

HABERMAS'IN DİN VE POST SEKÜLER TOPLUM ANLAYIŞININ ELEŞTİREL BİR OKUMASI

 Ahmet KÜÇÜK^a

Öz

Habermas gibi modern insanın ve aklının özgürlüğünü felsefesinde ve çalışmalarında en güçlü şekilde vurgulayan ve savunan bir filozofun 2001 yılında gerçekleştirilen Alman Yayıncılar Birliği Barış Ödülü töreninde yaptığı “İnanç ve Bilim” başlıklı teşekkür konuşması ve ortaya attığı post-seküler toplum kavramı o günden beri birçok tartışmalara ve araştırmalara konu olmaya devam etmektedir. Bu kapsamda ele alınan bu çalışma ile öncelikle Habermas'ın din anlayışının zaman içerisinde geçirdiği dönüşüm üç dönem altında kaleme aldığı eserlerinden hareketle görünür kılınmaya çalışılacaktır. Ardından Habermas'ın ileri sürdüğü post-seküler toplum düşüncesi ile neyi kastettiği, bu düşüncenin günümüz toplumsal yapısının gerçekleri ile örtüşüp örtüşmediği, ilgili alan yazından hareketle eleştirel bir bakış açısı ile incelenmeye çalışılacaktır. Bu sayede Habermas gibi Aydınlanma düşüncesine sıkı sıkıya sadık ve kendi ifadesiyle dini hassasiyeti zayıf olan bir düşünürün post-seküler toplum kavramı ile neyi kastettiği, post-seküler olarak değerlendirdiği günümüz toplumunda ilahi öğretilerin tartışılması gerektiğini ifade etmesinin ardında yatan nedenlerin neler olabileceği, dini öğretilerin post-seküler bir toplumda tartışılabilmesi için nasıl bir ortamın gerekli olduğu ve bu ortamın sağlanması için hangi şartların sağlanması gerektiği, tamamlayıcı öğrenme sürecinin nasıl gerçekleştirilebileceği gibi sorular tartışılmaya çalışılacaktır. Sonuç bölümünde eleştiri yazınında göz ardı edilen fakat önemli olduğu düşünülen bir konu tartışmaya dahil edilerek ilgili alanyazına yeni bir bakış açısı sunulmaya çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Din Sosyolojisi, Post-Seküler Toplum, Seküler, Dindar, Tamamlayıcı Öğrenme Süreci.



^a Dr. Öğr. Üyesi, Düzce Üniversitesi, eyemsel@hotmail.com

A CRITICAL APPROACH TO HABERMAS'S UNDERSTANDING OF RELIGION AND POST- SECULAR SOCIETY

In 2001, Habermas suggested a vote of thanks at the German Publishers Association's Peace Prize ceremony under the title "Faith and Science," as one of the strongest supporters and proponents of contemporary man's and his intellect in his philosophy and works. The concept of post-secular society that he put forward in this speech continues to be the subject of many discussions and research. In this perspective, the primary goal of this research will be to demonstrate how Habermas' concept of religion has undergone change, based on his works. The second purpose is to investigate whether Habermas' post-secular society notion represents the facts of today's social structure from a critical standpoint by evaluating relevant critical literature. In this way questions such as; what does a thinker like Habermas, who is firmly committed to Enlightenment thought but, in his own words, lacks a strong religious sensitivity, mean by the concept of post-secular society, what could be the reasons for his statement that religious teachings should be discussed in today's society, which he considers post-secular, what kind of environment is required for religious teachings to be discussed in a post-secular society, and how will this environment be provided? which conditions should be met to provide this environment and how the complementary learning process can be performed, will be discussed. In conclusion it will be tried to present a different perspective to the related literature by including a subject that is ignored in the related critical literature but thought to be important.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Çalışmada ele alınan problem, bireysel çıkarların ön planda tutulduğu günümüz karmaşık ve çoğulcu toplum yapısında ancak ortak hareket edilerek çözülebilecek; bireysel çıkarların toplumsal kalkınmanın önüne geçmesi, iklim değişikliği, düzensiz göç, gelir adaletsizliği, mezhep çatışmaları ve nemelazımcılık gibi ortak sorunların çözümü için gerekli ahlaki değer ve motivasyon kaynaklarının üretilmemesi sorunudur. Bu anlamda 11 Eylül saldırılarından kısa bir süre sonra gerçekleştirilen Alman Yayıncılar Birliği Barış Ödülü töreninde dünyaca ünlü bir filozof ve sosyolog olarak Habermas'ın yapacağı konuşmanın, yaşanan terör saldırılarına ve günümüz toplumun karşı karşıya kaldığı ortak sorunlara çözüm üretme motivasyonunun kaybolmasına ilişkin değerlendirmeler ve geleceğe yönelik toplumsal öngörüler içermesi beklenir. Habermas bu beklentiye konuşmasının merkezine yerleştirdiği "post-seküler toplum" kavramı ile

karşılık verir. O bu kavram ile aslında dinin ve dindar toplumların zannedilenin aksine post-seküler toplum yapısı içerisinde varlıklarını sürdürmeye devam ettiklerini ve edebileceklerini öngörür (Habermas, 1989). Bu kadarla da kalmayarak modern toplumların, dini öğretilerin toplumsal sorunların çözümünde önemli etkileri olabileceğine dair bir anlayış geliştirmeleri gerektiğini ifade eder. Habermas Münih'te 19 Ocak 2004'te bu düşüncelerini destekler nitelikte bir buluşma gerçekleştirerek Kardinal Joseph Ratzinger (daha sonra Papa Benedikt XVI) ile bir araya gelir. Bu buluşmayı özel kılan bir tarafta modern aklın ve eleştirel düşünmenin sembol isimlerinden biri olan özgürlükçü filozof Habermas'ın diğer tarafta ise Katolik kilisesinin temsilcisi olan Kardinal Joseph Ratzinger olmasıdır. Bu görüşme ile vermek istenilen mesaj dindar ve seküler vatandaşların ortak sorunların çözümü için bir araya gelerek birbirlerini dinlemeleri ve birbirlerini tamamlayıcı bir öğrenme sürecini başlatmaları gerektiğidir. Gerçekleştirdikleri "liberal bir devletin ön-politik temelleri" başlıklı bu görüşme ardından birçok disiplinler arası araştırmaları ve tartışmaları tetikler (Langthaler, 2007; Schuller, 2007; Schweidler, 2007). Habermas da dine olan ilgisini takip eden yıllarda kaleme aldığı eserleri ile de devam ettirir (Habermas, 2005, 2007, 2012, 2019). Kaleme aldığı bu eserleri farklı açılardan eleştirilir ve eleştirilmeye devam edilmektedir. Charles Taylor (2009, 2010), C.S. Dorchain (2014) ve Habermas'ın öğrencisi olan Klaus Eder (2002) eleştirilerini post-sekülerliğin sekülerlik sonrası bir aşama olduğu iddiasına yoğunlaştırırken, Maeve Cooke (2007) ve Wolterstorff (1997) gibi isimler post-seküler toplum yapısında ileri sürülen devlet-toplum ilişkisine yönelik eleştirilerde bulunmaktadır. Schilm (2006), Ferrera (2006), Knapp (2008) ve Philipp (2009) ise eleştirilerinde post-seküler toplum yapısında dindar vatandaşlara yüklenen orantısız sorumluluk üzerinde durmaktadırlar. Diğer yandan Mardones (1998), Iranzo Dosdad (2016), Luhman (2000), Pollack (2009), Schmidt V.H. (2010), Habermas'ın insan deneyimini, sadece modern rasyonel düşüncenin açıklayabileceği şeye indirgermesini, insanın aklı dışında diğer maddi manevi duyuları ile gerçekleştirdiği düşünümselliğinin birçok alanının ihmal ettiğine vurgu yapmaktadırlar.

Bu çalışmada Habermas'ın arzuladığı yönde bir post-seküler toplum modelinin gerçekleştirilebilmesine yönelik bu eleştirilerde yeterli derecede ele alınmayan fakat belirtilen şekilde tamamlayıcı bir öğrenme sürecinin gerçekleştirilebilmesi için gerekli olduğu düşünülen noktalar ortaya konmaya çalışılacaktır. Çalışmada öncelikle dini hassasiyeti zayıf olan Habermas'ın dine yönelik tutumunun geçirdiği değişim, verdiği eserlerinden

hareketle üç dönem üzerinden görünür kılınmaya çalışılacaktır. Diğer yandan üçüncü bölümde post-seküler toplum kavramı ile nasıl bir toplum yapısını kastettiği ortaya konmaya çalışılacaktır. Dördüncü bölümde ise ilgili literatürde, post-seküler toplum yapısında, seküler ve dindar vatandaşların gerçekleştirmesini arzuladığı tamamlayıcı öğrenme sürecinin nasıl gerçekleşebileceğine dair düşüncelerine getirilen eleştiriler dört başlık altında ele alınacaktır. Eleştirilerin analizinin ardından eksik bulunan noktalar ifade edilerek sürecin gerçekleşmesi için bazı öneriler sunulacaktır.

A. Habermas'ın Düşüncesinde Din Kavramı

Avrupada Aydınlanma ile başlayan değişimi; siyasi, ekonomik, kültürel ve toplumsal hayata yön veren dini referansların yerini insan aklına ve pozitif bilimlere bırakması süreci olarak okumak mümkündür. Bu süreç Batı toplumlarının hayata bakış açılarında ve özellikle de toplumsal yaşamlarında önemli değişimlere yol açtı (Karabağ, 2015, s. 32). 20. Yüzyıla geldiğimizde modernleşme, Weber'in de işaret ettiği, sürekli ilerleyen bir rasyonelleşme süreci olarak değerlendirilmeye başlandı (Schroer, 2006, s.21; Matthes, 2005, s.151). Bu anlayışa göre dinin toplum hayatında oynadığı önemli rol ve değer kaybolmaktaydı (Berger, 1988; Luckmann, 2002; Vattimo, 2003, s.7). Marx, Horkheimer ve Adorno gibi Frankfurt ekolünün bir temsilcisi olan ve Aydınlanma'yı bitmemiş bir proje olarak değerlendiren Habermas (1990) için de din uzun bir süre "yabancılaştırıcı bir gerçeklik ve bir kontrol aracı olarak kaldı (Portier, 2013).

