeolojiye Yönelik Yaklaşımlar

Her tarihsel dönem kendi koşulları neticesinde birtakım düşünsel hareketler doğurabilmektedir. Bu düşünsel hareketler gerek teorik gerekse pratik veçheleri itibariyle birey ve toplumda birtakım değişimler meydana getirmektedirler. Bu düşünsel hareketlerin genel anlamda ideoloji olarak tanımlandığı düşünce tarihi literatürlerinden bilinen bir durumdur. İdeoloji özellikle modern dünya tasavvurunun siyasal ve sosyal yapı taşı olarak görülmektedir. Ancak siyasal düşünce tarihinde az sayıda isim ideolojiye yönelik olumlu bir tavra sahipken kahir ekseriyetle diğer düşünürler ideolojiye karşı olumsuz yaklaşımlara sahiptirler. Bu karşıt görüşlülerin başında gelen Karl Marx, Gyorgy Lukacs ve Talcot Parsons gibi isimler farklı nedenlerden dolayı ideolojiyi lanetlemişlerdir. Çünkü karşıt görüşlülere göre ideoloji, bireysel ve grup çıkarlarının kılıfı konumunda olup hakikat, bilim, rasyonalite ve felsefe gibi olumlu etkiye sahip olabilecek şeylere karşı zıt bir etkiye sahiptir.⁵⁷

İdeoloji kavramsal açıdan henüz çok genç sayılabilecek bir kavramdır. Genel manada siyasi ya da toplumsal bir teori meydana getirmekle beraber aynı zamanda siyasi veya toplumsal eylemi de yönlendirebilen düşünce, inanç ve görüşler

⁵⁷ Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, 15.

sistemi olarak tanımlanmaktadır.⁵⁸ Ancak şu ana kadar ideoloji kavramının günümüzdeki araştırmacılar tarafından dahi henüz tek ve yeterli bir tanımı yapılamamıştır. Bhusus ideoloji, farklı dönemlerde farklı amaçlarla kullanılmış söylemsel bir kavram olarak değerlendirilmektedir.⁵⁹

Heywood'a göre, *"İdeolojiler, siyasal gerçekliği düzenleme, tanımlama, değerlendirmede ve de siyasal kimliklerin tespit edilmesinde hayatî öneme sahip kaynaklardır."*⁶⁰ İdeolojinin veyahut düşünsel bir hareketin somut neticesi, ancak bir toplumsallık içerisinde meydana gelebilmektedir. Böyle olunca burada ideolojiden önce göz ardı edilmemesi gereken bir başka nokta olarak toplumsallığın neticesinde ortaya çıkan devlet kavramsallaştırması gündeme getirilmelidir. Çünkü her düşünsel hareketin bir ideal yaşam biçimi vardır. Bu idealize edilen biçimin neticesinde siyasal bir araçsallığa ihtiyaç duyulmaktadır. Toplum mekanizmasının en ilkel biçiminde bile var olma zorunluluğuna sahip olan yönetim veyahut siyaset kavramları üzerine yapılan çözümlemelerin tarihi antik döneme kadar götürülmektedir.⁶¹ Bu bağlamda devlet ve yönetim hususunun kritiğine artık geçilebilir.

b) Devlet ve Yönetimin Kökeni

Çağdaş dönem devlet teorisini olan Bob Jessop, çerçevesini netleştirdiği dört unsuru ön planda tutarak yönetim ve devlete dair bir tanımlama yapmıştır. Ona göre devlet, belirli bir coğrafi alanda toplum tarafından belirlenen işlevleri yerine getiren, ortak çıkarları ve genel iradeyi temsil eden, bu

⁵⁸ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 448.

⁵⁹ Kaan Karaduman, *Toplumsal Hareketler ve İdeoloji: Kitleleri İknada İdeolojinin Gücü* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 34.

⁶⁰ Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, 15.

⁶¹ Franz Oppenheimer, *Devlet*, çev. Alaeddin Şenel - Yavuz Sabuncu (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1984), 19.

topraklarla ilişkilendirilmiş siyasi bir topluluğun adına hareket eden kurumlar bütünüdür. Bu kurumlar, toplum içinde stratejik bir şekilde konumlanmış ve kolektif kararları tanımlayıp uygulama yetkisine sahip seçilmiş örgütlerden oluşmaktadır.⁶²

İnsanlık tarihinin bilinen ilk topluluklarına bakıldığında, Antik Yunan'dan Mezopotamya'ya ve Çin halklarına kadar geniş bir kültür ve coğrafyanın kalıntılarında yönetimin izlerini görmek mümkündür. Bundan mütevellit uzun bir süre boyunca bu yönetimin kaynağı ve meşruiyetine dair farklı değerlendirmeler söz konusudur. Bu hususta dinî, mitsel veya bilimsel temellendirmeler gündeme getirilerek farklı yanıtlar verilmiştir. Buna karşılık, devletin veya yönetimin doğal durum sonucunda ortaya çıktığını ileri süren Thomas Hobbes, John Locke ve Jean Jacques Rousseau gibi isimler olmuştur.⁶³ Yani yönetimin doğal bir süreç içerisinde gelişerek evrimleştiğini ileri sürmüşlerdir.

Yukarıda zikredilen doğal durum teorisine paralel olarak sosyal sözleşme teorisini savunan düşünürler, insanların devlet öncesi dönemde bir doğa hâli içerisinde yaşadıklarını iddia etmektedirler. İnsanlar bu doğa durumundan çıkmak için kendi akıl ve iradelerini kullanarak kendi aralarında bir sözleşme oluşturmaya karar vermişlerdir. İşte bu anlaşma durumu, sosyal sözleşme olarak ifade edilmektedir. Hobbes, Locke, Rousseau ve Kant gibi modern düşünürlerin savunduğu bu teoriye göre yönetim ve devlet, insanların kendi akıl ve iradelerinin sonucunda kurulmuş bir yapıdır.⁶⁴

Genel çerçevede devlet çözümlemelerine bakıldığında görülmektedir ki; Rousseau, devlet sözleşmesini bir toplum

⁶² Bob Jessop, *Devlet Dün Bugün Gelecek*, çev. Atilla Güney (Ankara: Nika Yayınevi, 2021), 79.

⁶³ Alev Özkazanç, "Devletin Örgütlenmesi", *Siyaset Kavramları, Kurumlar, Süreçler*, ed. Yüksel Taşkın (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 143.

⁶⁴ Özkazanç, "Devletin Örgütlenmesi", 144-145.

sözleşmesinden türetmektedir.⁶⁵ Henry Carey ise devletin kökeninde bir soyguncu çetesinin yattığını ileri sürmektedir. Platon ve Marx'ın takipçileri, devlete her türlü siyasal ve ekonomik konuda vatandaşlar üzerinde mutlak bir efendilik konumu yükleyerek devleti kadiri mutlak bir güç olarak görmektedirler. Liberal düşünce merkezli olan Manchester Okulu ise bu konuda uç noktaya giderek devleti bir jandarma olarak görmekte ve ilerleyen süreçte ortadan kaldırılması gereken bir fazlalık olduğunu ileri sürmektedir.⁶⁶

Modern anlamda devlet kavramsallaştırmasının hem bir savaş hem de bir barış girişimi olarak nitelendirilmesi mümkündür. Doğal olarak bu yaklaşım Orta çağ sonrası ortaya çıkan devlet kavramı için geçerlidir. Modern devletin temel göstergelerinden sayılan akılcılık ve hayatın her alanına müdahale edebilme durumu bu dönemden itibaren daha somut bir biçimde mümkün hâle gelmiştir.⁶⁷

Aşağıda liberal düşünce ve özgürlük başlıkları altında daha geniş olarak ele alacağımız liberal perspektifin devlet ve yönetime olan bakışına burada da değinmek faydalı olacaktır. Liberal perspektifin dallanıp budaklandığı temel noktalardan bir tanesi de devletin tanımı ve sınırıdır. Devletin ekonomik ve sosyal alanda görev alanının genişliği, özgürlüğün karakteri ve devletin sosyal adalet ile refahı düzenleme konularına dair yaklaşımları açısından liberal yaklaşımlar birbirlerinden farklılaşmaktadırlar.⁶⁸

⁶⁵ Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 13-14.

⁶⁶ Oppenheimer, *Devlet*, 36.

⁶⁷ Werner Sombart, *Burjuva*, çev. Oğuz Adanır (Ankara: Doğubaki Yayınları, 2020), 81-82.

⁶⁸ Ayşegül Tayyar - Birol Çetin, "Liberal İktisadi Düşünce'de Devlet", *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 14/1 (2013), 109.

Ancak liberal bireycilik nokta-i nazarında devlet, bireyler tarafından bireyler için oluşturulmakta ve bireylerin çıkar ve ihtiyacına hizmet etmekle var olmaktadır. Netice olarak yönetim, yönetilenlerin rızası ve sözleşmelerinden doğmaktadır. Buradaki temel maksat irade ve özgürlüktür. On yedinci yüzyıl liberal düşünürü olan Locke'un da belirttiği gibi hukukun olmadığı yerde özgürlük de olamayacağı için hukuksal bir sözleşmeye ihtiyaç duyularak devlet oluşturulmuştur. Bu iddia aynı zamanda toplum sözleşmesine de zemin hazırlamıştır. Sonuçlandırmak gerekirse, klasik liberal düşünceye göre devlet, bireyin can ve mülkiyet hakkını hukuksal güvence altına almakla tarafsız hakem konumunda olan bir yapılanmadır.⁶⁹ *“Devlet, toplumsal düzeni sağlamada bir araç olarak görülür. Liberal temelli bu görüş, devleti toplumsal düzeni, huzuru ve güvenliği sağlama noktasında araçsallaştırmıştır.”*⁷⁰

2) Liberal Düşüncenin Gelişim ve Dönüşümü

Liberalizm kavramı ilk ortaya çıkışından bugüne değin zaman zaman pejoratif anlamlara maruz kalmıştır. Aynı zamanda liberalizm, gündelik dilde çok sözü edilen fakat anlam açısından muğlak bırakılan bir kavramdır. Etimolojik bakımdan ise “liberalizm” ve “liberty” kavramlarının imlediği bağlamda özgürlük, neredeyse bütün liberallerin üzerinde ortak kanaate ulaştığı bireysel hürriyet merkezli bir teori olduğuna işaret etmektedir.⁷¹ Liberal kelimesi siyasal anlamı açısından geçmişte çok uzun bir kavram değildir. İlk kez 1823'te İspanya'da Napolyon savaşları sonrasında anayasal rejim taraftarlarını

⁶⁹ Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, 53-54.

⁷⁰ Beyzanur Coşğun, *Liberal, Sağ ve Sol İdeolojilerden Yola Çıkarak Devleti Kavramsallaştırmak* (Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 8.

⁷¹ Atilla Yayla, *Liberalizm* (Ankara: Liberte Yayınları, 2015), 28.

ifade etmek üzere “özgürlük sevdalıları” anlamındaki “liberales” kavramı olarak kullanıldığı ileri sürülmektedir.⁷²

Harold Laski’ye göre, Liberalizm, Batı’nın son dört yüzyıllık tarihinde en göze çarpan doktrin olmasına rağmen sözcük olarak oldukça yenidir.⁷³ Francisco Vergara liberalizmi muhtasar bir biçimde şöyle betimlemektedir:

*“Geniş bir ifade özgürlüğüne; kişisel, ekonomik ve dinsel geniş bir özgürlük alanına; geçmişte talep edilenden çok daha büyük bir özgürlük alanına sahip olunmasını salık veren bir toplum tasarısıdır.”*⁷⁴

Liberalizm, ekonomik bir modeli kapsamakla beraber aynı zamanda felsefi bir tartışmayı da içerisinde barındırmaktadır. Bu kapsam göz önüne alındığında görülmektedir ki liberalizm, dünyayı anlama, yorumlama ve harekete geçme potansiyeline sahip bir ideolojidir. Bu durumda aslında liberalizm, bireyin akletme ve ifade etme imkânını, bireyin özgürlüğünü kısıtlayabileceğine inanılan din ve devlet gibi kurumların sınırlandırılmasını, özel teşebbüse imkân sağlayan serbest piyasayı garanti altına almak gayesinde olan bir hukuk ve devlet modelini kapsamaktadır. Liberal perspektif dâhilinde çözümlemeye bakıldığında bu durum aynı zamanda doğal durum olarak da değerlendirilmektedir.⁷⁵

⁷² Kudret Bülbül, *Siyaset Bilimi Sözlüğü* (Ankara: Adres Yayınları, 2021), 350.

⁷³ Faruk Tekin, *Liberal Söyleminin İslâmcı Yazarlar Üzerindeki Etkisi: Raşid El Gannuşi Örneği* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 14.

⁷⁴ Francisco Vergara, *Liberalizmin Felsefi Temelleri*, çev. Bülent Arıbaş (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006), 8.

⁷⁵ Canan Tercan, *Türkiye’de Liberaller Arası Ayrışma Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti ve Liberal Düşünce Topluluğu Örnekleri* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 17.

Diğer birçok ideoloji ve düşünce gibi liberalizm de kendi zamanının ruhunun ve dönemin koşullarının bir çocuğudur. Tabii bu koşullar, dar çerçeveye sığdırılabilecek bir zaman aralığından ibaret değildir. Bireysel hakların gündeme getirilerek hukuksal bir zemine oturtulma çabası güdüldüğü Magna Carta (1215) sözleşmesini belirgin bir başlangıç noktası olarak görmek mümkündür. Büyük bir düşünsel değişim meydana getiren din savaşları ve Aydınlanma düşüncesinin neticesinde aile, din, eğitim, siyaset ve ekonomi gibi kurumlara karşı oluşan pejoratif ve şüpheli tutum liberal zemini desteklemiştir. Sosyal açıdan zirvesi ise Fransız Devrimi (1789) ve devrim neticesinde oluşan burjuva aristokrasisinin birey haklarını merkeze alan meclis ve anayasanın kralın iktidarını sınırlandırması olmuştur.⁷⁶

Söz konusu yapısal durumun entelektüel temellerini de çok eski dönemlere kadar götürmek mümkündür. Fakat Orta Çağ sonrası birey figürünün görünürlük kazanmasının neticesinde yapılan düşünsel çabalar daha makul bir başlangıç noktası olacaktır. Buna mukabil Orta Çağ sonrası modern dönemden neşet eden klasik liberal teori, siyasi ve ekonomik olarak iki boyutu içerisinde barındırmaktadır. Siyasal liberalizm John Locke'un eserleriyle somut temeller üzerine oturtulmuştur. Ekonomik liberalizm ise Adam Smith ve ardından gelen takipçileri ile hüviyetini kazanmıştır. Fransız fizyokratların kullandığı bilinen "*Laissez faire laissez passer.*" (Bırakınız yapsınlar, bırakın geçsinler.) ifadesini kapsayacak nitelikte zamanla liberalizm kavramı kullanılmaya başlanmıştır. Bu kavramla basın özgürlüğü, düşünce özgürlüğü, üretim araçlarına yönelik özel mülkiyet ve serbest ticaret hakkına işaret eden bir içerik kazanmıştır.⁷⁷

⁷⁶ Eric Hobsbawm, *Devrim Çağı 1789- 1848*, çev. Bahadır Sina Şener (Ankara: Dost Kitabevi, 2022), 69-70.

⁷⁷ Tayyar - Çetin, "Liberal İktisadi Düşünce Devlet", 108-110.

On dokuzuncu yüzyıl pek çok bakımdan liberalizmin yüzyılıdır. Sanayileşme hareketinin Batı’da ivme kazanması, bireylerin sosyal refahını yeniden bireysel merkezli algılamaya başlamasına imkân sağlamıştır. Batı’da sanayileşme hareketi arttıkça liberalizm güçlenmiştir. Aydınlanma’dan neşet eden evrensel akıl inancı da liberal bireyciliğe dayanak olmuştur. Bu durum üstün ve özel insan kimliğini oluşturmaya imkân sağlamış ve bu bağlamda bireyci temel liberal görüşleri doğurmuştur.⁷⁸ Liberal düşünce değişmez statünün, hiyerarşinin, otoritenin ve dünya üstünlüğünün karşısında hareketin, sözleşmenin, yasal eşitliğin ve seçimin yanında yer alan bir harekettir. Savunusunu yaptığı bu haklar, sadece liberal azınlıktakiler için değil tüm insanlar için talep edilen değerlerdir.⁷⁹

On dokuzuncu yüzyılda fikirleri olgunlaşan klasik liberalizm, devletin asgari düzeyde bireye müdahale etmesi gerektiği görüşünden yola çıkarak fikirlerini serdetmiştir. Buna mukabil daha geç dönemde ortaya çıkan modern liberalizm ise devletin sağlık, eğitim, konut, ödenek gibi hizmetleri vermesi gerektiğini ve ekonomiyi idare veya en azından regüle etmesi gerektiğini ileri sürerek devlet ve birey arasındaki sınır hattını genişletmeyi savunmuştur. Bu durum liberalizm içerisinde iki temel düşünce geleneği olarak klasik ve modern/ sosyal refah liberalizmi oluşturmuştur.⁸⁰

Liberalizmin yirminci yüzyıldaki en önemli düşünürlerinden olan Friedrich Hayek, liberalizm kavramını iki farklı türde ele alır: Gerçek liberalizm ve sahte liberalizm. Hayek’e göre, sahte liberalizm olarak adlandırdığı ikinci tür, ekonomik ve sosyal kavramların yanlış yorumlanması sonucu

⁷⁸ Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, 42.

⁷⁹ Richard Lichtman, *Liberal İdeolojinin Marksist Eleştirisi*, çev. Şükrü Alpagut (İstanbul: Yordam Kitap, 2013), 218.

⁸⁰ Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, 43.

anlam kaybına uğramasından kaynaklanmaktadır. Bu yanılığın, refah devletçiliği veya sosyal liberalizmi savunan bazı liberal eğilimlerin, liberalizmin temel ilkelerini çarpıttığı şeklinde eleştirir. Oysa Hayek'e göre arzuya şayan liberal görüş, kanun çerçevesinde bireysel özgürlüğü garanti altına alan görüş ve uygulamadır.⁸¹

3) Klasik Liberalizm *versus* Modern Liberalizm

Her ideoloji veya düşünsel hareket insanla ilişki kurmak suretiyle doğar, gelişir ve dönüşür. Bu durumda düşüncenin insanı nereye yerleştirdiği ve hangi noktadan insana yaklaştığı onu diğer hareketlerden ayırt eden parametrelerin başında gelmektedir. Bireye endeksli bu hareketlerin kuşkusuz en iddialı olanlarının başında liberal düşünce geleneği gelmektedir. Bireye asıl hak ettiğini düşündükleri özerkliği sağlamak gayesinde olan bu hareket, diğer birçok düşünsel hareket gibi kaçınılmaz dönüşümler yaşamıştır. Bu nokta-i nazardan değerlendirildiğinde görülmektedir ki klasik liberalizm ve modern liberalizmin ayrıştığı temel noktaların başında bireyin özerklik sınırı, özgürlüğün çerçevesi ve toplumsal birliktelik için gerekli olan hoşgörü olguları gelmektedir. Sözü edilen bu olgulara yaklaşımları bakımından iki temel liberal düşünce geleneği olan klasik ve modern liberalizmi karşılıklı kritik etmek daha doğru olacaktır.

a) Birey

Liberalizmin en temel parametresinin birey olduğunu söylemek mümkündür. Liberal düşüncede birey; topluluk, cemaat ve kurumlar gibi bireye müdahale potansiyeline sahip olan oluşumlar karşısında öncelenmektedir. Çünkü liberal düşünceye göre birey, kendi refah ve mutluluğuna yönelik çalıştığı için netice itibarıyla toplum da bu durumdan fayda

⁸¹ Friedrich Von Hayek, *Özgürlüğün Anayasası*, çev. Yusuf Ziya Çelikkaya (Ankara: Bigbang Yayınları, 2013), 228-230.

sağlayabilmektedir. Söz konusu duruma paralel olarak zaten liberal anlayışın birey tasavvuru, neyin kendisine faydalı olduğunu bilen ve bu menfaate yönelik rasyonel eyleme geçen bir bireyi kapsamaktadır.⁸²

Bireyin faydacı ve rasyonel yaklaşımını olumlayarak betimleyen John Stuart Mill'in ifadelerini olduğu gibi aktarmak zikri geçen yargıyı desteklemiş olacaktır:

“İnsanın gerçek amacı, müphem ve geçici arzuların telkin ettiği değil, aklın sürekli ve kesin zorlamalarının emrettiği gibi, yeteneklerinin tam ve uyumlu bir bütüne doğru en yüksek ve en ahenkli bir biçimde geliştirmektir.”⁸³

Bu minvalden bakıldığında liberal düşüncenin, bireyin merkez nokta oluşuyla ilgili bir inancı ifade ettiğini ileri sürmek mümkündür. Başka bir deyişle bireycilik, liberalizmin ontolojik özünü ifade etmektedir. Birey etik, iktisadi, politik ve kültürel varoluşun temelini oluşturmaktadır. Liberal perspektife göre birey ve bireyin hazları ve acıları, tercihleri ve yönelimleri, gelişimi ve bekasının yaşamdaki garantörlüğünü temsil etmektedir. Toplum ne kadar önemli olursa olsun birey ondan daha gerçek ve daha önemli kabul edilen bir olgudur.⁸⁴

Durkheim gibi düşünürlerin toplumu kendine özgü bir olgu olarak gören bir perspektiften⁸⁵ ve Marx gibi toplumu bireye önceleyen düşünürlerin perspektifinden⁸⁶ bireye yaklaşıldığında, bireyin toplum karşısında hangi noktada

⁸² Bülbül, *Siyaset Bilimi Sözlüğü*, 351.

⁸³ John Stuart Mill, *Özgürlük Üzerine*, çev. Tuncay Türk (İstanbul: Oda Yayınları, 2012), 84.

⁸⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: Say Yayınları, ts.), 289.

⁸⁵ Emile Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, çev. Cenk Saraçoğlu (İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2004), 29.

⁸⁶ Karl Marx, *Felsefe Yazıları*, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Hill Yayın, 2004), 42.

durduğu veya nasıl bir role sahip olduğunu keskin bir biçimde ortaya koymak zordur. Fakat özellikle Aydınlanma düşüncesinin bireye biçtiği ayrıcalıklı kıymet, bu düşünceden etkilenen siyaset felsefecileri vasıtasıyla birey merkezli siyaset felsefelerine imkân sağlamış ve bir bakıma liberalizmin birey vurgusunun düşünsel alt yapısını oluşturmuştur.

Klasik liberal düşünürlerden olan Mill, *Özgürlük Üzerine* adlı eserinde toplum ve birey arasındaki sınırlara yönelik şu soruları sormaktadır: Bireysel egemenliğin kendi üzerindeki uygulamalarda meşru sınırları nelerdir? Toplumsal otoritenin yetki alanı hangi noktada başlamaktadır? İnsan yaşamının hangi kesimleri bireysel tercihlere, hangi kesimleri toplumsal gerekliliklere tahsis edilmelidir? Birey ve toplum arasındaki ikiliği problemlili gören ve bunu çözüme kavuşturmak gayesinde olan Mill, eserinde görüldüğü üzere en nihayetinde bireyi toplumun otoritesi karşısında keskin biçimde korumayı hedefleyerek klasik liberalizme katkıda bulunmaktadır.⁸⁷

Klasik liberalizmin temel ereği, birey ve toplum arasındaki ikilemi bir uzlaşya vardırmasıdır. Bu bağlamda, uzlaşının büyük oranda birey merkezli olması gerektiği yönündeki eğilim, daha fazla kabul görmektedir. Nihai kertede ise bireyin kendi üzerindeki egemenliğinin uygun sınırının tespiti amaçlanmaktadır. Yaşamın bireyi ilgilendiren boyutunu bireye, toplumu ilgilendiren boyutunu da topluma pay ederek klasik liberalizm, aradaki ikilemi daha keskin kabul edilebilecek bir çözüm sunmaya çalışmaktadır.⁸⁸

Gelişen doğal haklar neticesinde bireyin, Tanrı vergisi özel haklarla donatıldığı düşüncesi doğmuştur. Immanuel Kant'ın bireyi, "kendi başına bir amaç" olarak kabul etmesinden mülahazası klasik liberal düşüncenin kurucularından olan Locke da bireyin hayat, hürriyet ve mülkiyet haklarına doğal olarak

⁸⁷ Mill, *Özgürlük Üzerine*, 104.

⁸⁸ Yayla, *Liberalizm*, 23.

sahip olduğunu ileri sürmüştür. Aslında bireyin önceliğine inanma liberal ideolojinin temel savıdır. Hatta toplumsal yapıyı yalnızca bireysel çıkarlara hizmet eden bir mekanizma olarak değerlendiren ve bireyi atomistik bir bölünmeye sürükleyen yaklaşım, klasik liberalizme yönelik eleştirilerin temelini oluşturur. “Yalıtılmış atomlar” veya “sahiplenici bireycilik” gibi ifadelerle yapılan bu eleştiriler, bireyin kendi kişilik ve yeteneklerinin sahibi olma iddiasının, toplumla olan ilişkisinde bir gerilim yarattığı ve bireyi bencil bir karaktere büründürdüğü algısını yansıtmaktadır.⁸⁹

John Locke’un doğa durumu temelli liberal görüşü, bireyci bir toplum tasavvuru olarak tanımlanır. Ancak bu görüş, görüldüğü kadar uç bir yaklaşım değildir ve makul bir perspektif olarak da değerlendirilebilir. Esas olarak yaklaşımındaki temel erek, bireyin hür, mutlu ve eşit bir hayat idealini kapsamaktadır.⁹⁰ Locke bireyin, herhangi bir kişi veya kurumun etkisi altında kalmadan kendi iradesiyle yaşamına yön vererek otonom bir varlık olması dolayısıyla kendisini gerçekleştirmesi gerektiğini savunmaktadır.⁹¹

Klasik liberal düşüncenin temel savı kuşkusuz bireyi alabildiği kadar bağımsız kılmak; bireysel özerkliğin garantörü olarak özel mülkiyeti, müdahalesiz piyasa ekonomisini, hukukun hakimiyetini, din ve vicdan hürriyetinin anayasal garantilerini savunmaktır. Yaklaşık olarak 1900’lere kadar bu ideoloji yalnızca “liberalizm” olarak bilinmekteydi ve “klasik” nitelenmesine ihtiyaç duyulmamaktaydı. Fakat sonraki süreçte bazı liberal görüşler, eşitlikçi politikalar benimseyerek özel mülkiyete ve piyasaya müdahale konusunda devlete daha fazla

⁸⁹ Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, 44.

⁹⁰ Yayla, *Liberalizm*, 47.

⁹¹ Mehmet Zeki Duman, “Liberalizm ve Sosyalizmde Birey(ciliğ)in Ontolojik Çıkmazı”, *Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 6 (2020), 8.

yetki verme hususunda bir ayrılığa düşerek sosyal bir liberal hüviyete yakınlaşmışlardır.⁹²

Modern sosyal liberalizmin İngiliz filozof Thomas Hill Green tarafından zamanın siyasal ve toplumsal koşulları neticesinde klasik liberalizmi yeniden formüle etmesiyle ortaya çıktığı ve günümüze kadar bu vasıta ile geldiği ileri sürülmektedir.⁹³ Modern liberalizmin hareket noktası, klasik liberalizme eleştiri ile başlamaktadır. Her ne kadar modern liberalizm de birey üzerine yoğunlaşsa da klasik liberalizmden farklı olarak sadece bireye kendinden menkul bir üstünlük atfetmekle yetinmemektedir. Aynı zamanda bireyin toplumla olan ilişkisinde toplumun önemine de işaret ederek birey ve toplum arasında karşılıklı bağımlılığa da işaret etmektedir. Bireyi toplumdan tamamen bağımsız bir varlık olarak görmek bir safsatadan ibaret sayılmaktadır. Bireyin bencil istençleri ve arzularıyla yaşaması ve toplumsal yönünün görmezden gelinmesi kurgudan ve aldatmacadan ileriye gitmemektedir. Bu yönüyle modern liberalizm, klasik anlamda liberal bireycilik perspektifine bir dönüşüm imkânı sağlamıştır. Klasik liberalizmin ardılları artık bireyi zikrederken toplumsal yönüyle beraber gündeme getirmeye başlamışlardır.⁹⁴

Esasında klasik liberal öğretinin bireyleri, toplumsal bağlardan bağımsızlaştırmaya çalışarak onu var olan her yetiye kendiliğinden sahipmiş gibi görmesi, bireyin gelişime açık,

⁹² Ralph Raico, “Klasik Liberalizm Nedir?”, çev. Atilla Yayla, *Liberal Düşünce Dergisi* 64 (2011), 69.

⁹³ Fikret Elma, *Liberal Düşüncenin Gelişim Süreci ve Türkiye’ye Yansıması* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 59.

⁹⁴ Semra Aktuğ, *Üç Farklı Liberalizm Türünde Birey, Toplum ve Devlet Anlayışı* (Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 60.

özgür ve özerk kişiler olarak algılanmasını engellemektedir.⁹⁵ Modern liberalizmin bu eleştiriyi merkeze alarak hareket ettiği göz önüne alındığında esasında söz konusu yeni liberal düşünce, birey ve toplum arasındaki ikilemde toplumu, olması gerektiğini düşündüğü konuma yerleştirmeye çalışmıştır. Klasik liberalizmin, bireyi toplumdan soyutlayarak bencil ve izole bir imaj çizmesine karşın, modern liberalizm, bireyin toplumsal engellerle başa çıkabilmesi için destekleyici bir rol üstlenmeyi hedeflemiştir. Klasik liberalizmde kendine özgü bir olgusallığa sahip olduğu düşünülen birey tasavvuru, modern liberal yaklaşımın neticesinde bir dönüşümle karşı karşıya gelmiş ve bireyi sosyal hayatta destekleyecek politikalara ağırlık vermiştir.

b) Özgürlük

İki başlık altında incelenecek olan özgürlük olgusunun öncelikle tanımı ve yaklaşımları ortaya konulacaktır. Ardından ikinci başlık altında liberalizmin negatif ve pozitif özgürlük anlayışlarına yüklediği anlamlar ve yaptığı eleştirileri ortaya konularak özgürlük olgusunun genel bir çerçevesi sunulacaktır.

b.1) Özgürlüğe Yönelik Tanım ve Yaklaşımlar

Spinoza'nın bireyin özgürlüğüne yönelik sorduğu, "Bireye bırakılmış bu özgürlüğün, anayasaların en iyisinde, nereye kadar uzanması gerektiğini kendimize sormanın sırasıdır artık..."⁹⁶ şeklindeki sorusu, esasında bireyin özgürlüğünün sınırlarını tespit etmeye dair bir kaygının ifadesi ve bireyin özgürlük alanını kavrama noktasında önemli bir soru cümlesidir. Buradan hareketle bireyin, toplum içindeki özgürlük alanına ve

⁹⁵ Ömer Küçük - Orçun Girgin, "Sosyoloji, Bireycilik ve Modern Toplum: Liberal Bireycilik Öğretilerine Karşı Özgünlük Bireyciliği", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 62/2 (2022), 1432.

⁹⁶ Baruch Spinoza, *Tanrıbilimsel Politik İnceleme*, çev. Betül Ertuğrul (İstanbul: Biblos Yayınevi, 2008), 295.

sınırına dair bir kaygının, düşünce tarihinde söz konusu olduğu görülmektedir.

Özgürlüğün ne olduğu sorusunu sorup bu soruya cevap aramak, umutsuz bir girişim olarak algılanabilmektedir. Çünkü özgürlük kavramının, siyasal düşünce açısından farklı yaklaşımlara sahip olmakla beraber çok uzun sayılabilecek bir geçmişe sahip olduğu da aşîkârdır. Öyle ki neredeyse her ideoloji ve düşünür bu kavramı olgusal bir gerçeklik olarak ele almış ve bu kavrama yönelik çeşitli çözümlemeler yapmaktan geri kalmamıştır. Hâl böyle olunca bu kavrama dair tek ve kapsayıcı bir tanımlama yapmak oldukça zor bir hâl almaktadır. Fakat bu farklı yaklaşım ve tanımlama girişimleri bu kavrama, önemli sayılabilecek bir seviyede anlam kaymasının oluşmasına da sebebiyet vermiştir. Sonuç olarak siyasi ideolojilerin tarihsel gelişimine bakıldığında, bu kavramı olgusal temeller üzerinde ele almayan neredeyse hiçbir düşünce akımının var olmadığı görülebilmektedir.⁹⁷

Özgürlük, ancak toplumsal alanda yeni alternatiflerin mümkün olduğuna ikna olmakla veya inanmakla söz konusu olabilir. Bu bağlamda, farklılık olmadan şahsiyetin fark edilememesi gibi, esaret durumunu idrak etmeden de özgürlüğün ehemmiyetinin anlaşılamayacağı iddiasında bulunmak mümkündür. Tıpkı Hannah Arendt'in ifade etmeye çalıştığı gibi özgürlük, mevcut toplumsal dünyada kanıksanmış kural ve pratiklere aykırı nitelikteki alternatiflere imkân sağladıkça mümkün hâle gelebilir. Çünkü bu yaklaşımın neticesinde yeni ve gerekli birtakım güncel kural ve pratikler doğabilir. Bu anlamda özgürlük, mevcut olanı hür bir biçimde eleştirel bir şekilde deneyimleyebilme, alternatif olanaklar tasavvur edebilme ve bunu pratik alana taşıyabilmeyi mümkün kılan bir olgudur. Sonuç olarak özgürlüğü, otorite/ düzen ve

⁹⁷ Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 195-196.

hürriyet arasındaki gerilimden ortaya çıkan ve bunu dönüştürme ihtimalini arzu eden bir olgu olarak tanımlamak mümkündür.⁹⁸

Özgürlük, insanın ontolojik anlamda varlığını ikame etmek için bilhassa liberaller tarafından insanın bir amacı olarak algılanmaktadır. Bunun en asgari düzeyde de olsa mümkün olması gerektiği savunulmaktadır. Hatta insanın erdemli olabilmesi için özgürlük, bir ön şart olarak gerekli görülebilmektedir. Siyasal ve bireysel olarak iki tür özgürlük biçiminden söz edilirken siyasal özgürlük, iki yönlü bir özgürlük hâlini içerisinde barındırmaktadır. Bir yönü, kaos ve kargaşadan uzak bir toplumun iç barışına ve huzuruna işaret ederken, diğer yönü sınır dışı tehlikelerden uzak ve dış ülkelerin yönlendirmelerinden bağımsız olup dilediği gibi hareket etme özgürlüğünü kapsamaktadır. Ön şart olarak siyasal özgürlüğe ihtiyaç duyan bireysel özgürlük ise kısıtlayıcı olabilecek yönetimin baskı ve müdahalesinden özgür olmaya işaret etmektedir. Siyasal özgürlük bir halkın kültürel ve toplumsal gelişimine imkân sağlamaktayken bireysel özgürlük, yasaları ve yönetimi özgür iradesiyle benimseyen, denetleyen ve gerektiğinde de bu yasaları dönüştürebilen bir özgürlüğü içinde barındırmaktadır.⁹⁹

Thomas Hobbes, *Leviathan* isimli eserinin bir bölümünde özgürlüğü tanımlamaya girişir. Hobbes, özgürlük veya hürriyet denilen şeyin tam anlamıyla engelleme ve müdahaleye maruz kalmamakla oluşabilen bir olgu biçiminde ortaya çıktığını ileri sürer. Hobbes bu tanımlamayla, hiçbir dışsal engelin de olmaması gerektiğine işaret eder. Bu yalın biçimdeki özgürlük

⁹⁸ Erdem Damar, "Agnostik Demokrasi: Popilizm Çağında Demokrasiyi Yeniden Düşünmek", *Demokrasi: Kavram, Kurum, Süreç*, ed. Menderes Çınar (İstanbul: İletişim Yayınları, 2023), 114.