Habermas'ın dine bakış açısını daha iyi okuyabilmek için öncelikle onun rasyonalite ve rasyonelleşme kavramlarına yüklediği anlamları bilmek önemlidir.

Habermas Batıya özgü rasyonelleşmeyi tarihsel açıdan Aydınlanma ile başlayan bir süreç olarak görmez. Ona göre rasyonelleşmenin temelleri grekoromen dönemine kadar uzanır. Günümüzdeki şekline ulaşması ise farklı dönemlerde inanç, akıl ve bilgi arasında yaşanan tartışmaların bir sonucudur (Habermas, 2019, s.23). Habermas'ın bu ifadeleri Batı rasyonelleşmesinin temelinde ve gelişiminde inancın bir etken olduğunu göstermektedir. Onun rasyonelleşmeye ve rasyonaliteye ilişkin bakışına bir yandan özne/bilinç felsefesine getirdiği eleştiri, diğer yandan ise Aydınlanma diyalektiğinin öncüleri olan Adorno ve Horkheimer'in tek yönlü ve teknik araçsal rasyonalizasyon iddialarına karşı moderniteyi savunma çabaları damga vurur. Ona göre özne/bilinç felsefesi nesnel şeyler ve olaylar dünyasının karşısına, bilen ve eyleyen özneyi yerleştirir (Habermas, 1994, s.136). Böylece dış dünya, özneye, diğer öznelerle iletişim kurup anlaşmaya

yönelik bir çerçeve olarak değil, kendi amaçlarına ulaşmanın bir aracı olarak görünür. Bu da aklın, öznenin zorunlu olarak yabancı olduğu ve onun kendi dışındaki dünyaya hâkim olma isteği tarafından şekillenen bir amaçlar-araçlar ilişkisi çerçevesinde şekillenmesine neden olur (Callinicos, 2001, s.153). Oysa Habermas'ın rasyonalite düşüncesinin temelinde iletişim için kullanılan dilin bütün karşılıklı anlaşmaları içinde barındıran aşkın bir niteliğe "telos" a sahip olduğu inancı yatmaktadır (Habermas, 1985, s.173). İletişimin amacı olarak anlaşma, Habermas'a göre "aklın bilişsel-araçsal sınırlamalarına" direnç sunan bir "iletişimsel rasyonalite" düşüncesinin geliştirilmesi için anahtar kavram haline gelir (Habermas, 1995, C.1, s. 18). Başka bir deyişle, Habermas, Weber'in eleştirel algılamasında teknik veya araçsal olarak yorumladığı sosyal rasyonalizasyonun daha farklı ve kapsamlı bir çerçevesini çizmek için rasyonalite kavramını iletişim kuramı temelinde yeniden tanımlamaya çalışmaktadır (Schechter, 2010, s. 204).

Habermas'ın rasyonaliteyi iletişim düzeyinde ele almasının altında yatan ve din boyutu ile ilgili olan yönünü, kaleme aldığı en son eseri olan "Auch eine Geschichte der Philosophie" adlı eserinde de görmek mümkündür.

"Böylece Augustin dini güdülere dayanan itiraflarıyla aynı zamanda günlük yaşamın sürdürülmesinde nesnel olarak karşılaşmaktan ziyade parlayan görüngülerin(fenomen) öz farkındalığında, hala ilahi sonsuzluğa yönelik bir analiz için katılımcı bakış açısının epistemik otoritesini keşfederek felsefe için yeni bir deneyim alanı aralar". (Habermas, 2019, C.1 s.576)

Habermas'a göre rasyonaliteyi anlamak için sadece tarafsız, pasif bir gözlemci bakış açısı yetersizdir. Rasyonaliteyi bireyin etkin olarak olayın içinde olduğu ve bu sayede geliştirdiği katılımcı bakış açısı olarak kavramamız gerekir. Çünkü olayın içinde etkin olduğumda, sadece dışarıdan gözlemleyerek yeterince kavrayamayacağım gerçekleri görme imkanına kavuşurum.

Habermas'ın özellikle 1990'lı yılların başından itibaren dine olan ilgisinin artmasının temelinde günümüz toplumun yaşadığı dağılma, ahlak ve anlam krizlerini aşmada dini referansların sağlayacağı katkıyı ortaya çıkarma isteği yatmaktadır (Klingen, 2021). Çünkü o artık modern aklın günümüz toplumunun bazı temel sorunlarına çözüm bulmada yetersiz kaldığını ve bir uzlaşma sağlayamadığını ileri sürmektedir (Portier, 2011). İşte bu noktada toplumu bir arada tutabilme özelliği olan dini referansların günümüz post-seküler toplumunun anlayışına uygun olarak tercüme edilerek toplumsal uzlaşmaya katkı sunabileceğini düşünmektedir (Reder,

2009). Dini kaynakların günümüz post-seküler toplumunun anlayabileceği ve ikna olabileceği bir şekilde ortaya konmasını sağlayacak olan ise iletişimsel rasyonalitedir. Yani dini referanslar iletişimsel ahlak çerçevesinde tartışılarak ve mantıklı gerekçelerle desteklenerek bir toplumsal uzlaş (iletişimsel akıl/uzlaş) oluşturularak toplumsal sorunlara çözümler üretilecektir.

1. Birinci Dönem

1954 yılında kaleme aldığı fakat yayınlanmayan ilk eseri olan “Das Absolute und die Geschichte” den itibaren din konusu Habermas’ın eserlerinde farklı yoğunluklarda karşımıza çıkmaktadır (Habermas, 1968, 1978, 1989, 1996, 2001, 2005, 2012, 2019). Fakat 1954’ten 1980’lerin ortalarına kadar olan bu dönemde Habermas’ın dine bakış açısını şekillendiren temel kuramlar modernleşme ve sekülerleşme kuramlarıdır. Sekülerleşme kuramına göre doğaüstü alan, yani din, dinimsi yapılar, ilkel halk inançları ve doğaüstü öğretiler bireysel ve toplumsal düzeydeki prestijlerini ve gündelik yaşamı şekillendirme güçlerini kaybetmektedirler (Ertit, 2019, s. 47; Wilson,1982).¹

Diğer yandan Habermas’ın bütün çalışmalarında hedeflediği toplumsal uzlaşya ulaşma çabası ve bunun için öngördüğü hiçbir baskıya maruz kalmayan bir rasyonel iletişim ortamı şartı, dine bakış açısını şekillendiren diğer önemli bir etkidir. “Kutsalın otoritesinden uzlaşımın otoritesine geçiş” (Schmidt, 2009), “kutsal söylemin insanlar arası söyleme dönüşmesi” (Berger, 1982; Habermas, 1996) veya “Kutsalın “büyüleyici gücünün eleştirilebilir geçerlilik iddialarının bağlayıcı gücü haline dönüşmesi” (Schmidt, 2009), olarak ifade edebileceğimiz bu düşünce aynı zamanda modern çağın felsefi söylemi olan “dinin birleştirici gücüne eşdeğer bir birleştirici güç” hedefinin de bir yansımasıdır (Bolz, 2009). Habermas’ın arzuladığı anlamda bir uzlaş, eşit haklara sahip kişilerin kendi rızalarıyla tartışmaya katılmaları ve ön yargılarından belli bir oranda feragat etmeleri ile mümkündür. Habermas’ın bu dönemde dini uygun bir şekilde Aydınlanma sürecine dahil etme çabasında olduğu görülür (Viertbauer & Gruber, 2017). Kutsal olandan yayılan korkutma ve büyüleme halesi, kutsal olanın büyüleyici gücü, eleştirilebilir geçerlilik iddialarının bağlayıcı gücü biçiminde aynı zamanda yüceltilir ve gündelikleştirilir. Habermas’ın bu dönem içerisinde kaleme aldığı bazı eserlerinde dine ilişkin ifadeleri şöyledir:

Toplumun artan “rasyonelleştirilmesi” bilimsel ve teknik ilerlemenin

¹ Burada ifade edilen sekülerleşme kavramı Batıya özgü bir süreci ifade etmekte olduğundan tartışma bölümünde bu konu da göz önünde bulundurulacaktır.

kurumsallaşmasıyla bağıntılıdır. Tekniğin ve bilimin, toplumun kurumsal alanlarına sızdıkları ve böylelikle kurumların kendilerini dönüştürdükleri ölçüde, eski meşrulaştırmalar tasfiye edilirler (Habermas, 1968, s. 33).

18. yüzyılın sonuna dek ayakta kalmış olan temel eğilimler malumdur. Temsili kamunun bağlı olduğu feodal erkler, kilise, prenslik ve beyler zümresi ayrışarak kutuplaşma sürecine girerler; sonuçta, bir yanda özel unsurlar, öbür yanda kamusal unsurlar olacak şekilde parçalanırlar. Kilisenin konumu Reformasyona bağlı olarak dönüşür; temsil ettiği tanrısal otoriteye olan bağlılık, yani din, özel bir meseleye dönüşür Habermas, 1962/ Çeviri 2003, s. 71). Bu soruyu yanıtlarken, ilkin ritüel pratiğinin yerine getirdiği toplumsal bütünleyici ve anlatımcı işlevlerin, iletişimsel eyleme geçtiklerini, bu sırada kutsal olanın otoritesinin yerini adım adım, her defasında temellendirilmiş kabul edilen bir görüş birliğinin otoritesinin aldığı varsayımından yola çıkıyorum. Bu durum, iletişimsel eylemin kutsal olarak korunan normatif bağlamlardan bağımsızlaşması anlamına gelir.

Fakat bu dönemde gözlemlenen oldukça olumsuz tutumun aksine, modern toplumların dini geleneklere yönelik bir anlayış geliştirmek zorunda olduklarını ifade eden, farklı bir bakış açısının göze çarptığı münferit pasajlar da vardır:

“Modern toplumlarda salt insani olanın ötesine geçen dini geleneklerinin temel içeriğini dünyevi alanlarına taşıyabilenler, insani olanın özünü de kurtarabilirler” (Habermas, 1978, s. 141).

Habermas'ın bu ilk dönem din anlayışını “*iletişimsel rasyonalite*” kavramı temelinde şu şekilde özetleyebiliriz:

Modern toplum, insanı özgür kılabilmek için, kendini metafiziğin baskısından kurtararak, seküler, evrensel sorumluluk etiği ilkeleri üzerine inşa edilmiş iletişimsel rasyonalite kaynaklarına güvenmelidir. Ancak modern/iletişimsel akıl sosyal entegrasyonu sağlamada yetersiz kaldığı durumlarda dini kaynaklar toplumsal bütünlüğü sağlamada bir işlev üstlenebilirler.

2. İkinci Dönem

Habermas'ın dine yönelik yaklaşımının ikinci evresini 1988 yılında kaleme aldığı “*Nachmetaphysisches Denken*” başlıklı makalelerinden başlatmak mümkündür. Ancak Habermas'ın bundan önce de dine ilişkin düşüncelerinin değişmeye başladığını gösteren ifadeler görülmektedir. Örneğin 1987 yılında kaleme aldığı “*Philosophisch-politische Profile*” adlı

eserinde şu ifadeler yer almaktadır:

“Elbette felsefi düşünce, yalnızca teknokratik bir bilincin katılmasıyla değil, aynı zamanda dini bilincin dağılmasıyla da karşı karşıyadır. Dünyanın eğitimsel olarak seçkinci, sınırlı felsefi yorumunun tamamen geniş tabanlı bir dinle bir arada var olmaya bağlı olduğu ancak bugün açıkça görülüyor. Felsefe, Yahudi-Hıristiyan geleneğinden gelen tercümelemleri ütopyik dürtüleri özümledikten sonra bile, ölümün, bireysel ızdırabın, kişisel mutluluk kaybının ve genel olarak teselli ve güven yoluyla varoluşun yaşam-tarihsel risklerinin olumsuzluğunun anlamsızlığını, dini/manevi kurtuluş beklentilerinin istediği yönde bertaraf etmeyi başaramadı.”
(Habermas, 1987)

Habermas artık seküler bir akıl yürütmenin dini tamamen geçersiz kılacağı fikrine inanmamaktadır. Ona göre seküler düşünce ve dini bilinç geniş ölçüde birbirinden ayrıldı, ancak eşzamanlılıklarında toplumların manevi atmosferi şekillendirmeye devam etmektedirler. Din onun için artık toplumsal ve siyasal hayatın önemli bir parçasıdır. İletişimsel eylem teorisinde söylediklerinin aksine, felsefe, metafizik sonrası biçiminde bile, dinin ne yerini alabilir ne de onu toplumdan soyutlayamaz.

Habermas’ı böyle düşünmeye sevk eden son yıllarda dünyada gerçekleşen gelişmeler olduğu anlaşılmaktadır. O günümüz toplumunun dini kaynaklarda aktarılan ve yenilenen, dünyanın hakikatini anlama ve insan kimliğinin oluşturulmasına ilişkin söylemlere ihtiyacı olduğunu düşünmektedir. Çünkü bu kaynaklar sadece yaşanmış dayanışmanın güçlü kaynakları değildir aynı zamanda, önünde tüm insanların eşit kabul edildiği tek ilah inancında, herkesin yaratılıştan getirdiği kapsayıcı bir insan hakları anlayışını barındırırlar (Huber, 2012). Burada dikkati çeken önemli bir nokta Habermas’ın kastettiği dini kaynakların seküler bir dünya anlayışı tarafından içi boşaltılmış ve çözülmüş dini kaynaklar olmadığıdır.

Habermas’ın dine yönelik bu tür bir sekülerist bakış açısına mesafeli durmasının altında bazı gerekçeler bulunmaktadır. Öncelikle şu anda vahşi finansal kapitalizm ve sınırsız iklim değişikliği ile kendini yok etme eğiliminde olan modernite, kendini bu yıkıcı girdaptan kurtaracak dini kaynaklar gibi yeniden yönlendirme kaynaklarını, belirli çıkarlara alet etmeden, dikkatli bir şekilde ele alması gerekmektedir. Diğer yandan, insanın kendisine yönelik giderek artan bir yoğunlukta biyoteknik müdahaleler, insan onurunu koruyan ve yücelten (dini) kaynaklara ilişkin bilinci arttırarak bu müdahalelere sınırlar koymayı gerekli kılmaktadır. Ayrıca günümüzde yaşanan yaygın dini köktencilğe karşı koyabilecek araçlar dinin kendi

öğretilerinin içerisinde hareketle ortaya çıkartılması gerekmektedir. Bu gerekçeler Habermas'ın bu dönemde dine yönelik bakış açısını şekillendirmektedir.

Bu dönemde kaleme aldığı eserlerde dine ilişkin ifadelerine bakacak olursak:

1985 yılından yayınladığı “*Der philosophische Diskurs der Moderne*” Başlıklı makaleler dizisinde

“Sosyal uyumu sağlayan dini güçler, kasıtlı olarak üretildikleri kadar geri döndürülemeyen Aydınlanma sürecinin bir sonucu olarak zayıfladılar. Aydınlanma, Öğrenme süreçlerinin geri dönüşümsüzlüğüne özgüdür, çünkü iç görüler kendi takdirine bağlı olarak unutulmazdır, ancak daha iyi iç görülerle bastırılabilir veya düzeltilebilirler. Bu nedenle Aydınlanma, açıklarını ancak daha radikalleşmiş Aydınlanma ile telafi edebilir. Hegel ve öğrencileri, aklın dinin birleştirici gücüne eşdeğer olduğu Aydınlanma Diyalektiğine umut bağladılar. Böyle bir programın yerine getirmesi gereken akıl kavramları geliştirdiler. Bu girişimlerin nasıl ve neden başarısız olduğunu gördük” (Habermas, 1985, s. 106).

şeklindeki ifadeleri ile modern aklın toplumsal uyum için gerekli akli söylemleri geliştirmede dinin gerisinde kaldığını belirtmektedir.

1989 yılında yayınlanan “*Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*” adlı eserinde ise şu ifadelere yer vermektedir:

“Dinin taşıdığı, felsefi dilin etkili ifade gücünden ayrı, ilham verici ve terkedilemez semantik içerikleri, (şimdilik?) hala tözsel söylemlere çevrilmeyi beklediği sürece, felsefe, metafizik sonrası süreçte bile, ne dinin yerini alabilecek ne de dini toplumsal hayattan soyutlayamayacaktır” (Habermas, 1989).

Benzer ifadeleri 1998 yılında kaleme aldığı “*Die Postnationale Konstellation Politische Essays.*” adlı eserinde de görmek mümkündür:

“Geçmişte din, esasen sosyal hayatın ahlaki bütünleşmesinin garantörüyü ve günümüzde dini hayat, Aydınlanma ile sarsıldı. Ancak Aydınlanma ile ortaya çıkan öznellik ilkesinin dinin birleştirici gücünü akıl yoluyla yenilemekten aciz olduğu görülmektedir” (Habermas, 1998, s. 202).

Bu dönemde Habermas'ın eserlerinde özellikle dinin insan onurunu koruyan ve toplumsal uyumu sağlayan boyutuna vurgu yaptığını görmek mümkündür. Ona göre günümüz toplumlarının ancak birlikte hareket ederek üstesinden gelebilecekleri sorunların çözümü için gereken ortak hareket

etme güdüsünü bireyselleşmiş modern akıl ortaya çıkaramamaktadır.

3. Üçüncü Dönem

Bu dönemi Habermas'ın 2001 yılında Alman Yayıncılar Birliği Barış Ödülü töreninde yaptığı "İnanç ve Bilim" başlıklı teşekkür konuşmasında ortaya koyduğu ve halen tartışılmaya devam eden post-seküler toplum kavramı ile başlatmak mümkündür. Habermas bu dönemde dinin artık bireylerin kişisel yaşam alanlarına sınırlı kalmaması gerektiğini ve kamusal alana dahil olarak temel söylemlerini ve geleneklerini toplumun ahlaki sezgilerini geliştirmek için kullanması gerektiğini ileri sürmektedir (Portier, 2011). Habermas'ın düşüncesinin bu üçüncü aşaması, bireylerin Aydınlanma ile elde ettikleri özerkliklerinden vazgeçmeden bir aşkınlık ve dini aidiyet duygusunu yeniden keşfettikleri "post-seküler bir toplum düşüncesini öngörür. Ona göre modern toplumlar, gittikçe artan sekülerleşme eğilimleri göz önüne alındığında, dinin içerdiği akılcı potansiyellere de ihtiyaç duyacaklardır. Habermas seküler toplumların ve devletin dine ve dindarlara yönelik tutumlarını değiştirmelerini ve dinin bireysel ve toplumsal hayata ilişkin ortaya koyduğu söylemlere kulak vermeleri gerektiğini ifade etmektedir (Joas, 2004). Habermas'ın dine yönelik böyle bir yaklaşım içerisine girmesine neden olan gelişmelere bakmak bu değişimi anlamamıza fayda sağlayacaktır. Habermas 2012 yılında ikinci kısmını yayınladığı "nachmetaphysischen Denken II" adlı çalışmasının giriş bölümünde şöyle bir itirafta bulunmaktadır:

"İletişimsel Eylem Kuramında aceleci davranarak, dilsel anlamının eylemi koordine edici işlevi için belirleyici olan mantıklı nedenlerin rasyonel-motive edici, bağlayıcı gücünün, genel olarak, başlangıçta ayinsel olarak güvence altına alınmış bir temel anlaşmanın sözlü ifadesine kadar izlenebileceğine dair aşırı kapsayıcı varsayımdan hareket ettim. Gündelik ve gündelik olmayan iletişim arasındaki farklılığın ışığında, kutsalın sözlü anlatımı bugün bana farklı görünüyor. Aslında öncelikle normatif içeriklerin önce ritüel yapılarından kurtarılması ve ardından gündelik dilin semantiğine aktarılması gerekiyordu" (Habermas, 1989).