⁹⁹ Donald G. Tannenbaum, *Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. Özgüç Orhan (Ankara: Serbest Akademi Yayınları, 2021), 190-191.

anlayışı, siyasal düşüncede kalıcı olacak negatif özgürlük anlayışının bel kemiğini oluşturmaktadır.¹⁰⁰

Bireyi üstün bir değer olarak algılayan liberaller, doğal olarak bireysel özgürlüğün üzerinde ısrarla durmuşlardır. Liberal açıdan birleştirici temel unsur olan özgürlük, liberal yaşamın adeta garantörü konumundadır. Bu bakımdan özgürlük, doğal bir hak ve insani yaşamı sürdürmenin kaynağı olarak zorunlu bir gereksinim gibi algılanmaktadır. Tercih imkânı sağlamakla bireye çıkarlarını gözetme şansı sağlayan özgürlük olgusu, nerede yaşamayı, ne için çalışmayı ve bireyin nasıl yaşaması gerektiğine yönelik durumları bireyin kendi iradesiyle seçme özgürlüğünü elde etmeye imkân sağlamaktadır. Çünkü ancak böyle bir seçme özgürlüğünde birey, var olan potansiyelini hem geliştirip hem de dışa vurma imkânını elde edebilecektir.¹⁰¹

Ancak yine de bazı liberaller, bireyin mutlak anlamda bir seçme şansına sahip olduğunu kabul etmezler. Çünkü sınırsız özgürlük alanının başkalarının özgürlüğüne ve yaşam alanına tecavüz edilmesini de mümkün kılabildiği görüşündedirler. John Stuart Mill, *Özgürlük Üzerine* adlı eserinde bu hususu hassasiyetle ele alır. Mill, medeni ve gelişmiş bir toplumda yaşanılmasına rağmen yönetimin, bireyin tercih iradesi ve özgürlük nosyonu üzerinde yönlendirici bir güç kullanmasının bir başkasının özgürlüğünü teminat altına almak amacıyla tamamen meşru ve gerekli bir müdahale olduğunu ileri sürer. Aynı zamanda Mill, bireyin kendi refah ve iyiliğinin müdahaleden bağımsız olması için yeterli bir gerekçe olmadığını iddia eder. Buna paralel bir durum olarak Mill, bireyin başkasının ve hatta kendisinin mutluluğu için özgürlüğüne müdahale edilemeyeceğini de ifade etmekten geri

¹⁰⁰ Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 96.

¹⁰¹ Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, 45.

durmaz. Bu sebeple Mill, bireyin kendisiyle ilgili eylemler ve başkalarının yaşamsal alanına müdahale edebileceği eylemler ayrımı yaparak özgürlüğün mahiyetine dair keskin bir çizgi çizer. Bu ayrımın neticesinde Mill, bireyin kendi şahsına gerek ahlaki gerekse fiziksel bir zarar vermesi durumu söz konusu olsa da bu eylem kendi özgürlük alanıyla ilgili bir husus olduğu için dışsal müdahaleyi kabul etmez. Fakat zarar verme eylemi başkasını kapsadığı durumda, müdahaleden geri durulmamasının gerekliliğini de savunur.¹⁰²

Özgürlük kavramının asıl olarak ön plana çıktığı ve adeta merkezi bir noktaya sahip olduğu liberal bakış açısından özgürlük hem sebep hem de sonuç seviyesinde algılanmaktadır. Çünkü liberal ideolojinin gücü, insanların mutluluğundaki artış ve refah seviyesinin özgürlük olgusuyla yüksek seviyede karşılıklı bir ilişki içerdiği fikrine dayanmaktadır. Bu bağlamla bakıldığında, “*liber*” sözcüğünün Roma’da köle olmayan özgür insanlara işaret etmek için kullanıldığı görülür. Latince özgürlüğü ifade eden “*liberalis*” sözcüğünden türeyen liberalizm kavramı da aslında bu ideolojinin özgürlüğe yönelik vurgusunu net bir biçimde ortaya koymaktadır. Bu sebeple liberaller, iktidarın güç olgusundan doğan müdahale arzusuna karşı engelleme amacıyla devletin müdahale alanını sınırlamaya özen göstermişlerdir. Bu sınırlandırmayı da yasal ve meşru görülecek bir çerçeveye oturtup uygulamaya çalışmış ve yasal bir engelleme oluşturmak için bir anayasa metni ortaya koymayı hedeflemişlerdir. Bireylerin özgürlük durumunun garantörü olarak algılanan anayasacılık, bu işlevinden ötürü liberalizmin temel bileşeni olarak kabul görmektedir.¹⁰³

¹⁰² Mill, *Özgürlük Üzerine*, 15-17.

¹⁰³ Ahmet Murat Aytaç, “Dünya Görüşü ve İdeoloji”, *Siyaset*, ed. Yüksel Taşkın (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 112.

b.2) Negatif ve Pozitif Özgürlük Anlayışları

Özgürlüğün liberal ideoloji içerisindeki yeri ve önemi, negatif ve pozitif özgürlük ayrımı merkeze alınarak bu başlık altında detaylı olarak incelenecektir. Bu bağlamda klasik ve modern liberalizm arasındaki farklar, özgürlük anlayışının teorik temelleri ve eleştirileri merkezinde ele alınacaktır.

Klasik ve modern liberal akım özelinde özgürlük olgusunun sahip olduğu sınıra bakıldığında, bu iki ekolün farklı yönelimlere sahip olduğu göze çarpmaktadır. Klasik liberalizm ya da neoliberal anlamda kullanılan ismiyle liberteryenizm, özgürlüğün kamusal alandaki yansıması ve müdahaleye uğraması hususunda modern liberalizmden ayrılmaktadır. Klasik liberal görüş negatif özgürlük anlayışını benimsemekteyken modern veya sosyal refah liberalizmi pozitif özgürlük anlayışını benimsemektedir. Bireyin başkalarıyla kurduğu ilişkisinde kendi hayat alanına müdahale edilmesi ihtimaline bağlı olarak bu ayrım anlam kazanmaktadır.¹⁰⁴ Klasik liberallerin savunduğu negatif özgürlük, zorlama yokluğu veya tercih imkânı olarak anlaşılmaktadır. Modern sosyal liberallerin üzerinde durduğu pozitif özgürlük anlayışı ise kişisel gelişim, insani ilerleme ve toplum- birey ilişkisiyle ön plana çıkmaktadır.¹⁰⁵

Negatif ve pozitif özgürlük özelinde sistematik denilebilecek ilk çözümler İngiliz filozof Thomas Hill Green ile başlamış ve bugüne değin varlığını sürdürmüştür. Pozitif özgürlük kavramının entelektüel kökeninin gelişiminde iki temel akım göze çarpmaktadır. İlki Green'in formüle ettiği, bireylerin özgür olabilmesi için özgür bir biçimde eylemlerine muktedir olma hakkına sahip olmaları gerektiği ve devletin de yalnızca bunu daha mümkün hâle getirmeye yönelik politikalar

¹⁰⁴ Loren E. Lomasky, "İki Liberalizm Anlayışı", çev. Mustafa Erdoğan, *Liberal Düşünce Dergisi* 46 (2007), 28.

¹⁰⁵ Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, 47.

yürütmesi gerektiği formülüdür. İkinci formül ise İngiliz düşünür Isaiah Berlin'in önem vererek ifade etmeye çalıştığı iç özgürlük fikridir. Yüksek ben ve alçak ben'in karşılıklı ilişkisi bağlamında yaptığı çözümlemede Berlin, yüksek ben ile insanın yüce idealler peşinde olan yönünü, alçak ben'leyse insanın sıradan ve adi hazlarına yönelik istencini kasteder. Bu iki benlik yöneliminin birbirine baskı kurmaya çalışıp kendi istençlerine uygun arzularla özgür olmayı hedeflediklerini ileri süren Berlin, hakiki anlamda bir özgürlükten söz edilebilmesi için bu istencin yüksek ben'den kaynaklanması gerektiğini ve ancak yüksek ideallere yönelik eylemlerin özgürlük mefhumuyla birleşebileceğini iddia eder.¹⁰⁶

Isaiah Berlin, 1969 tarihli *İki Özgürlük Kavramı* adlı metninde liberalizmi belirli bir özgürlük anlayışının hem teorik hem de pratik bir yansıması olarak karakterize eder. Bu bağlamda negatif özgürlüğü betimlemeye çalışırken “Öznenin – bir kişi veya kişiler grubunun– başka kişilerin müdahalesi olmadan içinde yapabileceğini yapmakta veya olabileceğini olmakta serbest bırakılması gereken alan nedir?”¹⁰⁷ sorusunu sorarak negatif özgürlük anlayışının ön sunumunu yapar. Pozitif özgürlük anlayışının temel vurgu noktasını ortaya koymak için ise Berlin, şu soruyu sorar: “Bir kimsenin şunu değil de bunu yapmasını veya olmasını belirleyebilen kontrolün veya müdahalenin kaynağı nedir veya kimdir?”¹⁰⁸ Berlin'in sorduğu bu iki soru hem negatif hem de pozitif özgürlük anlayışının temel karakteristiklerini ortaya koyabilecek vurgulara sahip olmasıyla önem kazanmaktadır.

Bu noktada klasik ve modern liberalizmin özgürlük hususunda durduğu noktayı anlaşılır bir biçimde açıklamak iki görüşün belirlediği sınırları anlamak adına isabetli olacaktır.

¹⁰⁶ Yayla, *Liberalizm*, 167-168.

¹⁰⁷ Isaiah Berlin, “İki Özgürlük Kavramı”, çev. Mustafa Erdoğan, *Liberal Düşünce Dergisi* 46 (2007), 62.

¹⁰⁸ Berlin, “İki Özgürlük Kavramı”, 62.

Her ne kadar klasik anlamda negatif özgürlük anlayışı liberalizmin asli unsuru kabul edilse de pozitif özgürlük anlayışı liberaller tarafından gündemde tutulmuş ve üzerine türlü türlü çözümlemeler yapılmıştır. Fakat klasik liberallerin genel kanısıyla pozitif özgürlük anlayışı, zamanla liberal olmayan ve hatta sosyalist denilebilecek oluşumlar tarafından özümşenmiştir.¹⁰⁹

Negatif özgürlük kavramı, özellikle bireyin mutlak anlamda her güç, kurum ve bireyden bağımsız ve özgür olması gerektiğine işaret etmektedir. Nitekim Mill'in meşhur denemesinde iddia ettiği üzere negatif özgürlük, bireyin müdahaleye uğramasını engellemek maksatlı negatif bir güç durumunu kapsamaktadır. Mill, yönetim şekli ne olursa olsun, bireyin eylem ve seçimlerine saygı duymayan bir yönetimin, hatta özgürlüğü herhangi bir koşula bağlayan bir toplumun, iyi ve özgürlükçü denilebilecek bir kurum olamayacağını savunur. Nitekim özgürlük, insanın kendi iyiliği için herhangi bir yönlendirme ve müdahaleye uğramaksızın arama çabasıyla biricik sayılmaktadır. Mill, her bireyi gerek bedensel gerek ruhsal bakımdan yalnızca kendisinin bekçisi konumunda görür. Özellikle Antik Çağ yönetimleri, toplumların zihniyetinde yarattıkları mükemmellik ideali doğrultusunda, bireyleri ve toplumları kendi tanımladıkları mükemmellik standartlarına ulaştırmak amacıyla müdahalede bulunup ve baskı uygulamaktaydılar. Bu yaklaşım, bireyin yararlı ve hatta zararlı olabilecek deneyimlerini denetleyerek bireyin, kendine özgü bir alan bulmasına neredeyse imkân bırakmamaktaydı. Bu durumun, müdahaleye zemin oluşturmamak anlamına gelen negatif özgürlükle uyuşmadığı ifade edilebilir. Bu bağlamda negatif özgürlük perspektifinde, insanların arzularını hüsrana uğrattığı sürece her türlü müdahalenin kötü, bunun aksi olan

¹⁰⁹ Yayla, *Liberalizm*, 166.

müdahalesizliğin de iyi olduğu fikrini ileri sürmek mümkündür.¹¹⁰

Klasik İngiliz siyaset felsefecilerinin ve liberallerin ısrarla üzerinde durduğu müdahale nosyonu, klasik liberalizmin adeta temel problematiğini oluşturmaktadır. Bu bağlamda başka insanların, bir bireyin arzu ve istençlerini yok sayabilmesi ihtimali klasik liberalizmin kaygı beslediği asıl noktadır. Bu anlamda onların özgür olmaktan kastı mutlak anlamda müdahaleden özgür olma durumunu ifade etmektedir. Yani onlara göre müdahalesizliğin alanı genişledikçe özgürlüğün alanı da genişlemektedir. Zaman zaman toplumsal ilişkilerin ve birlikte yaşama koşullarının söz konusu olmasıyla yerinde müdahalenin zorunluluğunu savunan Locke ve Mill gibi özgürlükçü klasikler, en nihayetinde muayyen bir özgürlüğün her zaman olması gerektiği fikrine ısrarla sarılmaktadırlar. Nitekim her ne kadar liberalizmin ahlaki temelleri olarak görülen özgürlüğün eşitlik, adalet ve karşılıklı saygı ön koşullarına ihtiyaç duyduğunun ayırında olsalar da özgürlüğe, bu koşulların önemiyle feda edilmemesi gereken bir kutsiyet atfettikleri hissedilmektedir. Klasik liberallerin bu bağlamda vurguladığı üzere özgürlük; eşitlik, hakkaniyet, adalet, kültür, insan mutluluğu veya vicdan hürriyetiyle koşullandırılmaması gereken bir olgu olarak görülmektedir. Nihai ve öz bir tanımlama amacıyla denilebilir ki; klasik liberallere göre özgürlük, safiyane anlamda yalnızca özgürlüktür.¹¹¹

Modern liberalizmin, sosyal liberalizm olarak adlandırılmasının altında yatan neden, pozitif özgürlük anlayışının benimsenmesiyle ilişkilidir. Çünkü pozitif özgürlük, bireyin sadece dışsal kısıtlamalardan özgür olmasını değil, aynı zamanda eylemlerini gerçekleştirebilme kapasitesine sahip

¹¹⁰ Mill, *Özgürlük Üzerine*, 20-21.

¹¹¹ Berlin, "İki Özgürlük Kavramı", 63-65.

olmasını da içermektedir. Bu çerçevede, modern liberalizm, bireyi yalnızca bir varlık olarak değil, sosyal bağlam içindeki etkileşimleriyle birlikte ele alır ve bu bağlamda bireysel özgürlüğün genişletilmesini savunur.¹¹² Nitekim pozitif özgürlük, devletin bazı noktalarda müdahale edici olmasını kapsayan bir tanımlamadır. Çünkü bazı insanlar, işsizlik, yoksulluk, yetersiz eğitim, etnik vb. nedenlerle özgür iradelerini sergileyebilecekleri imkânlarla ulaşamayabilirler. Bu nedenle pozitif özgürlük, dengesizliklerin devlet eliyle düzeltilip imkân sahibi olmayan bireylere pozitif imkânların sağlanmasını savunan bir özgürlük biçimidir.¹¹³

Pozitif özgürlük diye kavramsallaştırılan özgürlük anlayışının neyi dışlayıp neyi kapsadığına bakıldığında ilk başta göz çarpan husus, bireysel istenç ile toplumsal ahenk arasında daha sıkı bir ilişki durumudur. Klasik liberalizmin özgürlük anlayışıyla taban tabana zıt bir ilişkiye sahip olduğuna inanılan pozitif özgürlük anlayışının, refah devletçi modern sosyal teorilere veya daha ileri bir yaklaşım olarak radikal, totaliter kuramlara kaynaklık etmeye yatkın olduğu klasik liberaller tarafından ileri sürülmektedir. Çünkü Marksist ve sosyalist tandanslı düşünürlerin pozitif özgürlük biçimine farklı boyutlar ekleyip onu, liberalizmle örtüşmeyen bir hüviyete dönüştürdüklerine inanmaktadırlar. Nitekim Marksist düşünce ekolü, özgürlük kavramını bireysel bir perspektiften ziyade, sınıfsal ve toplumsal katmanlar arasındaki ilişkiler bağlamında ele almaktadır. Bu yaklaşım, özgürlüğün bireyin özerkliği yerine, toplumsal refahın sağlanması ve sınıf ayrımlarını üstesinden gelinmesi gibi koşullarda devlet müdahalesini meşru kılan bir araç olarak görülmesine yol açmıştır. Bu nedenle, Marksist özgürlük anlayışı, bireyin özgürlüğünü

¹¹² Yayla, *Liberalizm*, 165.

¹¹³ Bülbül, *Siyaset Bilimi Sözlüğü*, 353.

sınırlayan ve kolektif iyiliği önceleyen bir yaklaşım olmak gibi eleştirilere maruz kalmaktadır.¹¹⁴

Pozitif özgürlük anlayışını savunan modern sosyal liberallere göre, özgürlüğün mümkün hâle gelebilmesi için bu özgürlüğü kullanmaya imkân sağlayacak güç ve kaynaklara sahip olmak gerekmektedir. Örneğin çok pahalı bir araba almak istiyor ve maddi durumunuz kötü olduğu için alamıyorsanız tam anlamıyla özgür değilsiniz, yargısında bulunmak pozitif özgürlük anlayışı için makul sayılmaktadır. Bu yaklaşım, özgürlüğün sağlanması için bir dış etkene veya bir ön şarta bağlı olmanın pozitif özgürlüğe engel olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır. Bu husus özgürlüğün, sosyal refah ve sosyal ilişkiyle ilintili bir durum olarak algılanmasına da neden olmaktadır. Bu sebebe dayalı klasik liberaller, pozitif özgürlük fikrine yönelik kuşkuyla yaklaşırlar.¹¹⁵

Pozitif özgürlük anlayışını eleştiren Hayek, söz konusu anlayışın özgürlük ve gücü birbiriyle karıştırdığını iddia eder. Hayek'e göre, insanlar istedikleri pahalı aracı alma özgürlüğüne doğal olarak sahiptir, bu durumun herhangi bir yasa veya insan tarafından engellemesini kabul etmezler. Buna paralel olarak insanın bu aracı alacak güce sahip olmayışı da doğaldır ve özgürlüğe hâle getirmez. Esasında insanın burada arzuladığı aracı alamayışındaki temel etken, alma özgürlüğünün kısıtlanması değil maddi gücünün zayıflığıdır.¹¹⁶ Pozitif özgürlük anlayışına yöneltilen başka bir eleştiri, pozitif özgürlüğün insani otoriteleri, ileri düzeyde rasyonalite ve nesnellığe sahip olduğuna inanmasına yöneliktir. Nitekim pozitif özgürlükçü yaklaşım, çoğu zaman yönetimin ve bazı elit grupların, bireyin kendisi için iyi olanı seçemediğini düşündüğü durumlarda birey adına karar verebileceğini

¹¹⁴ Yayla, *Liberalizm*, 168-169.

¹¹⁵ Vergara, *Liberalizmin Felsefi Temelleri*, 21.

¹¹⁶ Hayek, *Özgürlüğün Anayasası*, 49-51.

savunmaktadır. Buna karşılık negatif özgürlüğü savunan klasik liberaller, bireyin özgürlüğüne halel getirdiğini düşünerek bu yaklaşıma karşı çıkmaktadırlar. Çünkü söz konusu bu yaklaşım, bireysel özgürlüğü yok sayıp sosyal mühendislik projelerine imkân sağlayabilecek bir tehlikeyi içerisinde barındırabilir.¹¹⁷

Charles Taylor, Berlin'in pozitif ve negatif özgürlük anlayışına yönelik yapmış olduğu kritiğe paralel bir biçimde, farklı ve daha sınırlı bir açıdan bu iki kavramı özetlemeye çalışır. Taylor'a göre pozitif özgürlük, kişinin kendi hayatı üzerinde denetim kurabilmesini hedefleyen bir teoridir. Taylor'un eyleme dayalı bir özgürlük biçimi olarak gördüğü pozitif özgürlük, kişinin kendisini yeteri derecede şekillendirebileceği seviyede özgür olabileceğine işaret etmektedir. Negatif teoriyi ise fırsat kavramıyla sınırlandıran Taylor, seçeneklerin başarılı bir biçimde değerlendirilip değerlendirilememesinden ziyade, özgür olarak o seçeneği seçmiş olmanın negatif özgürlük açısından yeterli olduğunu vurgulamaktadır.¹¹⁸

Sonuç olarak görülmektedir ki liberal düşüncenin temel kaynağı, dayanağı ve temel ayrıştırıcı etkeni özgürlük olgusudur. Fakat yine de genel anlamda liberaller, her müdahaleye karşı olmadıkları gibi her çeşit özgürlükten de yana değillerdir. Yukarıda bahsi geçen özgürlük biçimlerinin veya bazı müdahale biçimlerini reddetmeleri, her düşüncenin kendi ilkeleri ve dayanakları neticesinde oluşturduğu parametrelerle şekillenerek farklı teorileri doğurmuştur. Bu ilkeler bazen fazla rasyonel, bazen fazla duygusal bazen de fazla sınırlayıcı

¹¹⁷ Eamonn Butler, *Klasik Liberalizm: Bir El Kitabı*, çev. Arda Akçiçek (Ankara: Liberte Yayınları, 2021), 54.

¹¹⁸ Alişan Çapan, *Isaiiah Berlin'in Özgürlük Düşüncesi: Negatif Özgürlük - Pozitif Özgürlük Ayrımı* (İstanbul: Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 194.

olmakla eleştirilmiş ve bu eleştiriler, karşı tezlerin oluşmasına da zemin hazırlamıştır.¹¹⁹

c) Din, Vicdan Hürriyeti ve Hoşgörü

Dinî hoşgörü kavramını daha anlaşılır bir biçimde okuyabilmek adına bu olgu iki başlık altında incelenecektir. İlk başlıkta söz konusu olgunun tarihi çerçevesi, ikinci başlıkta liberal düşünürlerin bu olguya yaklaşımı ortaya konmaya çalışılacaktır.

c.1) Dinî Hoşgörü'nün Gelişimi

Hoşgörü kavramının genel çerçevesi, farklı kültürel ve dinsel inançlara, etnik kökenlere etik ve siyasal yönelimlere sahip bireylerin ve grupların bir arada yaşayabilmesine işaret etmektedir. Hoşgörü kavramı, on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda Avrupa'yı kana bulayan din ve mezhep savaşlarının akabinde gündeme gelebilmiş ve çözüm olarak da bireylerin bir arada yaşamasını kolaylaştıracak hukuki bir zemin oluşturulmak istenmiştir. Özellikle on yedinci yüzyılda John Locke'la liberal siyasi kuramın merkezi unsurlarından biri hâline getirilip farklılıklarla rağmen bir arada yaşamaya atfedilen değer etik ve siyasi kavramsallaştırılması yapılmıştır.¹²⁰

François Voltaire'in müdafaa ettiği ve on sekizinci yüzyılda Fransa'da ceza yasasında reform ve dinsel hoşgörü için kampanyaların başlamasına yol açan Calas Davası, dinî hoşgörü ve vicdan özgürlüğü adına modern dönem için önemli bir dönüm noktasıdır. Hayatını taassupla mücadele etmeye adanmış olan Voltaire'in, bu konudaki en büyük mücadelesi Calas ailesi davasında olmuştur. Protestanlığa bağlı olan Toulouse kentinde yaşayan Calas ailesinin büyük oğlu odasında ölü bulunmuştur.

¹¹⁹ Vergara, *Liberalizmin Felsefi Temelleri*, 18.

¹²⁰ Mehmet Kuyurtar, *Ortaçağ İslâm Düşüncesinde Hoşgörü* (İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 4-5.

Bu genç adamın, Protestanlığı benimsemek istemesine rağmen Ortodoks olan babası Calas tarafından öldürüldüğü söylentisi şehre yayılmıştır. Bunun üzerine mahkeme tarafından türlü işkencelerle yargılanan Calas, masumiyetini idam edilene kadar ifade etmeye çalışmış fakat dinsel taassubun kurbanı olmaktan kurtulamamıştır. O dönem bunu duyan Voltaire gerek kalemi gerekse şöhretiyle davayı tekrar gündeme getirmiş ve Calas'ın suçsuzluğunu mahkemeyle ispat etmeyi başarmıştır. Tanrıtanımazlığı dinsel ve düşünsel taassuptan daha tehlikeli gören Voltaire, bunun üzerine hoşgörüyü olan toplumsal ihtiyacı ısrarla vurgulamıştır.¹²¹

Dinsel hoşgörü ve vicdan hürriyetinin Avrupa'da hukuki açıdan kavranılması takriben on sekizinci yüzyıla dayanır. Bu duruma kaynak teşkil eden olay, XIV. Louis'in 1685'te Nantes Fermanı'nı* feshetmesine verilen tepkidir. Keyfi ve zalimce bir şiddet olarak görülen bu fesih Fransız aydınlarının alışılmamış seviyede tepkisine maruz kalmış ve vicdan özgürlüğüne yönelik söylemlerin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu yaklaşım, vicdan özgürlüğünü savunan bir kamuoyunun oluşmasına öncülük etmiş ve sonraki yüzyıl boyunca da güçlenmeyi sürdürmüştür. Voltaire'in başlattığı kampanya ve Calas vakası neticesinde hoşgörüyü yönelik söylem doruğa ulaşmıştır. Bu olaya yönelik reaksiyonlara bakıldığında, Avrupa'daki ahlaki duyarlılığın uzun süreli bir zihniyet dönüşümüne şahitlik edilmektedir. Dolayısıyla özgürlük ve bilhassa inanç özgürlüğünün, kendi başına önemli bir değer

¹²¹ Esra Başarmak, *Bir Aydınlanma Düşünürü Olarak Voltaire'de Din ve Devlet İlişkisi* (Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 67.

* Nantes Fermanı, 1598'de Fransa Kralı IV. Henri'nin Calvinci Protestanlara haklar tanıdığı ve Katoliklerin baskısından korumaya çalıştığı bir fermanıdır.

olarak görülüp birçok siyasi düşüncenin kritik bir unsuru hâline geldiği aşîkârdır.¹²²

c.2) Liberal Düşünürler ve Hoşgörü

Günümüz toplumlarında hâlâ üzerinde tartışmalar yürütülen “bir arada yaşamanın” koşulları, özellikle liberal aydınları düşündürmüş ve onları bu probleme yönelik çözüm getirme çabası içerisine sürüklemiştir. Zamanın farklı koşul ve problemleri göz önüne alınarak yapılan çözümlemeler, bir noktada sistematikleşmiş ve nihayetinde hoşgörü kavramı ekseninde bir neticeye ulaşmıştır. Bu amaca yönelik olarak Locke’un devlet algısı ve epistemolojik anlayışıyla şüphesiz en geniş hoşgörü sistematığını ortaya koyduğu iddia etmek mümkündür.¹²³

Locke sınırlı yönetim şeklinin dinî yaşam için de uygulanması gerektiğini düşünmektedir. Geçmiş devlet yönetimlerinde kralın inanmış olduğu din, tek gerçek ve ayini yapılabilir olan tek din olarak görülmekteydi. Bu dine inanmayan kişiler yanlış inanca sahip oldukları gerekçesiyle suçlanabiliyor ve cezalandırılıbiliyordu. Locke ise bu uygulama biçimine karşı çıkmakta ve bunun yerine dinî hoşgörüyü savunarak cebir ve zulmü reddetmektedir. Siyasi yöneticilerin dinî konularda herhangi bir inancı doğru veya yanlış diye kabul ederek bu hususta müdahale yetkisine sahip olmalarını doğru kabul etmemektedir. Locke’a göre yönetimin esas görevi, toplum ve bireyin güvenlik ile refahını sağlamak olmalıdır. Dolayısıyla kamusal güvenliği tehdit etmeyen herhangi bir inanç ve düşünce için ferman ve görüş dikte etmenin meşru kabul edilmemesi gerektiğini ileri sürmektedir. Fakat buna karşılık Locke, söz konusu hoşgörü yaklaşımının ateistler için uygulanmaması gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre,

¹²² Taylor, *Seküler Çağ*, 309.

¹²³ Arda Akççek, “Hoşgörü Üzerine Bir Kıyaslama: John Locke ve Jean Jacques Rousseau”, *Liberal Düşünce Dergisi* 63 (2011), 16.

ateistlerde Tanrı korkusu olmadığı için iyi yurttaş olma hususunda ateistlere güven duyulamaz.¹²⁴

Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup* adlı metninde hoşgörünün ve müdahalenin özellikle Hristiyanlık bağlamında bir çözümlemesini yapmaktadır. Öncelikle Hristiyan bir bireyin, Hristiyan olmayan birine dahi hoşgörülü olması gerektiğini ifade eden Locke, yöneticinin veya rahiplerin bireyler üzerinde cebir veya şiddetle dinî inancını veya algılayışını dikte etmesinin İsa'nın tutumuna ters olduğunu, fiziki müdahalede bulunmaksızın nasihat yüklü sözle iletişim kurulması gerektiğini ileri sürmektedir. Locke'un ifade ettiği üzere:

*“Din konularında başkalarından farklı olanlara hoşgörü, İsa'nın İncil'i ve insanoğlunun salim aklı için kabul edilebilir bir şeydir; bunun ışık berraklığındaki lüzumunu ve faydalarını kavrayamayacak kadar kör olmak, insanlar için korkunç bir şeydir.”*¹²⁵

Bu bağlamda Locke, olması gereken yaklaşımın din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması ve ikisi arasında keskin sınırlar çizilmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Çünkü Locke'a göre devlet, sivil toplumun çıkarlarını yani hayat, sağlık, güvenlik, özgürlük, mülkiyet ve beden dinlenmesini sağlayacak şartları oluşturmakla mükelleftir. Bunların dışında devlet, bireyin özel hayatına müdahale edebilecek başka herhangi bir yetkiye sahip olamaz.¹²⁶

İlk klasik liberallerden biri olan Locke'un her ne kadar vicdan özgürlüğü lehine görüşleri etkileyici olsa da özellikle sivil özgürlüğe yönelik görüşleri onu diğer birçok klasik liberalden farklılaştırmaktadır. Örneğin Locke, köleliğin meşruiyetini kabul etmekte ve sansürü de ateizm gibi zararlı

¹²⁴ John Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, çev. Melih Yürüşen (Ankara: Liberte Yayınları, 2012), 76.

¹²⁵ Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, 29-31.

¹²⁶ Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, 32.

gördüğü düşüncelere müdahale etmenin makul ve olağan bir aracı olarak algılamaktan geri durmamaktadır.¹²⁷

Klasik liberalizm ile modern sosyal liberalizm arasında köprü sayılan bir düşünür olarak John Stuart Mill, özgürlüğün alanlarını belirlemeye çalışırken bireyin kişisel yaşamına gönüllü bir biçimde katılanların dışında kimseye temas etmediği üç alanın özgür olması gerektiğine değinmektedir. Değindiği ilk alan, kişisel fikir ve kanaatin dışı vurulduğu vicdan özgürlüğü alanıdır. İfade özgürlüğü; basın özgürlüğünü ve vicdan özgürlüğünü kapsamaktadır. İkinci alan, kişisel zevk ve eğlenceye dair bir özgürlük türüdür. Üçüncü özgürlük alanı ise örgütlenme özgürlüğüne yöneliktir. Locke bu özgürlüklerin her bireyin hakkı olduğunu ifade ederken kamusal alanların tamamen müdahaleden bağımsız olması gerektiğine inanmaktadır. Bununla beraber Mill, her üç alanın da yönetim tarafından garanti altına alınmasını elzem görmektedir. Yönetim biçimi ne şekilde olursa olsun şayet bu alanların garantörü olmuyor ve bu alanlara saygı göstermiyorsa o toplumun gerçek anlamda özgür olamaz.¹²⁸

Ancak Mill, fikirlerin eyleme dökülmesi hususunda ayrı bir parantez açarak birtakım kısıtlamaları gerekli görmektedir. Eylemler, düşünceleri dile getirmek kadar serbest olmamalıdır. Çünkü Mill'e göre bazı düşünceler, açıklanış biçimine ve durumuna bağlı olarak, zararlı bir eylemi teşvik edebilecek nitelikteyse dayanıklılıklarını yitirirler. Örneğin "*Tahıl tüccarları halkı açlığa mahkûm ediyor.*" "*Özel mülkiyet hırsızlıktır.*" gibi fikirlerin basın ve yayın yoluyla sadece dile getirilmesinde herhangi bir beis yoktur. Fakat aynı fikirleri, bir tahıl tüccarının veya özel mülk sahibi birinin evinin önünde toplanmış heyecanlı bir kalabalık içerisinde söylemek veya broşür

¹²⁷ Vergara, *Liberalizmin Felsefi Temelleri*, 14.

¹²⁸ Mill, *Özgürlük Üzerine*, 129-141.

dağıtmak kötü neticeler doğurabileceği ihtimalinden dolayı bu şekilde bir ifadenin cezalandırılması gerekir.¹²⁹

Genel manada klasik liberallerin zor kullanmayı, istenmeyen bir durum olarak gördüklerini söylemek mümkündür. Fakat insanların saldırganlık, tehdit, gözdağı ve şiddet vasıtasıyla birbirlerinin iradelerine müdahale etmesinin iyi bir toplum yaratamayacağının da altını çizerek şiddeti engellemek ve barışı sağlamak maksadıyla bu husus özelinde müdahale yetkisine sahip tarafsız bir yargıyı gerekli görmektedirler. Buna mukabil bireyin özel alanıyla sınırlı kalıp kamusal alandaki insanlara yönelik etkisi olmayan durumların müdahaleye açık olmadığına da kanaat getirmektedirler. Bu bağlamda liberal aydınlar göre biri, başkalarının dinî inanışından hoşlanmayabilir, siyasi görüşünü reddedebilir, yaşam tarzlarını itici bulabilir veya bazı fikirleri insanı şok bile edebilir bunlar normal hisler olarak algılanmalıdır. Buna karşılık liberal düşünürler, kişisel alanla sınırlı kaldığı süreçte rahatsızlık verebilecek bu eylemlerin, yönetim tarafından engellenmemesi gerektiğini savunmaktadırlar. Aksi takdirde bu müdahalenin gerek maddi yönden gerekse reform döneminde Protestanların eziyet görmesi veya 1990'larda Müslümanların Ortodoks Sırplar tarafından katledilmesi gibi insani maliyetleri olduğunun altını çizmektedirler.¹³⁰

Ancak yirminci yüzyılın sonlarından itibaren birçok liberal düşünürün hoşgörünün ötesine geçip ahlaki tarafsızlığı benimsemeye başladıkları görülmektedir. Bu durum liberalizm açısından evrenselcilikten çoğulculuğa doğru bir geçişin yansımasıdır. Yeni liberal düşünürler, farklı ahlaki ve maddi önceliklere sahip insanların bir arada barış ve kazanç dolu bir hayat sürmelerini mümkün hâle getirecek koşulları yaratma arzusu için birleştirici bir merkez bulmaktan ziyade farklılığın

¹²⁹ Mill, *Özgürlük Üzerine*, 78.