Habermas bu dönemde özellikle dini kaynakların, ifade gücü korunacak şekilde, günümüz modern seküler toplumunun anlayışına uygun olarak tercüme edilmesi üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu sayede, modern toplumlarda yaygınlaşan anlamsızlık sorununa, dini kaynakların anlam üreten güçlü ifadelerini tercüme ederek çözüm bulmayı önermektedir (Habermas, 2001). Ona göre günlük iletişimsel rasyonalitenin resmi olarak örgütlenmiş eylem sistemlerinin ortaya koyduğu zorunluluklar tarafından

tüketilmesi, toplum içinde din gibi anlam potansiyeli barındıran kaynaklar olmaksızın, artan bir şekilde rahatsız edici bir etken olarak ortaya çıkmaktadır. Bunu kendisi şu şekilde ifade etmektedir:

Piyananın dili "bugün toplumun tüm gözeneklerine nüfuz etmekte ve tüm kişilerarası ilişkileri kişinin kendi tercihlerine yönelik öz-bağılantılı yönelim şemasına sıkıştırmaktadır" (Habermas, 2001, s. 23).

Habermas'ın dine ilişkin bu yaklaşım değişikliğinin bir diğer nedeni ise toplumsal dayanışma kavramı ile bağlantılıdır. Modern öncesi toplumlarda insanlar toplumun diğer üyelerini önemsiyor ortak çıkarları bireysel çıkarlara önceliyorlardı. Bu toplumsal dayanışma yazılı olmayan toplumsal kurallar ile belirleniyordu. Modern toplumlarda ise toplumsal dayanışma yazılı olmayan toplumsal kurallar tarafından belirlenmez. Her bireyin özgür vicdanından kaynaklanır. Habermas bu dayanışmayı 2 boyutta ele alır. Öncelikle özgür katılım ilkesine atıf yapar. Ona göre Anayasal Demokrasi bireyleri herkesi ilgilendiren toplumsal sorunlarda harekete geçmeye motive eder (Habermas, 2003). Ona göre sözel iletişime dayalı karar verme süreci onları, sadece herkes için kabul edilebilir çözüm arayışı açısından değil aynı zamanda birbirlerini eşit saygınlığa sahip bireyler olarak görmelerine yol açtığı için, bir araya getirir. Toplumsal dayanışmanın diğer boyutu ise dayanışmanın karşılıklılık ilkesine bağlı olmasıdır. Fakat günümüz modern toplumunda bu ideal gerçekleşmemektedir Yaşanan ortak sorunlarının çözümünde. "Karşılıklı anlayış" sağlanamamaktadır. Modern dünyada marjinalleşme, dışlanma, güvensizlik ve işsizlik gibi dayanılmaz koşullar ile karşı karşıya kalınmaktadır. Habermas, bu durumu 2004 yılında kaleme aldığı "*Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?*" başlıklı makalesinde şu sözlerle özetliyor:

"Liberal düzenler vatandaşlarının dayanışmasına gereksinim duyarlar. Bu dayanışmanın sağlandığı kaynaklar raydan çıkan sekülerleşmiş toplumun bir sonucu olarak tamamen kuruyabilir" Habermas, 2005).

Habermas'a göre anayasal demokrasi için önemli bir role sahip olan ve iletişimsel akla dayanan müzakere, siyaseti ve piyasayı toplumsal dayanışmaya tabi kılma işlevini artık yerine getirememektedir. Aksine ekonomi, piyasa ve siyaset gibi örgütlenmiş kurumlar günlük rasyonel iletişime dayalı bu müzakere ruhunu, topluma kendi zorunluluklarını dayatarak tüketmekte, bireyleri kendi çıkarlarını öncelemeye yöneltmekte ve bu şekilde toplumsal dayanışma zeminini yok etmektedirler. Bu olumsuz gelişmeyi kontrol altına alabilmek için din gibi toplumsal dayanışma ruhunu

canlandırarak dış kaynaklara ihtiyaç vardır. Habermas bu durumu somutlaştırmak için 2001 yılında kaleme aldığı “*Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik*” başlıklı çalışması ile Biyoteknolojinin henüz doğmamış bir insan üzerinde gerçekleştirdiği müdahaleleri tartışmaya açmaktadır (Habermas, 2003). Bir embriyo üzerinde araştırma yapmak, anne ve babanın rızası alınmış olsa bile, temel insan hak ve özgürlükleri ile nasıl bağdaştırılabilir? Zenginleştirici müdahale gerekçesiyle yapılan işlemlerin meşruiyeti, henüz doğmamış olsa bile, bireyin rızasına dayanmadığı için insanın kendi yaşamına dair kararları seçme özgürlüğüne bir müdahale değil midir? Habermas bu noktada ilerleyen teknolojilerin insan doğasına müdahale ederek onu metalaştırmasına karşı ortak toplumsal tepki geliştirebilmek için Eski Ahitte yer alan Tanrı imgesi ve insanın yaratılışına ilişkin metafora atıfta bulunmaktadır. Manipüle edici genetik müdahale, dini metafor ve içerdiği sezgi ile sorgulanmakta ve yaratılış kavramında varsayılan farklılık ortadan kalktığı ve yaratıcının yerini bir çiftin aldığı anda ortaya çıkan tehlikeye işaret etmektedir. Habermas’ın bu örnekle dini referansların günümüz modern toplumunun anlayışına uygun tercüme edilmesinin önemini de ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu sayede, şimdiye kadar, daha çok dini ifadelerde karşılık bulan toplumun ahlaki duygularının genel yansıması, eğer bu ifadeler motive edici gücü korunacak şekilde tercüme edilebilirse, manipüle edici genetik müdahaleler gibi ortak toplumsal sorunlarda, önemli işlev gerçekleştirebilirler (Habermas, 2001, s. 29-31). Habermas bu döneme ilişkin din anlayışını “*Post-seküler toplum*” kavramı çerçevesinde şekillendirmektedir. Günlük iletişime dayalı rasyonel müzakerenin, ekonomi, siyaset ve piyasa gibi sistemsel örgütler tarafından bireysel çıkarlar öncelenerek tüketilmesi ve bunun ortak toplumsal sorunların çözümü için gerekli dayanışma zeminini yok etmesi, insan türünün, teknolojik gelişmeler eşliğinde, temel hak ve özgürlüklerinin tehdit edilmesi ve bu tehdide karşı toplumsal tepki oluşturacak ahlaki söylemlerin geliştirilememesi de Habermas’ın bu dönemde dine ilişkin yaklaşımını belirleyen temel etkenler olarak özetlenebilir.

B. Habermas ve Post-Seküler Toplum

Habermas’ın dine ilişkin bakış açısındaki değişimi yansıtan kavram post-seküler toplum kavramıdır. Habermas bu kavramı 2001 yılında Alman Yayıncılar Birliği Barış Ödülü töreninde ortaya atarak önemli bir tartışmanın fitilini ateşlemiş oldu. Modernleşme Habermas dahil birçok filozof ve sosyolog tarafından uzun bir süre Max Weber anlamında sürekli ileri yönde gelişen rasyonalizasyon olarak yorumlandı (Weber, 1904; Kaesler, 2003;

Maiwald-Wiegand, 2010). Fakat Habermas özellikle 90'lı yılların başında dine yönelik bu düşüncesini değiştirdi çünkü ona göre dinin gündelik dilin dışındaki semantiği henüz iletişimsel aklın diline tam olarak çevrilememektedir. Bunu 1988 yılında kaleme aldığı *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze* adlı çalışmasında şu şekilde ifade etmektedir:

“Dışarıdan bakıldığında, dünya görüşü işlevlerinden büyük ölçüde yoksun bırakılmış olan din, günlük hayatta olağandışı olanla başa çıkmanın normalleştirici yolu için hala yeri doldurulamaz konumdadır” (Habermas, 1989).

Habermas İletişimsel Eylem Kuramı ile hedeflediği ve insanların kendi özgür iradeleri ile bir araya gelerek, önyargısız bir şekilde ortak sorunlar üzerinde tartışarak en mantıklı argümanları kabul edecekleri bir iletişimsel aklın gelişemediğini belirtmektedir. Ayrıca zamanın ruhuna ilişkin bir değerlendirme yaparak küreselleşmiş dünyanın, natüralist dünya görüşlerinin yaygınlaşması ve dini toplulukların dünya çapında siyasallaşması ile, yeni toplumsal sorunlarla karşı karşıya kalacağını ileri sürmektedir (Habermas, 2005). Bu okuma sekülerleşmiş toplum ile din arasındaki ilişkinin değiştiği ve ikisi arasındaki gerilimin yeni, değişmiş bir biçimde ortaya çıktığı gözlemine dayanmaktadır. Ona göre dindar insanlar ve toplumlar ile sekülerist insanlar ve toplumlar arasında yaşanan uçurum derinleşmektedir ki bu da toplumsal barış için önemli bir tehlikedir. Habermas konuya ilişkin olarak genetik alanında yapılan çalışmaların geldiği noktaya işaret etmektedir. Genetik araştırmalardaki her yeni gelişme ile, Avrupa'daki ve başka yerlerdeki bilim adamları, daha önce "en derin ve en kutsal sır" olarak kabul edilen şeyi, yani yaşam mucizesini biraz daha aydınlatmaya çalışıyorlar (Arendt, 1997, s. 343).

Şimdiye kadar ilahi yaratılışın sonucu olarak kabul edilen bu alan, doğa bilimlerinde araştırma yapan bilim insanlarının ilgisini çekmeye ve bu alanda daha ileri seviye araştırmalar yapma isteğini arttırmaktadır. Habermas'a göre bunun ölümcül sonuçları var. Çünkü ona göre, yaratan ile yaratılan arasındaki mutlak farkı eşitlemediğimiz sürece yaratan, özgür insanların yaratıcısı kalır” (Habermas, 2001, s. 30). Bu nedenle, her bireyin eşsizliği ve kişisel özgürlüğü fikri, ancak insanların insanları kendi tercihlerine göre üretmesi ve programlaması engellendiği sürece koşulsuz olarak desteklenebilir.

Habermas tam bu noktada ortaya attığı post-seküler toplum kavramı ile, toplumsal barışı tehdit eden bu kutuplaşmaya karşı günümüz

toplumunda inançlı insanlar ile ilahi kaynaklar yerine akli önceleyen insanlar arasında yaşanan ve gittikçe büyüyen çatışmaları iki tarafa da önemli sorumluluklar yükleyerek ve iletişim kanalını açık tutarak aşmaya çalışmaktadır. Sadece bununla kalmamakta aynı zamanda sekülerist insanların ve inançlı insanların kendi aralarında da tartışarak ahlaki, siyasi, hukuki ve toplumsal normların dinin ve modern aklın ortak kökeninde bulunduğunu ve insanlığın ortak değerleri olduğu anlayışını geliştirmelerini arzulamaktadır.

Habermas'ın post-seküler toplum anlayışının merkezinde modern bir toplumda insanların ve devletin dini kaynaklardan elde edilen ve gerekçelendirilen ahlaki normlara kayıtsız kalamayacakları düşüncesi yatmaktadır. Buna örnek olarak dini referanslardan hareketle günümüz toplum ve devlet yapısına taşıyabileceğimiz mantıklı bir olgu olarak semavi dinlerde ortak olan Mahkeme-i Kübra örneğini veriyor (Habermas, 1987). Bu örnek ile birey olarak insanın tek başına dünyada yaptıklarının yegâne sorumlusu olarak çıkartılacağı ve tek bir yaratıcıya hesap vereceği anlayışı günümüz modern toplumunda ve devlet yapısında bireye verilen temel hak ve özgürlüklerin ve sorumlulukların dini kaynaklarda potansiyel olarak mevcut olduğuna işaret ediyor. Habermas verdiği bu örnekle dinde, günümüz modern toplumunun ortak sorunlarına çözüm üretebilecek, mantıklı söylemlerin var olduğunu vurgulamaya çalışmaktadır.

Post-seküler toplum bir yanda dini kaynakların günümüz toplumsal sorunlarına yönelik mantıklı söylemler içerebileceğini kabullenen sekülerist insanların ve bu mantıklı söylemleri siyasal ve hukuksal ortamda tartışmaya açan, inançlı insanların inançlarını yaşayabilmelerine olanak sağlayan devletin varlığını, diğer yandan inançlı insanların dini kaynaklarını modern toplumun anlayışına uygun olarak tercüme etmelerini bunun yanı sıra modern toplumun ortaya koyduğu toplumsal, siyasi ve hukuki normların tamamen insan aklının bir ürünü olmadığını insanlık tarihinin ortak dini ve bilimsel aklının kökeninden geliştiğini gözönünde bulundurmalarını öngörmektedir (Habermas, 2008). Böyle bir yaklaşımda, sekülerleşme artık dinin giderek marjinalleşmesi olarak değil, din mirasıyla iç içe geçmiş ve ona bağlı kalan bir süreç olarak anlaşılmaktadır. Habermas, dindar ve sekülerist vatandaşların ortak tartışmalı konulara katkılarını bilişsel nedenlerle de ciddiye aldıkları bir tamamlayıcı öğrenme sürecinden" bahseder (Habermas, 2005).

C. Bulgular ve Tartışma

Bu bölümde Habermas'ın ortaya attığı post-seküler toplum kavramına

yönelik gerçekleştirilen olumlu ve olumsuz eleştirileri ilgili alanyazından hareketle görünür kılmaya çalışacağız. Ardından konuya farklı bir açıdan yaklaşarak tartışmaya yeni bir boyut kazandırmaya ve post-seküler toplum kavramı ile Habermas'ın neyi amaçladığına ve bu amacına ne oranda ulaşmış olduğunu tartışmaya çalışacağız.

Habermas için post-seküler toplum'un en temel öğelerinden biri dini kaynakların dindar kesim tarafından günümüz modern/seküler toplumunun anlayacağı bir dile çevrilmesidir. Habermas'ın bu konuya bu kadar önem atfetmesinin ardında yatan nedenlere bakmayı konuya açıklık getirmek açısından önem arz ediyor. Bunu aynı zamanda onun dine bakışında gerçekleşen değişime paralel olarak gerçekleşen bir durum olarak değerlendirmek de mümkündür. Habermas için dünyevi bilgi ile vahye dayalı bilgi, bağdaşması mümkün olmayan iki farklı alanı oluşturmaktaydı. 1968 yılında kaleme aldığı *“Technik und Wirtschaft als „Ideologie“* adlı eserinde modernleşme ile gelişen tekniğin ve bilimin, toplumun kurumsal alanlarına nüfuz etmesiyle ve kurumların kendilerini dönüştürdükleri oranda, eski inanç kaynaklı meşrulaştırmaların tasfiye edildiğini ifade ediyordu (Habermas, 1968, s. 33). 2008 yılında kendisi ile yapılan *“Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas”* başlıklı röportajda ise dünyevi bilgi ile vahye dayalı bilginin bir araya gelemeyeceğini fakat seküler aklın, felsefe ile dinin ortak kökeni olan Eksen Çağı'na² dikkat ederse post-

² Eksen Çağı yaklaşık olarak M.Ö. 800 - 200 tarihleri arasında yaşanan süreçtir. Bu süreçte peygamberlerin ve bilgelerin sayısı oldukça artmıştır. Bunun arkasında yatan gerçek bu dönemde kent yaşamına geçilmiş olmasıdır. Kent yaşamının yaygın bir hal alması ile çok tanrılı inançlar insanlar için inandırıcılık bakımından yetersiz gelmeye başlamıştır. Hırsızlık ve haydutluk yapan kişilerin kent yaşamında kolaylıkla cezalandırılabilmesi vb. hususlar insanlara işlerinin tanrıya kalmadığını göstermeye başlamıştır. İlahi inançlardan bu denli uzaklaşıldığı bir dönemde bir kırılma gerçekleşmiştir. Peygamber ve bilgelerin sayısı artmıştır. Böylelikle ruhani yaşam tarzı dünyanın her yerinde birbirlerine çok yakın zamanlarda yayılmaya başlamıştır. Bu döneme Eksen Çağı adını Alman filozof Karl Jaspers vermiştir

Bu çağ günümüzdeki tek tanrılı dinlerin başladığı çağdır. İnsanlığın günümüzde bile ruhani dünyasını oluşturan dinler bu sürecin eseridir. İnsanlık Eksen Çağı'nı da daha önce açıklayamadığı varoluş sebepleri ve kendi sınırları gibi konulara, bu çağda kapsamlı ruhani bir açıklama getirmiştir. Birbirine yakın düşüncelerde, dünyanın pek çok farklı yerinde yeni din ve felsefe akımları doğmuştur. Bunlar Orta Doğu'da tek tanrı inanç sistemidir. Hindistan'da Budizm ve Hinduizm'dir. Çin bölgesinde Taoizm ve Konfüçyüsçülük'tür. Antik Helen dünyasında ise akılcılıktır. Orta Doğu'da 8. 7. ve 6. yy.'da İbrani asıllı pek çok tek tanrı sistemini savunan peygamber çıkmıştır. Hindistan topraklarında yaklaşık M.Ö. 563 - 483 tarihlerinde Buda ve Upanişaların bilge adamları çıkmıştır. Çin'de ise M.Ö. 551 - 479 tarihlerinde Konfüçyüs ve Tao Te Jing'in kitabındaki felsefe gibi bilge kişiler ve eserlerinin ortaya çıkmıştır. Antik Helen dünyasında ise M.Ö. 469 - 399 Sokrates, M.Ö. 427 - 347 tarihlerinde Platon vb. pek çok bilge adam çıkmıştır.

metafizik düşüncenin dine ve vahye dayalı bilgiye olan bakış açısının değişeceğini belirtir (Habermas, 2008b). Son kaleme aldığı eseri olan “*Auch eine Geschichte der Philosophie*” başlıklı 2 ciltten oluşan eserinin en temel konusunu da dünyevi ilim ile vahye dayalı ilmin ortak kökenine/genetiğine ulaşma çabası oluşturmaktadır (Habermas, 2019; Information Philosophie, 2020). Habermas’ın dini kaynakların günümüz modern toplumunun anlayacağı bir dile tercüme edilmesi konusuna yönelik önerisi (Habermas, 2001) birçok tepki ile karşılaşmakla birlikte bu konuyu, Habermas’ın dünyevi bilgi ile vahye dayalı bilgi arasındaki ortak kökeni araştırma çabaları ile birlikte değerlendirilmediği görülmektedir. Bu konuyu aşağıda ayrı bir başlık altında ele alınacaktır.