¹³⁰ Butler, *Klasik Liberalizm Bir El Kitabı*, 57-59.

etkisine yönelmişlerdir. Kısacası liberallere göre insanların, hayatlarının amacı noktasında farklılığa düşebilmeleri kaçınılmaz bir durum olarak görülmektedir. Bu sebeple çoğulcu bir biçimde ahlaki değerleri kapsayan bir hoşgörünün tesisi savunulmaktadır.¹³¹

Yirminci yüzyılın en önemli siyaset felsefecilerinden ve sosyal liberalizmin en başat isimlerinden olan John Rawls, *Bir Adalet Teorisi* ve *Siyasal Liberalizm* adlı eserleriyle klasik dönem liberalizminin çıkmazlarını yeni liberal yaklaşımıyla çözmeye çalışmıştır. Liberalizmin uzlaştırmacı olmamakla suçlandığı ve hatta bir uçuruma sebep olduğu suçlamalarına maruz kaldığı özgürlük ve eşitlik arasındaki dengeyi Rawls, eşitlikçi liberalizm anlayışıyla çözmeye çalışmıştır. Özgürlük ve eşitliğin birbirini dışlayıcı güç ve etkide olduğu eleştirilerine karşılık Rawls, bu iki kavramı, birbirinin tamamlayıcısı ve teminatı olarak görüp toplum sözleşmesine dayalı eşitlikçi bir liberal anlayış geliştirmeyi hedeflemiştir.¹³²

Rawls, toplumun üyeleri olan özgür ve eşit vatandaşlar arasındaki iş birliğinin adil bir biçimde nasıl sağlanabileceğine yoğunlaşmıştır. Bu ideali “hakkaniyet olarak adalet” diye niteleyip çözümlemeye çalışan Rawls, “*Makul çoğulculuğun özgür kurumların kaçınılmaz bir sonu olduğu düşünüldüğünde,*

¹³¹ Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, 53.

¹³² Kamuran Tıbbık, *John Rawls’un Kozmopolitan Ahlakı ile George Kennan’ın Politik Realizminin İnsan Hakları Açısından Karşılaştırılması* (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 55.

* Rawls’ın kendi adalet biçimini nitelediği bu tanımı, yine kendi yaklaşımıyla belirlemiş olduğu özgürlük ilkesinin, “fark” ve “fırsat eşitliği” ilkesine öncelenmesi gerektiğini savunarak, öne sürdüğü “hakkaniyet olarak adalet” için hak’ın iyi’den daha önemli olduğunu savunduğu liberal adalet anlayışıdır. Bk. John Rawls, *Siyasal Liberalizm*, çev. Mehmet Fevzi Bilgin (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), 56

hoşgörünün temeli ne olabilir?”¹³³ ya da farklı dinî, felsefi ve ahlaki doktrinlerin etkisiyle farklılaşarak, özgürlük ve eşitlik ilkeleri üzerine inşa edilmiş vatandaşların oluşturduğu bir toplumun, adalet ve istikrarı uzun vadede korunarak sürdürülebilir mi?¹³⁴ gibi sorular sormakla hoşgörünün imkân ve gerekliliğine dikkat çekerken Rawls’ın, özgürlük ve eşitliğe yaptığı vurguyla sosyal bir liberalizm ekseninden hareket ettiği görülmektedir.

Rawls, modern dönemde hâkim olan özgürlük anlayışı ile artık dinsel hoşgörünün kamusal alanda mümkün hâle geldiği kanaatindedir. Ve hatta baskıya dayanan fikirlerin artık açıkça dile getirilemediğine de işaret ederek kimsenin bu baskıyı savunmaya dahi cesaret edemediğini ifade etmektedir. Rawls, modern siyasal liberalizmin “makul” (ileri derecede aşırı olmamasının altını çizerek) dinsel, felsefi ve ahlaki doktrinler sebebiyle farklılaşan vatandaşların adil ve istikrarlı bir toplumda yaşaması için gerekli zemini sağlamaya çalıştığını ileri sürmektedir. Rawls’ın bu zeminin garantörü konumunda gördüğü kurum da anayasal demokrasidir. Modern siyasal liberalizmin hukuk ve adalet standardını oluşturmak ve toplumu belli değerler etrafında birleştirerek bu değerler dışındaki farklılıkları hoşgörüyle karşılamaya imkân sağlayacak bir anayasal düzen siyasal adalet için gereklidir.¹³⁵

Hoşgörünün sınırlarını belirlemeye çalışan Rawls, bu sınırı liberal olmayanları da kapsayacak şekilde genişletmeyi amaçlamaktadır. Rawls hoşgörünün, eşitlik ve makul çoğulculuğun bir gereği olduğuna inandığı için liberal olmayanların da hoş görülmesi konusunda ısrarcıdır. Vatandaşların dinî, felsefi ve ahlaki inançlarına, adalet ve kamusal akla karşı bir biçimde uygulanmadıkça saygı

¹³³ John Rawls, *Siyasal Liberalizm*, çev. Mehmet Fevzi Bilgin (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), 415.

¹³⁴ Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 23.

¹³⁵ Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 50-56.

gösterilmesi zorunludur.¹³⁶ Rawls'a göre, "*Liberal toplumlar bütün saygın halklarla iş birliği yapmalı ve onlara yardımcı olmalıdır.*"¹³⁷ Fakat Rawls, liberal olmayan halkların düzgün halklar olması gerektiğinin de altını çizmektedir. Düzgün topluluk derken kastettiği, bu halkların saldırgan amaçlar gütmemesi ve başka dinsel veya seküler toplumların düzenine karşı saygılı olmalarıdır. Bu ön koşullar altında, her toplumun, yaşama hakkı, düşünce özgürlüğü, özgürlük ve eşitlik haklarına saygılı olmak için anayasal bir düzenleme yapması, modern siyasal liberalizmin adalet anlayışına uygun düşmektedir.¹³⁸

Sonuç olarak modern dönemde sıkça karşılaşılan hoşgörü, vicdan hürriyeti ve çoğulculuk kavramları aslında en sistematik biçimde liberal ideoloji kapsamında ele alınmış ve geliştirilmiştir. Hoşgörü ve vicdan hürriyetine yönelik yapılan temellendirme girişimleri de genel manada liberal düşünce ekolünün üzerinde filizlendiği yaklaşımlardan neşet etmekte ve hâlâ birçok siyasal ideolojiyle karşılıklı ilişkisini sürdürmektedir. Buna karşın konu başlığı olarak ele aldığımız dinî hoşgörü kavramında klasik ve modern sosyal liberal yaklaşımların ayrıştığı noktayı tespit etmek zorlaşmaktadır. Fakat netice olarak her iki liberal görüşte de uygun koşulları sağlamakla görevli olan bir kurum veya yönetimin varlığıyla toplumda oluşturulması gereken bir hoşgörü bilincine vurgu yapan bir çaba gözlemlenmektedir.

¹³⁶ John Rawls, *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*, çev. Gül Evrin (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 64.

¹³⁷ Rawls, *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*, 63.

¹³⁸ Mehmet Kocaoğlu, *John Rawls Adalet Teorisi ve Temel Kavramlar* (Ankara: İmaj Yayınevi, 2015), 138-139.

C) KAMUSAL ALAN

Kamusal ve özel alan kavramsallaştırması iki başlık altında incelenecektir. Birinci başlık altında kavramsallaştırmanın teorik ve düşünsel zemini ele alınacak ikinci başlık altında, Hannah Arendt ve Jürgen Habermas'ın teorik kavramsallaştırması okunmaya çalışılacaktır.

1) Kamusal ve Özel Alan: Tarihsel Arka Planı

1968 hareketleriyle yeniden canlanan birey/ iktidar gerilimi, 1979'lardan itibaren refah devleti liberalizminin veya modern sosyal liberalizm döneminin sona ermesi, neo-liberal anlayışın yükselmesi ve Soğuk Savaş döneminin dünyayı iki kutuplu hale getiren jeopolitik yapısı gibi dönüşümler devlet ve toplum arasındaki ayrımın yeniden gündeme gelip tartışılmasına zemin hazırladı. Modernlik projesinin iki karşıt paradigmatik söylemine sahip liberalizm ve sosyalizmin meşruiyet krizi, demokrasi ve sivil toplum arasındaki ayrımın yeniden düzenlenmesine ihtiyaç duyulmasına olan inancı da pekiştirmiş oldu.¹³⁹

Kamusal ve özel alan ayrımının izlerine çok eski dönemlerde rastlamak mümkündür. Antik Yunan düşüncesinde, kamusal ve özel alan arasındaki ayrım, siyasetin egemen olduğu kamusal alan ile aile yaşamı ve ekonomik faaliyetlerin yürütüldüğü özel alanın çatışmasına dayanmaktadır. Modern sosyoloji bağlamında ise, bu ayrım daha çok iş hayatı ile ev hayatı arasındaki farklılıkları ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu durum toplumsal cinsiyet rollerine dayalı geleneksel yapılara karşı olumlu ve olumsuz etkileşimleri de içinde barındırmaktadır.¹⁴⁰

¹³⁹ Meral Özbek, "Giriş: Kamusal Alanı Kavramlaştırmak", *Kamusal Alan*, ed. Meral Özbek (İstanbul: Hill Yayın, 2004), 24.

¹⁴⁰ Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 380.

Antik Yunan şehir devletleri, kamusal ve özel alan arasındaki ayrımın ilk tarihsel örnekleri olarak kabul edilmektedir. Bu şehirler, gelişim süreçlerini tamamladıklarında, kamusal ve özel yaşam arasındaki ayrımın belirginleştiği ve düşünce dünyasında bu ayrımın kavramsal olarak şekillendiği bir dönem olarak kabul edilmektedir. Antik Yunan'da, "*Demos*" veya "*Koinon*" terimleri, özgür vatandaşların kolektif olarak inşa ettikleri, bir arada yaşadıkları, ortak eylemlerde bulundukları ve karşılıklı etkileşimde bulundukları kamusal alanı tanımlamak için kullanılmaktadır. Buna karşın, "*Oikos*" ve "*Idios*" terimleri, bireyin özel mülkiyetine ve kişisel yaşamına atıfta bulunarak, kamusal işlerden ayrı tutulan ve kamusal meselelere aktif katılım göstermeyen özel alanı belirtmektedir. Bu terimler, bireyin öz benliğini sürdürdüğü ve yalnızca kendisine özgü olduğu alanı ifade etmektedir. Antik Yunan düşüncesinde, özel alan geçici ve zorunlu bir alan olarak kabul edilirken kamusal alan sürekli ve özgür alan olarak görülmektedir. Kamusal yaşam, pazar meydanlarında, savaşlarda, mahkemelerde ve olimpiyat oyunlarında ortaya çıkmaktayken özel alan, bireyin kendi evinde ve denetlenmediği mekanlarda var olmaktadır.¹⁴¹

Kamusal ve özel ayrımı genel itibariyle mala, mülke veya bilgiye erişme, onları denetleme ve onlara sahip olma yollarıyla ilişkili görülmektedir. Ayrımın belirginleştiği esas nokta ise erişim, denetim ve mülkiyetin sınırlandırılmış olup olmamasıdır. Örneğin kamu mülkiyeti, belli bir toplumda herhangi bir kısıtlama olmaksızın bütün insanların ortaklaşa sahip olduğu veya insanları temsilen devletin sahip olduğu düşünülen mal mülktür. Özel mülkiyet ise herkesin ortaklaşa sahip olmadığı, sınırlı bireyler grubunun veya tek bir bireyin sahip olduğu mal ve mülke işaret etmektedir. Ya da kamusal

¹⁴¹ Filiz Çulha Zabcı, *Siyasal Kuramda Kamusal Alan Sorunsalı: Habermas ve Arendt* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 19.

bilgi, herkesin eriştiği veya erişebildiği bilgiyken özel bilgi, herkesin bilgi sahibi olmadığı ve hatta bazen olmaması gereken bilgidir.¹⁴²

Raymond Geuss'un *Kamusal Şeyler: Özel Şeyler* adlı eseri, Antik dönemin kamusal ve özel deneyimini çözümlemek amacıyla tarihi anekdotlarla zenginleştirilmiş önemli bir metindir. Bu anekdotlardan ilki M.Ö. dördüncü yüzyılda yaşayan Sinoplu Diogenes'in, Atina pazarının ortasında cinsel uzuvlarını teşhir etmesidir. Geuss'a göre, Diogenes ne gerçeklikten kopuk bir hasta ne çevresinden bihaber birisi ne de cahil birisidir. Diogenes, bu hareketleri yaparken Atinalılar, kamusal alanın varlığından bihabermişler gibi görmezden gelmemişler ve hatta bu konudaki tepki ve hoşnutsuzluklarını da dile getirmişlerdir. Bu duruma dair yapmış olduğu çözümlemelerde Geuss, pek çok toplulukta eskiden beri kamusal alanda nasıl davranılması gerektiğine yönelik "medeni ilgisizlik" veya "dikkat çekmezlik" olarak adlandırılabilen temel ilkelerin var olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü kamusal alan, tesadüfen orada olabilecek birilerinin yani şahsi olarak tanınmayan kişilerin kişiyi gözetleyebileceği mekânlardır. Dikkat çekmezlik ilkesi de bu tür mekânlarda, başkalarını rahatsız etmekten kaçınıp maşeri vicdana uygun olabilecek davranışlarda bulunarak kamusal alandaki insanların olumsuz anlamda dikkatlerinin çekilmemesidir. Fakat Sinoplu Diogenes'in sergilediği davranış, bu ilkelerin zıddı olup söz konusu kamusal alanda bulunan insanların dikkatlerini olumsuz anlamda çektiği için kamusal hoşnutsuzluk ve toplumsal yargılamalara maruz kalmıştır. Geuss'un aktardığı bu anekdot göstermektedir ki kamusal alan algısı çok eski topluluklardan beri var olan bir olgudur. Bu durumda örtük bir

¹⁴² Raymond Geuss, *Kamusal Şeyler, Özel Şeyler*, çev. Gülayşe Koçak (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, ts.), 27.

biçimde de olsa bir özel alanın söz konusu olduğunu da ileri sürmek mümkündür.¹⁴³

Kamusal ve özel alana dair zikredilen hususlardan yola çıkarak bu iki olgunun, toplumsal ve tarihsel açıdan bir gerçekliğe sahip olduğu görülmektedir. Tek cümleye indirgendiğinde kamusal alan, kamuya ait sınırlandırmalara sahipken özel alan ise birey merkezli ve birey endeksli bir alana işaret etmektedir. Kamusal ve özel alan algısı her ne kadar uzun bir geçmişe sahip olsa da kavramsal metotla çözümlenışı siyasal ve felsefi düşünce açısından yeni sayılabilecek bir durumdur.

2) Arendt ve Habermas'ın Kamusal Alan Çözümlemesi

Kavrama dair teorik temelli çözümlemeleri, yirminci yüzyılın başlarından itibaren görmek mümkündür. Buna karşılık özellikle günümüzdeki tartışmalara kaynak sağlayan ve özel ile kamusal alan kavramlarının neredeyse bir paradigma hâline gelmesini mümkün kılan isimler, Hannah Arendt ve Jürgen Habermas'tır. Arendt'in 1958 yılında basılan *İnsani Durum* adlı eseri ve Habermas'ın 1962'de Almanca olarak yazılan, akabinde 1989 senesinde İngilizce çevirisi yapılan *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* isimli eseri, bugünkü teorik tartışmalarda hâlâ ana kaynak olma niteliği taşımaktadır.¹⁴⁴ Bu bağlamda, her iki düşünürün yaklaşım ve analizlerini ele almak, kavramın teorik çerçevesini ortaya koyabilmek adına zaruret arz etmektedir.

Aristoteles'in politik yaklaşımına yaslanarak Hannah Arendt, insani yaşamı şu dayanakla tanımlamaktadır: "*Köklerini her zaman, asla terk edemeyeceği veya tümüyle aşamayacağı bir insanlar ve insan yapısı şeyler dünyasından alır.*"¹⁴⁵ Arendt'in

¹⁴³ Geuss, *Kamusal Şeyler, Özel Şeyler*, 31-32.

¹⁴⁴ Çulha Zabcı, *Siyasal Kuramda Kamusal Alan Sorunsalı: Habermas ve Arendt*, 1.

¹⁴⁵ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), 41.

insana dair bu tanımıyla ifade ettiği husus, insanın ve hatta vahşi hayvanların dahi başka canlıların varlığına ihtiyaç duyduklarının altını çizmektedir. Bu bağlamda insanın toplumsal ve zorunlu bir tezat olarak özel bir kimliğe sahip olduğu ve bu nedenle kamusal alanda toplumla kurduğu ilişkide olgusal bir durumun ortaya çıktığını vurgulamaktadır. Böylece Arendt, insanın kamusal ve özel alandaki durumunu eleştirel bir bakış açısıyla incelemeye önem vermektedir.

Habermas, kamusal/ özel alan ayrımını on sekizinci yüzyılda ön plana çıkmış olan burjuva kamusunu merkeze alarak çözümlemiştir. Fakat Arendt kamusal/ özel ayrımını daha eski dönemlere, yani Antik Yunan'a kadar götürerek yapmaya çalışmıştır. Arendt, daha çok insanın düşünsel ve eylemsel etkinliği üzerine odaklanarak okuyucusuna etik bir perspektif sunmaya çalışmıştır.¹⁴⁶ Bu perspektife paralel bir biçimde insanın toplumsal yaşamdan yalıtık olduğu durumlarda değer mefhumunu sorun etmediğini ileri sürmüştür. Öyle ki Arendt'in ifade ettiği üzere: *"Şeyler, fikirler ya da ahlaki idealler sadece toplumsal ilişkiler içinde değerler haline gelirler."*¹⁴⁷

Hannah Arendt, kamusal alan ve özel alan ayrımını yaparken bir kavramdan yararlanmaktadır. *"Vita activa"* dediği bu kavramın tam Türkçe karşılığını *"aktif yaşam"* olarak çevirmek mümkündür. Bu kavram üç temel insan etkinliği olan emek, iş ve eylemi kapsayıp bireysel etkinlik alanına yoğunlaşmaktadır. Arendt, insanın siyasal bir varlık olması sebebiyle hayvandan ayrılmasına imkân sağlayan bu

¹⁴⁶ Hülya Biçer Olgun, "Jürgen Habermas, Hannah Arendt ve Richard Sennett'in Kamusal Alan Yaklaşımları", *Sosyolojik Düşün Dergisi* 2/1 (2017), 49.

¹⁴⁷ Arendt, *İnsanlık Durumu*, 224.

tanımlamayı öne sürüp etkin yaşamın kamusal ve özel alandaki yansımalarına dikkat çekmektedir.¹⁴⁸

Arendt söz konusu çözümlemesini yaparken kamusal yaşamın kent devleti ve özellikle *polis** gibi mekânlarda ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Bu gibi organizasyonel mekânlarda insanlar, bir arada yaşayıp eylem ve düşüncelerini dile getirmektedirler. Aynı zamanda bu kamusal mekânlar, insanların yaşamlarının geçici eylemlerini ürettikleri ve sergiledikleri yerlerdir. Fiziki bakımdan duvarlarla korunan ve yasalar sayesinde güvence altına alınmış *polis*, bir tür örgütlenmiş bellektir. Özellikle Arendt modern yaşamla beraber insanın ölümsüzlükle olan sahici ilişkisinin ortadan kalktığını iddia edip modern insanların kamu alanını yitirmiş olduğunu ve buna karşılık Antik insanın ebediyete duyduğu metafizik ilgiyle kamusal alanı canlı tuttuğunu şu veciz tabiriyle betimlemektedir:¹⁴⁹ “*Polis, her şeyden evvel bireysel yaşamın faniliğine karşı bir teminat, bu faniliğe karşı korunak, ölümlülerin ölümsüzlüklerine olmasa da görelî kalımlılıklarına ayrılmış bir mekân olma özelliğine sahipti.*”¹⁵⁰

Arendt için kamusal alan, açıklık mekânına ve ortaklaşa sahip olunan bir dünyadır. Kamu denilen terim, kamusal alanda görünen her şeyin herkes tarafından görülüp duyulabilir

¹⁴⁸ Bk. Arendt, *İnsanlık Durumu*, 24- 30.

* Arendt’e göre *polis* sözcüğü kent devletini karşılamamaktadır. Arendt, polisi, insanların birlikte eylemde bulunmalarından ve konuşmalarından doğan bir örgütlenme olarak görmektedir. Tam olarak bir tezahür sahası olarak tanımladığı polis; “*Başkaları bana nasıl görünüyorsa benim de onlara öyle göründüğüm*” diye düşünülen ve insanların görünümlerini açık ve seçik ettikleri bir mekândır. Bk. Arendt, *İnsanlık Durumu*, 271- 272.

¹⁴⁹ Zafer Yılmaz, *Hannah Arendt’te Özel Alan- Kamusal Alan Ayrımı ve Modern Çağda Toplumsal Alan* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 16-17.

¹⁵⁰ Arendt, *İnsanlık Durumu*, 82.

olduğu bir alandır. Bu alan mümkün olan en geniş açıklığı kapsamaktadır. Aynı zamanda Arendt'e göre gördüklerimizi gören ve duyduklarımızı duyan birilerinin varlığı, kendimiz ve dünyanın gerçekliği noktasında varlığımızdan emin olmayı sağlamaktadır. Bu bakımdan bireyden, kamusal alanda kabul edilebilmek için yüreğinin tutkularını, aklının düşüncelerini ve duyularının hazlarını kamusal bir şekle büründürüp dışa vurması beklenmektedir.¹⁵¹

Arendt'e göre bu dünyada bir arada yaşamanın imkânı ancak adalet temelli bir eşitlikle sağlanabilecektir. İdeal kent devletinde kişinin kendisine denk insanlarla eşit seviyede olması, buna karşılık adalet temelli eşitsizliği de olağan bir şey olarak görmesi gerekmektedir. Kamusal alandaki hürriyeti ön plana çıkaran bu yaklaşım, insanın kamusal alanda düşüncelerini ve eylemlerini (*vita activa*) dışa vururken tahakkümden berî olduğu bir eşitliğe imkân sağlayabilmektir.¹⁵²

Arendt'in yaklaşımında görülen kamusal alan, doğal bir olgu değil aksine eylem ve konuşma yoluyla insan tarafından oluşturulan suni bir alandır. Bu alanın eylem ve konuşma yoluyla oluşması, konuşma ve eylemin meydana geldiği her mekânın suni de olsa kamusal bir alan olabileceğine işaret etmektedir.¹⁵³ Anlaşıldığı üzere Arendt, insan ilişkilerinin gerçekleştiği ve siyasal topluluğun var olduğu kamusal alanın özgür olması gerektiğini savunmaktadır. Yalnızca bu özgürlük sayesinde insanların bir arada yaşayabileceği bir kamusal mekân mümkün olabilir. Çünkü Arendt'e göre eylem ve siyaset, özgürlüğün varlığı garanti altına alınmadan kavranılamayacak olgulardır.¹⁵⁴

¹⁵¹ Arendt, *İnsanlık Durumu*, 74-75.

¹⁵² Arendt, *İnsanlık Durumu*, 52.

¹⁵³ Yılmaz, *Hannah Arendt'te Özel Alan- Kamusal Alan Ayrımı*, 41.

¹⁵⁴ Hannah Arendt, "Sivil İtaatsizlik", çev. Yakup Coşar, *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997), 94-95.

Özel alan kavramını Arendt yine Yunan yaşamını merkeze alarak çözümlemektedir. Arendt özel alanı, siyasi açıdan başkaları tarafından görülmenin ve duyulmanın mümkün olmadığı bir gerçeklik olarak tanımlamaktadır. Arendt'in "hane" ile özdeşleştirdiği bu özel alan, insanın toplumdan soyutlanması neticesinde değer mefhumuyla yargılanamayacağı bir alandır. Arendt, bu durumu başkalarıyla nesnel ilişkilerden, onların dolayımıyla da yaratılan hakiki bir insan yaşamından yoksun olmakla temellendirmektedir. Arendt'e göre, gerçek insan yaşamı ancak başkalarının varlığıyla mümkündür ve bu yalnızca kamusal alanda gerçekleşebilir. Özel alan, insani ve siyasi varoluşun görünürlüğünü sağlayamadığı için, kamusal alanın sunduğu dünyanın gerçekliğinin garantisi olan diğer insanların mevcudiyetini temin edememektedir.¹⁵⁵

Arendt'in kamusal alana aktarılamayıp özel alana ait olduğunu düşündüğü durumların başında ise aşk ve acı gelmektedir. Arendt, diğer bütün duygusal deneyimleri yıkabilecek güç ve yoğunluğa sahip bu iki olguyu, başkalarına olduğu gibi ifşa etmeyi mümkün görmediği için bu duygu durumlarının özel alana ait olduğunu düşünmektedir. Çünkü bu duygu yoğunluğunda olan bir birey, kendi gerçekliği dışındaki hiçbir gerçekliği duyumsayamaz.¹⁵⁶

Kamusal ve özel alana dair teorik çözümlemenin ikinci sayacağı olarak ele alınacak düşünür Jürgen Habermas'tır. Habermas *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* isimli eseriyle esas olarak burjuva kamusal alanının ortaya çıkışının, dönüşümünün ve çözülmesinin sosyolojik ve tarihsel bir analizini yapmaktadır. Habermas'ın çözümlemesi, modern çağın dinamiklerini ön plana alıp sivil toplum ile devlet arasındaki etkileşimden doğan ortak çıkarların, eleştirel

¹⁵⁵ Arendt, *İnsanlık Durumu*, 86, 272.

¹⁵⁶ Arendt, *İnsanlık Durumu*, 421.

kamusal tartışmalar için bir kurumsal temel oluşturduğunu iddia etmektedir. Ayrıca liberal kamusal alanın, gelişen pazar ekonomisinin bir sonucu olarak ortaya çıktığını savunmaktadır. On sekizinci yüzyılda yükselen burjuvazi, kraliyet otoritesine dayalı geleneksel kamusal alanı ortadan kaldırmış ve yerine, halkın edebi ve politik romanlar, kafeler ve salonlar aracılığıyla bilgi ve eleştiriye dayalı tartışmalar yürüttüğü yeni bir kamusal alan inşa etmiştir. Bu süreç, devlet otoritesinin denetiminden bağımsız, kamusal yolla denetlenebilen bir kamusal alanın oluşumuna da katkıda bulunmuştur.¹⁵⁷

Kamusal alana yönelik Arendt'in vurguladığı *vita activa* kavramının aksine Habermas, konuşma ve diyalog üzerine yoğunlaşmaktadır. Frankfurt geleneğine uygun bir biçimde eleştiri geleneğini sürdürme çabasında olan Habermas, eleştirel diyalogun kamusal alanı olumlu anlamda sürdürebileceğine de vurgu yapmaktadır.¹⁵⁸ Bu bağlamda Habermas kamusal alanı tanımlarken toplumsal yaşamımızda kamuoyuna benzer bir şeyi yaratma gücüne işaret etmektedir. Bu işaretle, soyut bir kurum gibi görünen kamuoyunun eleştirel ve iletişimsel gücüne göndermede bulunup toplumsal açıdan dönüştürücü gücünü vurgulamaktadır.¹⁵⁹

¹⁵⁷ Thomas McCarthy, "Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümünün 1989 İngilizce Baskısına Giriş", çev. Meral Özbek, *Kamusal Alan*, ed. Meral Özbek (İstanbul: Hill Yayın, 2004), 91.

¹⁵⁸ Bk. Jürgen Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora - Mithat Sancar (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 31-35.

¹⁵⁹ Özbek, "Giriş: Kamusal Alanı Kavramlaştırmak", 10.

Habermas, bireysel bir eylem olarak bilhassa önem verdiği konuşma eyleminin* sunduğu imkânla kamusal alanı, eleştirel toplumsal kuram ve demokratik politika için vazgeçilmez bir ilke olarak görmektedir. Yani Habermas'ın yaklaşımıyla kamusal alan fikri, yurttaşların ortak meseleler hakkında müzakerede bulundukları kurumsallaşmış bir söylemsel etkileşim alanıdır.¹⁶⁰

Habermas, Orta Çağ'da özel alandan ayırt edilebilecek bağımsız bir kamusal alandan söz etmenin imkânsız olduğunu ileri sürmektedir. Örneğin o dönemde prens mührünün kamusal bir egemenlik sembolü sayılması, iktidarın kamusal hüviyetli olduğunu ve böyle algılandığını ortaya koymaktadır. İktidarın kamusal temsiliyetinin olduğu kabul edilen Orta Çağ'da, iktidarın temsilcisi olan bir feodal lordun statüsü, kamusal ve özel alan ayırımına tabi tutulmaksızın her alana müdahale edebilmeye imkân sağlamaktadır. On sekizinci yüzyılın sonuna gelindiğinde ise feodal otoriteler artık özel ve kamusal unsurlar şeklinde bölünmeye başlamıştır. Buna karşılık Reform hareketi sonucu değişen Kilisenin konumu dini, artık bireylerin vicdanlarına ait özel bir olgu hâline getirmiştir. Böylece dinsel özgürlük denilen şey, tarihi açıdan bireysel özerkliğe giden yolda atılan ilk adım olmuştur. Bu yolun ileri

* Habermas *İletişimsel Eylem Kuramı* isimli eserinde Weber'in rasyonelleşmesinde ilham alıp üzerinde ısrarla durduğu konuşma eylemi, yeni oluşan kamusal alanın dinamik merkezine işaret etmektedir. İletişimsel eylemle her türlü kararın alımında, değiştirilmesinde ve benimsenmesinde, demokratik yolla herkese söz hakkı vermenin önemine işaret etmektedir. Bk. Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Alfa Yayınları, 2019), 59-61.

¹⁶⁰ Özbek, "Giriş: Kamusal Alanı Kavramlaştırmak", 28.

aşamasında prens ve lord gibi iktidar temsilcilerinin özel alana müdahalesi bir miktar sınırlandırılmıştır.¹⁶¹

Habermas, on sekizinci yüzyılın ortalarından itibaren Kıta Avrupası'ndaki burjuva evlerinin değişen mimari yapısından yola çıkarak kamusal ve özel alanın dönüşümünün betimlemesini yapmaktadır. Karı, koca, çocuklar ve hizmetçilerin beraber oturdukları aile odalarının küçüldüğünü ve bunun yerine her bir fert için ayrı odaların inşa edilmeye başlanıldığını aktarır. Artık kibar burjuva evinin en büyük odasını yeni bir bölme olan salon kaplamaya başlamıştır. Salon ise eve değil cemiyete ait bir mekân olmuştur. Özel alan ile kamusal alan arasındaki çizgiyi evin ortasındaki bu salon temsil etmeye başlamıştır. Bununla beraber Habermas, özel şahısların ferdi odası olmaktan çıkıp kamusallığın mekânı olmaya başlayan salonları, kamusalığa yönelmiş belli adımlar olarak betimlemektedir.¹⁶²

Habermas, siyasal bir ödev olarak burjuva kamusunun, sivil toplumun düzenleyicisi olduğunu ileri sürmektedir. Yani burjuva kamusunun mahrem sayılan özel alanın deneyiminden yararlanıp yerleşik monarşiye kafa tutarak hem özel hem de siyasal karakterini kullanması gerektiğine işaret etmektedir. Nitekim kamusal topluluğa özgü olan tartışma platformlarının, hükümetçe tanzim edilmekte olan kamunun karşısında, burjuva deneyimiyle bilinç kazanıp işlevsel bir değişim süreci geçirdiğini ileri sürmektedir. Bu bağlamla Habermas'a göre, özel alana yönelik saygı çerçevesindeki ilişkiler, kamusallaşma sürecinde olumlu imkânlar sağlamaktadır.¹⁶³

Esas olarak Habermas, devlet otoritesinin, sanılanın aksine kamusal alanın yürütücüsü olmadığını ileri sürmektedir. Her ne

¹⁶¹ Jürgen Habermas, "Kamusal Alan", çev. Meral Özbek, *Kamusal Alan*, ed. Meral Özbek (İstanbul: Hill Yayın, 2004), 97.

¹⁶² Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, 119.

¹⁶³ Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, 127.

kadar devlet ve kamusal alan birbiriyle örtüşen kavramlar olarak görülse de Habermas, tam aksine bu iki kurumun birbiriyle hasım olarak karşı karşıya geldiğini ifade etmektedir. Habermas, Antik Çağların özel diye tanımladığı alanı, yani fikirlerin devlet dışında geliştiği alanı kamusal alan olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamda Habermas kamusal alanın, insanların fikir ve konuşmalarının toplamından oluşan kamuoyu vasıtasıyla meydana geldiğini vurgulamaktadır. Çünkü kamuoyu ifadesi, devlet gibi örgütlenmiş egemen bir yapıya karşı, formel ve enformel olarak onu eleştirip kontrol edebilmesine imkân vermektedir. Habermas, burjuva toplumunun özgül aşamaya varmasına imkân ve zemin sağlayacak durumun da burjuva anayasal devlet düzenine geçilip Orta Çağ monarşisinin kısıtlayıcı gölgesinden kurtulmakla mümkün hâle geldiğini ileri sürmektedir.¹⁶⁴

Netice itibariyle bilindiği gibi Habermas, Batı Marksist geleneğiyle şekillenmiş Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Kuram diye adlandırılan hareketin içerisinde yetişmiş birisidir. Bu duruma paralel olarak Habermas'ın kamusal alana dair üzerinde ısrarla durduğu hususların başında, eleştirel bir tavra sahip kamusal iletişim eylemi gelmektedir. Dolayısıyla; *"Özel kişilerin kamusal bir gövde oluşturarak toplandıkları her konuşma durumunda, kamusal alanın bir parçası varlık kazanmış olur."*¹⁶⁵ Zikre konu ifadesiyle Habermas, kamusal alanın parçalarını oluşturan bireylerin eleştirel ve müzakereci söylemsel eylemlerine göndermede bulunup bu yolla kamusal alanın inşa edildiğini ifade etmektedir.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Habermas, "Kamusal Alan", 96.

¹⁶⁵ Jürgen Habermas, "The Public Sphere", çev. Frank Lennox, *Communication and Class Struggle-1: Capitalism, Imperialism*, (1979), 200. akt. Özbek, "Giriş: Kamusal Alanı Kavramlaştırmak", 54.

¹⁶⁶ Özbek, "Giriş: Kamusal Alanı Kavramlaştırmak", 55.

Arendt ve Habermas merkezli olarak ele aldığımız teorik yaklaşımların yine teorik ve pratik yansımaları üzerinde hâlâ güncel tartışmalar yapılmakta ve kamusal/ özel alan kavramsallaştırmasının literatürü gün geçtikçe genişlemeye devam etmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

GENÇ LİBERAL BİREYLERİN DİNİN KAMUSAL ALANDAKİ GÖRÜNÜMÜNE YAKLAŞIMLARI

A) TÜRK LİBERAL DÜŞÜNCESİ: TARİHSEL GELİŞİM

Liberal düşünce, birinci bölümde sözü edildiği üzere teorik ve pratik alanlarda var olmuş ve dinamik yapısı itibarıyla farklı süreçler geçirmiş bir ideolojidir. İlk Batı’da ortaya çıkmış olan liberalizm, zaman içerisinde sınırlarını aşarak farklı coğrafyalara yayılmıştır. Bu durumun neticesinde Batı dışı coğrafyaların dinamiklerine paralel olarak liberal düşünce, gittiği coğrafyanın entelektüel, siyasal ve sosyal yaşam parametreleriyle etkileşime geçmiş ve kaçınılmaz olarak dışavurum biçiminde birtakım değişiklikler sergilemiştir.