1. Post-seküler Toplum Kavramına Yönelik Eleştiriler

Kavrama ilişkin eleştiri yazınının çok geniş olması nedeniyle, öne çıkan eleştirmenleri ve temel eleştiri konularını ele alarak bir çerçeve çizmeye çalışacağız. Kavrama yönelik eleştirileri şu başlıklar altında toplamak mümkündür:

- a. Post-sekülerliğin sekülerlik sonrası bir aşama olduğu düşüncesi
- b. Post-seküler toplumda devlet-toplum ilişkisi
- c. Post-seküler toplumda dindar vatandaşların sorumlulukları
- d. Post-Seküler toplumun kapsam geçerliliği

a. Post-Sekülerliğin Sekülerlik Sonrası Bir Aşama Olduğu Düşünce

Günümüz modern toplum yapısının post-seküler mi yoksa hala daha seküler mi olduğu sorusu Habermas’ın post-seküler toplum kavramı çerçevesinde tartışılan önemli bir konudur. Bu anlamda eleştirileri ile öne çıkan isimlerden biri Charles Taylordır.

Habermas seküler toplumdan post-seküler bir topluma geçişten bahsederken Taylor seküler toplum çağında ısrar eder ve eleştirilerini sekülerleşme kavramını üzerinden gerçekleştirir. Taylor’a göre, sekülerleşme, Aydınlanma’ya ve akıl öncülüğündeki bir yaşam modeline giden gerekli veya doğal bir süreç olarak tanımlanamaz. Sekülerleşme aynı şekilde, din özgürlüğü veya dinsizlik adına totaliter uygulamalara yol açabilir ve yol açmıştır. Bu nedenle, Taylor’e göre, sekülerleşme sadece inanç, metafizik ve manevi inançların özgürleştirici düşüşünün bir hikayesi olarak da anlaşılabilir çünkü böyle bir sonuca varabilmek için gerekli normatif

Bunun yanı sıra pek çok tragedya yazarı da Eksen Çağ’ın da Antik Helen dünyasına damgasını vurmuştur (Armstrong, 2015)

nedenler belirsizliğini halen korumaktadır. Aydınlanma'nın epistemolojik kazanımını, vahiy inancının karanlığından saf rasyonel bilginin parlak ışığına ulaşmak olarak değerlendirmeyi, Aydınlanma'nın miti (Taylor, Charles (2009a): Ein säkulares Zeitalter. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Orig. 2007) olarak yapı-bozuma uğratan Taylor, buradan hareketle Habermas'ın post-seküler toplum kavramını eleştirmektedir. Taylor, Habermas'ın dini düşüncenin seküler düşünceden daha az rasyonel olduğu şeklindeki düşüncesine karşı çıkar (Taylor, 2009b, s. 680; 2010, s. 23). O, Avrupa sekülerleşme sürecini ne tek yanlı bir gerileme tarihi ne de tek taraflı bir ilerleme tarihi olarak değerlendirmez. O bu süreci daha ziyade insanın dünyadaki temel bir yapısal değişimi, yani insanın kendisiyle, toplumla ve dünyayla ilişkilerinin temelden yeniden düzenlenmesi süreci olarak okur ve sekülerliğin sona ermediğini, dini olanla seküler olanın başta olduğu gibi bugün de halen birbiriyle etkileşim içinde olduğunu, bu etkileşim halinin postsekülerlik anlamına gelmeyeceğini iddia eder (Taylor, 2010, s. 300-321).

Benzer eleştirilerde bulunan C.S. Dorchain ise post-sekülerizmin, Habermas'ın düşündüğü şekilde sekülerlik öncesi -sekülerlik ve ardından -post-sekülerlik şeklinde gerçekleşen tarihi bir ilerleme çizgisi şeklinde açıklanamayacağını, bunun bir illüzyon olduğunu ve post-seküler toplum kavramı ile modern toplumların mevcut çoğulcu yapısının açıklanamayacağını belirtir (Dorchain, 2014; Joas, 2002). Habermas'ın öğrencisi olan Klaus Eder ise 2002 de kaleme aldığı "*Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?*" Başlıklı makalesinde:

Avrupa'nın Sekülerleşmesi post-seküler topluma giden özel bir yol mu? Cevap hayır. Şu an ki Avrupa toplumu; kamusal alan sekülerliği ile özel alan dindarlığının arasındaki farkın en radikal şekilde ifade edildiği toplumdur (Eder, 2002) şeklinde ifade etmektedir.

Yine Bader'e göre de bazı toplumların post-seküler olarak tanımlanmasını destekleyen hiçbir ampirik kanıt yoktur. Post-sekülerizm, sekülerleşmiş bir toplumda mevcut değişim süreçleri için açıklayıcı bir model olarak geçerli değildir, çünkü böyle bir kavrama başvurmak için hiçbir neden yoktur (Bader, 2012).

b. Post-Seküler Toplumda Devlet-Toplum İlişkisi

Temelinde siyaset ve hukuk felsefesi bulunan bu tartışma konusu post-seküler bir toplumda o toplumun bir arada yaşamasını sağlayan siyasi ve hukuki normları ortaya koyarken devletin bu siyasi ve hukuki normların oluşturulması sürecinde seküler ve dindar vatandaşların bu sürece nasıl

katılım sağlayabileceğini ve dinin, özgür-demokratik ve aynı zamanda çoğulcu topluluklarda birlikte yaşama normların oluşturulmasında hangi rolü oynayabileceği sorusuna odaklanır. Bu anlamda eleştirileri ile öne çıkan isimlerden biri Maeve Cooke'dur. Cooke Habermas'ın kavramına yönelttiği eleştirileri onun post-metafizik siyaset kuramı üzerinden gerçekleştirir. Cooke'a göre Habermas siyaset teorisindeki post-seküler toplum kavramını öncelikle normatif anlamda kullanmaktadır (Cooke, 2007). O, yalnızca dünyayı dini görüşleri ile yorumlamaya çalışan birçok insanın kimliğini şekillendirmeye devam ettiği sekülerleştirilmiş bir sosyal düzeni tanımlamakla kalmaz, aynı zamanda dini argümanların siyasi tartışmalardan dışlanmadığı bir hukuk ve siyaset modelini de savunur (Cooke, 2000). Fakat Cooke Habermas'ın, dini argümanların her türlü siyasi tartışmaya dahil edilmesine izin vermediğini ileri sürer ve bu iddiasını Habermas'ın post-metafizik siyaset teorisindeki "gayri resmi" ve "resmi" kamusal alanlar arasındaki ayrımı ile açıklamaya çalışır (Cooke, 2007). Bu ayrım aynı zamanda "Zwischen Fakten und Normen" adlı eserinde özetlenen iki uçlu müzakereci siyaset modelinin de temel bir özelliğidir.

Bu modelde, sivil toplumun resmi olmayan kamusal alanları öncelikle tartışılan bir konu hakkında genel kanaat oluşturma işlevini görür. Bu resmi olmayan kamusal alan, resmi olarak örgütlenmiş, demokratik yasama ve karar alma işlevini gören resmi kamusal alanından, yargı ve parlamento gibi organlar tarafından yürütülen karar alma alanından, farklıdır. Habermas, resmi olmayan kamusal alan ile resmi olarak örgütlenmiş, yasama ve demokratik karar alma organları arasında kalıcı bir geri bildirim ihtiyacı olduğunda ısrar etse de, bunları farklı kamusal müzakere alanları olarak sunar (Habermas, 2005). Resmi olmayan kamusal alanda ortak bir sorun hakkındaki farklı düşüncelerin tartışılması ve rasyonel olarak gerekçelendirilmesi sonucu en geçerli gerekçelerin kabulü sonunda ortaya çıkan uzlaş, devletin siyasi ve hukuki karar alma organlarına iletilirken bir dizi siyasi kurum ve ofis tarafında filtrelendirilir. Özetle söylenecek olursa Habermas'ın siyasi müzakerelerde dini katkılara izin verme önerisi, resmi olmayan kamuoyundaki müzakerelerle sınırlıdır. Dini argümanların artık resmi olmayan kamusal alanlarda gerçekleştirilen tartışmalarda yerini alması gerekirken, resmi olarak örgütlenmiş, demokratik yasama ve karar alma organlarında yalnızca genel olarak erişilebilir gerekçelere izin verilmektedir. Bu tür yasama ve karar alma organlarında görev yapan veya bu organlardan birini temsil eden vatandaşlar, tartışmaya katkılarını genel olarak anlaşılır bir dilde formüle etmekle yükümlüdürler (Habermas, 2005). Eğer tartışma sonucu elde edilen bir genel uzlaş, sadece yaşam

pratiklerimize rehberlik eden ve ulaşılması gücümüzü aşan düzenleyici normatif bir fikir olarak anlaşılırsa, o zaman siyasi meşruiyet böyle bir uzlaşının gerçekleştirilmesine bağlı değildir o zamanda genel olarak erişilebilir sebeplerin müzakere yoluyla elde edilmesi siyasi meşruiyetin bir koşulu olamaz. Bu nedenle Habermas için siyasi kurumlar ve resmi daireler dini gerekçeler için bir sınır teşkil ederken ve inançlı insanların ancak dini davranış güdülerini bir kenara bırakabildikleri zaman bu kurum ve dairelerde çalışabileceklerini ifade ederken, Cooke, yalnızca demokratik bir anayasal devlette siyasi kurum ve devlet dairelerinin yer aldığı resmi kamusal alandan önce yer alan resmi olmayan kamusal alan için değil, aynı zamanda anayasal devletin resmi kurum ve dairelerine de, - dini dahil olmak üzere - tüm tartışma gerekçelerinin sınırsız erişimini istemektedir (Cooke, 2007).