Türkiye liberal düşünceyle Osmanlı’nın son dönemlerine tekabül eden tarihlerde tanışmıştır. Osmanlı’nın Batı merkezli bir modernleşmeyi örnek aldığı ve Batı’yı yakalamaya çalıştığı son dönemlerinde Batı ülkelerinden fikirler ithal edilmiştir. Modern Batı merkezli fikirlerden liberalizm, Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti’nde önemli siyasal ve entelektüel perspektifler ortaya çıkarmış ve günümüze kadar uzanacak uzun soluklu bir sayfa açmıştır. Dolayısıyla öncelikle liberal düşüncenin Osmanlı ve Türkiye bakiyesindeki doğuş ve gelişimine bakmak doğru olacaktır.

1) Osmanlı Döneminde Liberal Düşüncenin Gelişimi

Liberte kavramının Türkçe karşılığında yaşanan gelişim, liberal düşüncenin Türk toplumsal tahayyülündeki yapısını da gözler önüne sermektedir. Kavram için Arapça kökenli *hürriyet* kelimesine karşılık Farsça kökenli *serbesti* kelimesi daha yaygın ve işlevsel olarak kullanılmıştır. *Ser-best* (başı boş olma), istediğini özgürce yapma, müdahaleye uğramama gibi

durumları ifade eden *serbestiyet* kelimesi, bir yandan devletin ticaret alanında herhangi bir müdahalede bulunmaması bir yandan da bireylerin sosyal alandaki eylemlerine karışmamasını ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu çerçevede *serbesti*, özgürlüğü kapsayan tamlamalara önek olarak kullanılıp Osmanlıcada *serbest-i ticaret*, *serbest-i vicdan* ve *serbest-i tedrisat* gibi somut özgürlükleri imleyen ifadelere sıkça rastlanılmaktadır.¹

Türkiye’de liberal düşünce, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında etkinlik kazanmaya başlamıştır. Batı’da ortaya çıkan ve toplumsal dönüşümlere ivme kazandıran modernleşme hareketlerinin aksine, Osmanlı’da gelişen modernleşme sürecinin temelinde Batılı liberal kurumların etkisi olduğu iddia edilmiştir. Ancak, 1876’da Meşrutiyet’in ilanı ve padişahın yetkilerinin anayasal sınırlarla belirlenmesi çabası, Osmanlı modernleşmesinin liberalleşme ile tam bir özdeşlik kurulmasını gerektirecek bir durum olarak değerlendirilemez. Bu süreç Osmanlı’nın kendi tarihsel ve sosyal koşulları neticesinde ortaya çıkan kendine özgü bir modernleşme çabası olarak ele alınmalıdır.²

Fakat yine de anayasacılık ile liberalizm arasında hem tarihsel hem de kavramsal açıdan çok yakın bir ilişki söz konusudur. Çünkü anayasacılık, liberalizmin siyasal tahayyülünün gerçekleşmesine yönelik çok önemli araçsal imkânlar sunmaktadır. Liberal teorinin özünde yer alan “sınırlı devlet” veya “iktidarın sınırlandırılması” kavramları, anayasacılığın özüyle de örtüşmektedir. Aynı zamanda anayasacılık, teorik temelleri itibarıyla liberalizmin de temellerinde olan iktidarın yozlaştırıcı gücüne yönelik kötümser bir tavrı kendi içinde barındırmaktadır. Şu hâlde

¹ Ahmet İnsel, “Türkiye’de Liberalizm Kavramının Soyçizgisi”, *Liberalizm*, ed. Murat Yılmaz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 41.

² Erdoğan, “Liberalizm ve Türkiye’deki Serüveni”, 24.

liberalizmin de temelini oluşturan iktidarın etkili bir şekilde sınırlandırılması, anayasacılık ve liberalizm arasında ortak bir ilişki ve amacın olduğu görülmektedir.³

a) Liberalizmin Osmanlı'daki Entelektüel Gelişimi

Geleneksel Osmanlı düşüncesinde esasında liberal öğretilerle ilişki kurmaya uygun bir alanın varlığı pek mümkün değildi. Osmanlı'nın geleneksel siyasal yapılanması devlet merkezliydi. Söz konusu siyasal yapı devlet ve toplumu, merkezinde sultanın bulunduğu patrimonyal bir bütünlük içinde algılamaktaydı. Bu yaklaşım biçiminde sistemli bir iktisadi liberalizme de imkân oluşmamaktaydı. On sekizinci yüzyılın sonlarında Osmanlı idaresini yeniden eski gücüne kavuşturmak gayesiyle yapılmak istenen iktisadi reform önerileri; hazine, dış ticaret, vergi politikaları ve sikke taşıması gibi mali durumların padişahın iradesinin üstünde bir kanuniliğe sahip olduğu fikri ilk kez önemle vurgulanmıştı. Bu durum da liberalizmin *serbesti* olgusuna yönelik atılacak adımları güçlendirmişti.⁴

Türkiye'nin tarihsel sürecinde, 1876 yılında hayata geçirilen ilk anayasa olan Kanun-i Esasi'nin oluşumuna entelektüel zemin hazırlayan ve destek veren öncüler arasında Yeni Osmanlılar olarak bilinen Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suavi öne çıkmaktadır. Namık Kemal'in, anayasal bir rejimin siyasi özgürlükleri sağlaması yönündeki savunusunun yanı sıra, serbest piyasa ekonomisini destekleyen görüşleri de liberal doktrinin etkisi altında şekillenmiştir. İbrahim Şinasi ise, girişimcilik özgürlüğünün yanı sıra, devletin toplumun menfaatlerine hizmet etme yükümlülüğünü, klasik liberalizm çerçevesinde benimseyen bir yaklaşım sergilemiştir.⁵

³ Zühtü Arslan, "Türkiye'de Anayasacılık Hareketleri ve Liberalizm", *Liberalizm*, ed. Murat Yılmaz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 272.

⁴ İnsel, "Türkiye'de Liberalizm Kavramının Soyçizgisi", 43.

⁵ Erdoğan, "Liberalizm ve Türkiye'deki Serüveni", 24.

Yeni Osmanlı'lar hareketinin içerisinde liberal tandansı daha ağır hissedilenler arasında Mustafa Fazıl Paşa ve Mehmet Bey görülmektedir. Hatta öyle ki Mustafa Fazıl Paşa'nın, 1866'da Sultan Abdülaziz'e anayasal liberal bir perspektiften hareketle yazdığı cesurca mektup, Osmanlı Devleti tarihinde benzerine az rastlanan bir girişim olarak kaydedilmiştir. Söz konusu mektupta Paşa, padişahıtan laik bir yönetim biçimine geçiş yapılmasını talep ederken din ve dünya arasındaki dengenin tesis edilmesi gerektiğini şu yargılarla temellendirmektedir: Milletlerin hukuki düzenini belirleyen faktörler, din veya mezhep olmamalıdır. Eğer din, ebedi ve değişmez ilkelerin alanını aşarak dünyevi meselelere müdahale etmeye başlarsa, bu durum tüm toplumu tehlikeye atabilir ve dinin kendisi de bu süreçten zarar görebilir.⁶

Osmanlı'daki ilk liberal eğilimlere Tanzimat Fermanı'nın ilan edildiği Gülhane Hattı Hümayunu'nda (1839) rastlamak mümkündür. Ferman, Müslüman ve gayr-i müslim fark etmeksizin temel insan haklarını vurgulamaktadır. Can güvenliği, ırz ve namusun korunması, malın güvence altına alınması, vergi düzenlemesi, askerlerin çağırılma yöntemleri ve askerlik süresini içermektedir. Dünyada can ve namustan daha değerli bir şey olmadığını ifade ederek bir bireyin, can ve namusunu korumak için düzenlemeler yapılacağını belirtmektedir.⁷ Bu ferdandan sonra liberalizm, dinî yönetim ve değişimle ilgili bir konu olarak gündeme gelmiştir. Bu yönelim, dinî özgürlükler temel alınarak siyasi liberalizme doğru evrilmiştir. Osmanlı'nın birliği hedef olarak ifade edilirken, bu birliğin gerçekleşmesi için gerekli koşullardan biri- belki de en

⁶ Elif Merve Koç, *Yeni Osmanlılarda Medeniyet Tasavvuru* (İstanbul: Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 106.

⁷ Yavuz Abadan, "Tanzimat Fermanı'nın Tahlili", *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, ed. Halil İnalçık - Mehmet Seyitdanlıoğlu (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2006), 54.

önemlisi- siyasi liberalizm ile ilişkilendirilmektedir. Yönetimin dinsel tarafsızlığı ilkesi, Osmanlı Devleti'nin birliğini sürdürmek için siyasi liberalizm aracılığıyla gereklilik olarak görülmektedir.⁸

Osmanlı'nın liberal bakiyesine bakıldığında göze çarpan temel husus liberalizmin özellikle iktisadi boyutta vurgulanmasıdır. Bu durumun temel sebebi Osmanlı'nın Batı'nın güçlenmesi karşısında yaşadığı gerilemenin temel neticelerinden biri olarak iktisadi açıdan zayıflamış olmasıdır. Böyle olunca Osmanlı aydınlarından Sakızlı Ohannes Paşa ve Mehmet Cavit Bey gibi isimler, iktisadi zorluğa çözüm olarak klasik liberal doktrinin serbest teşebbüsünü savunarak bu darlığa çözüm sunmaya çalışmışlardır.⁹

Buna paralel olarak on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı Devleti'nin başkentinde iktisadi liberalizm düşüncesi, doğrudan Adam Smith ve David Ricardo ekolü üzerinden değil, daha çok bu akımın ikincil yorumları aracılığıyla yerleşti. Bu süreçte Palmerston ve Urquhart, bu düşüncenin taşıyıcılığını üstlenen önde gelen isimlerdi. Ayrıca, Smith'in fikirleri, İngiliz muhafazakâr düşüncesinin babası olarak kabul edilen Edmund Burke tarafından değiştirilmiş ve devlet müdahalesine daha fazla yer veren bir biçimde temsil edilen Palmerston'un yaklaşımı, Urquhart'ın son derece iyimser, kendiliğindenci liberalizm yaklaşımından farklı bir dönüşüme uğramıştır. Bu bağlamda, Palmerston'un yaklaşımı, katıksız bir liberal program olmaktan ziyade, devleti güçlendirmeye yönelik bir muhafazakâr boyutu da içinde barındırmaktaydı. Bu durum, Avrupa'nın medeni, ekonomik ve askeri üstünlüğüne karşı duyulan tepkinin etkisi altında şekillenen Osmanlı muhafazakârlığı tarafından daha kolay benimsenebilecek bir

⁸ İnşel, "Türkiye'de Liberalizm Kavramının Soyçizgisi", 43.

⁹ Murat Koraltürk - Cem Çetin, "Türkiye'de Liberal İktisadi Düşünce", *Liberalizm*, ed. Murat Yılmaz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 318-319.

metodolojiyi temsil ettiği için bu yaklaşımın benimsendiği ileri sürülmektedir. İlerleyen tarihlerde İttihat ve Terakki hükümetinde maliye bakanlığı yapacak ve Türkiye’de liberal düşüncenin doruğu sayılacak olan Mehmet Cavit Beyin de aralarında olduğu *Ulum-u İktisadiyye ve İctimaiyye* dergisinin yazarları daha sistemli bir liberal çerçeve oluşturmaya çalışmışlardır. Derginin temel odak noktası, iktisadi ilerleme ile toplumsal ilerleme arasındaki ilişkidir. Ancak bu dergi, yalnızca iktisadi liberalizmle sınırlı kalmamıştır.¹⁰ Örneğin, Ahmed Şuayb “İmtiyazat-ı Mezhebiyye 4” başlıklı yazısında, Osmanlı Devleti’nde yönetimin dinsel tarafsızlık gibi gerekliliklere olan ihtiyacını dile getirerek siyasi liberalizme de vurgu yapmıştır.¹¹

Osmanlı’da ilk sosyal bilim dergisi olan *Ulum-u İktisadiyye ve İctimaiyye* dergisi 1908 tarihinde ilk sayısını çıkarmıştır. Kurucuları olan Ahmed Şuayb, Dr. Rıza Tevfik ve Mehmet Cavit Bey dergi yazarlarının önde gelenleri arasındadırlar. Bu derginin önemi Osmanlı Devleti’nde liberal düşüncenin kapsamlı analizine yer veren ilk dergi olması ve Osmanlı aydınının liberalizmi nasıl algıladığına ilişkin önemli ipuçları vermesinden gelmektedir. Derginin yazarı ve liberal bir Osmanlı aydını olan Rıza Tevfik, katı bir Spencer hayranıdır. Dergideki yazılarında da bilhassa Spencer ve J. Stuart Mill üzerinde metinlerini kaleme almıştır. Rıza Tevfik’e göre bir devletin yönetim biçimi ne olursa olsun söz konusu devlet bireysel teşebbüs ve kişisel hürriyete imkân vermiyorsa o ülkede gerçek anlamda bir hürriyetten söz etmek mümkün değildir. Tevfik’e göre liberalizmin yönetime yönelik asıl maksadı, parlamentoların güç ve kararlarına bir sınır belirleyerek bireysel özgürlüğe olanca imkân sağlamaktır. Bu yaklaşım Hayek ve Friedman gibi neo-liberal düşünürlerin

¹⁰ İnsel, “Türkiye’de Liberalizm Kavramının Soyçizgisi”, 44-51

¹¹ Ahmed Şuayb, “İmtiyazat-ı Mezhebiyye 4,” *Ulûm-i İktisâdiye ve İctimâiye Mecmuası*, ed. Mehmet Kanar (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2015), 1/294-295.

fikirleriyle de örtüşmektedir. Mehmet Cavit Bey ve Rıza Tevfik'in metinleri üzerinden dergiye bakıldığında liberal düşüncenin Osmanlı aydınları tarafından iyi kavranmış olduğu ortaya çıkmaktadır.¹²

b) Liberalizmin Osmanlı'daki Siyasi Gelişimi

Osmanlı'da liberal düşüncenin yazınsal ve entelektüel faaliyetlerine karşılık Osmanlı'nın yine son dönemlerine tekabül eden tarihlerde siyasi liberalizmin sosyal ve siyasal alanda var olmaya çalıştığı da görülmektedir. Jön Türklerin 1902'de Paris'te kurmuş olduğu iki önemli cemiyetten biri olan ve Prens Sabahattin'in de öncülük ettiği Teşebbüs-ü Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti'nin devamı niteliğinde Osmanlı siyasal yaşamında 1908'de ortaya çıkan Osmanlı Ahrar Fırkası, siyasal partiler yelpazesinde İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne muhalefet olarak kendisine yer bulmuştur. Aynı zamanda İttihatçılara yönelik muhalifliğin bedelini de 31 Mart olayları sonrası kapatılmakla ödemiştir. Meşrutiyet döneminin ilk siyasal partilerinden biri olan Ahrar Fırkası, hürriyet anlamına gelen "ahrar" vurgusuyla Osmanlı'nın siyasal yaşamında liberal tandansa sahip ilk temsilcilerdendir.¹³

Ahrar Fırkası'nın isminde, özgür anlamına gelen 'hür' kelimesinin çoğul formu olan 'ahrar' kelimesinin kullanılması partinin kurucularının kendilerini liberal olarak tanımlamasına işaret eden bilinçli bir tercihti. Bu parti, adem-i merkeziyet ilkesini yalnızca ekonomik yapılanma prensibi olarak değil, aynı zamanda Osmanlı toplumunda etnik eşitlik ve kozmopolit

¹² Atilla Doğan, "Ulum-u İktisadiyye ve İçtimaiyye Mecmuasında Liberal Anlayış", *Liberalizm*, ed. Murat Yılmaz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 75-76.

¹³ Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasi Partiler* (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1988), 1/143.

bir yapı oluşturma amacıyla daha geniş bir anlamda benimsemiştir.¹⁴

Ahrar Fırkası'nın siyasi programı, özellikle devletin sınırsız müdahale yetkisine karşı durmakla beraber siyasi ve ekonomik liberalizmin temel ilkelerini sıralı ve bütüncül bir kapsayıcılık ile şu noktaları içermektedir:

*“İnsanlar hür ve hukuk-ı beşer nokta-i nazarından müsavî olarak doğduğundan aharın hukukuna taciz etmemek şartıyla, hürriyet, hakk-ı temellük, emniyet, huzur-u kanunda müsavat, kanuna mutavaat, asayiş-i umumiye muhalif olmayan ef'al ve harekatta serbest, serbest-i kelim, serbest-i matbuat, serbest-i ticaret, serbest-i muhaberat, serbest-i vicdan, serbest-i seyahat, serbest-i tedrisat, serbest-i müşareket, serbest-i içtima', serbest-i masuniyet-i mesakin gibi hukuk-ı umumiye maliktir.”*¹⁵

Ahrar Fırkası'nın ideolojisi, Jön Türkler tarafından Paris'te daha önce oluşturulmuş ve Sabahattinci grup tarafından yönetilen Teşebbüs-ü Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti'nin programında şekillenmişti. Bu ideolojinin temel öğeleri, bireycilik, liberalizm ve kişisel girişimcilik ile, bunları gerçekleştirmeyi amaçlayan yerinden yönetim (adem-i merkeziyet) anlayışıydı. Ayrıca adem-i merkeziyet, Osmanlı topraklarında etnik eşitlik ve kozmopolit bir yapı oluşturmayı amaçlamaktaydı. Ancak Ahrar Fırkası, bu nedenle devleti bölmek ve parçalamak gayesinde olmakla suçlanmıştı. İttihatçılara kıyasla Ahrar'ın, Türkçülük akımına karşı olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, doğru bir gözlemlerle kozmopolit yanları, milliyetçi yönlerinden daha ağır basmaktaydı.¹⁶

¹⁴ İnşel, “Türkiye’de Liberalizm Kavramının Soyçizgisi”, 56.

¹⁵ Tunaya, *Türkiye’de Siyasi Partiler*, 1/155.

¹⁶ Tunaya, *Türkiye’de Siyasi Partiler*, 1/150.

Liberal tandanslı Ahrar Fırkası'nın parti programında zikrettiği söz konusu özgürlükçülüğü vurgulamakla beraber, ceberut addettikleri devlete karşı da bireysel özgürlükleri vurgulayarak, daha önce siyasi liberalizmin ilkelerini benimseyen ve iktisadi liberalizm ile himayecilik arasında tercih yapma konusunda çatışan Osmanlı reformcu çevreler, bu sefer siyasal liberalizm konusunda daha büyük bir mücadeleye girişmişlerdir. Ancak bu süreçte, birbirini besleyen milli iktisat ve Türkçülük akımlarının, siyasal liberalizmi artık devleti parçalayan ve sonrasında bölen girişimlerin kaynağı olarak görmeye başladıkları da göze çarpan bir husustur.¹⁷

31 Mart Vakası sonrası Ahrar Fırkasının kapatılmasının neticesinde onun yerini almak amacıyla Mutedil Hürriyetperverler Fırkası kurulmuştur. Adından da anlaşılacağı üzere bu partinin kurucuları kendilerini mutedil liberaller olarak tanımlamaktadır. Partinin kurucuları arasında Arap, Rum ve Arnavutların da bulunması onları Osmanlı milleti kavramına sarılmaya yönlendirip bu milleti meydana getiren farklı etnik unsurlar arasındaki eşitliğe yönelik zarurete işaret ettirmiştir. Balkan Savaşlarındaki yenilginin neticesinde adem-i merkeziyet kavramı, bölünme ve parçalanma çağrışımı yaptığı için bu partiye de zorluk çıkarmıştır. İttihatçıların baskısı neticesinde bu fırkanın ömrü kısa olmuş ve kurucuları Hürriyet ve İtilaf Fırkasını kurarak Mutedil Hürriyetperverler Fırkasının varlığına son vermişlerdir.¹⁸

Sonuç itibariyle liberal bakiyenin entelektüel ve siyasi noktalardan ele alınmasıyla anlaşılmaktadır ki Osmanlı Devleti döneminde liberal düşünce hem siyasi hem de ekonomik alanlarda etkili bir ses olmuş ve türlü tartışmalar meydana getirmiştir. Ancak bu adımların tam anlamıyla başarılı olup olmadığı hâlâ tartışmalı olan bir husustur.

¹⁷ İnsel, "Türkiye'de Liberalizm Kavramının Soyçizgisi", 58.

¹⁸ Tunaya, *Türkiye'de Siyasi Partiler*, 1/208-213.

2) Cumhuriyet Döneminde Liberal Düşüncenin Gelişimi

Cumhuriyetin kurucu ideolojisi nazarında liberalizm, sadece iktisadi düzeyde değil her alanda lakaydi olarak algılanmaktaydı. Dönemin zihniyetinde liberalizm, sorumsuz ferdiyetçilik, hudutsuz hürriyetler veya her alanda işleri olurluna bırakmak gibi anlamları çağrıştırmaktaydı. Bir millet kurmaya, yeni Türkiye'yi inşa etmeye girişmiş Cumhuriyet rejiminin, kurulu ve gelişmiş milletlerin nizamı olarak gördüğü liberalizme sempati duyması da beklenemezdi. Batıyı ileri medeniyetler seviyesinde görenler, -Mustafa Kemal' de bunlara dahil edilebilir- Batı'nın kurduğu düşünülen liberal rejimlere gıptayla bakmaktaydılar. Fakat bu durumu Türkiye için ileri bir aşama olarak görme eğiliminde olan Cumhuriyet kurucuları, liberal kültürü hedef alınabilir ama örnek alınamaz bir kültür olarak görüyorlardı. Tek parti döneminde, devletçi ve liberal kutuplaşma arasında liberal kutbun temsilcisi olarak görülen Celal Bayar dahi bu kavramı tanımlarken liberalizmin bu kültüre yabancılığını ifade etmek üzere; "Bu kelimeye dilim bile dönmüyor" demektedir. Kısacası 1920'ler ve sonrasında devletçi ikliminde liberalizme bir tür aşırı Batıcılık gözüyle bakılıyordu. Bu ideolojiye kapılanlar ise en naif tabirle züppe ve gayri milli olarak nitelendirilmekteydi.¹⁹

Liberalizme yönelik bu olumsuz tavırlar, özellikle söz konusu tarihte liberalizmin Batı'da itibar kaybettiği bir döneme tekabül etmesinden kaynaklanmaktaydı. Ekonomik kriz iktisadi liberalizmin itibarını sarsmış, neticede faşizmin ve nasyonal sosyalizmin totaliterliği dünyanın ve Türkiye'nin yönetici aydınlarını etkilemişti. Hatta liberalizm artık Batı tarafından aşılmış bir nokta olarak görülmekte ve Batı'nın yozlaşmış çehresinin görüntüsünü sunuyormuş gibi kavranılmaktaydı. Bu bağlamda Osmanlı'da *serbesti* olarak ifade edilen ve başıboşluk

¹⁹ Tanıl Bora, *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasi İdeolojiler* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2023), 520.

olarak algılanan liberal hüviyet, karşıtları için uzun bir süre boyunca modernliğin ahlaki başıboşluğu olarak kabul edilmişti.²⁰

Cumhuriyet'in özellikle Çok Partili döneminde liberalizm, Osmanlı'daki liberal çabaların aksine, temelde bir düzeltme ve modernleşme projesi olarak ortaya çıkmıştır. Bu dönüşen liberal yaklaşım, devletin evrensel niteliklerini yerelleştirerek toplumla bütünleşmesini ve böylece devlet yapısında meydana getirmek üzere köklü bir dönüşümü amaçlamaktadır. Bu süreç, milletin devlete entegrasyonu yoluyla devletin meşruiyetini pekiştirmeyi hedeflemektedir. Aynı zamanda bu dönüşüm, bireyin özgürlüğüne dayalı toplumsal bir yapıya işaret eden modern bir anlayışın ifadesi olarak görülmektedir.²¹

Cumhuriyetin ilanından önce Türk toplumunda başlayan modernleşme ve Batılılaşma hareketlerinin hem siyasal hem toplumsal hem de entelektüel anlamda farklı yankıları olmuştur. Bu bakımdan Cumhuriyet döneminin liberal deneyimi ele alınırken, öncelikle siyasi ve ardından entelektüel yönler incelenecektir. Bu sıralama hem Tek Parti yönetiminin etkisi hem de Osmanlı döneminden gelen entelektüel mirasın etkisiyle Türkiye Cumhuriyeti'nde liberalizmin artık köklü bir geçmişe sahip olması nedeniyle, siyasi yönün entelektüel yöne baskınlık kurmasından kaynaklanmaktadır. Bu yaklaşım, liberal düşüncenin Cumhuriyet döneminde öncelikle siyasi arenada kendisine yer bulmasıyla açıklanabilmektedir.

a) Liberalizmin Cumhuriyet Dönemi'ndeki Siyasi Gelişimi

İttihat ve Terakki Dönemi'nde Fethi Okyar'ın öncülük ettiği ve liberal bir parti olan Osmanlı Hürriyetperveran Avam Fırkasına müdahale edilmemiş olması liberal açıdan olumlu bir

²⁰ Bora, *Cereyanlar*, 521.

²¹ Nilgün Toker, "Türkiye'de Liberalizm ve Birey", *Liberalizm*, ed. Murat Yılmaz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 111.

izlenim yaratmaktadır. Fakat İttihat ve Terakki yönetimi, Cumhuriyetin ilanından sonra her ne kadar liberal demokratik Batı modelini hareket noktası olarak almışsa da kendi yönetimi döneminde fiili uygulamalarıyla demokratik modelden uzak görülmektedir. Söz konusu yönetimin Atatürk'ten sonra önde gelen iki ismi olan İsmet İnönü ve Recep Peker'in siyasi görüşlerinin de liberal ideolojiye olabildiğince ters ve fazlasıyla devletçi bir yönelime sahip olduğu fark edilmektedir.²²

Erken Cumhuriyet döneminde liberalizmin ana meselesi siyasi özgürlüklerin savunulmasıydı. Liberal muhalefetin bütüncül ve tutarlı bir varlık biçimi göstermesinden ziyade, siyasi özgürlüklerin sınırlanmasına yönelik tepkilerde liberal düşünürlerin etkisi daha belirgindi. Örneğin Ahmet Ağaoğlu, Cumhuriyetçi ideolojinin etkilerini taşımasına rağmen, kuvvetler birliği ilkesinin istibdada yol açacağını ileri sürüp kuvvetler ayrılığını desteklemiş veya demokrasinin askıya alınmasının kalıcı bir duruma dönebilmesinden endişe etmiş, Cumhuriyetçi demokratik ideallerinden dolayı liberal düşünceyle damgalanmıştı. Bu durumun sonucu olarak 1933 yılında Cumhuriyet'in kurucu elitler arasındaki yerini kaybetmişti.²³

Zikredilen zihinsel yapının ve iklimin ışığında liberalizmin siyasi dışı vurumuna bakmak dönüşümü anlamak adına daha doğru olacaktır. İttihat ve Terakki Fırkası'nın Cumhuriyet Dönemi'ndeki devamı niteliğinde olan Cumhuriyet Halk Partisi'nin, Tek Parti Dönemi'nde de mirasçısı olduğu parti gibi otokratik ve devletçi bir hükümet yapısını arzuladığı görülmektedir. Böyle olunca muhalif seslerin toplandığı ilk yerler liberal tandansa sahip fırka ve cemiyetlere kalmaktaydı. Bu bakımdan Cumhuriyet'in ilk yıllarında liberal bir kimliğe sahip olduğu düşünülen ve muhalefet konumunu amaçlayan

²² Erdoğan, "Liberalizm ve Türkiye'deki Serüveni", 33.

²³ Bora, *Cereyanlar*, 522.

Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (TCF), 1924'te kurulup 1925'te hükümet tarafından kapatılmıştı. Partiyi kuranlar, Millî Mücadele döneminde Mustafa Kemal'in dava arkadaşlarıydı, ancak zaman içinde Mustafa Kemal'in kişisel diktatörlük kurmaya yöneldiği endişesinden hareketle bu duruma engel olmayı amaçlamışlardı. Fırka'nın kurucuları arasında Kazım Karabekir, Ali Fuat Cebesoy ve Rauf Orbay gibi önemli şahsiyetler bulunuyordu. Parti programındaki ifadelerle göre TCF liberal, demokratik ve temel hakların garanti altına alınabilecek bir anayasal sınırlamayı hedeflemekteydi. Devletin görevlerini anayasayla asgari sınırdan tutup fikir ve dinî inançlara imkân sağlayan adem-i merkeziyetçi bir devlet tahayyül etmekteydi.²⁴

Bu kısa ömürlü fırkadan sonra 1930'da yine kısa ömürlü olacak yeni bir fırka olan Serbest Cumhuriyet Fırkası kuruldu. 1920'den sonra dünyada başlayan iktisadi kriz Türkiye'yi de etkisi altına alınca, halk ve aydınlar tabakasında hoşnutsuz bir kitle oluştu. Mustafa Kemal de bu hoşnutsuzlukları mecliste gündeme getirerek kontrolü altına alabileceği güvenli bir muhalif parti kurmak istedi. Bu amaca yönelik eski bir başbakan, büyükelçi ve liberal olan Ali Fethi Okyar'a bu görevi vermiş ve başka bir liberal olan Ahmet Ağaoğlu öncülüğünde Serbest Cumhuriyet Fırkası (SCF), Tek Parti Dönemi'nin ikinci liberal partisi olarak kurulmuştu. Bu partinin temel ağırlık merkezi, muhalif sesleri dinlemek, bireyin ve piyasanın önde olduğu serbest ticaret modelini savunmaktı. Muhalif bir parti olan SCF'ye halk tarafından yoğun ilgi ve destek meydana gelmişti. Cumhuriyetin kurucu elitleri olan CHF ise bu durumdan endişe etmiş ve sahip olduğu merkeziyetçi

²⁴ Erdoğan, "Liberalizm ve Türkiye'deki Serüveni", 33.

politikalara paralel olarak SCF'yi, üç aylık ömrünü doldurmadan kapatmıştı.²⁵

Türkiye Cumhuriyeti'nin liberalizm tecrübesi bakımından en önemli uğrak noktalarından birisi de kuşkusuz Demokrat Parti'dir (DP). DP kendini özünde liberal bir parti olarak nitelendirmese de, politik gündemi ve hedeflediği toplumsal düzen, liberal düşünce yapısının izlerini taşımaktadır. Parti, temel hak ve özgürlüklerin korunması ve genişletilmesi yönünde bir taleple siyasi sahneye çıkmış, "Yeter söz milletindir!" diyerek, siyasi iktidarın belirlenmesinde söz hakkına sahip olmayan kitleyi temsil etmeye soyunmuştur. Millet vurgusu, kolektiviteden çok bireye değer veren liberaller için şüpheyile yaklaşılacak bir olgu hâline gelmiş olsa da milletin hakları ile kastedilen, milleti oluşturan bireylerin haklarıdır.²⁶

Demokrat Parti'nin ve Menderes'in liberal tahayyüllerini, Türk liberalizmi açısından liberal- muhafazakâr bir eklemlenmenin kurucu niteliği olarak görmek mümkündür. Tek Parti rejiminin merkeziyetçi ve dine mesafeli laiklik anlayışına karşılık Menderes, dindarlığın yaşanabilmesi serbestisini tanıyan ve inanç özgürlüğünü vurgulayan, bu özgürlüğü demokrasinin temel ölçütü sayan bir liberal-demokrat anlayışa sahipti. İktisadi açıdan da liberal bir düsturla bütçe hakkını ve devlet adına yapılan harcamalarda hesap verme yükümlülüğünü vurgulayarak liberal tandansa yakınlık kurmaya çalışmıştır.²⁷

Yine parti başkanının merkezde olduğu ve Türkiye'ye yeni bir liberal tecrübe kazandıran Turgut Özal'ın 1983'te kurduğu Anavatan Partisi (ANAP), Türk liberalizmi için önemli sayılan

²⁵ Cem Emrence, "Serbest Cumhuriyet Fırkası (1930)", *Liberalizm*, ed. Murat Yılmaz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 214-216.

²⁶ Tanel Demirel, "Demokrat Parti", *Liberalizm*, ed. Murat Yılmaz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 496.

²⁷ Bora, *Cereyanlar*, 538.

başka bir kavşaktır. Özal Dönemi diye tabir edilen yıllar Türkiye'nin yakın dönem siyasi tarihinin kilit yılları hâline gelmiştir. Türkiye'de yerleşik devlet geleneği; devleti efendi, vatandaşı ise devletin hizmetkârı olarak görmekteydi. Fakat Özal, yakın dönem tarihinde bu anlayışa meydan okuyarak bireysel refahı ön plana çıkaran başlıca siyaset adamı olmuştur. Özal da her ne kadar kendisini liberal olarak tanımlamasa da esasında liberal fikirlerden etkilenmiş biriydi.²⁸ Bu bakımdan Özal'ın liberalizminin teorik ve sistematik değil pratik ve pragmatik olduğunu öne sürmek mümkündür. Özal ekonomik müdahale ve yasakları ortadan kaldırıp liberal iktisadı sağlamaya çalışarak, bireysel girişime alan açmayı hedeflemekteydi. Çünkü yalnız bu alanın açılması neticesinde liberal demokrasinin oluşacağına ve bununla da bireysel hürriyetin daha görünür bir hâl alacağına inanmaktaydı.²⁹

1994 yılı, Türkiye'de serpilen liberalizmin yayılmaya başladığı yıllardı. Aşağıda daha ayrıntılı şekilde değinilecek olan Liberal Düşünce Topluluğu, dernekleştikten sonra kendi bünyesinden iki tane parti çıkardı. Bu partilerden biri iş adamı Cem Boyner liderliğindeki Yeni Demokrasi Partisi'ydi (YDP). Boyner, geniş yelpazede bir aydınlar kadrosunu bu parti için seferber etmişti. Bilhassa demokratik- barışçıl söylemlerle beklenti yaratan bu parti ilk seçimde %0, 48'lik bir oy alarak hayal kırıklığı yaşamış ve Türkiye'de Batılı anlamda liberal bir partinin imkânsızlığının örneği olarak görülmüştü. Diğer bir liberal parti ise Liberal Demokrat Parti'ydi. Yine bir iş adamı olan Besim Tibuk tarafından kurulan bu parti, tahrikçi ve radikal ideolojik söylemleriyle dikkat çekmişti. Temel liberal talepleri sivrilten ve iktisadiyatçı verimlilik söylemini uçlaştıran

²⁸ Atilla Yayla, "Özal, Özal Reformları ve Liberalizm", *Liberalizm*, ed. Murat Yılmaz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 585.