Liberal tarafsızlık ilkesine vurgu yapan Wolterstorff ise demokratik yasama ve karar alma süreçlerinde dini argümanlara izin verilmesi önerisini şu sözlerle ifade ediyor:

“Toplumumuzdaki birçok dindar insanın inancı, temel adalet konularında kararlarını inançlarına dayandırmaları gerektiği yönündedir. Yaşamlarında uyum ve bütünlük, için çaba göstermeleri gerektiğine, Tanrı'nın Sözü'ne, Tevrat'ın öğretilerine, İsa'nın buyruğuna ve/ya da sosyal ve politik varlıkları da dahil olmak üzere herhangi bir şeyin varlıklarını bir bütün olarak şekillendirmesine izin vermeleri gerektiğine inanırlar. Bir seçimle karşı karşıya kaldıklarında, anayasal ve temel adalet konularındaki kararlarını dini inançlarına göre, daha marjinal konularda ise dünyevi rasyonel gerekçelere göre vermeye çalışırlar”. (Wolterstorff, 1997)

Fakat Habermas öneriyi bu tür müzakerelerin söylemsel karakterini ihlal ettiği gerekçesiyle reddetmektedir (Habermas, 2005).

Özetle bu başlık altında kavrama getirilen eleştirilere baktığımızda dindar kesimlerin demokratik kanun yapma ve karar verme süreçlerine katılabilmeleri için istenen gerekçelerin doğası açısından gereksiz yere kısıtlayıcı olduğu iddiası öne çıkmaktadır. Böyle bir uygulamanın siyasi meşruiyet koşullarını etkileyen bir hukuk ve siyaset modeline yol açacağı ve böylece başkalarıyla birlikte demokratik bir siyasi düzende barış içinde yaşamak için gerekli olan motivasyonlarını zayıflatacağı belirtilmektedir.

c. Post-Seküler Toplumda Dindar Vatandaşların Sorumlulukları

Habermas, post-seküler toplumda, ayırım yapılmaksızın, inançlı insanlar ile seküler insanların aynı hak ve özgürlüklere sahip bireyler

olduğunu vurguladıktan sonra bu kesimlere önemli sorumluluklar yüklemektedir. Buna göre seküler insanlar dünyaya bakış açılarını ve ortak toplumsal sorunlara yönelik çözüm önerilerini ortaya koyarken dini öğretilere, inançlı insanların dünyaya bakış açlarına ve ortak sorunların çözümünde inançlarından hareketle getirdikleri çözüm önerilerine kamuoyunda ifade etmelerine olanak tanımalıdır. Oysa Habermas Batı'nın seküler toplumlarında böyle bir bilişsel dönüşümün zorluğunun farkındadır:

“Şimdiye kadar anayasal bir devletin vatandaşlarının işlevsel olarak gerekli zihniyetleri “tamamlayıcı öğrenme” sürecinde kazanabileceklerini varsaydık fakat örnekler bu varsayımın sorunsuz olmadığını göstermektedir”. (Habermas, 2008, s.144)

İnançlı insanlara gelince bunlarda inançlarının temelinde yatan dini öğretileri seküler insanların anlayacağı bir dile çevirmeye çaba göstermelidirler. Ayrıca çevirdikleri bu anlamsal içerikleri kamuoyunda mantıklı gerekçelerle desteklemelidirler. Böylece her iki kesimde kamuoyunda tartışılabilir konuların çözümüne ve karşılıklı bir öğrenme sürecinin Reese-Schäfer, (2010) gerçekleşmesine katkı sağlamalıdır. Fakat burada dindar vatandaşlara yüklenen sorumlulukların seküler vatandaşlara oranla daha ağır olduğu görülmektedir (Schilm, 2006). Öncelikle dindar vatandaşlar seküler vatandaşların öğrenme sürecini, yapacakları çeviri ve mantıklı gerekçelendirme çalışmaları ile, önemli ölçüde kolaylaştırmalıdır (Ferrara, 2006). Bu ise dindar vatandaşların, seküler vatandaşların geçirdikleri bilişsel değişim süreçlerine uygun bir tecrübeye sahip olduklarını varsaymak anlamına gelmektedir. (Knapp, 2008).

Ayrıca dindar vatandaşlar sadece inançlarının sağladığı bakış açısından hareket edemezler; kendi inançlarını dışarıdan yani inanmayanların bakış açısından da yansıtmak durumundadırlar (Habermas, 2001). Dini kanaatlerin, din dışı dil ve düşünce bağamlarına çevrilmesi ve gerekçelerle desteklenmesi ancak bu şartla mümkün olabilir. Bunların yanı sıra, dindar vatandaşlar diğer mezhepler, dinler ve farklı inanç türleri ile olan yorum farklılıklarını açıklamak durumundadırlar. Bunlarla birlikte pozitif bilimin ve dünyevi bir ahlak temelinde oluşturulan anayasal devletin öncüllerini kabul etmelidirler (Ratzinger, 2005).

Bu tür orantısız sorumluluklar bir kenara, dini öğretilerin günümüz modern toplumunun anlayışına uygun olarak tercüme edilmesi işleminin kimler tarafından ve nasıl yapacağı konusu da belirsizlik içermektedir (Philip, 2009).

d. Post-Seküler Toplum Kavramının Kapsam Geçerliliği

Habermas'a göre küreselleşmiş bir dünyada, klasik liberal vatandaşlık kavramı, demokratik bir toplumu garanti etmek için yeterli değildir. Kamusal alanlarda farklı kökenlere ve kültürlere sahip insanların artan çeşitliliği kabul edilmelidir ve dindar insanlar bunun bir istisnası değildir. Post-seküler demokratik ve liberal toplumlar, devletin tarafsızlığını korurken inananların ve inanmayanların siyasete eşit katılımını tanıyan toplumlardır (Habermas, 2009).

Habermas'a göre bu katılımı etkin bir şekilde gerçekleştirmenin yolu iletişimsel akıldan, yani dil aracılığıyla farklı insanlar arasında ortaya konacak rasyonel kamusal müzakereden geçmektedir (Habermas 2011). Burada önemli soru bu söz konusu tartışmalı müzakere ortamına dindar insanların katılımın ne ölçüde sağlanabildiği sorusudur.

İnsanın sadece akli ile değil diğer maddi manevi duyuları ile gerçekleştirdiği düşünömselliğinin birçok alanının bunun dışında kaldığını fark ettiğinizde bu tartışma zemininin çok dar bir kapsam alanına sahip olduğunu anlamak mümkündür; Habermas ise insan deneyimini, modern rasyonel düşüncenin açıklayabileceği şeye indirger: Ona göre deneyim, bilinebilecek olanla sınırlıdır (Mardones 1998, s. 171). Bu, mantıksal akıl yürütme yeteneği ile doğrudan ilişkili olan sınırlı bir akıl anlayışıdır. Bu nedenle, örneğin, Habermas'ın kendisine atfettiği öze sahip olmadan, sosyo-kültürel ve politik bağlamında değişebilen kutsal deneyiminin sembolik ve önemli bir bölümünü hesaba katmakta zorluk çeken bir Rasyonalitedir. Bu nedenle Habermas önceliği özellikle Avrupada Hristiyanlık gibi Aydınlanma tecrübesi yaşamış ve eleştiri duyarlılığı deneyimlemiş, aşırı derecede yüksek teknoloji ve etik olarak steril toplumlarda adalet ve dayanışmaya katkılarının değerini kabul ettiği toplumlara öncelik verirken, Doğuda Budizm, Hinduizm, İslamiyet, Yahudilik gibi ve dünyanın diğer yerlerinde var olan dini veya manevi deneyimlerin, sembollerinde, anlatılarında ve çağrışımlarında yer alan anlaşılabilirliği görmezlikten gelmektedir. Ayrıca Habermas, dini farklı ve daha düşük bir rasyonellik ile ilişkilendirir- dini akıl ve seküler akıl-ve Hristiyanlığın seküler akıllara en yakın olduğu dini inançlar arasında bir hiyerarşi oluşturur (Iranzo Dosdad, 2016).

Kapsam geçerliliğine yönelik diğer bir eleştiri ise Habermas'ın post-seküler toplum kavramını, dini gerekçelerin demokratik söylemlerdeki rolünü, demokratik devlet ve din arasındaki etkileşimi incelemek için kullandığı yönündedir (Reder, 2009). Bu da kavramın toplumsal boyutundan daha çok siyasi boyutuna odaklandığı anlamına gelmektedir. Modern

toplumlarda dinin sosyal örgütlenme biçimlerindeki geçirdiği değişim, modern ama liberal olmayan devletlerdeki rolü ve modern toplumlarda ortaya çıkan çoklu yaşam ve inanç biçimleri, bu kavramın siyasi boyutu ile açıklanamayacak kadar geniş ve kompleks bir yapıyı karşımıza çıkarmaktadır. (Luhman, 2000; Pollack, 2009; Schmidt V.H., 2010).

2. Post-seküler Toplum Kavramına Yönelik Olumlu Değerlendirmeler

Alanyazında post-seküler toplum kavramına yönelik yukarıda yer verilen olumsuz eleştirilerin yanı sıra kavramın önemine vurgu yapan olumlu değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bu anlamda kavram, özellikle günümüz toplumunda mevcut inançlı, inançsız veya farklı inanç türlerine sahip insanların bir arada nasıl yaşayabileceklerine yönelik olarak içerdiği toplumsal diyalog önerileri ile, olumlu değerlendirmeleri beraberinde getirmiştir.