²⁹ Tanıl Bora, "Turgut Özal", *Liberalizm*, ed. Murat Yılmaz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 596.

programları vardı. Bu parti ise YDP'nin oy oranına dahi ulaşamayan bir liberal parti olmuştu.³⁰

1990'larda liberalizm entelektüel alanda müstakil bir fail olarak profilini belirginleştirmişti. Özellikle liberalizmin iktisadi boyutu adeta hegemonya tesis edecek bir seviyeye gelmişti. Fakat bu durum haklar ve özgürlükler açısından pek iç açıcı değildi. Siyasi açıdan meydana gelen iç karışıklıklar siyasi yapıyı da dönüştürmüş ve 28 Şubat darbesinin akabinde yeni siyasi soluklar meydana getirmişti. Adalet ve Kalkınma Partisi (Ak Parti) muhalefeti tek çatı altında toplamayı başarıp dönüşümü kendi lehine çevirmiştir. Bu yeni partiyi Özal/ ANAP bağlamında okumak ve neo-liberal koşullarda olgunlaşmış yeni bir liberal tecrübe olarak değerlendirmek de mümkündür.³¹

2000'lerin başından itibaren yaşanan krizlerin ve siyasi çıkmazların neticesinde son yirmi yıla damgasını vuran neoliberal hegemonya sarsılmaya başlamıştı. Türkiye'de yaşanan iktisadi ve demokratik krize karşı Ak Parti, liberal perspektife yakın girişimlerde bulunmuştu. Bu bakımdan Demokrat Parti'nin, ANAP'ın ve Milli Görüş'ün geleneklerinin yeni bir formu olan Ak Parti, bazıları için liberal addedilmekteyken bazıları için ise merkeziyetçi ve devletçi bir oluşum olarak görülmektedir.³²

b) Liberalizmin Cumhuriyet Dönemi'ndeki Entelektüel Gelişimi

Her pratik/ siyasal oluşumun arka planında teorik bir zemin vardır. Aynı zamanda teorik üretimler, pratik alanla dinamik bir ilişki içerisinde. Yukarıda zikredilen siyasal tecrübenin gelişimine paralel olarak Türkiye'nin liberal siyasi

³⁰ Bora, *Cereyanlar*, 560.

³¹ Bora, *Cereyanlar*, 561.

³² Alev Özkan, "Türkiye'nin Neo-liberal Dönüşümü ve Liberal Düşünce", *Liberalizm*, ed. Murat Yılmaz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 649-653.

geleneginin arka planında eş zamanlı bir biçimde yazınsal ve düşünsel bir liberal gelenek vardır. Söz konusu düşünsel üretimlere bu noktada kısaca değinmek isabetli olacaktır. Bu hususa binaen Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti ve Liberal Düşünce Topluluğu'nu iki merkezi nokta olarak görüp bu iki oluşumun genel yapılarına değinmek gerekmektedir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin Tek Parti egemenliği altında geçen dönemi (1924- 1946) bazı kısmi istisnalarla beraber, liberal fikir ve hareketlere pek imkân sağlamamıştır. Aksine bu dönemin en etkili fikir hareketi, devletçi ve otoriter tandansa sahip olup Kemalizm'in yorumu etrafında kümelenmiş olan Kadro hareketidir. Kadro hareketi (1932-35), Kemalizm'i ideolojileştirmeye yönelik en iddialı dergilerden biri olarak birtakım Cumhuriyet entelektüelinin siyasi ve sosyal politikalarda etkili metinler yazdığı bir harekettir. Buna karşılık dönemin liberal ve muhafazakârları bu hareketi komünizm ve komintern'lik propagandası yapmakla suçlamaktaydı.³³

1950'lerde dönemin global siyasi dengelerine bakıldığında, Türkiye'nin sosyal ve siyasi yapısının liberal doktrinlerle uyumlu bir şekle evrilmeye başladığı görülür. Soğuk Savaş'ın başlangıcında, Türkiye, Sovyetler Birliği'nin artan tehdidi karşısında liberal Batı bloğuna katılmayı ve NATO üyesi olmayı arzulamıştır. Bu durum, devletçi politikalardan uzaklaşarak liberal değerlere yönelme ihtiyacını doğurmuştur. Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti (HFYC), bu süreçte Türkiye'nin liberal Batı ile olan ilişkilerinde kritik bir rol üstlenmiştir. HFYC'nin, bu bağlamda Dünya Liberaller Birliği'nin Türkiye kolunu temsil ettiği de ifade edilmektedir.³⁴

Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti (HFYC) 1 Ekim 1947'de kuruldu. Kuruluş bildirisi ve tüzüğünde beyan ettiği üzere

³³ Mustafa Türkeş, "Kadro Dergisi", *Kemalizm*, ed. Ahmet İnsel (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 2.

³⁴ Tercan, *Türkiye'de Liberaller Arası Ayrışma*, 76.

cemiyet, siyasi cereyanların dışında kalacak, amaçlarını gerçekleştirmek için konferanslar, paneller ve yarışmalar düzenleyecek; görüşlerini dergi, kitap, broşür ve bültenlere yaymaya çalışacaktı. Cemiyetin kurucu üyeleri ağırlıklı olarak akademisyen, hukukçu ve gazetecilerden oluşmaktaydı. Prof. Dr. Ali Fuat Başgil'in öncü olduğu bu kurucular kurulu Prof. Dr. Nihat Reşat Belger ve Prof. Dr. Fahri Fındıkoğlu gibi akademisyen grubuydu. Cemiyetin kuruluş gayesi açıklanırken, yıllardır milletleri felaketlere sürükleyen ve milyonlarca insanı, çoğu zaman kişisel menfaatler uğruna hareket eden oligarşik güçlerin esaretine mahkûm eden, hak ve hürriyet düşmanı ideolojilerin ortaya çıktığı vurgulanmaktaydı.³⁵ Cemiyetin genel yaklaşımını ortaya koyan bu açıklama, cemiyetin esas olarak karşı durmaya çalıştığı noktaları ortaya koymaktadır.

Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti, insan hak ve hürriyetlerinin kutsallığını benimseyen her bireyin, bu özgürlükleri cesaretle koruması gerektiğine inanıyordu. Bu cemiyet, totaliter eğilimlere karşı özgürlükleri savunmak isteyen hürriyetperver vatandaşlar için bir platform ve hizmet kadrosu olarak tasarlanmıştı. Yazıların büyük bir bölümünün Ali Fuat Başgil, Ahmet Emin Yalman ve Burhan Apaydın gibi kurucu üyelerin kaleme aldığı ve liberal fikirlerini ortaya koydukları *Hür Fikirler Mecmuası*, HFYC'nin en önemli yayın organıydı. Mecmua'daki yazılarda, Türkiye'nin hak ve özgürlükler durumu, genellikle Anglo-Amerikan dünyasındaki uygulamalarla karşılaştırılarak liberal bir eleştiri süzgecinden geçiriliyordu. Hemen bütün yazarların temel vurgu noktasını bireysel özgürlükler oluşturuyordu. Siyasette anayasal demokrasinin, ekonomide görece serbest piyasa düzeninin ve eğitimde özerk üniversite sisteminin savunulduğu yazıların temelinde, bireyin negatif

³⁵ Hüseyin Sadoğlu, "Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti", *Liberalizm*, ed. Murat Yılmaz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 307.

özgürlük alanına müdahale edilmemesi gerektiği yatıyordu. Mecmua dışında HFYC, çok sayıda kitap ile broşür basmış ve bilhassa üniversite öğrencilerine liberal perspektif kazandırmak için konferanslar düzenlemişti. Ancak 1951'den sonra cemiyet ve mecmuadaki yazarların siyasi kamplaşmalara girmesi ve üyeler arasındaki özellikle din, laiklik ve gericilik konularında fikir ayrılıkları cemiyet için olumsuz neticeler doğurdu. Bu gibi durumlar hem cemiyetin hem de mecmuanın yavaşça pasifleşmesine sebebiyet verdi.³⁶

1970'lerden itibaren Batı dünyasında liberal fikirlerin ve politikaların gündeme gelmesi kısa süre sonra Türkiye'de de etkisini göstermiş ve 90'lı yıllarda Türkiye'de kendisini gösteren liberal aydınlanmanın temelini teşkil etmiştir. Söz konusu dönemde liberal siyasal teoriye yönelik ilk ciddi yazılar Ruhdan Yumer tarafından kaleme alınmıştır. Onu Mustafa Erdoğan'ın ilk defa 1990'da *Yeni Forum Dergisi*'nde yayımladığı "Liberal Düşünce Geleneği" başlıklı makalesi ve Atilla Yayla'nın *Liberalizm* adlı kitabı takip etmiştir. Bu şartlarda, yükselişe geçen liberalizmin bir entelektüel grubun genel siyasi doktrinini oluşturduğu ilk örnek 1991 yılında Mustafa Erdoğan'ın, Atilla Yayla'nın ve Kazım Berzeg'in kurduğu Liberal Düşünce Topluluğu'dur (LDT).³⁷

Sağcı politik sosyalleşmeden gelen ve aynı zamanda bir liberal aydınlar zümresine sahip Liberal Düşünce Topluluğu, entelektüel etkinliği esas alan üretkenliğiyle hâlâ önemli bir konuma sahiptir. Özgürlük, özel mülkiyet, piyasa ekonomisi, hürriyetçi demokrasi, hukukun hakimiyeti, insan hakları, adalet, hoşgörü ve barış değerleriyle tanımladıkları liberalizmi, medeniyetin tahtına yerleştirilmesi gereken bir gelenek olarak görmektedirler. Türkiye'de liberalizmin hem sağ cenah hem de sol cenah tarafından hor görülmesini kalıcı bir problem olarak

³⁶ Sadoğlu, "Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti", 308.

³⁷ Erdoğan, "Liberalizm ve Türkiye'deki Serüveni", 36.

görüp bu duruma karşı bir reaksiyon da barındırmaktadırlar. LDT, liberalizmin farklı ekollerine açık olup bu farklılıkları da bir zenginlik olarak görmektedir. Buna mukabil kendilerini genellikle Mustafa Erdoğan'ın tarifiyle 'liberteryen' olarak tanımlamakta, bireysel özgürlüğün bulunduğu bir geleneği temsil edişlerini ise liberteryenizm kavramı ile ifade etmektedirler.³⁸

Kuruluş sürecinde konumunu ve pozisyonunu belirlemeye çalışan Liberal Düşünce Topluluğu, siyasette bir aktör olarak yer almak yerine, faaliyetlerini teorik entelektüel çalışmalarla sınırlandırmak konusunda bir mutabakata varmıştır. Teorik alandaki en önemli çalışmalarının başında liberal düşüncenin öncü şahsiyetlerini tanıtmak ve öncü kitapları tercüme edip yayınlamak olmuştur. Buna paralel olarak topluluk, çok sayıda panel, sempozyum, kongre ve felsefi seminerler düzenleyerek liberalizmin felsefi, siyasi ve iktisadi boyutunu tanıtmaya çalışmaktadır. En önemli entelektüel faaliyetlerinden birisi de yaklaşık on yıldır her üç ayda bir düzenli olarak yayımladığı akademik bir dergi olan *Liberal Düşünce Dergisi*'dir. Bu dergi vasıtasıyla klasik, modern ve güncel perspektiflerle liberal çözümlemeler yapmakta ve liberal geleneği canlı tutmaya çalışmaktadırlar. Bu dergiyi yine aynı amaç doğrultusunda üç aylık bir iktisadiyat dergisi olan *Piyasa Dergisi* izlemektedir. Bu bağlamda LDT'nin kendisine biçtiği rol, Türkiye'de tarihsel olarak mevcut olduğuna ve varlığının sürdürülmesi gerektiğine inandıkları liberal geleneği canlı tutmaktır.³⁹

Sonuç olarak Liberal Düşünce Topluluğu, Türkiye'de liberalizmi anlamak, savunmak ve kurumsallaştırmak bakımından tarihsel mahiyette bir rol ifa etmektedir. Bu çaba doğrultusunda bireysel özgürlük ve hoşgörüyü merkeze koyup

³⁸ Bora, *Cereyanlar*, 559.

³⁹ Bekir Berat Özipek, "Liberal Düşünce Topluluğu", *Liberalizm*, ed. Murat Yılmaz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 622-623.

‘öteki’ oluşturmaya engel olmak maksadıyla yoğun bir entelektüel uğraş vermektedir. Bu bakımdan LDT, Türk liberal bakiyesinde ve ileriye dönük dönüşümünde hala önemini diri tutan etkili bir entelektüel harekettir.⁴⁰ Öyle ki bu dönüşümün dinamiği, topluluğun kurucuları arasında da bir cereyan meydana getirmiştir. Örneğin 2010’larda Atilla Yayla’nın iktidarla yakınlaştığı iddiası ve birtakım fikirlerinden dolayı başka liberaller tarafından eleştirilmesi bu dönüşüm gerilimine örnek gösterilebilir. Çünkü Yayla’nın iddia edilen söz konusu yaklaşımı LDT’nin kurucularından olan Mustafa Erdoğan’ın aynı tarihte topluluktan ayrılmasına sebebiyet vermiştir. Daha sonra Erdoğan liberal perspektifiyle, 2014 yılında yeni bir liberal oluşum olan Özgürlük Araştırmaları Derneği’nin kuruluşunda yer almıştır. Devletin güvenlik ve adalet tekeli, merkezsizleştirmeyi hedefleyen anarkokapitalist bir eğilime sahip olan bu topluluk, bireysel hakları çiğnediğini iddia ettiği iktidarla mesafeli olmaya çalışmış ve iktidarla herhangi bir yakınlaşma kurmanın liberal anlayışla uyuşmadığını savunmuştur.⁴¹

Türk liberal düşüncesinin Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti bakiyesine bakıldığında siyasi ve entelektüel bakımdan Türk toplumu üzerinde etkili olduğu ve liberal bağlamdaki tartışmaların hâlâ güncelliğini koruduğu görülmektedir. Bu duruma binaen liberal bakiyenin Batı ve Türk coğrafyasındaki etkileşim ve dönüşümü dikkate alınarak bu geleneğin önemsenmesinin zorunluluğu anlaşılmaktadır.

3) Türkiye’de Kamusal Alan Kavramı ve Din Tecrübesi

Türkiye’de kamusal alan kavramını ifade etmek üzere kamu, kamuoyu, umumi, aleni ve amme tabirlerinin kullanıldığı görülmektedir. Gündelik dilde umumi terimi, genellikle halka açık alanlarda yapılmaması gereken

⁴⁰ Özipek, “Liberal Düşünce Topluluğu”, 628.

⁴¹ Bora, *Cereyanlar*, 560.

davranışların “ayıp” ve “yasak” sayıldığı bir çerçevede kullanılmaktadır. Bazense kamu kelimesi kullanıldığında akıllara, devletin, yetkisindeki kurumları vasıtasıyla denetlediği alanlar gelmektedir. Oysa yukarıda kamusal alan başlığı altında değinildiği gibi Habermas, kamusal alanın toplumsal alandaki iletişimsel eylemle ortaya çıktığını ifade etmektedir. Kamusal alan politik bir hüviyete büründürülerek baskıcı iktidara karşı muhalif bir politikaya işaret etmesi gereken eleştiri ve müzakereyi de içinde barındırmalıdır. Fakat özellikle 1980’lerden beri Türkiye’de politik kamusal alanı kastetmek için sivil toplum terimi kullanılmakta ve hatta bunun da sivil toplum örgütlerine indirgenildiği gözlemlenmektedir.⁴²

1990’lardan itibaren Türkiye’de kamusal alan kavramı, özellikle akademik alanlarda olmak üzere devlet, çokkültürlülük, kimlik, sivil toplum, medya ve iletişim, özel/kamusal alan ayrımı, vatandaşlık hakları ve demokrasi bağlamında daha ağırlıklı kullanılmaktadır. Buna karşılık Türkiye’de kamusal alan kavramı literatürel açıdan ağırlıklı olarak Habermas merkezli çözümlenmektedir. Fakat yine de bazı araştırmacılar din ve vicdan özgürlüğü başta olmak üzere din ve devlet ilişkilerini merkeze alan politik liberalizm perspektifini de kullanmaktadırlar. Bu bağlamda Türkiye’de kamusal alan kavramının, dinî simge ve sembolleri ve dinî bakış açısını barındıran bir anlam dâhilinde kullanıldığı anlaşılmaktadır.⁴³ Buna karşılık kamusal alanda dinî sembollere ne kadar hoşgörü gösterileceği mevcut kamusal alanın hangi koşullarda ve hangi yapısal özelliklerle oluştuğuna bağlıdır. Nitekim kamusal alanın ideal yapısı, kolektif veya bireysel düzeyde dinî ifade ve sembollerin dışı vurulabildiği bir yapıyı

⁴² Özbek, “Giriş: Kamusal Alanı Kavramlaştırmak”, 30-33.

⁴³ Birge Yıldırım, *Kamusal Alan Üretimi: Taksim Meydanı* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 13.

kapsamaktadır. Bu bakımdan kamusal alanın tarihsel ve siyasal açıdan yaşadığı tecrübe önemlidir.⁴⁴

Bu çözümlemelere karşılık kamusal alanın Türkiye’de din ile olan ilişkisine bakmak çalışmanın çerçevesini daha anlaşılır kılacaktır. Modern kamusal alanın ve dinin sahip olduğu düşünülen sınırlara yönelik tartışmalar, hâlâ canlılığını korumaktadır. Sekülerleşme ve ilerleme ideasını savunanlar dinin toplumsal bir olgu ve otorite olarak deneyimlendiği pre-modern dönemin aksine özellikle modern dönemde bu olgunun özel alana ait olduğunu iddia etmektedirler.⁴⁵ Ancak yine de her din sahip olduğu yapısı, dinamiği ve işlevselliği neticesinde moderniteyle ilişki kurmaktadır. Bu ilişkinin mahiyeti ise dinin ve toplumun tarihsel bakiyesi ve karakteriyle ilişkilidir.

Genel bir çerçeveden bakıldığında Cumhuriyet Türkiye’si yönetici elitlerinin kamusal alanı üç tipe dönüştürmüş olduğu gözlemlenmektedir. Söz konusu elitlerin ilk olarak kamusal alanı tek tip bir alan hâline getirme çabası olmuş, ardından da kamusal alanı farklılaşmaya kapalı homojen bir yapı hâline getirmeyi amaçlamışlardır. İkinci olarak Cumhuriyetin kurucu elitleri, kamusal alanın asli yapısını bir kenara bırakıp görüntüye ağırlık vermişlerdir. Modernleşme sürecine ayak uydurma hedefi güden elitler, devlet mekanizmasını kullanarak kılık kıyafet alanında modernizasyonu teşvik etmiş ve bu yolla kamusal alanın düzenlenmesine yönelik müdahalelerde bulunmuşlardır. Yine bu amaca ve vatandaşın devlete bağlılığını pekiştirmeye binaen şatafatlı kutlamalar, seremoniler ve merasimler hazırlamışlardır. Son olarak Türkiye’deki kamusal alan; en azından belli dönemler için tartışmalara,

⁴⁴ Özlem Uluç, *Kamusal Alanda Din* (İstanbul: Yarın Yayınları, 2012), 453.

⁴⁵ Ahmet Çiğdem, “Kamusal Alan, Kamusal Din ve Kamusal Akıl”, *Kamusal Alan*, ed. Meral Özbek (İstanbul: Hill Yayın, 2004), 506.

rekabete ve farklılıklara alan ve zemin açmak için kullanılmamış, aksine kitleleri eğitmek için kullanılmıştır.⁴⁶

Türkiye'nin 1980 sonrasında demokratikleşme ve liberalleşme yönünde yaşadığı açılımlar, kamusal ve siyasal yaşamda görünür dönüşümler meydana getirdi. Özellikle temel hak ve hürriyetler, sosyal/ sivil özgürlükler ve dinsel/ etnik kimlik merkezli arayışlarla kamusal alana çok fazla yeni grup ve değer eklendi. Bu noktada İslâm, kamusal alanda yükselişe geçen önemli değerlerden biri oldu. Gerek değişik İslâmi kimlikteki sosyal gruplar, gerekse bu grupların ürettiği İslâmi anlayışlar, Türkiye'de tartışmanın gündemine giren hususlardandı. İslâm'ın görünürlük açısından bir yükselişe geçmesi, her şeyden önce bu yükselişin Cumhuriyet rejimine karşı bir tehdit unsuru olarak algılanıp algılanmayacağı yönündeki tartışmaları arttırdı. Nitekim bu kamusal görünüme yönelik eleştirilerin başında, İslâm'ın kamusal alana taşınarak kamusal alandaki kurumları İslâmi çerçeveye büründüreceği endişesi gelmekteydi. Bu eleştiriye yakın duran yöneticiler de İslâm'ın kamusal alandaki görünümüne yönelik kontrolcü refleksler geliştirdi.⁴⁷

Kamusal alan tartışmalarında önem kazanan asıl olgu, din özgürlüğüdür. Dinî temsil ve dışavurumun kamusal alanda ortaya çıkması devletin, kuruluş misyonuna uygun bir pozisyon almasına neden olur. Devletin resmî tutumu doğrultusunda dine alan tanıyıp tanımaması veya sınırları belirlemesindeki anlayış, devletin kuruluş amacı ve ileriye dönük politikalarıyla alakalıdır. Dolayısıyla herhangi bir dinî sistemin din

⁴⁶ Hasan Çelik, *Nilüfer Gölü'ne Göre Türkiye'de Modernleşme, Kamusal Alan ve Din* (İsparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 215.

⁴⁷ Ömer Çaha, "Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslâmi Uyanış", *Liberalizm*, ed. Tanıl Bora - Murat Gültekingil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 476-477.

özgürlüğünden ne ölçüde faydalanabileceği devletin yapısal özellikleriyle ilişkilidir.⁴⁸

Bu bakımdan Türkiye Cumhuriyeti kurucu ideolojisine bakıldığında dinî görünüme yönelik birtakım dönüştürücü refleksler sergilediği görülmektedir. Nitekim Cumhuriyet'in laiklik anlayışı, din özgürlüğüyle yakınlık kurmaktan ziyade dinî dönüşüme yöneliktir. Örneğin 1924'te özerk dinî eğitim faaliyetleri yasaklanıp yerine merkezîyetçi bir eğitim sistemi olarak Tevhid-i Tedrisat Kanunu çıkarılmıştır. 1925'te dinî grup ve oluşumlara karşı tekke, zaviye ve dinî bir mekân olan türbeler kapatılmıştır. 1932'de, dinî simgelerin görünür bir formu olan ezanın, devlet müdahalesine uğrayıp Arapça aslından Türkçeye dönüştürülerek okutulması ise belki de din ve kamusal alan ilişkisinde devletin sergilediği tutumların en çarpıcı biçimi olmuştur.⁴⁹

Türkiye'de din olgusu, her türlü müdahaleye rağmen toplumsal bir gerçeklik olarak varlığını sürdürmektedir. Bu gerçeklik, kaçınılmaz bir şekilde kamusal alan ile özel alan arasındaki ilişkiyi etkilemektedir. Özellikle başörtüsü bağlamında, Türkiye'de kamusal alan ile din arasındaki gerilim en belirgin şekilde kendini göstermiştir. Esasında Cumhuriyet'in ilanı ile hayata geçirilen Kılık Kıyafet Kanunu, geleneksel giysilerin yerine Batılı giyim tarzının benimsenmesini sağlamış ve bu değişim, başörtüsüne yönelik olumsuz bir tavra sebebiyet vermiştir. Kamusal alanda Batı merkezli modernleşme çabaları, özellikle 12 Eylül 1980 askeri darbesinin ardından üniversitelerde başörtüsü yasağının uygulanmaya başlamasıyla birlikte ivme kazanmıştır. Günümüzde hâlâ ara ara tartışılmakta olan bu durum Türkiye'de kamusal alan ve din arasındaki ilişkide kendini

⁴⁸ Uluç, *Kamusal Alanda Din*, 444.

⁴⁹ Bora, *Cereyanlar*, 148.

üçüncü bir merci olarak gören devlet yönetiminin, kamusal/ özel alana yönelik yaklaşımını da ortaya koymaktadır.⁵⁰

Nilüfer Göle'nin ifadeleriyle, 1980'lerden sonra İslâmi hareketlerin laik eğitim kurumlarında ve üniversitelerde görünür hâle gelmeleri Türkiye kamuoyunun uzun süre gündeminde kalmıştır. Büyük şehirlerde ve üniversitelerde kızlar açlık grevleri düzenlemiş ve İslâmi hareketler tarafından, başörtüsü yasağının kalkması için protestolar organize edilmiştir. Bu gelişmeler, Tanzimat Fermanı'nın ilanından itibaren devletin öncülüğünde yürütülen Batı tarzı modernleşme ve laiklik çabalarının, toplumun bazı kesimleri tarafından, bu çabaya karşı bir tepki olarak değerlendirilmiş ve bu süreç, geleneksel yapıya müdahale olarak algılanmıştır. Bu bağlamda Göle, İslâm'ın Türkiye kamusal alanında görünür hâle gelmesinde başörtüsü hareketinin önemini vurgulamaktadır. Göle'ye göre semiyotik açıdan başörtüsü tartışmaları, dinsel simgelerin kamusal alanda var olma mücadelesi olarak zaman içinde İslâm'a ait siyasal bir simge hâline gelip kamusal alanda tartışılmıştır.⁵¹

Genel çerçeveden bakıldığında görülmektedir ki Türkiye'de kamusal alan ve özel alan tecrübesi politize bir yönelime sahiptir. Kamusal alan, Türkiye'de istençli modernleşme bağlamında, seküler ve "ilerici" bir yaşam tarzının uygulama alanı olarak tahayyül edilmektedir. Bu durumla kamusal alanın temelindeki kurucu elitlerin, bireyci liberal yönelimden ziyade otoriter ve hatta bazen militan bir modernizme meylettikleri görülmektedir. Modern kamusal alan kendisini İslâmi toplumsal tahayyül ve toplumsal örgütlenmeye

⁵⁰ Çağatay Sarp- Muhammed Yavuz, "Dinin Kamusal Alanda Değişen Konumu ve İslâm Toplumdaki Yansımaları", *Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 2 (01 Aralık 2018), 64.

⁵¹ Nilüfer Göle, "Giriş", *İslâm'ın Yeni Kamusal Yüzleri İslâm ve Kamusal Alan Üzerine Bir Atölye Çalışması*, ed. Nilüfer Göle (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 7-8.

karşı konumlandıkça, dinsel işaret ve pratiklerin de bastırılmaya çalışıldığı gözlemlenmektedir. Bu duruma paralel olarak meclisten eğitim kurumlarına, sokaklardan kamusal ulaşımına kadar farklı kamusal alanlarda simgesel ve eylemsel kurallar getirmek için birtakım çabaların sarf edildiği de görülen bir husustur.⁵² Kamusal ve özel alana yönelik söz konusu müdahaleci yaklaşımlar, bu alanların yapısal özelliklerini etkilemiş ve Türkiye'nin sosyal ve politik tecrübesinde anlam kaymalarına yol açmıştır. Bu durum, kamusal ve özel alanın tanım ve işlevinde yaşanan değişimleri ortaya koyarak toplumsal dinamiklerde ve devlet müdahalesinin sınırlarında belirgin bir dönüşüm doğurmuştur.

B) GENÇ LİBERAL BİREYLERİN DİNİN KAMUSAL ALANDAKİ GÖRÜNÜME DAİR YAKLAŞIMLARI

Çalışmamızın teorik çerçevesinde, liberal düşüncenin ve kamusal alanın teorik yapısı, tarihsel açıdan ve Türkiye tecrübesiyle aktarılmaya çalışıldı. Ortaya konulduğu üzere söz konusu iki teori, Türk toplumunun dinamikleriyle kendine özgü bir form oluşturup teorik yapısını pratik alanda dışa vurmuştur. Genç liberal bireylerin, dinin toplumsal bir realite olarak var olduğu Türkiye'de, dinsel yapının özü ve dinî dışı vurumun görünürlüğü hakkındaki görüşleri, yarı yapılandırılmış görüşmeler yoluyla incelendi. Bu yolla, Türk liberal düşüncesindeki benzer ve farklı yönler, din bağlamında değerlendirildi.

Bu görüşmelerde genç katılımcıların entelektüel seviyelerinin gayet olgun bir noktada olduğu ve liberal ideolojiyi yeteri derecede kavradıkları görülmüştür. Katılımcılar lisans ve yüksek lisans seviyesinde öğrencidir. Bu açıdan üniversite ortamının sunduğu imkânla gençlerle daha yakın iletişim kurmakta ve farklı bireysel eğilimlerin bilincinde

⁵² Nilüfer Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar* (İstanbul: Metis Yayınları, 2023), 93.

perspektiflerini sunmaktadırlar. 10 farklı katılımcıyla yapılan görüşmelerde genç liberaller, dinî ve kültürel dinamikleri göz önünde tutup Türkiye tecrübesine dair doyurucu bulgular elde etmemize imkân sağlamışlardır.

1) Türk Liberal Düşüncesinin Gelişimindeki Şahıs ve Kurumlara Yönelik Yaklaşımlar

Liberal düşünce geleneğinin, Batı'nın tarihsel ve düşünsel serüveninin sonucunda ortaya çıktığı ve buradan hareketle dönüştüğüne birinci bölümde değinilmiştir. Bireyi her türlü değer ve inançtan önemli gören liberal düşüncenin, bireyi merkeze alarak kendisini var kılmaya çalıştığı görülmektedir. Bu bağlamda liberal düşünceye yönelik yapılan çözümlemeler, bu düşüncenin Akıl Çağı'nın bir sonucu olarak ortaya çıktığını göstermektedir. Kökünün Aydınlanma'ya dayandığı savunulan bu ideoloji, birey aklının, kendisi için iyiyi bulabileceği fikrinden hareketle liberal bireyciliğe önem vermektedir.⁵³

Bu bağlamda önem gösterilen bir ideoloji olarak liberalizm, Batı dışı coğrafyalarda da kendisine destekçi bulmuştur. Nitekim birey fikrinin hususi bir önem kazanmaya başladığı modern dönemde, bu denli ısrarcı bir birey savunusu, dönemin entelektüellerini heyecanlandırmayı başarmış ve onlara yeni bir düşünsel perspektif imkânı sunmuştur. Buna karşılık Türk modernleşme tecrübesi incelendiğinde liberalizmi, bu sürecin bir evresi olarak görmek mümkündür. Bu süreçte önem kazanan birey, modernliğin üzerinde yükseldiği bir özne konumuna geçmiştir. Fakat Türkiye tecrübesinde modernliğin yaşadığı evrim incelendiğinde Türk modernleşmesinin, yeni bir insan modelinden ziyade yeni bir devlet tasarımı yarattığı görülür. Türk modernleşmesindeki bu nitelikten, onun liberal olarak değil merkeziyetçi bir Cumhuriyet projesi olarak geliştiği anlaşılmaktadır. Bu durum özellikle Tanzimat'tan beri kendisine alan bulmaya çalışan liberalizme, birtakım engeller

⁵³ Erdoğan, "Liberalizm ve Türkiye'deki Serüveni", 24.

doğurmuş ve liberal tecrübenin gelişim ile dönüşüm hızını etkilemiştir.⁵⁴

Genç liberal bireylerle yapılan görüşmelerde saptanan bulgularda, Türk liberal yaklaşımının, ortak bir düşünce ikliminden ortaya çıktığı konusunda yakın görüşler söz konusudur. Genel itibariyle katılımcılar, Osmanlı aydınlarının Batı'yı mercek altına aldığı dönemlerde liberalizmin, Batı'da ön plana çıkmasını onun, Türk düşüncesinde görünür hâle gelmesinde bir etken olduğunu iddia etmişlerdir. Bu bağlamda liberalizmin, Türk düşünce dünyasındaki ön ayağının Prens Sabahattin ve Jön Türk Hareketi'nin meşruti rejim, anayasal düzen ve ademi-i merkeziyetçilik için verdikleri çabaların olduğunu belirtmişlerdir. Nitekim Katılımcı 5'in ifadelerine göre:

“Prens Sabahattin’in Batılı anlamdaki özgürlük idealinin gerçekleşmiş olması durumunda, günümüz toplumsal ve siyasal yaşamının çok daha ileri düzeyde liberal bir özgür yapıya ulaşabilecekti. Çünkü onun, henüz çok erken dönemlerde dahi sergilediği liberal özgürlük vurgusu, klasik liberal anlayışa çok uygun düşmekteydi.”

Katılımcılar, Tanzimat Fermanı'nın ilan edilmesiyle meydana gelen yeni siyasal ve toplumsal dinamiğin, liberal düşünceye lokomotif oluşturduğunu iddia etmektedirler. Özellikle Mehmet Cavit Bey'in iktisadi anlamda yaşanan darboğaza çözüm olarak ısrarla savunduğu liberal iktisat

⁵⁴ Toker, “Türkiye’de Liberalizm ve Birey”, 105.

anlayışı, Osmanlı siyasi tecrübesinde önemli bir noktadır.* Yine liberal iktisada dair vurgusuyla Sakızlı Ohannes Paşa'yı** Türk liberalizmi adına önemli sayan katılımcılara göre, onun gerek siyasi alanda gerekse eğitim kürsüsünde bu çabayı sürdürmesi, liberal geleneğin canlı kalmasını sağlamıştır. Buna karşılık görüşmeye katılan liberaller, siyasal liberalizm perspektifiyle Mustafa Fazıl Paşa'nın ve Cumhuriyet döneminde Ahmet Emin Yalman'ın*** liberal özgürlüğü savunma çabalarını önemli görüp onları, liberal düşüncenin siyasi ve toplumsal alandaki bireysel özgürlük vurgularıyla önemli birer temsilci kabul etmektedirler.

Cumhuriyet döneminde liberal düşüncenin zorlayıcı bir süreç yaşadığına inanan katılımcılar, Cumhuriyet'in kurucu elitlerinin ve bu elitlerin mirasını korumaya çalışan devletçi yapılanmanın, Türkiye Cumhuriyeti'nin liberal tecrübesini uzun bir süre baskıladığını ileri sürmektedirler. Her ne kadar Adnan Menderes'in, Süleyman Demirel'in ve Turgut Özal'ın liberal özgürlükten yana siyasal politika izlediklerini belirseler de katılımcılar, neredeyse 1990'lara kadar Türk liberal

* Cavit Bey, gerek *Serbest-i Fünun Dergisi*'nde gerekse *İlmi-i İktisad* kitabında bireyin siyasal özgürlüğüyle beraber özellikle iktisadi alanda serbest rekabetin uygulanabilmesi gerektiğini ve yönetimin ancak bunu güvence altına almakla yükümlü olduğunu ileri sürmektedir. Bu anlamda kendi faydasını düşünen bireyler toplamının, genel faydayı oluşturacağını iddia ederek klasik liberalizmi çok yönlü bir biçimde savunmaya çalışmaktadır. Bk. İnşel, "Türkiye'de Liberalizm Kavramının Soyçizgisi", 50.

** Ohannes Paşa, azınlıkların ekonomik çıkarlarıyla da uyuşan kısıtsız liberalizmi ve serbest mübadele vurgusuyla, Batı ve Osmanlı iktisadi-politik anlayışını merkeze alıp liberal bir iktisadi teori ortaya koymaya çalışmıştır. Bk. İnşel, "Türkiye'de Liberalizm Kavramının Soyçizgisi", 43.

*** Yalman'ın muhalif kimliğiyle liberalizm ve özgürlük adına ortaya koyduğu çaba için bk. Aliyar Demirci, "Ahmet Emin Yalman", *Liberalizm, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 7/473-476.

düşüncesinin ciddi baskılara maruz kaldığını iddia etmektedirler. Katılımcılara göre, Serbest Fırka, Serbest Cumhuriyet Fırkası ve Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti gibi kurumsal oluşumlar, liberal bir tandansa sahip olsa da merkeziyetçi yönetim biçiminin liberal kimliğe yönelik oluşturduğu yaklaşım, halk nazarında bu oluşumlara dair kötü bir izlenim bırakmıştır.

Meydana gelen söz konusu olumsuz yaklaşımları desteklemek adına Tanıl Bora, liberal düşüncenin Türkiye Cumhuriyeti tecrübesini betimlerken, sağa ve sola yakın siyasi eğilimlerin, uzun süre boyunca liberalizmi heyecansız, tuzu kuru, yukarıdan bakan bir tavrın ifadesi ve bir nevi lakaydi kabul ettiklerini ileri sürmektedir. Bu olumsuz yaklaşımların neticesinde söz konusu dönemde liberalizm, çok az kişi tarafından sahiplenilmiş ve liberal siyasi kimlik açık bir biçimde benimsenmemiştir. Nitekim 2000 öncesi dönemin önemli bir siyasi aktörü olan Necmettin Erbakan'ın liberalizmi "renksiz görüş" veya "Batı'nın taklitçi ikizleri" olarak tanımlaması söz konusu olumsuz yaklaşıma örnek sayılabilir.⁵⁵

1990'dan itibaren siyasal ve entelektüel alanda daha cesur bir biçimde liberalizmin artık önem kazandığını ve bazı şahıs ve kuruluşların liberalizmi içselleştirip savunmaya başladığını ileri süren katılımcılar, bu bağlamda Liberal Demokrasi Parti'sini, Liberal Düşünce Topluluğu'nu, Besim Tibuk'u, Cem Toker'i, Cem Boyner'i, Mustafa Erdoğan'ı ve Atilla Yayla'yı önemli kabul etmektedirler. Onlara göre, bu isimlerin çabalarıyla liberal düşünceye alan açılmış ve pek çok yeni liberal oluşum meydana gelip bugüne ulaşmıştır. Katılımcılar liberal düşüncenin özellikle gençler üzerinde görünür bir etki bıraktığı mevcut sivil toplum örgütlerine örnek olarak Özgürlük Araştırmaları Derneği, Biz Özgürüz Hareketi, Hürriyet Masası ve 3H Hareketi oluşumlarını saymaktadırlar. Bu şahıs ve kuruluşların verdiği

⁵⁵ Bora, *Cereyanlar*, 519.

çabaların bireylerde hızlı ve olumlu anlamda karşılık bulmasına değinen Hilmi Bahadır Akın, bu dinamiğin kaynağını şöyle temellendirmiştir:

“Entelektüel anlamda liberalizm, çok güçlü bir köken ve biçimsel forma sahiptir. Bu özellik sadece liberallerin faaliyetlerinden kaynaklanan bir durum değildir. Aynı zamanda liberal fikirlerin doğru fikirler olmasından ve hayatın kendisinin de özü itibariyle liberal olmasından kaynaklanmaktadır.”

Liberal katılımcılar, günümüzde liberal olduğunu iddia eden bireylerin sayısında bir artışın olduğunu kabul ederken, bu bireylerin, liberalizmi yeteri seviyede içselleştirmeleri konusunda çekimser cevaplar vermişlerdir. Liberallerin sayısındaki artışı, sözü edilen liberal kuruluşların, üniversite öğrencilerine ve dışarıdaki insanlara yönelik düzenledikleri entelektüel ve siyasal faaliyetlerle ilişkilendirmektedirler. Bununla beraber bu yükselişin sosyal medyanın her iki taraf için aktif kullanımından ve özellikle Covid-19 pandemisinden* sonra meydana gelen bireyselleşmeden de kaynaklandığını ileri sürmektedirler.⁵⁶ Bu durumdan hareketle yine liberallerin görünür olmasının özellikle sosyal medya yoluyla daha mümkün hâle geldiğini ileri süren katılımcılar, bu dinamiğin liberalizmi hem toplumsal hem de siyasal alanda etkin bir yapı hâline getirdiğini vurgulamaktadırlar.

* Covid-19 pandemisiyle bireysel ve toplumsal hayatın şekillenmesinde çok önemli bir araç haline gelen sosyal medya, bireylerin sosyal mesafe ve izolasyon gibi uygulamalarla daha fazla yalnızlaşıp bireyselleştiği bir zamanda hem politik hem de zihinsel dönüşümün bir aracı haline gelmiştir. Bu olguya ve yaşattığı dönüşüme dair birçok akademik çalışma da yapılmaktadır. Bk. Ferda Başgün, *Covid-19 Pandemisinin Bireylerin İletişim Alışkanlıklarına Etkisi: Elazığ Örneği* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 89.

Duruma başka bir açıdan yaklaşan Katılımcı 9'a göre:

“Yakın dönemde yaşanan hukuki ve ekonomik dar boğaz insanlara, bireyin önemini yeniden hissettirmiş ve bundan dolayı yalnızca kendilerini merkeze almaları gerektiğini fark etmişlerdir. Bu sebeple insanlar, liberalizmin birey vurgusuna sarılarak kendi bireysel isteklerini karşılamaya çalışmışlardır.”

Liberalizmin sahip olduğu birey vurgusunun, aynı zamanda liberal düşünce takipçilerinin artmasının önünde bir engel olarak gören katılımcılar da söz konusudur. Görüşüne başvurduğumuz Hilmi Bahadır Akın bu paradoksu şöyle değerlendirmektedir:

“Liberalizm, özü itibariyle bireyci bir yapıda olmasının neticesinde kitlesel bir harekete dönüşmede bir engel yaşamaktadır. Bu durumun özellikle Türkiye gibi toplumsal kolektivitenin yüksek olduğu bir ülkede daha fazla etkili olduğunu gözlemlemek mümkündür.”

Nitekim Türkiye’de devlete adeta kutsal bir nitelik atfedilmektedir. Devletin, bireyi koruyup kollaması olarak algılanan bu niteliğin varlığı otoriter bir yönetim biçimini doğurmakta, bu durum da bireyi, tek başına yok sayan kolektivist bir siyasi kültür oluşturmaktadır. Bu bakımdan Türkiye’de liberal bireyciliğin özgün gelişiminde engeller ortaya çıkmaktadır.⁵⁷

Yapılan görüşmelerdeki bulgulardan hareketle genç liberallerin, liberalizmi kavrayıp içselleştirmesi konusunda iki farklı yaklaşımın ortaya çıktığı görülmektedir. Bazı katılımcılar, liberalizmin mevcut liberaller tarafından ve özellikle 1990 sonrası nesil tarafından kavranıp içselleştirildiğini ileri sürerken

⁵⁷ Burak Ercoşkun, “Tarihsel Bir Perspektiften Türkiye’de Liberalizm”, *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 72 (25 Mayıs 2019), 118.

geri kalan katılımcılar liberalizmin, liberal olduğunu iddia eden her birey tarafından kavranılmış olmadığını ve bu durumun diğer bütün ideolojiler için de söz konusu olduğunu iddia etmektedirler. Bu iddiayı, her ideolojinin yoğunluk tarafını oluşturan kitle tabakasının yalnızca söylem boyutuyla ilgilenmesinin doğal olduğu ve aydın tabakasının da teorik ve entelektüel üretimle ilgilenmesi gerektiği fikriyle desteklemektedirler.

Görünürlük ve etki bakımından Türk liberalizmini değerlendiren katılımcılar, genel itibariyle devletçi yapıya sahip Türk tecrübesinde liberalizmin hâlâ zaman zaman baskılandığını düşünmektedirler. Bu durumu, Mustafa Kemal'in ve kurucu elitlerin inşa etmeye çalıştıkları Cumhuriyet'in merkezîyetçi ve otoriter yapısıyla ilişkilendirmektedirler. Fakat katılımcılara göre, özellikle 1990'lardan itibaren dünyayı etkisi altına alan küreselleşme liberalizme imkânlar sağlamıştır. Kitle iletişim aracı olarak sosyal medya ve dernek oluşumları sayesinde, liberalizm daha görünür bir hâle gelmiştir.

Sonuç olarak katılımcıların, Türkiye'de liberalizmin tarihsel tecrübesi konusunda ortak bir kanaatte olduğu görülmektedir. Fakat liberalizmin sosyal ve siyasal alandaki temsiliyeti veya liberalizmi savunanların bu ideolojiyi içselleştirme seviyeleri gibi noktalarda farklı değerlendirmelerin söz konusu olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda Türk liberalizminde hangi eğilimlerin daha baskın olduğu saptamasını yapmak zordur. Fakat genel anlamda liberal olduğunu iddia eden bireylerin büyük çoğunluğu liberalizmin, politik söylem boyutuyla ilgilendiği çıkarımı yapılabilir.

2) Özgürlük ve İnsan Hakları Perspektifinden Aile, Dinî Gruplar ve Devlete Bakış

Liberalizmi tek bir vasıfla tanımlamak gerekirse, bireyci bir toplum sistemi olduğu şeklinde ifade edilebilir. Bütün klasik liberal düşünürlerde bu vurguyu tespit etmek mümkündür. Bu bağlamda liberalizmin bireyciliği hem ontolojik hem de metodolojik yöne sahip bir bireyciliktir. Liberalizme göre birey, temel varlık olup onun varlığı grup, sınıf ve halk gibi bütünlerin varlıklarından daha gerçek kabul edilir. Birey, insan toplumlarının her türlü kurum ve yapılarının üstünde kabul edilirken toplumlar, ancak bireyin varlık niteliğiyle anlam kazanabilir. Bu bakımdan topluma öncelenen bireyin özgürlüğü ve hakları topluluktan daha önemlidir. Nitekim haklar anlayışının temelinde de bu fikir yatmaktadır.⁵⁸

Liberal açıdan özgürlük denilen olgu, bireyin toplum içerisinde sahip olduğu yaşam biçimini en uygun seviyede yaşama imkânı demektir. Pozitif ve negatif özgürlük anlayışlarına sahip olan klasik ve modern sosyal liberal düşünce, bu iki kavramsallaştırma üzerinden özgürlüğün yapısını ortaya koyar. Bu iki liberal yaklaşımla, bireyin doğal yolla sahip olduğu düşünülen özgürlüğün, grup ve kurumlar tarafından tehdit edilmesi veya bastırılmasının önüne geçilmesi amaçlanır. Bu bakımdan özgürlüğün bireysel bir durum olarak temellendiği liberal bakışta, özgürlüğün öznesi herhangi bir topluluk değil esas anlamda sadece birey olan insandır. Bu bağlamda bazı liberaller özgür toplum söylemini dile getirse de bununla kastedilen yine özgür bireylerden oluşan topluluklardır.⁵⁹

Çoğu zaman hükümetler veya belli elit gruplar, bireyin kendisi için en iyisini seçemeyeceği gerekçesiyle birey adına karar vermesi gerektiğini iddia eder. Liberalizme göre bu

⁵⁸ Yayla, *Liberalizm*, 154-155.

⁵⁹ Erdoğan, "Liberalizm ve Türkiye'deki Serüveni", 26-28.

temellendirme, yönetimin yalnızca dayatmasını meşru kılma aracıdır. Oysa liberal anlamda bir kimliğe sahip olan birey, kendisi için en iyi olanı seçebilecek yetkinliktedir. Aksi takdirse birey kısıtlanarak varlığı tehdit altına alınır. Birey, özgürlüğü ve sahip olduğu hakları vasıtasıyla ancak kendi yaşamını mutlu kılabilir. ‘Diğer’ konumundaki yönetim tarafından kısıtlanmak istenilen birey, özgürlüğü elinden alınmış bir köleden farksız olur. Veya ‘hak’kın karşıtı olan görev sorumluluğu da ‘diğer’ olan yönetime karşı bir ödev anlamına dönüşür. Bireyin özgürlüğünü garantiye alma niteliği olan hak kavramının, liberaller tarafından devletten önce var olduğu iddia edilir. Bu amaç doğrultusunda liberaller, devleti veya yönetimi hakları korumakla ve yasaları düzenlemekle sınırlar.⁶⁰

Liberal doktrinde insan hakları genellikle özgürlük ilkesinin mantıki sonuçları veya türevleri olarak görülür. Ayrıca insan hakları, kolektif iddia olarak değil bireysel haklar olarak kavranır. Liberal düşünürler de insan haklarını, bireysel özgürlük çerçevesinde en üstün değer olarak görürler. Bazısı bu hakları doğal hukukla temellendirip insan haklarını ‘doğal haklar’ olarak temellendirir. Buna karşılık bazılarına göre insan hakları, ‘insan onuru’ndan kaynaklanmaktadır. Bu haklılaştırma yolları iç içe geçmekte ve temelde yine insanın özerkliği ve bu özerk yaşamın insanın hakkı olduğu ekseninde şekillenmektedir.⁶¹

Liberal ideolojinin, insan özgürlüğü ve hak anlayışına yönelik yaptığı bu vurgular liberalizmin bireyi, topluluğa önceliğine işaret etmektedir. Dışarıdan hiçbir gücün keyfi bir şekilde bu hakları çiğnememesi için yönetim ve grupların sınırlanması gerektiğini belirten liberal düşünürler, böylesi kısıtlamaların insan haklarına sığmayacağı görüşündedirler. Bu bağlamda liberal katılımcılarla yapılan görüşmelerde

⁶⁰ Butler, *Klasik Liberalizm Bir El Kitabı*, 54-55.

⁶¹ Erdoğan, “Liberalizm ve Türkiye’deki Serüveni”, 29.

Türkiye’deki bireyin, yaşadığı toplumdaki bireysel özerkliği, özgürlüğü ve insan haklarının ne durumda olduğuna dair birtakım sorular yöneltildi. Edinilen bulgularda genç liberallerin, bireyin özgürlüğünün maksimize edilmesi konusunda birbirine yakın görüşlere sahip oldukları gözlemlendi.

Katılımcılar özgürlük ve haklar temelinde ilkin bireyin topluma öncelenmesi gerektiği fikri etrafında birleşmektedirler. Çünkü bireyin toplamından oluştuğunu iddia ettikleri toplumun temel varlığını, ancak bireysel refahla mümkün görmektedirler. Katılımcılar, toplumsal refahın da ancak bu imkân neticesinde var olabileceğini ifade edip özgürlüğün, birey ve toplum arasındaki sağlıklı bir ilişkiyle var olabileceği kanısındalar. Fakat bu noktada saldırmazlık ilkesine de değinip bireyin kendi özgürlük alanının, başkasının özgürlük alanına kadar sınırlandırılmasını ve devletin de bu ilkenin garantörü olması gerektiğini belirtmektedirler. Nitekim bu yaklaşım Mill’in özgürlük anlayışına da uymaktadır. Mill, kayıtsızlık ilkesine uygun bir biçimde şöyle bir sınır belirler: *“Bireyin edimleri, başkalarının kurulu haklarını çiğnemeye varmadığı sürece özgürlük kapsamındadır... Öyleyse zararı dokunan kimse, yasaca değilse bile kamuoyunca gereğince cezalandırılabilir.”*⁶²

Bu bakımdan katılımcılar, insanın doğuştan sahip olduğunu iddia ettikleri hayat, hürriyet ve mülkiyet gibi hakların her türlü toplum otoritesi tarafından gözetilmesini vurgulamaktadırlar. Katılımcılara göre söz konusu gözetim, olabildiğince sınırlandırılmalyken bireyin özgürlüğü ve temel hakları da maksimum seviyede genişletilmelidir. Böylesi bir alanın korunmasıyla birey, sahip olduğu potansiyelini dışa vurabilir ve hakiki manada bir özgürlük söz konusu olabilir. Sonuç olarak katılımcılara göre, birey özgürlüğü söz konusu olduğunda din ve vicdan özgürlüğü, ifade özgürlüğü, seyahat

⁶² Mill, *Özgürlük Üzerine*, 105.

özgürlüğü, örgütlenme özgürlüğü ve özel mülkiyet özgürlüğü gibi özgürlükler, haklar çerçevesine dâhil edilip birey, hakkı olan insan haklarına erişecektir. Bu bağlamda hakların sınır ve çerçevesi tartışılıp ihtiyaç duyulan yasaların oluşturulması gerekmektedir.

Türkiye'deki aile kurumunun bireyle nasıl bir ilişki kurduğunu değerlendiren katılımcılar, ailenin çocuk üzerinde ciddi bir etki ve yönlendirmeye sahip olduğunu ifade ettiler. Onlara göre bu durum, çocukluk dönemindeki bireyin, henüz kendi kararlarını verebilecek erişkinlikte olmamasından kaynaklanmaktadır. Özellikle dinî konularda aile baskısının söz konusu olabileceğini ve bu durumun kaçınılmaz olduğunu iddia ettiler. Nitekim bazı katılımcılar bu durumu, din ve kültürün bu denli iç içe geçmiş olmasının doğal bir sonucu olarak görmektedirler.

Bu durumu makul görenlere karşılık bazı katılımcılar, baskı seviyesinin çok yüksek olduğunu ve bu durumun hem liberal özgürlük hem de dinî inanç açısından problemli olduğunu söylemektedirler. Bu bağlamda örneğin Katılımcı 4, ailesine ateist olduğunu söylediğinde aldığı tepkiyi örnek vererek bu baskının seviyesini, *“Ben annemlere ateist olduğumu söylediğimde, beni psikoloğa götürmüş ve ‘iyileşmeyene’ kadar bana harçlık vermeyeceğini söylemişti.”* şeklinde ifade etmiştir. Kendi hayatından verdiği bu örnekle Katılımcı 4, kendi inanç hürriyetinin ailesi tarafından baskılandığını ifade edip bu durumun Türkiye'deki baskın aile kurumunda fazlasıyla yaşandığını öne sürmektedir. Katılımcı 5 de aynı paralelde olumsuz etki doğuran baskıyı şu şekilde betimlemektedir:

“Evet ailelerin dini açıdan birey üzerinde bir baskısı var. Örneğin bu, başörtüsü takan kızların, ailelerinin baskısıyla bunu yapmak zorunda olduğu ve dine karşı olumsuz bir tavra sahip olduğu gözüme çarpıyor. Bu

durum liberal anlamda kişinin özgürlük hakkıyla çelişiyor.”

Bu iki yaklaşımın zıddı niteliğinde bir yaklaşımla Katılımcı 7, baskın bir aile tipinin olduğunu ve bunu liberal açıdan meşruluğunu savunmaktadır. Ona göre, çocuğun ilk eğitim kurumu ailedir ve hatta çocuk, ailenin mülkü olarak algılanmalıdır. Katılımcı 7 iddiasını, liberalizmin mülkiyet hakkıyla temellendirmekte; bu temellendirmeye de ailenin çocuğa karşı, özellikle bilinçlenmesine kadar, her türlü yönlendirme ve baskıda özgür olduğunu iddia etmektedir.

Katılımcıların yaklaşımlarından Türkiye’deki aile kurumunun birey üzerinde kaçınılmaz bir etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Fakat katılımcıların ifade ettiği gibi bu etki dünyanın her yerinde söz konusudur. Çünkü henüz ergin olmamış bir çocuğun kendi yararına olacak seçim ve eylemlerde bulunması zordur. Bu bağlamda Mill’in *Özgürlük Üzerine* isimli eserinde değindiği gibi, esas olarak birey, kendi bedeni ve beyni konusunda özgürdür. Fakat bu özgürlük, yalnızca ergin olanlar için geçerlidir. Henüz kendi var oluşunun ayırdında olmayan ve kendisi için iyi ve kötüyü seçemeyecek yaştaki çocukların zarardan ve tehlikeden korunması gerektiğini bu bağlamda ifade etmektedir.⁶³ Mill’in ortaya koyduğu bu yaklaşımdan, ailenin kendi çocuğu üzerinde yararlı etkide bulunması ve ileriye dönük baskılardan kaçınması gerektiği anlaşılmaktadır. Nitekim Katılımcı 4’ün ifade ettiği üzere:

“Ailenin çocuk üzerinde zararlı yönlendirmede bulunduğu durumların devlet tarafından denetlemesi ve olası durumlarda çocuğun erişkinliğine kadar doğal haklarının garanti altına alınması gerekir. Çünkü çocuk, henüz haklarının ayırdında olmayan bir bireydir ve her birey gibi hakları vardır.”

⁶³ Mill, *Özgürlük Üzerine*, 17.

Özgürlüğün kısıtlanması konusunda tartışılan başka bir konu dinî grupların bireyle kurduğu ilişkidir. Bu ilişkide bireyin tercih ve özgürlüğünün kısıtlanabilmesi ihtimali genç liberalleri kuşkulandırmaktadır. Nitekim dünyanın büyük bir bölümünde dinin, müstakil, tek tip bir formundan söz etmek zordur. Bu bağlamda cemaatler veya dinî gruplar, kendilerini ayrı bir dinî grup olarak tanımlayan ve çok sayıda çeşitli dinî faaliyete hep birlikte katılan insanların bir araya gelip gönüllü oluşumlar kurarak dinin farklı biçimlerde dışa vurumuna katkı sağlamaktadırlar. Bir araya geline yer, dinî kimlikli bir bina olabilir veya olmayabilir ancak dinî gruplar, tipik olarak düzenli bir buluşma yerine ve dinî faaliyet programına sahiptirler. Gruplar, önemli sembolik oluşumlardır ve zor zamanlarda ortak bir güvence noktasıdırlar. Geçiş ayinleri, şifa ayinleri, ölülerin onurlandırılması veya herhangi bireysel bir eylemin anlamlandırılması gibi etkenlerle dinî gruplar, bireysel katılımı cazip kılmaktadır.⁶⁴

Dinî grupların söz konusu yapısal özellikleri, onları toplumsal bir realite hâline getirmektedir. Bu bağlamda yapılan görüşmelerde, özgürlüğün en ideal formu için bireyin özerkliğinin altını çizen katılımcılar, dinî gruplara katılım ve dinî grupların birey üzerindeki etkisine dair fikirlerini sundular. Türkiye’deki dinî grupların birey üzerinde yönlendirici etkisine değinen katılımcıların, yaklaşımları açısından iki gruba ayrıldıkları gözlemlenmiştir: Birinci gruptakiler bazı olumsuz değerlendirmelerle beraber liberal açıdan bu oluşumlara katılımda sorun görmeyip bu olguyu bireyin özgür tercihi olarak değerlendirmektedir. İkinci gruptakiler ise dinî grupların, bireyin tercihlerini kontrol altına alıp bireyin özgürlüğünü hiçe saydığını savunmaktadır.

⁶⁴ Nancy. T. Ammerman, “Cemaatler: Yerel, Sosyal ve Dini”, çev. Muzaffer Tan, *Din Sosyolojisi Yaşadığımız Dünya*, ed. Peter B. Clarke (Ankara: İmge Kitabevi, 2012), 397-401.

Dinî gruplarla kurulan ilişkiyi liberal açıdan özgür tercih diye yorumlayan birinci gruptaki katılımcılar, bu tercihe saygı duyulması gerektiğini belirtmektedirler. Başkalarının özgürlüğüne ve hukukuna bir saldırı olmadığı sürece bu gruplara katılım sakıncasızdır. Çünkü bireyin orada kendi tercihiyle bulunması yine liberal ideolojinin savunduğu liberal özgürlükle bağdaşmaktadır. Bu yaklaşıma paralel olarak Katılımcı 4, bu özgürlüğü eleştirenlerin çelişkiye düştüğünü ifade etmiş, çelişkinin kaynağının da dine olumsuz yaklaşım olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, *“nasıl ki birey, seküler bir gruba katılıyorsa başka bir bireyin de dinî bir gruba katılımını, bireyin özgür seçimi olarak değerlendirilmesi gerekmektedir.”*

Dini grupların ihsas-ı reyde bulunmasını değerlendiren birinci gruptaki katılımcılar, oy tercihlerinin yönlendirilmesini meşru kabul etmekte, hangi arka plana dayanırsa dayansın neticede kişi özgürce oy kullandığından buna karşı bir müdahalenin olmaması gerektiğini savunmaktadırlar. Katılımcı 7'ye göre;

“Özgürlük ve hukuka bir saldırı olmadığı sürece cemaate üye olmanın hiçbir problemleri yanı yok bence. Oy yönlendirme durumu da tamamen bireye kalmış bir şey olduğu için kendi seçimini neyden etkilenerek yaptığına kimse bir şey diyemez yine.”

Türkiye'nin önde gelen liberal düşünürlerinden Atilla Yayla'nın da bu grup içerisinde değerlendirilebileceğini görüyoruz. Nitekim kendisiyle uzman olarak yaptığımız görüşmede şöyle demiştir:

“Bireyin, kendi kararıyla üye olduğu dinî veya gayr-ı dinî grubun etkisiyle oy vermesini tamamen bireysel tercih olarak görüyorum. Hatta bence oyların siyasi anlamda kazandırdığı güç sayesinde grup, devletle haklar adına uzlaşa da sağlayabilmektedir.”

Dinî grupların birey üzerinde bir baskı kurduğunu ve bireyin özgür tercihini pasivize ettiğini iddia eden diğer katılımcılar, dinî grupların bilhassa Türkiye özelinde olumsuz bir yapıda olduğunu ifade etmektedirler. Katılımcı 3, birtakım grupları istisna tutmakla beraber Batı'da olduğu gibi bireyin, sosyalleşmek için herhangi bir topluluğa katılmasını makul görmektedir. Nitekim din sosyologları, dinî grupları çözümlerken sosyalleşme işlevine değinmektedirler. Birey herhangi bir dinî gruba girdiğinde, akrabalık veya iş arkadaşlığı gibi zorunlu bir çevre yerine gönüllü bir birlikteliğe katılmanın rahatlığını yaşamaktadır. Aynı zamanda dinî grubun, gruba yeni katılan üyeye karşı pozitif tavrı, bireyin arkadaşlık edinmesinde kolaylık sağlayıp hızlı bir şekilde sosyalleşmesini sağlamaktadır.⁶⁵ Fakat Katılımcı 3, Türkiye'deki grup yapısını şu ifadelerle eleştirmektedir:

“Türkiye’deki dinî gruplar, Batı’daki sosyalleşme işlevinin aksine lider ve tebaa kültü etrafında bir ilişki kurarak bireyin özgürlüğünü tamamen gasp altına almaktadırlar. Bu durum liberal özgürlüğe zarar vermektedir. Bu sebeple dinî grupların, bir mekanizma tarafından denetlenmesi gerekmektedir.”

Yine Katılımcı 5 ve Katılımcı 8, dinî grupların bireyi uyuttuğunu ve tercih özgürlüğünü pasivize ettiğini belirterek grupların bireyi oy konusunda yönlendirmekle yetinmediğini, bununla beraber bireyin gündelik hayattaki en küçük eylemine dahi karışmasını eleştirmişlerdir. Çünkü liberal bakışlarına göre birey, hiçbir konuda kısıtlamaya uğramamalı ve maksimum seviyede özgür tercihlerde bulunup kendi potansiyelini gerçekleştirmelidir. Bu bakımdan gerek bireyi bilinçlendirmekle gerekse devlet denetimini arttırmakla dinî grupların, birey üzerindeki baskısı asgari seviyeye getirilmelidir.

⁶⁵ Vejdi Bilgin, *Din ve Toplum Din Sosyolojisine Giriş* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2021), 129.

Anlaşıldığı üzere genel olarak liberaller, bireyin özgürlüğünü ısrarla savunmakta ve özgürlüğü, insan hakkının en temel değeri olarak görmektedirler. Bu sebeple aile, dinî grup veya devletin birey üzerinde baskı kurmamasını ve ancak bireyin haklarının savunulması gereken durumlarda denetleyici bir mekanizmanın devreye girmesi gerektiğini savunmaktadırlar.

3) Türkiye'deki Laiklik, Din Özgürlüğü ve Din Eğitime Yönelik Değerlendirmeler

Dinin ve devletin kesin anlamda kökenine dair bir fikirde bulunmak zordur. Din, insan üzerinde bir güç veya etkiyle, kendine özgü bir inanç sisteminden meydana gelen bir dizi ritüele sahiptir. Devlet ise şiddeti kontrol etme, ülke bütünlüğünü muhafaza etme, mülk aktarımını düzenleme ve ekonomik zemini oluşturma gibi özellikleriyle devlet olma vasfını elde etmektedir. Bu iki olgu, dinin ve devletin doğaları itibarıyla zorunlu ilişkilerini doğurmaktadır. Çünkü dinler, bu hayatın nasıl yaşanacağıyla ilgili bir görüşe sahipken devlet bu hayatı kontrol altında tutmak için çabalamaktadır. Din ve devlet, bireye görev yükleyen olgular olmakla her ideolojinin merkezinde olmuşlardır.⁶⁶ Bireye ayrı bir önem veren liberal ideoloji, bu ilişkide bireyin özgürlüğü için entelektüel bir çaba sarf etmektedir.

Din olgusu, her ne kadar özsel/ bireysel bir boyuta sahip olsa da neredeyse tüm toplumlarda kaçınılmaz bir sosyal gerçekliğe sahiptir. Dinin özsel boyutu, bireyin kendi yaşam alanında kutsal, aşkın, ilahi ve tabiat üstü gibi olguları tecrübe etmesine işaret etmektedir. İşlevsel boyutu, dinin toplumsal düzen, bütünleştirme, sosyalleştirme ve meşrulaştırma gibi yönlerine vurgu yapmaktadır. Dinin bu iki yönünün söz konusu

⁶⁶ Phillip E. Hammond - David W. Machacek, "Din ve Devlet", çev. Tuğrul Yürük, *Din Sosyolojisi Yaşadığımız Dünya*, ed. Peter B. Clarke (Ankara: İmge Kitabevi, 2012), 145-146.

olduğu bireysel alan ve toplumsal yapı, devletle kaçınılmaz bir ilişkiyi doğurmaktadır.⁶⁷

Dinin bu seviyede görünür olmasından dolayı devlet yönetimleri, ilkel dönemden itibaren dine karşı bir refleks ortaya koymuşlardır. Yönetimler, bazen dinle yakın bir ilişki kurup din ve devleti bir bütün olarak algılamışlardır. Fakat Orta Çağ'ın entelektüel, siyasal ve toplumsal reformasyonu yeni ilişkiler doğurmuştur. Bazı yönetimler dini, ortadan kaldırılması gereken bir problem olarak görmüş bazıları ise devletin dinle olan ilişkisini asgari düzeyde tutmaya çalışarak bu olguyu bireysel alana ait görmüştür.⁶⁸

Devlet ve din ilişkisindeki bu gelişmelerin sonucunda laiklik kavramı önem kazanıp ön plana çıkmıştır. Klasikleşmiş genel bir tanımla laiklik, din ve dünya işlerinin ayrılması olarak betimlenmektedir. Bu bağlamda laiklik sayesinde din ve vicdan hürriyetinin bir arada bulunabileceği ve herkes için eşit adalet talebinin karşılanacağı iddia edilmektedir. Farklı inançların toplumda birlikte yaşaması adına laiklik, devletin nötr kalmasını sağlayan “ilerici” bir siyasal düzenleme olarak görülmektedir. Fakat bazı düşünürler, bu düzenlemenin belli zamanlarda teoride kaldığını ve yönetimin laiklikten öteye geçip dinî inançlara karşı mesafeli olmaktan ziyade olumsuz bir tavra yöneldiği şeklinde eleştiri yapmaktadırlar.⁶⁹

1923 yılında kurulan Türkiye Cumhuriyeti, modern bir devlet olarak laiklik ilkesini kısa sürede benimsemiştir. Fakat bu ilkenin hazırlık aşamasını II. Meşrutiyet dönemine kadar götürmek mümkündür. Bu dönemin ideolojik gerilimleri, Batıcılık ve Türkçülük akımlarının iktidar olmasıyla modern

⁶⁷ Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi* (Bursa: Sentez Yayınları, 2020), 41-44.

⁶⁸ Hammond - Machacek, “Din ve Devlet”, 147-149.

⁶⁹ Jean Bauberot, *Laiklik Tutku ile Akıl Arasında 1905- 2005*, çev. Alev Er (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009), 6-10.

Cumhuriyet'e geçişi sağlayan bir entelektüel zemin oluşturdu. Oluşan zeminin sonucunda gerçekleşen ve bir rüya gibi görülen yeni devlet, seküler bir ulus devlet tasarısına dönüştü. Bu bakımdan modern Türkiye Cumhuriyeti kurucu ideolojisinin, laikliğe fazla yakın ve dine mesafeli bir tavra sahip olduğu ifade edilmektedir.⁷⁰

1924- 1925 yılları laiklik reformlarının başlangıç seneleridir. 1924'te hilafet kaldırılmış, Tevhid-i Tedrisat Kanunu çıkarılıp özerk dinî eğitim faaliyetleri yasaklanmış, 1925'te tekke, zaviye ve türbeler kapatılmış, şapka reformu yapılmıştır. Bunu 1926'da laik Medeni Kanun'un çıkarılması, 1928'de alfabenin değiştirilip Latin harflerinin kabulü izlemiştir. 1928'de, "Devletin dini İslâm'dır." hükmü çıkarılıp Anayasa'ya 1937'de laiklik ilkesi ilave edilmiştir. 1932'de ezanın Türkçeleştirilmesi, dinle ilgili reformlarının en göze çarpanıdır. Bu gelişmeler bağlamında Cumhuriyet'in kurucu ideologları, Tek Parti dönemindeki bu 'aşırı' laikliğin, dinî aşırılığın bertaraf edilmesi için uygulandığını savunmuşlardır.⁷¹

Osmanlı Devleti'nden Türkiye Cumhuriyeti'ne geçişte dinî ve siyasi alanda yaşanan bu hızlı dönüşüm, birey açısından dinî ve siyasi anlamda uzun soluklu sayılabilecek etkiler doğurdu. Mülakat sorularıyla, birey, din ve devlet ilişkisinde bu yaklaşımın etkileri ve ideal olanın nasıl olması gerektiği konusunda liberal katılımcıların cevapları çözümlendi.

Genel olarak katılımcılar, teorik açıdan laiklik anlayışını, Türkiye Cumhuriyeti'nin anayasal düzenlemesi bakımından olumlu görmekte, fakat laikliğin, pratik bakımdan olumsuz uygulandığını, Cumhuriyet'in kurucu ideolojisinin dine karşı

⁷⁰ Nuray Mert, "Cumhuriyet Türkiye'sinde Laiklik ve Karşı Laikliğin Düşünsel Boyutu", *Kemalizm*, ed. Ahmet İnsel (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 197-199.

⁷¹ Bora, *Cereyanlar*, 148.

agresif bir yaklaşıma sahip oluşunu ifade etmektedirler. Katılımcı 1'e göre;

“Türkiye’nin kurucu ideolojisi maalesef Fransız laisizimini benimseyip anti-dini tutumlara girmiştir. Bununla da pek çok olumsuz sonuç meydana gelmiştir. Hem dini hem de seküler bir yaşamı hoş gören bir tutum çok daha doğru olabilirdi. Dini hoşgörü için daha fazla bir çaba gösterilmeliydi. Çünkü 90'lara kadar meydana gelen dini problemlerin ana kaynağı diyebiliriz bunlara.”

Fakat buna rağmen kurucu elitler, katılımcılara göre, İslâm'ın Sünni biçimini işlevsel bir araç niteliğinde kullanmayı ve toplumu kolektif bir yapı içinde tutmayı hedeflemekteydiler. Katılımcı 6 bu konudaki görüşlerini şöyle ifade etmiştir:

“Esasında Diyanet İşleri Başkanlığı gibi bir kurumun kurulduğu Cumhuriyet dönemi, Sünni İslâm'ın devlet tarafından tepeden inme bir merkezi tavır söz konusu. Bu bağlamda sadece Sünni İslâm temsilcilerinin Diyanet'e bağlı memurlar olup camiilerde görev yapmaları da aynı göstergedir.”

Katılımcılara göre Sünnilik vurgusu altında aynı zamanda devlet dini ve toplumu kontrol altında tutmaya çalışmıştır. Katılımcı 4'ün ifadeleriyle;

“Türkiye'deki devlet politikası, din dahil her konuda bireyi ve toplumu kısıtlamaya ve yönlendirmeye çalışan merkeziyetçi bir tutuma sahiptir. Çünkü devletin temel amacı, bireyin refahı değil devletin bekası olmuştur. Bu durum liberal teoriyle taban tabana zıttır.”

Cumhuriyet dönemi laiklik anlayışına dair çözümlemelerde bulunan İsmail Kara da söz konusu işlevselci baskı ve düzenlemelere işaret etmektedir. Tek partili yıllarda yönetim,

dini tamamen devre dışı bırakmak yerine iki şey yapmaya çalışmıştır. Birincisi mevcut din anlayışlarını, dindarları, cemaat ve tarikat gibi yapıları kontrol altına alıp dönüştürmek ve modern eğitim araçlarıyla onları sistemin içine çekmek için çaba sarf etmektir. Dönüştürülmek istenenlerin başında inananların dinî yaşama biçimleri gelmektedir. Bu aynı zamanda siyasi merkezin kendine göre bir din anlayışı oluşturması anlamına gelir. İkincisi dinde reform denilen bir proje tasarlayarak yerli ve milli bir din inşa etmeye çalışmaktır.⁷² Bu iki durum liberal katılımcıların perspektifleriyle eleştirdikleri noktaların başında gelmektedir.

Katılımcılar, Türkiye’deki dinî azınlıkların durumu ve dinî çoğulculuğun imkânına dair açıklamalarında, dinî azınlıkların haklarını hukuki açıdan iyi görmektedirler. Onlara göre, azınlıklar anayasal haklara sahiptirler. Fakat toplumsal açıdan, başka dinden insanlar tarafından birtakım olumsuzluklara uğramaktadırlar. Bu olumsuzluk hem devletin hem de halkın hoşgörü kültürünü henüz tam manasıyla edinememesinden kaynaklanmaktadır. Katılımcı 7 “siyasi rant”la açıklamaktadır:

“Türkiye’deki dinî ve gayri dinî azınlıklara çoğu zaman eşit bir yaklaşım sağlanmamakta. Çünkü Türk siyasetçileri, grupları, yalnızca siyasi rant olarak görmekte ve buna karşılık insani haklardan bile bazen mahrum bırakabilmektedir.”

Genel bakımdan katılımcılar, Türkiye’nin nüfus yoğunluğunun Sünni Müslümanlardan oluşmasına rağmen devletin, toplumdaki dinî azınlıklara karşı çoğulcu bir tavra sahip olması gerektiğini belirtmektedirler. Onlara göre, aynı zamanda hoşgörü ve çoğulculuk kültürü konusunda toplumda bir bilincin oluşturulması gerekmektedir. Bunun dışında devlet,

⁷² İsmail Kara, “Türk Usulü Laiklikte Din ve Sekülerlik Nerede Duruyor?”, ed. İftar Gözaydın - Ayhan Aktar, *Cogito Dergisi* 94 (2019), 111.

yalnızca bireysel hakların ihlali söz konusu olduğunda müdahale yetkisini kullanabilmelidir.

Katılımcılara göre, liberal anlamda ideal devlet yapısı, dine karşı olumlu veya olumsuz anlamda hiçbir yönelime sahip olmamalıdır. Çünkü devlet, ancak bireyin her yönden özgürlüğünü ve haklarını, yasalar yoluyla garanti altına alması gereken bir kurumdur. Katılımcı 2'nin ifadesiyle;

“Devletin dinlere karşı tutumu, bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler, şeklinde olmalı. Bunun dışında devletin, belli bir dine veya bir ideolojiye kutsallık atfedip bireysel ve toplumsal baskı ve düzenlemede bulunmaya hakkı yoktur.”

Fakat katılımcılar, Türkiye Cumhuriyeti'nin bu ideali bir türlü gerçekleştiremediğini ve merkeziyetçi yapısıyla birey üzerinde baskı kurmayı sürdürdüğünü belirtmektedirler.

Bu baskıların temelini Cumhuriyet'in kurucu politikalarında ve sonraki yıllarda görmek mümkündür. Erken Cumhuriyet dönemi, İslâm'ı milli din olarak tanzim etme ve denetleme çabasıyla, dini 'maneviyat' yerine 'milliyet' geçirmeyi amaçlamıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı gibi bir kuruluşun kurulması ve 1950'lerden itibaren gittikçe büyümeye devam etmesi de dini kontrol etmeye dönük bir amaca yöneliktir. Bu durum dini, bürokrasinin içinde tutup sivil alana terk etmemesiyle devletin laikliği, dini kontrol altına almanın bir aracı olarak algıladığını desteklemektedir.⁷³

Katılımcıların zorunlu din dersine dair yaklaşımlarına geçmeden önce din eğitimini genel bir çerçeveye sunmak doğru olur. Din eğitimi, bireyin her tür öğrenmesini kapsayan bir alandır. İçinde bilinçli ve bilinçsiz olarak meydana gelen inanç, tutum, bilgi ve beceri temelli dinî davranış değişiklikleri barındırır. Kasıtlı, planlı ve programlı, hedefleri belirlenmiş,

⁷³ Bora, *Cereyanlar*, 151-152.

içeriği oluşturulmuş, öğrenme ortamları hazırlanmış ve ölçme süreçleri listelenmiş dinî öğrenmeler bireyde dinî davranış değişiklikleri gösterebilir. Bu yöntem, din eğitiminin biçimini ve etkisini kapsamaktadır.⁷⁴

Katılımcıların devlet okullarındaki zorunlu din derslerine yönelik değerlendirmelerinden, Türkiye’deki durumu liberal açıdan olumsuz gördükleri anlaşılmaktadır. Katılımcılar, genel olarak zorunlu devlet okulu uygulamasını birey özgürlüğüne yönelik bir baskı unsuru olarak görmekte, çünkü zorunlu ve merkezîyetçi bir eğitim sisteminin devletin bir ideolojik aygıtı hâline gelebilmesinden endişe etmektedirler. Bu sebeple katılımcılar, eğitimin tamamen birey ve grupların tercihinin bırakılmasını veya bölgesel koşullara bağlı müfredatların yapılandırılması gerektiğini savunmaktadırlar.

Katılımcılar, zorunlu din dersi uygulamasının esasında İslâm merkezli olmasını eleştirmektedirler. Müslüman olmayan insanların bu dersi alıp kendi içinde ciddi problemler yaşayabileceği ve bu durumun bireysel özgürlük ve vicdan özgürlüğüyle bağdaşmadığı kanaatindedirler. Katılımcılar, ya tamamen eğitim kurumunun özelleştirilmesi gerektiğini ya da en azından din derslerinin zorunlu olmaktan çıkarılıp seçmeli ders olarak verilmesini savunmaktadırlar. Ders içeriğinin de İslâm inanç esasları olmaktan ziyade dinlerin objektif tarihi ve kültürleri bağlamında bir içeriğe dönüşmesini gerekli görmektedirler. Katılımcı 5 bu düşüncüyü şöyle ifade etmiştir:

“Bence Türkiye’deki din dersleri İslâm inancını anlatıyor. Zorunlu bir din dersi merkezîyetçi bir yaklaşım ve yanlış liberalizme göre. Onun yerine hem dinler tarihi hem de seçmeli olmak zorunda.”

⁷⁴ Bayramali Nazıroğlu, “Din Eğitiminde Temel Kavramlar ve Bilimselleşme”, *Din Eğitimi*, ed. İbrahim Turan - Bayramali Nazıroğlu (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020), 22.

Zorunlu din dersine yönelik liberal eleştirileri özetleme niteliğinde Katılımcı 4 şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur:

“Zorunlu din dersi uygulaması, mantıksal açıdan anlamsızdır. Çünkü din, eğitim yoluyla anlatılabilecek bir olgu değildir. Dinin ancak tarihi çerçevesi eğitimle anlatılabilir. Bununla beraber din, devletin eline bırakılamayacak kadar önemli bir kurumdur. Çünkü devlet, dini işlevsel bir araç olarak kullanabilmektedir. Dinî eğitimi, ancak özel eğitim kurumlarıyla, medrese gibi kurumlarla, yalnızca talep edenlerin alması gerekmektedir. Esas olarak devlet, sadece bireyin vicdan özgürlüğünü garanti almakla meşgul olmalıdır.”

Bu eleştirilerin temelinde yatan nokta din eğitiminin ideolojik kaymalara maruz kalabilme ihtimalidir. Nitekim din eğitiminde ideolojik yaklaşım hedeflerin ve konuların belirlenmesinde etkisini gösterecek güce sahiptir. Bu yaklaşımla hazırlanmış bir din eğitimi programı, içeriğinin kasıtlı düzenlenmiş olmasından dolayı birey üzerinde şekillendirici, baskıcı, ezberci ve dogmatik bir etki bırakabilmektedir.⁷⁵ Bu durum liberal katılımcıların çekincelerini pekiştirmektedir.

Türkiye Cumhuriyeti’nin laiklik, din ve eğitim uygulamalarını değerlendiren liberal katılımcılar, diğer konularda olduğu gibi yine bireysel tercih ve vicdan özgürlüğünü ısrarla vurgulamaktadırlar. Bireyin yaşam tecrübesinde, herhangi bir kurum tarafından baskı altına alınmasına karşı çıkmakta ve var olan her türlü kurumun bireysel özgürlüğü tehlikeye sokacak eylemlerde bulunmaması gerektiğini savunmaktadırlar. Çünkü liberal ideoloji, bireyin özgürlüğüyle elde edeceği iyiliği ve mutluluğu, temel amaç olarak görüp buna müdahale edilmesine karşı durmaktadır.⁷⁶

⁷⁵ Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2017), 158-159.

⁷⁶ Yayla, *Liberalizm*, 155-156.

4) Türkiye’de Dinlerin ve İslâm’ın Kamusal Alandaki Simgesel Görünümüne Yönelik Değerlendirmeler

Kamusal alanın görevi ortak bir alan ve ortak bir dil yaratmaktır. Fakat farklılaşmanın yüksek seviyede olduğu toplumlarda kamusal alanın, demokratik diyalog yoluyla inşa edilmesi zor bir hâle gelebilmektedir. Nitekim kamusal alan, farklılığa rağmen eşit biçimde bir arada yaşamının yollarını arama imkânı sunmaktayken bazen belli grupların baskı unsuru hâline gelebilmektedir.⁷⁷ Dinlerin kültürel, ekonomik ve politik etkileri göz önüne alındığında kamusal alanla kurdukları doğrudan ilişki görülmektedir. Dinin hem kurumsal hem de toplumsal boyutuyla kamusal alanı etkileme potansiyeli onu, önemli kılmaktadır. Bu bakımdan din, kamusal alan ve özel alan ilişkisinde yadsınamaz bir konuma sahiptir.⁷⁸

Dinin özel alana mı yoksa kamusal alana mı ait olduğu tartışmaları, modern dönemde sıkça yapılmıştır. İlerleme ideasının ve sekülerizasyon teorisinin öngörüsü, dinin sadece bireyin mahrem dünyasının anlam katıcı bir ögesi olarak var olabileceği yönündedir. Hatta dinin, kamusal alandan, insanların vatandaş olarak bulundukları alandan çekilip bireyin özel hayatına terk edilmesinin gerekli olduğu savunulmaktadır. Diğer taraftan özellikle vahiy merkezli dinlerin, bireyi ve dinî cemaati aşırıp kamusal alana sirayet edebileceğini öngören güncel değerlendirmeler yapılmaktadır.⁷⁹

Kamusal alan ve din olguları, bazı zamanlar birbirlerinin karşısı gibi konumlandırılırsalar da esasında yakın bir ilişkiye sahiptirler. Dinin kamusal alan dahil tüm yaşam alanlarını kapsayacak nitelikte bütüncül bir yöne sahip olması kamusal alanla zorunlu bir ilişki meydana getirmektedir. Fakat bir inanç sisteminin hukuki, söylemsel ve simgesel açıdan kamusal alana

⁷⁷ Göle, “Giriş”, 11.

⁷⁸ Uluç, *Kamusal Alanda Din*, 385.

⁷⁹ Çiğdem, “Kamusal Alan, Kamusal Din ve Kamusal Akıl”, 506.

yansımasının nasıl dinamikler doğuracağı, kamunun yapısal özellikleriyle alakalı bir noktadır. Çünkü her kamu, kendi toplumsal ve kültürel yapısıyla oluşur. Devletin, kamusal alanda dinî aidiyeti gösteren bir sembolün kullanılmasına ne kadar hoşgörü göstereceği ise devletin kamusal alanla kurduğu ilişkiyle alakalıdır. Nitekim devletin tarafsızlığının zaruri sayıldığı kamusal alan anlayışı, kolektif veya bireysel düzeyde dinî ifadelerin temsil biçimlerini mümkün kılmaktadır. Bu bakımdan devletin, dine kamusal alanda yer verip vermeyeceğine dair düzenlemeler yapması, onun kontrol ettiği kamusal alanda, dinî ifadelerin ne ölçüde kullanılabileceğine ilişkin sınırları tespit etmesinden kaynaklanmaktadır. Fakat devlet, belirli bir dine yakınlık kurmasa dahi dinler, kamusal alanda kendilerine yer edinebilmek için resmî veya teorik bir meşruiyet elde etmek adına çabalamaktadırlar.⁸⁰

Türkiye’de 1990’lı yıllardan beri kamusal alan kavramının akademik anlamda kullanımı, ağırlıklı olarak demokrasi, devlet, yurttaşlık hakları, sivil toplum, kamusal- özel alan ayrımı, dinî çoğulculuk ve çok kültürlülük üzerine yoğunlaşmıştır. Devlet- din ilişkisinde, vicdan özgürlüğü gibi hakların güvence altına alınması gerektiğini savunan bir kamusal alan tartışması görülmektedir. Devlet yetkisinin, kamusal alandaki bu hakları muhafaza etmekten ileri gitmemesi gerektiğini savunan politik liberaller, kamusal alanın bir baskı aygıtı hâline gelebilmesinden çekinmektedirler.⁸¹

Bu bakımdan katılımcılara, Türkiye’de kültürel ve siyasi açıdan dinî görünümlere olan yaklaşımları ve özellikle İslâmi sembollerin ön planda oluşuna yönelik görüşleri soruldu. Katılımcıların değerlendirmeleri Ayasofya, Taksim camii, ezan sesi, başörtüsü vb. gibi İslâmi mekânlar, söylemler ve görünümler bağlamında gerçekleşti. Bu hususta edinilen ilk

⁸⁰ Uluç, *Kamusal Alanda Din*, 386-387, 453.

⁸¹ Özbek, “Giriş: Kamusal Alanı Kavramlaştırmak”, 35-39.

izlenim, katılımcıların bu görünümüne karşı salt olumsuz bir tavra sahip olmadığı ancak bu görünümün politik bir baskı unsuruna dönüşmesi veya bireysel özgürlük sınırını aşabilmesi ihtimaline karşı bir çekinceye sahip oldukları yönündeydi. Örneğin Katılımcı 9'un genel çerçeveyi sunacak nitelikte yaptığı değerlendirmesi şöyleydi:

"Müslüman nüfusun bu kadar yoğun olduğu bir yerde, İslâm'ın bu seviyede görünür olmasını liberal özgürlük açısından gayet makul buluyorum. Dinî yaşam biçiminde ve ritüellerin yerine getirilmesinde bireyden bireye bir değişiklik söz konusu olabilir fakat İslâmî sembollerin ve simgelerin artması, bence oluşan özgürlük ortamına bir işarettir. Şahsi olarak dine mesafeli biri olsam da örneğin kadınların kamusal alanda başörtüsü takması veya Ayasofya'nın simgesel görünümü beni rahatsız etmiyor. Aksi yönde takınacağım bir tavır, dinî hoşgörümle zıt bir yaklaşım meydana getirir. Bu bakımdan dinî ve inançsal görünüm, başkaları üzerinde bir baskı unsuru hâline gelmediği sürece, insanların özgür seçim ve eylemlerini görmek beni mutlu ediyor."

Sosyolojik açıdan simgesel görünüm, insan olmanın toplumsal açıdan kaçınılmaz bir gerçekliği sayılmaktadır. Nitekim sembolik etkileşimcilik kuramında, semboller yoluyla iletişim kurmak ve kurulan iletişimi bir algı süzgecinden geçirmenin toplumsal hayattaki önemine işaret edilmektedir. Bu kuram, toplumun var olduğu yerlerdeki anlık veya kalıcı sosyal etkileşim biçimlerini kendisine konu edinmektedir. Sembollerin toplumsal hayattaki önemi bağlamında din, birey için sembollerin oluşumu ve aktarımı yönüyle oldukça önemli bir yere konumlandırılmaktadır. Çünkü gündelik yaşamdaki semboller, bireyin ve grubun sosyalizasyonunun bir rutini inşa eder. Bu bakımdan din hem kendini var etmek hem de

varlığını inananlarıyla sürdürmek için sembolik araçlara ihtiyaç duyar.⁸²

Bu bağlamda Hilmi Bahadır Akın, dinin yapısı itibariyle kamusal ve simgesel bir yöne sahip olduğunu belirtmekte, ancak hâkimin diğer dinler üzerinde baskı kurmaması gerektiğine vurgu yapmaktadır:

“İslâm’ın da diğer dinler gibi kamusal alanda görünür olması kaçınılmazdır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta dinî veya ideolojik görünümün tek taraflı olmamasıdır. Örneğin ibadet edenlerin olduğu kiliselere müdahale edilmemeli veya bu kiliseler camiye çevrilmemelidir. Aksi takdirde liberal hoşgörüye aykırı bir kamusal alanın oluşacaktır.”

Sembollerin bir temsiliyet barındırdığından ve bu sembollerin doğal olarak toplumsal hayata yansıyabileceğinin farkında olan katılımcılar, bu durumu din ve vicdan hürriyeti paralelinde ele almaktadırlar. Din özgürlüğünü, liberal özgürlükler açısından doğal bir hak olarak görüp temsiliyetin dışı vurumunu da gayet olağan karşılamaktadırlar. İdeal özgürlük bakımından, zaten hiçbir sembolik dışı vurumu olumsuz görmemektedir. Fakat Katılımcı 1’in ifade ettiği üzere; *“Türkiye’de İslâmi sembol ve mekânların bu kadar görünür hâle gelmesi tamamen güncel politik zeminden kaynaklanmaktadır.”* Bu ifadeyle Katılımcı 1, İslâmi sembollerin ve mekânların, Cumhuriyet’in belli dönemlerinde bazı yöneticiler tarafından kısıtlandığını ve bastırıldığını söylemektedir. Bu durumu eleştirip belli yönetimlerin dinî görünümü kısıtlamasını veya özgürlüğün ötesine geçercesine dinî sergilemesini de politik bir baskı olarak görüp liberal hoşgörüyle çeliştiğini ifade etmektedir. Bu durumu Türk toplumunda en çok karşılık bulan şeyin dini semboller olmasıyla açıklayan Katılımcı 8’e göre,

⁸² Ahmet Özalp, *Sembolik Etkileşimcilik: Entelektüel Kökenler, Kuramlar ve Din Olgusu* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017), 103-109.

siyasiler de arz talep dengesiyle bunu araç olarak kullanmaktadır:

“Mevcut toplumda en çok karşılık bulan bir şey dini semboller. Türk toplumunun yapısı böyle olduğu için siyasiler gerek medya gerekse mimari anlamda kullanıyor bunu. Arz talep meselesi yani.”

Bu bağlamda görüştüğümüz uzmanlardan Atilla Yayla, politik araçsallaştırmayı eleştirip bunun olumsuz anlamda eskiden beri var olduğunu söylemektedir. Çünkü din hem dönüştürücü hem meşrulaştırıcı hem de baskı kurmaya yarayabilen işlevsel bir özelliğe sahiptir. Bu bakımdan Yayla’ya göre, İslâm dini, kurucu ideoloji tarafından dönüştürülmek istenmiş ve halkın da bu yolla tanzim edilmesi düşünülmüştür. Buna karşılık başka yönetimler de İslâm’ı fazlasıyla görünür kılmaya çalışıp kamusal alanı İslâm’ın kamusal gücüyle yeniden oluşturmak istemektedir. Bu sebeple Yayla, her iki yaklaşımın da liberal hoşgörüyle ve özgürlükle uyuşmadığını ve dinin olabildiğince devlet müdahalesinden muhafaza edilmesi gerektiğini savunmaktadır.

İslâmi görünüm bakımından ezan ve salaların sesi konusuna değinen genç liberal katılımcılar, öncelikle ezan ve salaların ses seviyesinin merkezden belirlenmesini eleştirmektedirler. Bununla beraber bazı yerlerde seslerin gereğinden fazla yüksek olabildiğini, bunun hoşgörüyle uyuşmadığını ve bu duruma bir çözüm bulunmasını gerektiğini dile getirmektedirler. Günde beş vakit farklı saat aralıklarıyla okunan ezan sesi hastaları, uyuyanları ve çocukları rahatsız edebilmektedir. Örneğin Katılımcı 5 bu durumu şöyle değerlendirmekte:

“Ezanın ses seviyesi ve okunup okunmaması tamamen bu sese maruz kalan bölgedeki yaşayanlara bırakılması gerekir. O bölgede yaşayanlar, rahatsız oldukları takdirde belediye meclisi veya muhtarlık vasıtasıyla ortak

*kanaatlerini sunup makul bir ses seviyesi
ayarlayabilmeliler.”*

Genel olarak katılımcılara göre, ezan sesinin bu kadar yüksek olması ve bölgede yaşayanların durumlarının dikkate alınmaması liberal özgürlükle ve dinî hoşgörüyü uyuşturmamaktadır.

5) Diyanet İşleri Başkanlığı’na Yönelik Değerlendirmeler

Liberal ideolojinin, bireyin özerkliğine ve özgürlüğüne yönelik vurgusu diğer kurumlarda olduğu gibi dinlerin kolektif eğilimleriyle birtakım gerilimler yaşamaktadır. Türkiye’nin Müslüman nüfusu ve kamusal alan tecrübesi göz önüne alındığında liberallerin, bu durumu nasıl değerlendirdiği önemlidir. Bu sebeple katılımcılar, kurumsal açıdan İslâm dinini ve resmî bir kuruluş olan Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kamuyla ilişkisini liberal perspektifle değerlendirdiler.

Mülakat yaptığımız katılımcılar, İslâm ve liberalizm ilişkisini değerlendirmede üç gruba ayrılmışlardır. Birinci grup, İslâm’ın özü itibarıyla bireyi önceleyen ve birey merkezli bir din olduğu görüşünü savunmaktadır. İkinci grup İslâm’ın diğer dinler gibi kamusal alanda birey üzerinde politik bir baskıya sahip olduğu ve bu bakımdan liberalizmin birey vurgusuyla uyuşmadığı kanaatindedir. Bu iki yaklaşıma karşılık bazı liberaller, İslâm’ın özünün liberal bireycilikle uyuştuğunu, fakat geleneksel politik uygulamaların İslâm’ın özünden uzaklaşıp bireyi baskıladığını savunmaktadır.

Dine ve onun toplumsal alanla kurduğu ilişkiye dair yanıtlanması gereken soru, dinin etik bir sistem mi, politik bir sistem mi olduğu, yoksa her iki sistemi de mi kapsadığı sorusudur. Şayet din, etik bir sistem olarak görülüyorsa böyle bir dini, bireysel vicdan hürriyeti bağlamında liberalizmin özgürlük anlayışıyla ilişkili görmek mümkündür. Fakat eğer din, etik bir sistemi politik yöntemlerle dayatmayı hedefliyorsa, liberal özürlük anlayışına dayalı bir dünyada barınabilmesi

zordur. Bu bağlamda İslâm dininin sahip olduğu etik anlayış ve politik araçlarla bunu dayatıp dayatmaması, onun liberal özgürlük anlayışla ilişkisini ortaya koymaktadır.⁸³

Bu bağlamda yine İslâm dininin, bireyin evrensel haklarına önem verdiği de görülmektedir. Nitekim Hz. Muhammed, Sina Dağı'ndaki Aziz Katerina Manastırı keşişlerine yazdığı bir mektupta onlara, insan hakları, mülkiyet özgürlüğü, ibadet ve dolaşma özgürlüğü, Hristiyanların korunması, kendi yargıçlarını atama özgürlüğü, savaşta korunma hakkı gibi hükümleri ve imtiyazları içeren bir ayrıcalık vermişti. Evrensel insan hakları ve demokrasinin hâkim olduğu pek çok modern ülkede bile bu haklar çoğu zaman göz ardı edilebilirken İslâm dininin, çok erken dönemlerde bunlara önem vermesi İslâm'ın, özü itibarıyla bireysel özgürlüğe verdiği hassasiyeti ortaya koymaktadır.⁸⁴ İslâm dininin bu hassasiyeti, onun insanı, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak görmesinden de anlaşılabilir. Bu dünya görüşü, Müslümanların büyük amacını ve vizyonunu şekillendirip onları, dünya ve ahirette başarılı olmak için bu misyona adanmış bireyler olarak algılamaya imkân tanımaktadır.⁸⁵

Bu görüşler İslâm'ı, birey merkezli bir din olarak gören birinci gruptaki katılımcıların temellendirmelerinin kaynağıdır. Bu yaklaşımı benimseyen katılımcılar, İslâm'ın dinî tasavvurunu, Allah ve birey arasındaki bir anlaşma olarak görmekte ve bu durumun bireye verilen önemi ortaya

⁸³ Atilla Yayla - Bican Şahin, "Klasik Liberal Perspektiften İslâm Dünyasında Sosyal, Siyasal ve İktisadi Düşüncenin Durumu", çev. Hakan Şahin, *Özgür Toplumun İslâmi Temelleri*, ed. Nouh El Harmouzi - Linda Whetstone (Ankara: Liberte Yayınları, 2019), 36.

⁸⁴ Nouh El Harmouzi - Kathya Berrada, "Giriş", çev. Hakan Şahin, *Özgür Toplumun İslâmi Temelleri* (Ankara: Liberte Yayınları, 2019), 23.

⁸⁵ Maszlee Malik, "Devletin Ötesinde Refah", çev. Hakan Şahin, *Özgür Toplumun İslâmi Temelleri*, ed. Nouh El Harmouzi - Linda Whetstone (Ankara: Liberte Yayınları, 2019), 83.

koyduğunu, fakat İslâm'ın süreç içerisinde politik bir kimliğe bürünüp bireyi baskıladığını ifade etmektedirler. Katılımcı 4 bu noktayı şöyle ifade etmiştir:

“Her ne kadar geleneksel Sünni İslâm anlayışı politik bakımdan kolektif bir din vurgusuna sahip olsa da İslâm dininin, özü bakımından bireyci olduğunu düşünüyorum. Birey ve Allah arasındaki bir ahitten oluşan İslâm'ın özü, kendi çağının çok ötesinde olup liberalizmin birey vurgusuyla örtüştüğünü görebiliyorum.”

Bu bağlamda İslâm, etik bir tasavvura sahip olmakla beraber politik bir yöne de sahip bir dindir. Fakat İslâm'ın asli kaynağı olan Kur'an'a bakıldığında görülmektedir ki Allah'ın öncelikli muhatabı tüm bireylerdir. Kur'an bireyi, söyleminin kalbine yerleştirmiştir. Allah Kur'an'da her bireye, eylem sorumluluğunu ve kendi eylemini seçme hürriyeti vermiştir.⁸⁶ İnsanın Allah karşısındaki bireysel özgürlüğünü ortaya koyduğu anahtar kavram, Kur'an-ı Kerim'de geçen 'misak' mefhumudur. Bu kavram, insanın Allah'ın konuşmasına muhatap olduğuna işaret etmekte ve Kur'an-ı Kerim'de şu şekilde betimlenmektedir: *“Rabbin Âdemoğulları'ndan -onların sırtlarından- zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin rabbiniz değil miyim? “Elbette öyle! Tanıklık ederiz” dediler. Böyle yaptık ki kıyamet gününde, “Bizim bundan haberimiz yoktu” demeyesiniz.”*⁸⁷

Allah'ın, söz konusu ayette bireye soru ifadesiyle hitap etmesi, bireye evet veya hayır diyebilme imkânı sunmuştur. Böylece Allah, seçme ve tercih özgürlüğünü ilk başta insana

⁸⁶ Azhar Aslam, “Kuran'da, Birey, Tercih Özgürlüğü ve Hoşgörü”, çev. Hakan Şahin, *Özgür Toplumun İslâmi Temelleri*, ed. Nouh El Harmouzi - Linda Whetstone (Ankara: Liberte Yayınları, 2019), 102.

⁸⁷ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), A'râf, 7/172.

vermiştir. Bu durum İslâmi açıdan bireysel sorumluluğun ve özgür seçimin temelini oluşturmaktadır.⁸⁸

Katılımcılar, İslâm'ın, özel mülkiyete verdiği önemle, hırsızlığa karşı tavrıyla ve bireysel inancın önemi gibi vurgularla liberal anlamda özgürlükçü bir din olduğunu belirtmekte ve onu liberalizme yakın görmektedirler. Bu bağlamda Katılımcı 8'in ifadeleri dikkat çekicidir:

“Bence İslâm, radikal anlamda bireyci bir dindir. İslâm'ın bireysel özgürlük vurgusunun çok ileri düzeyde olduğunu ve bu sebeple Müslüman bireylerin, devletin varlığını dahi kabul etmemesi gerektiğini düşünüyorum. Çünkü Allah ve birey arasında bir ilişki olarak gördüğüm Müslümanlığa, herhangi bir üçüncü otoritenin müdahale etmemesi gerekir. Onun için bence Müslüman, devlet otoritesine karşı da dikkatli olmalıdır.”

Bununla beraber Katılımcı 8, anarko kapitalist liberal yaklaşım* ile İslâmiyet arasında bir ilişki kurup salt bireyci bir değerlendirme yapmaktadır. Değinilen bu yaklaşımlarla bazı katılımcılar, diğer dinlere karşılık İslâm dininin, liberalizmle yakın bir ilişkisi kurulabilecek din olduğunu kabul etmektedirler.

Buna karşılık diğer bazı katılımcılar, İslâm'ın kolektif vurgusunun ziyadesiyle ön planda olduğunu ve bireyi baskıladığını, bu sebeple de İslâm'ın liberalizmle uyuşmadığını ifade etmektedirler. Onlara göre, İslâm, bireyin kamusal alandaki her yönelimine müdahale eden bir dindir. Bu

⁸⁸ Şaban Ali Düzgün, *Din, Birey ve Toplum* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2012), 62.

* Anarko kapitalistler, liberalizmin özgürlük ve bireycilik ilkeleriyle devlet denilen kuruma bütünüyle karşı çıkılmasını gerektirdiği düşüncesindedirler. Bk. Ahmet Taner, “Çağdaş Liberalizmde Yeni Yol Ayrımı: Anarko Kapitalist Liberalizm Karşı Minimal Devletçi Liberalizm”, *Liberal Düşünce Dergisi* 70 (Ocak 2013), 231.

müdahale İslâm'ın, insanın sosyal ilişkilerde karşı cinsle kuracağı iletişiminden tuvalet hijyenine kadar pek çok alanda kural koyucu ve uygulayıcı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu müdahaleci tavır, diğer dinler gibi İslâm'ın da kamusal alanı dönüştürmek için ortaya çıkan bir din olmasından dolayı şaşırtıcı değildir.

Bu katılımcılar, dinlerin özü itibariyle ve uygulama alanı açısından liberalizmle ilişkisini kurmanın zor olduğunu savunmaktadırlar. Katılımcılar, İslâm'ın kolektiviteye önem verip bireyi geri plana attığı iddiasını İslâm'ın cemaatle yapılan ibadetlere yönelik vurgusuyla temellendirmektedirler. Bu temellendirmeyi Katılımcı 4'ün aşağıdaki ifadelerinde görmek mümkündür:

“Cemaatle kılınan namazın, zekât ibadetinin veya hac ibadetinin önemine dair İslâmi vurgular onun topluluğu, bireye öncelemesinden kaynaklanmaktadır. Aynı zamanda İslâm'daki alkol yasağı gibi yasaklar, bireyin özgürlüğüne bir müdahaledir ve bu açıdan İslâm, liberalizmin özgürlük anlayışıyla uyuşmamaktadır.”

Neticede İslâm'ın diğer dinler gibi bir din olması, bireyi kısıtlaması ve toplumsal eylemleri bireysel eylemlere öncelemesi liberalizm ve İslâm arasında yakınlık kurmayı zorlaştırmaktadır.

Katılımcıların çoğunluğu, Müslüman toplumların ve bireylerin yaklaşımının değişken olduğunu fakat İslâm'ın özü ve asli kaynakları itibariyle din özgürlüğüne ve dinî hoşgörüye sahip bir din olduğu konusunda hemfikirdir. Kur'an'dan örnek veren katılımcılar, *“Sizin dininiz size, benim dinim de banadır.”*⁸⁹ âyetiyle İslâm'ın, din özgürlüğüne önem verdiğini ifade etmektedirler. Bu bağlamda katılımcılar, İslâmi yönetimin,

⁸⁹ Kur'an-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Kâfirûn, 109/6.

vicdan hürriyetine önem verip gayr-ı Müslimlerin haklarına önem gösterdiğini savunmaktadır. Örneğin İslâm'da bir gayr-i Müslimin malını gasp etmek veya onu öldürmek de yasak sayılır. Bu bakımdan İslâm'ın adalet ve ahlak anlayışının bütün insanlığı kapsamasından onun din ve vicdan hürriyetine önem verdiği anlaşılmaktadır. Fakat Katılımcı 5, İslâm'ın özü ve Türkiye'deki Müslümanlar arasında fark olduğunu şu şekilde ifade etmektedir:

“İslâm, özü itibariyle yeryüzüne yayılma ideası ve tekdir mekanizmasına sahip bir dindir. Bu durum İslâm'ın hoşgörüsüyle ilişkisini kurmayı zorlaştırmaktadır. Buna rağmen Türkiye'deki Müslümanların büyük çoğunluğunun dinî açıdan hoşgörülü olduğunu düşünüyorum. Bu da Türkiye'deki kültürel birikimden kaynaklanmaktadır.”

Oysa İslâm'ın diğer semavi dinlere karşı takındığı olumlu tutum onun hoşgörüsünü ortaya koymaktadır. Yahudiliğin ulusal bir din olduğu, Hristiyanlığın evrenselci bir din olup gerek kendisinden önce gelen Yahudiliği gerekse kendisinden sonra gelen Müslümanlığı hakiki bir din olarak kabul etmediği bilinmektedir. Buna karşılık İslâm dini, kendisinden önce gelen bu kitabi dinleri kabul edip bu dinlerin mensuplarına kendi inançlarını ve ibadetlerini istedikleri gibi devam ettirme hakkı tanımıştır.⁹⁰

Katılımcılara, ayrıca Türkiye Cumhuriyeti'nde İslâm'ın görünür seviyede olması ve İslâm'ın kurumsal bir yapıyla Diyanet İşleri Başkanlığı'nca temsil edilmesi soruldu. Diyanet gibi bir kurumun varlığına ve işleyişine yönelik yaptıkları değerlendirmeler, genç liberallerin Türkiye'deki dinî kurumsallaşmaya dair fikirlerini anlamaya imkân sağladı.

⁹⁰ Ahmet Arslan, “İslâm ve Liberal Demokrasi”, *Liberalizm*, ed. Murat Yılmaz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 437.

3 Mart 1924 tarihinde Meclis'te ivedilikle görüşülen ve kabul edilen üç önemli kanun, yeni Cumhuriyet'in din- devlet ilişkisine bakışını ortaya koymaktadır. Kabul edilen kanunlar hilafetin kaldırılması, Tevhid-i Tedrisat Kanunu ve Şeyhülİslâmlık makamının kaldırılıp yerine modern ulus devlete uygun biçime dönüştürülen Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kuruluşudur. Diyanet'in kurucu maddesi olan 3 Mart 1924 tarihli 429 sayılı kanunda, Türkiye Cumhuriyet'inde meydana gelen muameleatin yani hukuki boyutun TBMM ve ondan oluşan hükümet tarafından yürütüleceği, geriye kalan ibadete ve itikada dair konuları ise Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yürütüleceği ifade edilmektedir. Başbakanlık makamına bağlı olan bu kurumun görevi, ibadet yerlerini yönetme ve din konusunda halkı aydınlatmakla sınırlandırılmıştır.⁹¹

Genel olarak katılımcılar, ya Diyanet'in bütün vatandaşların dinlerine hassasiyet gösterecek şekilde dönüştürülmesini ya da böyle bir kurumun hiç olmaması gerektiğini savunmaktadırlar. Diyanet'in dönüştürülmesi gerektiğini belirtenler, bu kurumun yürütmeye karışmaması ve birey üzerinde bir otoriteye sahip olmamasından dolayı varlığını liberalizm açısından makul görmektedirler. Hatta dinî grupların bireysel hakları ihlal etmesi ihtimaline karşı böyle bir kurumun denetleyici mekanizma konumunda olmasını olumlu karşılamakta; bununla beraber Diyanet'in sadece İslâmiyet'le sınırlandırılmayıp her dinden temsilcinin olması gerektiğini savunmaktadırlar. Katılımcı 9, Diyanet'e yönelik eleştirilerin kaynağını açıklayıp bu kuruma bütçe ayrılmasını şu yaklaşımla değerlendirmekte:

“Bu kadar fazla Müslüman nüfusun olduğu Türkiye’de, Diyanet’e bütçe ayrılmasını eleştirmenin, tamamen politik sebeplerden kaynaklandığını düşünüyorum.

⁹¹ İsmail Kara, “Diyanet İşleri Başkanlığı”, *İslâmcılık*, ed. Tanıl Bora - Murat Gültekinil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 179-183.

Neticede Diyanet, işlevsel açıdan vatandaşa hizmet eden bir kuruluş olup bireyin dinî ihtiyacını karşılamaktadır.”

Bu kurumun liberalizmle uyuşmayıp tamamen kapatılması gerektiğini savunan diğer katılımcılar, Diyanet’in devlet tarafından hem birey hem de dinler üzerinde baskı kurmak için kullanıldığını belirtmişlerdir. Onlara göre Diyanet, inanç ve özgürlük açısından baskı unsuru olarak kurulmuş ve sadece dinî inancı olan insanları değil dinî inancı olmayan insanları da baskı altına almaktadır. Örneğin Diyanet gibi bir kurumun direkt var olmaması gerektiğini savunan Katılımcı 6’nın ifadeleri şöyledir:

“Diyanet kurumunun direkt var olmaması gerekiyor. Böyle bir kurumun varlığı, hem liberalizme hem de eşit vatandaşlık ilkesine çok aykırı bir durum. Yani ben tipik Sünni bir Müslüman olarak bile vergimle Diyanet’i finanse etmek istemiyorum. Müslüman olmayan insanlar niçin finanse etsin. Özellikle böylesi dar bir Sünni İslâm anlayışının merkezden herkese dayatılması hem dinî hem de liberal açıdan çok problemlili bir durum.”

Katılımcılar, Diyanet’in hazırladığı hutbelerin dilini de çoğu zaman politik, gündelik hayatı “ıskalayan” ve çok farazi söylemlere indirgenen metinler olarak görmektedir. Bu sebeple Diyanet gibi bir devlet kurumu yerine her dinin, teşkilat mekanizmasını kendi maddi ve manevi imkânlarıyla oluşturması gerektiğini ve ancak bu yolla merkezîyetçi bir dinî baskının aşılabileceğini iddia etmektedirler. Bu fikre benzer bir şekilde, Türkiye’de 1940’lı yıllarda dinin, resmî makamlar yerine cemaatlerin yürüteceği teşkilatlara bırakılması fikri ilk kez ortaya atılmış, fakat mezhep- tarikat gerilimleri yaşanma ihtimaline karşı bu fikre itiraz edilmiştir.⁹²

⁹² Kara, “Diyanet İşleri Başkanlığı”, 182.

SONUÇ

Aydınlanma düşüncesi, modern bireyin doğuşunda önemli bir dönüm noktasını temsil etmekteydi. Geleneksel kurumların anlayışına göre, toplumun iyiliği öncelikliydi ve birey, toplumsal refah için yalnızca bir araçtı. Toplumsal iyiliği sağlama adına, dinî ve geleneksel otoriteler, bireysel düşünceyi baskılayabilmekteydi. Fakat Din Savaşları ve Fransız Devrimi gibi krizlerin yaratmış olduğu siyasal iklim, bireye motivasyon kaynağı oluşturdu. Bu dönüşümler, beraberinde epistemolojik kırılmalar meydana getirdi. Kilise merkezli düşüncenin hâkim olduğu Orta Çağ tecrübesinde, bireyin pasif nesne konumunu eleştiren Aydınlanmacılar, bireysel tecrübenin ve aklın toplumsal kurumlar tarafından yok sayılmasına karşı çıktılar. Bilgide şüpheli bir yaklaşımı savunup bireyi, epistemolojide merkez kabul ettiler. Görünürlük kazanmaya başlayan birey, Antik toplum anlayışlarındaki pasifliğe karşı aktif bir pozisyon kazandı. Bu olaylardan sonra birey, her türlü baskıcı otoriteye baş kaldıracabileceği ve yapacağı eylemlerde asıl otoritenin kendisi olacağı bir cesarete kavuştu.

Antik Dönemde özel alan kavramı sınırlıyken kamusal alan gündelik yaşamın her alanına müdahale edebilecek kapsayıcılıktaydı. Fakat yaşanan siyasi ve epistemolojik kırılmayla, kamusal alan ve özel alan algılayışında bir dönüşüm meydana geldi. Kamusal alanda baskılanan birey, kazandığı özerk kimliğiyle kamusal alanı sınırlandırmaya, özel alanı da genişletmeye çalıştı. Bu bakımdan yönetim, toplum ve birey arasındaki ilişkinin mahiyeti değişti. Eskiden yönetim ve toplum, kamusal alanı, iktidar ve inanç olgularının gücüyle, bireyin tanzim edilmesi gerektiği bir alan olarak görmekteydi. Özel alanı yok sayan bu yaklaşım, yapılan modern çözümlemelerle aşılıma çalışıldı. Birey artık, toplum ve yönetimin sahip olduğu yetkiyi, kamusal alanın eylem ve

iletişim imkânlarıyla yalnızca bireysel özgürlüğün bir aracı konumunda görmeye başladı.

Siyasal ideolojiler arasında liberal düşünce, bireysel özgürlüğün ve özel alanın en güçlü savunucudur. Aydınlanma düşüncesinden sonra bireyin ciddi bir görünürlük kazanmaya başlaması liberal ideolojiye zemin oluşturdu. Geleneksel kurumların bireyi yok saydığını ve bireyin özgürlüğünü sınırlandırıldığını iddia eden bu modern ideoloji, bireyi merkeze alan bir düşünce sistemi geliştirdi. Liberalizm, kurumsal otoriteleri sınırlayıp, bireyin doğal olarak sahip olduğunu iddia ettiği yaşama, inanç, ifade ve serbest ticaret özgürlükleri gibi hakları garanti altına almayı savundu. Liberal düşüncenin bu vurgusu, kamusal alanın özgürlüğün dışı vurulabileceği en mümkün biçime dönüştürülmesini hedeflemekteydi. Bu amaçla gelişip dönüşen liberal düşünce, modern dönemin farklı ülkelerinde kendisine destekçi bulabildi.

Liberal ideoloji, Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti'ne aktarılmış ve burada kendisine destekçi bulabilmişti. Fakat Osmanlı'da hâkim olan merkezîyetçi yapı Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda da devam etmiş ve liberalizme yeterli imkân alanı sunmamıştı. Bu sebeple liberalizmin, ilk dönemler Türk düşünce ve siyasal tarihinde görünürlüğü baskıya uğramıştı. Çok partili döneme geçişle birlikte özgürlük ortamının görece gelişmesi liberalizme kapı araladı. Özellikle Türkiye'deki din olgusunun ve laiklik tecrübesinin özgürlükle kurduğu ilişki bu kavramları, Türk liberalizminin bireysel haklar çerçevesinde en çok tartıştığı nokta hâline getirdi. Ancak Türkiye'deki liberallerin Batı'daki liberallerden bir ölçüde farklılaştığını çalışmamızda tespit ettik. Kanaatimizce Türk liberal geleneği liberteryenizme yakın bir forma sahiptir ve ülkemiz liberalleri Batı geleneğinden farklı olarak din-devlet-toplum ilişkilerinde daha temkinli bir tavır içindedirler.

Bireyin özgürlüğünü savunan liberalizm, din gibi, birey üzerinde etki alanı geniş olan bir olguya önem vermektedir. Özellikle dinî ve yönetici otoritelerin, din yoluyla bireyin özgürlüğünü kısıtlamasına karşı çıkmakta, din ve inanç özgürlüğünü, kamusal ve özel alanda her bireyin inancını özgürce yaşaması şeklinde anlamaktadır. Fakat dinin politik bir araç olarak kullanılmasından endişe eden liberalizm, devletin yetki alanını olabildiğince sınırlamayı ve bireysel tercih özgürlüğünü genişletmeyi hedeflemektedir.

Çalışmamızda görüştüğümüz liberal dernek ve oluşumlarda görev alan genç katılımcılar, Türkiye'deki liberalizm tecrübesinin, merkezîyetçi devlet yapısına rağmen geliştiği, baskıların altında gelişip çeşitlenerek varlığını koruduğu kanaatindedirler. Nitekim liberal düşünce temelde, özgürlük ilkesine dayanıp baskıya karşı bir ideoloji olarak ortaya çıkmıştır. Katılımcılara göre, Türkiye'de devlet, aile veya dinî grup gibi yapılar bireyin özgürlüğünü zaman zaman kısıtlamaktadır. Bu baskının asgari seviyede tutulması için bireysel özgürlüğün, her kurum tarafından garanti altına alınması gerekmektedir.

Dinin kamusal alandaki görünümüne dair değerlendirmelerde bulunan genç katılımcıların dine yaklaşım bakımından üç yönelime sahip oldukları tespit edilmiştir. Liberal bakış açısından İslâm'a olumsuz yaklaşanlar, ılımlı yaklaşanlar ve Sünni Müslüman olduğunu iddia edenler. İslâm'a karşı olumsuz bir yaklaşıma sahip katılımcılar, İslâm'ın bir din olması dolayısıyla emir ve yasaklarla bireyin özgürlüğünü kısıtladığı kanaatindedirler. İslâm'a ılımlı yaklaşanlar, İslâm'ın diğer dinlere nazaran daha hoşgörülü olduğu, fakat geleneksel İslâm anlayışının bazı zamanlar politik iktidarın bir aracı hâline geldiğini iddia etmektedirler. İslâm ve liberalizm arasında çok yakın bir ilişki gören ve kendilerini Sünni Müslüman olarak tanımlayan katılımcılar, İslâm'ın inanç biçiminin tamamen bireyci motiflere sahip olduğunu

savunmaktadır. Onlar, Allah ve birey arasında bir anlaşma olarak algıladıkları Müslümanlığı özgürlükçü, hoşgörülü ve bireyci bir inanç sistemi olarak görmektedir.

Dinin kamusal alandaki görünümü hususunda katılımcıların, esas olarak devletin dinle kurduğu ilişkiye vurgu yaptıkları görülmüştür. Nitekim kamusal alan, eylem ve konuşmanın alanı olmak açısından önemliken bu alanın devlet tarafından tanzim edilmesi ihtimali liberaller için endişe vericidir. Dinlerin kamusal alanda bireysel faaliyetlerle görünür olması özgürlüğün bir sonucudur. Fakat bu görünürlük devlet eliyle bilinçli yapılırsa politik bir baskı unsuruna dönüşebilir. Bu sebeple katılımcılar, Türkiye’deki dinî görünümü, liberal açıdan olumlu değerlendirmemektedir. Katılımcılara göre, Türkiye’nin merkeziyetçi yapısı, laiklik anlayışıyla veya hükümet politikalarıyla dini, işlevsel bir araç olarak kullanıp birey özgürlüğünü yadsıyan bir yönelime yakınlık kurmaktadır. Bu nedenle katılımcılar, devletin öncelikle merkeziyetçi yapıdan uzaklaşması ve sonrasında liberal özgürlüğe önem vermesi gerektiğini ifade etmiştir. Liberal katılımcılar, Türkiye’de her birey için ancak bu şekilde özgürlükçü ve hoşgörülü bir yaşamın mümkün olabileceğini savunmaktadır.

Din olgusunun Türkiye’deki konumu, kamusal alanda yeri, din-devlet ilişkileri konuları pek çok ideolojinin doğrudan ilgi alanı içerisindedir. Çalışmamızda nitel araştırma yönteminin ruhuna uygun olarak sınırlı sayıda genç liberal birey ile mülakatlar yaptık. Ancak bu bulgularla ilgili genel değerlendirmeler yapabilmek için daha fazla sayıda çalışmaya ihtiyaç vardır. Liberallerin dışında farklı ideolojileri benimsemiş veya farklı kültürel tecrübelere sahip bireyler üzerinde yapılacak araştırmaların da dinin kamusal alandaki yeri konusundaki tartışmalara katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- Abadan, Yavuz. "Tanzimat Fermanı'nın Tahlili". *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. ed. Halil İnalcık - Mehmet Seyitdanlıoğlu. 37-64. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2006.
- Ahmed Şuayb, "İmtiyazat-ı Mezhebiyye 4," *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası*. ed. Mehmet Kanar. 1/294-320. İstanbul: Doğu Kitabevi, 2015.
- Akçiçek, Arda. "Hoşgörü Üzerine Bir Kıyaslama: John Locke ve Jean Jacques Rousseau". *Liberal Düşünce Dergisi* 63 (2011), 15-27.
- Aktuğ, Semra. *Üç Farklı Liberalizm Türünde Birey, Toplum ve Devlet Anlayışı*. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ammerman, Nancy. T. "Cemaatler: Yerel, Sosyal ve Dini". çev. Muzaffer Tan. *Din Sosyolojisi Yaşadığımız Dünya*. ed. Peter B. Clarke. 397-423. Ankara: İmge Kitabevi, 2012.
- Arendt, Hannah. *Geçmişle Gelecek Arasında*. çev. Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları, 4. Basım, 2012.
- Arendt, Hannah. *İnsanlık Durumu*. çev. Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.
- Arendt, Hannah. "Sivil İtaatsizlik". çev. Yakup Coşar. *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik*. 76-115. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997.
- Arslan, Ahmet. "İslâm ve Liberal Demokrasi". *Liberalizm*. ed. Murat Yılmaz. 432-443. İstanbul: İletişim Yayınları, 4. Basım, 2021.
- Arslan, Zühtü. "Türkiye'de Anayacılık Hareketleri ve Liberalizm". *Liberalizm*. ed. Murat Yılmaz. 272-315. İstanbul: İletişim Yayınları, 4. Basım, 2021.

- Aslam, Azhar. “Kuran’da, Birey, Tercih Özgürlüğü ve Hoşgörü”. çev. Hakan Şahin. *Özgür Toplumun İslâmi Temelleri*. ed. Nouh El Harmouzi - Linda Whetstone. 101-128. Ankara: Liberte Yayınları, 2019.
- Aytaç, Ahmet Murat. “Dünya Görüşü ve İdeoloji”. *Siyaset*. ed. Yüksel Taşkın. 105-139. İstanbul: İletişim Yayınları, 6. Basım, 2021.
- Bacon, Francis. *Novum Organum*. çev. Sema Önal. Ankara: Say Yayınları, 2012.
- Başarmak, Esra. *Bir Aydınlanma Düşünürü Olarak Voltaire’de Din ve Devlet İlişkisi*. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Başgün, Ferda. *Covid-19 Pandemisinin Bireylerin İletişim Alışkanlıklarına Etkisi: Elazığ Örneği*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Bauberot, Jean. *Laiklik Tutku ile Akıl Arasında 1905- 2005*. çev. Alev Er. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Berlin, Isaiah. “İki Özgürlük Kavramı”. çev. Mustafa Erdoğan. *Liberal Düşünce Dergisi* 46 (2007), 59-72.
- Bilgin, Vejdi. *Din ve Toplum: Din Sosyolojisine Giriş*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2021.
- Bora, Tanıl. *Cereyanlar: Türkiye’de Siyasi İdeolojiler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 9. Basım, 2023.
- Bora, Tanıl. “Turgut Özal”. *Liberalizm*. ed. Murat Yılmaz. 589-601. İstanbul: İletişim Yayınları, 4. Basım, 2021.
- Burckhardt, Jacob. *İtalya’da Rönesans Kültürü*. çev. Bekir Sıtkı Baykal. Ankara: Devlet Kitapları, 1974.
- Butler, Eamonn. *Klasik Liberalizm: Bir El Kitabı*. çev. Arda Akçiçek. Ankara: Liberte Yayınları, 2. Basım, 2021.

- Bülbül, Kudret. *Siyaset Bilimi Sözlüğü*. Ankara: Adres Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Cevizci, Ahmet. *Aydınlanma Felsefesi*. Ankara: Say Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Basım, 1999.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefenin Kısa Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 7. Basım, 2021.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Say Yayınları, 3. Basım, ts.
- Cevizci, Ahmet - Küçükalp, Kasım. *Batı Düşüncesi - Felsefi Temeller*. İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi, 5. Basım, 2018.
- Coşgun, Beyzanur. *Liberal, Sağ ve Sol İdeolojilerden Yola Çıkarak Devleti Kavramsallaştırmak*. Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Creswell, John. W. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Siyasal Kitabevi, 4. Basım, 2018.
- Çaha, Ömer. "Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslâmi Uyanış". *Liberalizm*. ed. Tanıl Bora - Murat Gültekingil. 476-492. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım, 2005.
- Çapan, Alişan. *Isaiah Berlin'in Özgürlük Düşüncesi: Negatif Özgürlük - Pozitif Özgürlük Ayrımı*. İstanbul: Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Çelik, Hasan. *Nilüfer Gölü'ne Göre Türkiye'de Modernleşme, Kamusal Alan ve Din*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Çiğdem, Ahmet. *Aydınlanma Felsefesi*. İstanbul: Ağaç Yayınları, 1993.

- Çiğdem, Ahmet. "Kamusal Alan, Kamusal Din ve Kamusal Akıl". *Kamusal Alan*. ed. Meral Özbek. 501-514. İstanbul: Hill Yayın, 2004.
- Çulha Zabcı, Filiz. *Siyasal Kuramda Kamusal Alan Sorunsalı: Habermas ve Arendt*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Çüçen, A. Kadir. "Batı Aydınlanmasının Düşünsel Kökenleri ve Eleştirisi". *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Özel Sayı* (01 Aralık 2006), 25-34.
- Damar, Erdem. "Agnostik Demokrasi: Populizm Çağında Demokrasiyi Yeniden Düşünmek". *Demokrasi: Kavram, Kurum, Süreç*. ed. Menderes Çınar. İstanbul: İletişim Yayınları, 2023.
- Demirci, Aliyar. "Ahmet Emin Yalman". *Liberalizm*. ed. Murat Yılmaz. 473-479. İstanbul: İletişim Yayınları, 4. Basım, 2021.
- Demirel, Tanel. "Demokrat Parti". *Liberalizm*. ed. Murat Yılmaz. 480-547. İstanbul: İletişim Yayınları, 4. Basım, 2021.
- Descartes, Rene. *Yöntem Üzerine Konuşma*. çev. İbrahim Utku Bayrak. İstanbul: Kapra Yayıncılık, 2021.
- Doğan, Atilla. "Ulum-u İktisadiyye ve İçtimaiyye Mecmuasında Liberal Anlayış". *Liberalizm*. ed. Murat Yılmaz. 75-83. İstanbul: İletişim Yayınları, 4. Basım, 2021.
- Duman, Fatih. "Edmund Burke'te Muhafazakârlığın Liberal Temelleri: Rasyonalizm, Sosyal Teori ve Siyaset". *Liberal Düşünce Dergisi* 58 (01 Ocak 2010), 95-123.
- Duman, Mehmet Zeki. "Liberalizm ve Sosyalizmde Birey(ciliğ)in Ontolojik Çıkmazı". *Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 6 (2020), 1-19. <https://doi.org/10.48131/jscs.811282>
- Durkheim, Emile. *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*. çev. Cenk Saraçoğlu. İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2004.

- Durkheim, Emile. *Toplumsal İş Bölümü*. çev. Özer Ozankaya. İzmir: Cem Yayınevi, 3. Basım, 2018.
- Düzgün, Şaban Ali. *Din, Birey ve Toplum*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Basım, 2012.
- El Harmouzi, Nouh - Berrada, Kathya. "Giriş". çev. Hakan Şahin. *Özgür Toplumun İslâmi Temelleri*. 19-32. Ankara: Liberte Yayınları, 2019.
- Elma, Fikret. *Liberal Düşüncenin Gelişim Süreci ve Türkiye'ye Yansıması*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Emrence, Cem. "Serbest Cumhuriyet Fırkası (1930)". *Liberalizm*. ed. Murat Yılmaz. 213-230. İstanbul: İletişim Yayınları, 4. Basım, 2021.
- Ercoşkun, Burak. "Tarihsel Bir Perspektiften Türkiye'de Liberalizm". *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 72 (25 Mayıs 2019), 105-122.
- Erdoğan, Mustafa. "Liberalizm ve Türkiye'deki Serüveni". *Liberalizm*. ed. Murat Yılmaz. 23-40. İstanbul: İletişim Yayınları, 4. Basım, 2021.
- Foucault, Michel. "Ariadne Kendini Astı". çev. Işık Ergüden. *Felsefe Sahnesi: Seçme Yazılar*. 179-184. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Geuss, Raymond. *Kamusal Şeyler, Özel Şeyler*. çev. Gülayşe Koçak. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, ts.
- Giddens, Anthony. *Modernite ve Bireysel- Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*. çev. Ümit Tatlıcan. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Gökçe, Sibel. *Epistemik ve Ampirik Bağlamda Dış Dünya Problemi: J. Locke - G. Berkeley- D. Hume*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

- Göle, Nilüfer. "Giriş". *İslâm'ın Yeni Kamusal Yüzleri İslâm ve Kamusal Alan Üzerine Bir Atölye Çalışması*. ed. Nilüfer Göle. 7-18. İstanbul: Metis Yayınları, 4. Basım, 2013.
- Göle, Nilüfer. *Seküler ve Dinsel: Aşman Sınırlar*. İstanbul: Metis Yayınları, 4. Basım, 2023.
- Habermas, Jürgen. "Kamusal Alan". çev. Meral Özbek. *Kamusal Alan*. ed. Meral Özbek. 95-103. İstanbul: Hill Yayın, 2004.
- Habermas, Jürgen. *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*. çev. Tanıl Bora - Mithat Sancar. İstanbul: İletişim Yayınları, 5. Basım, 2003.
- Hammond, Phillip E. - Machacek, David W. "Din ve Devlet". çev. Tuğrul Yürük. *Din Sosyolojisi Yaşadığımız Dünya*. ed. Peter B. Clarke. 145-166. Ankara: İmge Kitabevi, 2012.
- Hayek, Friedrich Von. *Özgürlüğün Anayasası*. çev. Yusuf Ziya Çelikkaya. Ankara: Bigbang Yayınları, 2013.
- Heywood, Andrew. *Siyasi İdeolojiler*. çev. Ahmet Kemal Bayram vd. Ankara: Adres Yayınları, 5. Basım, 2013.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 4. Basım, 2004.
- Hobsbawm, Eric. *Devrim Çağı 1789- 1848*. çev. Bahadır Sina Şener. Ankara: Dost Kitabevi, 11. Basım, 2022.
- Horkheimer, Max - Adorno, Theodor W. *Aydınlanmanın Diyalektiği*. çev. Nihat Ülner - Elif Öztarhan Karadoğan. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2. Basım, 2014.
- Hume, David. *Siyasi Denemeler*. ed. Knud Haakonssen. çev. İsmail Hakkı Yılmaz. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017.
- Im Hof, Ulrich. *Avrupa'da Aydınlanma*. çev. Şebnem Sunar. thk. Jaques Le Goff. İstanbul: Literatür Yayınları, 2004.

- İnsel, Ahmet. "Türkiye’de Liberalizm Kavramının Soyçizgisi". *Liberalizm*. ed. Murat Yılmaz. 41-74. İstanbul: İletişim Yayınları, 4. Basım, 2021.
- Jessop, Bob. *Devlet Dün Bugün Gelecek*. çev. Atilla Güney. Ankara: Nika Yayınevi, 2021.
- Kant, Immanuel. "'Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Yanıt". çev. Nejat Bozkurt. *Seçilmiş Yazılar*. 236-243. İstanbul: Sentez Yayınları, 2. Basım, 2005.
- Kara, İsmail. "Diyanet İşleri Başkanlığı". *İslâmcılık*. ed. Tanıl Bora - Murat Gültekingil. 178-200. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım, 2005.
- Kara, İsmail. "Türk Usulü Laiklikte Din ve Sekülerlik Nerede Duruyor?" ed. İhtar Gözaydın - Ayhan Aktar. *Cogito Dergisi* 94 (2019), 110-120.
- Karaduman, Kaan. *Toplumsal Hareketler ve İdeoloji: Kitleleri İknada İdeolojinin Gücü*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Kocaoğlu, Mehmet. *John Rawls Adalet Teorisi ve Temel Kavramlar*. Ankara: İmaj Yayınevi, 2. Basım, 2015.
- Koç, Elif Merve. *Yeni Osmanlılarda Medeniyet Tasavvuru*. İstanbul: Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Koraltürk, Murat - Çetin, Cem. "Türkiye’de Liberal İktisadi Düşünce". *Liberalizm*. ed. Murat Yılmaz. 316-355. İstanbul: İletişim Yayınları, 4. Basım, 2021.
- Kur’ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Kurt, Abdurrahman. *Din Sosyolojisi*. Bursa: Sentez Yayınları, 23. Basım, 2020.

- Kuyurtar, Mehmet. *Ortaçağ İslâm Düşüncesinde Hoşgörü*. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Küçük, Ömer - Girgin, Orçun. "Sosyoloji, Bireycilik ve Modern Toplum: Liberal Bireycilik Öğretilerine Karşı Özgünlük Bireyciliği". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 62/2 (2022), 1416-1444. <https://doi.org/10.33171/dtcfjournal.2022.62.2.26>
- Küçükalp, Kasım. "17. Yüzyıl Felsefesi". *Felsefe Tarihi*. ed. Celal Türer. 343-399. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2019.
- Küçükalp, Kasım. "Rönesans Felsefesi". *Felsefe Tarihi*. ed. Celal Türer. 317-341. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2019.
- Küçükalp, Kasım - Türer, Celal. "18. Yüzyıl Felsefesi: Aydınlanma". *Felsefe Tarihi*. ed. Celal Türer. 417-447. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2019.
- Lichtman, Richard. *Liberal İdeolojinin Marksist Eleştirisi*. çev. Şükrü Alpagut. İstanbul: Yordam Kitap, 2013.
- Locke, John. *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*. çev. Melih Yürüşen. Ankara: Liberte Yayınları, 5.Basım, 2012.
- Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. çev. Vehbi Hacıkadiroğlu. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 1996.
- Lomasky, Loren E. "İki Liberalizm Anlayışı". çev. Mustafa Erdoğan. *Liberal Düşünce Dergisi* 46 (2007), 27-57.
- Malik, Maszlee. "Devletin Ötesinde Refah". çev. Hakan Şahin. *Özgür Toplumun İslâmi Temelleri*. ed. Nouh El Harmouzi - Linda Whetstone. 83-100. Ankara: Liberte Yayınları, 2019.
- Malkoç, Mustafa Numan. *Günümüz Türkiye'sinde Protestanlık*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2. Basım, 2005.
- Marx, Karl. *Felsefe Yazıları*. çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Hill Yayın, 2004.
- McCarthy, Thomas. "Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümünün 1989 İngilizce Baskısına Giriş". çev. Meral Özbek. *Kamusal Alan*. ed. Meral Özbek. 91-94. İstanbul: Hill Yayın, 2004.
- Mert, Nuray. "Cumhuriyet Türkiye'sinde Laiklik ve Karşı Laikliğin Düşünsel Boyutu". *Kemalizm*. ed. Ahmet İnsel. 197-210. İstanbul: İletişim Yayınları, 6. Basım, 2009.
- Mill, John Stuart. *Özgürlük Üzerine*. çev. Tuncay Türk. İstanbul: Oda Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Nazıroğlu, Bayramali. "Din Eğitiminde Temel Kavramlar ve Bilimselleşme". *Din Eğitimi*. ed. İbrahim Turan - Bayramali Nazıroğlu. 15-44. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020.
- Olgun, Hülya Biçer. "Jürgen Habermas, Hannah Arendt ve Richard Sennett'in Kamusal Alan Yaklaşımları". *Sosyolojik Düşün Dergisi* 2/1 (2017), 45-54.
- Oppenheimer, Franz. *Devlet*. çev. Alaeddin Şenel - Yavuz Sabuncu. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1984.
- Özalp, Ahmet. *Sembolik Etkileşimcilik: Entelektüel Kökenler, Kuramlar ve Din Olgusu*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.
- Özbek, Meral. "Giriş: Kamusal Alanı Kavramlaştırmak". *Kamusal Alan*. ed. Meral Özbek. 9-89. İstanbul: Hill Yayın, 2004.
- Özipek, Bekir Berat. "Liberal Düşünce Topluluğu". *Liberalizm*. ed. Murat Yılmaz. 620-633. İstanbul: İletişim Yayınları, 4. Basım, 2021.

- Özkazanç, Alev. "Devletin Örgütlenmesi". *Siyaset Kavramlar, Kurumlar, Süreçler*. ed. Yüksel Taşkın. 139-170. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Özkazanç, Alev. "Türkiye'nin Neo-liberal Dönüşümü ve Liberal Düşünce". *Liberalizm*. ed. Murat Yılmaz. 634-657. İstanbul: İletişim Yayınları, 4. Basım, 2021.
- Raico, Ralph. "Klasik Liberalizm Nedir?" çev. Atilla Yayla. *Liberal Düşünce Dergisi* 64 (2011), 69-73.
- Rawls, John. *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*. çev. Gül Evrin. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 2006.
- Rawls, John. *Siyasal Liberalizm*. çev. Mehmet Fevzi Bilgin. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.
- Rousseau, Jean Jacques. *Toplum Sözleşmesi*. çev. Vedat Günyol. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 27. Basım, 2020.
- Sadoğlu, Hüseyin. "Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti". *Liberalizm*. ed. Murat Yılmaz. 307-315. İstanbul: İletişim Yayınları, 4. Basım, 2021.
- Sarp, Çağatay - Yavuz, Muhammed. "Dinin Kamusal Alanda Değişen Konumu ve İslâm Toplumlarındaki Yansımaları". *Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 2 (01 Aralık 2018), 52-68.
- Sel, Murat. *John Locke, George Berkeley ve David Hume'un Bilgi Anlayışları ve Mukayesesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Sombart, Werner. *Burjuva*. çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğubatı Yayınları, 4. Basım, 2020.
- Spinoza, Baruch. *Tanrıbilimsel Politik İnceleme*. çev. Betül Ertuğrul. İstanbul: Biblos Yayınevi, 2008.

- Taner, Ahmet. "Çağdaş Liberalizmde Yeni Yol Ayrımı: Anarko Kapitalist Liberalizm Karşı Minimal Devletçi Liberalizm". *Liberal Düşünce Dergisi* 70 (Ocak 2013), 70-227.
- Tannenbaum, Donald G. *Siyasi Düşünce Tarihi*. çev. Özgüç Orhan. Ankara: Serbest Akademi Yayınları, 13. Basım, 2021.
- Tarnas, Richard. *Batı Düşüncesi Tarihi*. çev. Yusuf Kaplan. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2012.
- Taylor, Charles. *Seküler Çağ*. çev. Dost Körpe. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- Tayyar, Ayşegül - Çetin, Birol. "Liberal İktisadi Düşünce Devlet". *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 14/1 (2013), 107-120.
- Tekin, Faruk. *Liberal Söyleminin İslâmcı Yazarlar Üzerindeki Etkisi: Raşid El Gannuşi Örneği*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Tercan, Canan. *Türkiye’de Liberaller Arası Ayrışma Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti ve Liberal Düşünce Topluluğu Örnekleri*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Tıbık, Kamuran. *John Rawls’un Kozmopolitan Ahlakı ile George Kennan’ın Politik Realizminin İnsan Hakları Açısından Karşılaştırılması*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Toker, Nilgün. "Türkiye’de Liberalizm ve Birey". *Liberalizm*. ed. Murat Yılmaz. 103-138. İstanbul: İletişim Yayınları, 4. Basım, 2021.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 9. Basım, 2017.
- Tönnies, Ferdinand. *Cemaat ve Cemiyet*. çev. Sezai Zeybekoğlu. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2020.

- Tunaya, Tarık Zafer. *Türkiye’de Siyasi Partiler*. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 1988.
- Turgut, Yıldız. “Verilerin Kaydedilmesi, Analizi, Yorumlanması: Nicel ve Nitel”. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. ed. Abdurrahman Tanrıöğen. 193-250. Ankara: Anı Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Türkben, İlyas. *Frankfurt Okulu Bağlamında Aydınlanma Eleştirisi*. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Türkeş, Mustafa. “Kadro Dergisi”. *Kemalizm*. ed. Ahmet İnsel. 464-475. İstanbul: İletişim Yayınları, 6. Basım, 2009.
- Uluç, Özlem. *Kamusal Alanda Din*. İstanbul: Yarın Yayınları, 2012.
- Ünal, Mehmet Süheyl. *Modern Toplumda Dinsel Bireycilik*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Ünal, Tuba. *Kant’ta Saf Aklın Sınırı*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Vergara, Francisco. *Liberalizmin Felsefi Temelleri*. çev. Bülent Arıbaş. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- West, David. *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. çev. Cevizci Ahmet. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998.
- Yayla, Atilla. *Liberalizm*. Ankara: Liberte Yayınları, 5. Basım, 2015.
- Yayla, Atilla. “Özal, Özal Reformları ve Liberalizm”. *Liberalizm*. ed. Murat Yılmaz. 584-588. İstanbul: İletişim Yayınları, 4. Basım, 2021.
- Yayla, Atilla - Şahin, Bican. “Klasik Liberal Perspektiften İslâm Dünyasında Sosyal, Siyasal ve İktisadi Düşüncenin Durumu”. çev. Hakan Şahin. *Özgür Toplumun İslâmi*

Temelleri. ed. Nouh El Harmouzi - Linda Whetstone. 33-54. Ankara: Liberte Yayınları, 2019.

Yıldırım, Birge. *Kamusal Alan Üretimi: Taksim Meydanı*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Yılmaz, Zafer. *Hannah Arendt'te Özel Alan- Kamusal Alan Ayrımı ve Modern Çağda Toplumsal Alan*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

Zariç, Sami. "Rönesans'tan Kant'a Aydınlanma Düşüncesine Genel Bakış". *International Journal of Disciplines in Economics & Administrative Sciences Studies* 8/47 (27 Aralık 2022), 800-807.

Şarkiyat

BİLİM VE HİKMET VAKFI YAYINLARI



9 786259 292649