“Aslına Taylor’un üçüncü tip sekülerlik olarak isimlendirdiği ile postsekülerlik hemen hemen aynı anlama gelmektedirler. Aksiyom oluşturmayan, seçeneklerden biri olarak bireyin hayatında yer eden din algısıdır bu. Birbiriyle rekabet etmeyip karşılıklı saygı ile kendi dünyasında yaşayan sekülerlik ve dinilik” (Warner, Vanantwerpen ve Calhoun, 2011, s. 22-23).

Beaumont ise (2008), post-seküler toplum kavramını; sekülerleşme tezinin sınırlarını ve günümüz çoğulcu toplumunun içerisinde var olan çeşitli dini, hümanist ve seküler konumsalıkları görünür kılması (Beaumont, 2010) ve bunlar arasındaki ilişkiyi incelemeye fırsat tanıyan bir araç olması açısından önemli bulmaktadır.

Kavrama farklı bir açıdan yaklaşan Greed ise post-seküler toplum kavramının, dinin kentlerde yaşayan kadınlar için önemini düşünmek için yeni “alanlar” ve “fırsatlar ” doğurduğunu vurgulamaktadır (Greed, 2011, s. 109)

Habermas’ı “örnek kamu entellektüeli” ve “son yarım yüzyılın küresel sahnesinde öne çıkan en önemli filozoflardan biri” olarak değerlendiren Taylor da onu İletişimsel Eylem Kuramında olduğu gibi, post-seküler toplum kavramında da, toplumun her kesimi için diyalog çağrısı yapması, bir arada yaşamanın barışçıl yollarına vurgu yapması ve bilgiyi birlikte inşa etme çabası açısından, değerli görmektedir (Strießnig, 2009).

Thomas Philipp ise post-seküler toplum kavramının içsel eleştiri/ düşünümsellik boyutuna atıf yaparak, modern toplumun sosyal analizinde seküler dar görüşlülüğün üstesinde gelebilme, özellikle Avrupa’da daha

kapsamlı bir modernite anlayışı geliştirme ve dinin toplumsal sorunların çözümünde sağlayacağı potansiyeli değerlendirme fırsatı açısından önemli bulunmaktadır (Philipp, 2009).

Sonuç

Yukarıda paylaşılan düşüncelere baktığımızda post-seküler toplum kavramı, dindar vatandaşlara yüklediği sorumluluklar ve yasal sınırlamalar, seküler vatandaşlara yönelik düşünömsellik beklentileri ve kavramın daha ziyade kendine özgü bir sekülerleşme tecrübesi yaşamış olan Avrupa toplumunun gerçeklerini yansıtmaması açısından, olumsuz eleştirilere neden olduğu görölmektedir. Bunların yanı sıra günümüz çoğulcu toplumlarının içerisinde ortaya çıkan ve temel dini inançlardan farklı inanç biçimlerini göz ardı etmesi de kavramın zamanımızın toplum yapısının kapsamlı bir analizine imkân vermediğini göstermektedir. Diğer yandan giderek daha karmaşık ve çoğulcu bir yapıya bürünen fakat aynı zamanda bireysel çıkarların ön planda tutulduğu günümüz toplumunda ancak ortak hareket edilerek çözülebilecek toplumsal sorunlar için iletişim kanallarını açık tutmaya çalışması ve belirtilen gruplar arasındaki kutuplaşmayı gidermek için insanları eşit şartlarda ortak bir akıl etrafında toplanmaya davet etmesi, toplumların karşı karşıya kaldığı; bireysel çıkarların toplumsal kalkınmanın önüne geçmesi, iklim değişikliği, düzensiz göç, gelir adaletsizliği, ortak sorunların çözümü için gerekli ahlaki değer ve motivasyon kaynaklarının kaybı, ve nemelazımcılık gibi ortak sorunların çözümünün ön şartını oluşturduğu anlaşılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında kavram günümüz toplumunun hastalıklarına tanı koyabilme yönüyle önemli bir araç olma özelliğini taşımaktadır. Ancak burada akla gelen ve yapılan değerlendirmelerde fazla üzerinde durulmayan soru, tanısı konulan hastalığın veya hastalıkların nasıl tedavi edileceği sorusudur. Yani bu kadar farklı dünya görüşlerine ve dini geleneklere sahip insanların oluşturduğu günümüz toplumsal yapısında insanları ortak sorunların çözümü için gönüllü olarak bir araya getirecek ortak toplumsal ve yasal bir zeminin nasıl bulunacağı ve bu ortak zeminde gerçekleştirilecek tartışma platformunun nasıl oluşturulacağı sorusudur. Habermas bu sorunun çözümü için tüm dini grupların temsilcilerinin ve seküler dünya görüşüne sahip kişilerin eşit olarak yer aldığı küresel bir tartışma ortamını önermekte fakat bunun nasıl gerçekleşebileceği ile ilgili detaylı bilgiler verememektedir. Bu önemli eksikliği gidermek için oldukça ilerlemiş yaşına rağmen 10 yıl gibi bir süre üzerinde çalıştığı “Auch eine Geschichte der Philosophie” adlı eseri kaleme almıştır. Habermas bu çalışma ile Eksen Çağ'ında gerçekleşen evren tasavvuru değişimine ve metafizik ve tek yaratıcı inancının ortak kökenine

inmeye çalışmaktadır. Amacı günümüz toplumunda var olan farklı inanç ve dünya görüşlerinin, akli bilimlerle nakli/vahye dayalı bilimlerin aslında ortak bir kökene dayandıklarını ortaya koyarak bir yandan seküler vatandaşların zihinlerinde yer eden bu farklılık algısını değiştirmek, diğer yandan bu algı değişimi için gerekli kaynakları dini öğretilerden çıkararak ve dindar vatandaşların yardımıyla, seküler vatandaşların anlayacağı bir dile tercüme ederek bu algı değişimine destek vermektir.

Burada göz ardı edilen nokta sorunun sadece seküler vatandaşların zihinsel değişimi ile çözülebileceği düşüncesidir. Burada şu ayrımın bilincinde olmak gerekir: Siyasi sekülerleşme ile genel anlamda dinin tarihsel süreç içerisinde devlet tarafından kamu hayatındaki yerinin tanımlanması ve düzenlenmesi kastedilir. Toplumsal sekülerleşme, ise sosyal değerler hakkındaki meseleler, onların hayata uygulanması ve gelenek-görenekler yani günlük hayat veya sosyal sınıf kastedilir (Turner, 2012). Habermas'ın üzerinde durduğu ve aşmaya çalıştığı, radikal sekülerleşme ve bireyselleşme ile kaybolmaya yüz tutan toplumsal dayanışmanın motivasyon kaynaklarını tekrar ortaya çıkarmaktır. Yani sekülerleşmenin toplumsal boyutudur. Fakat eğer post-seküler toplumda karşılıklı ve tamamlayıcı bir öğrenme süreci gerçekleşecek ise bu sadece seküler vatandaşlara toplumsal dayanışma için gerekli dini kaynakların onların anlayışına uygun şekilde tercüme edilmesi ile tek yönlü olarak sağlanabilir mi? Dindar vatandaşlara da gerçek anlamda insan hak ve özgürlüklerini garanti altına alan demokratik, parlamenter anayasal hukuk devletinin insan onuruna yakışır bir yönetim şekli olduğu gösterilebilirse daha sağlıklı bir toplumsal uzlaşma zemini mümkün olabilir. Bunu için şu gerçeği görmek gerekir: İnsanların zihinlerinde farklılaşarak günümüze kadar gelen farklı inanç ve dünya tasavvurlarının ortak kökenine inerek günümüz modern toplumunun çok kırılmalı, parçalanmış yapısını tamir etmeye çalışmak ancak küresel boyutta uzun süreli, samimi ve tüm tarafları kapsayan ortak projelerle mümkündür. Böyle bir sürecin başlangıç noktasını ise ailede ve kreşlerde başlayan ve hayat boyu devam eden formel ve enformel eğitim oluşturmaktır.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

- ARENDR, H. (1997). *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper
- ARMSTRONGE K. (2015). *Mitlerin Kısa Tarihi*, Çev. Dilek Şendil, (İstanbul: Merkez Kitapçılık Yay., 2015 s.57-58
- BADER, V. (2012), 'Post-Secularism or Liberal Democratic Constitutionalism', in *Erasmus Law Review*, 5:1, pp. 5-26.
- BARLÖSIUS, E., MÜLLER, H.-P., & SIGMUND, S. (2001) *Gesellschaftsbilder im Umbruch. Soziologische Perspektiven in Deutschland*. VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- BEAUMONT, J., & CANDICE D. 2008. Faith-based organisations and urban social justice in the Netherlands. *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie [Journal of Economic and Social Geography]* 99(4):382-92.
- BEAUMONT, J. 2010. Transcending the particular in postsecular cities. In *Exploring the postsecular: The religious, the political, and the urban*, edited by Arie Molendijk, Justin Beaumont, and Christoph Jedan, pp. 3-17. Leiden, The Netherlands: Brill.
- BERGER, J. (1982). "Die Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachlichung der Ökonomie." *Zeitschrift für Soziologie* 11(4): 353-365
- BERGER, P. L. (1988). *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*. Frankfurt

a. M.: Fischer.

BOLZ, N. (2009). Das Paradies des Diskurses. <https://taz.de/!643191/>
Erişim tarihi 20.05.2021

CALHOUN, C. 2011. Afterword: Religion's many powers. In *The power of religion in the public sphere*, edited by Eduardo Mendieta and Jonathan Vanantwerpen, pp. 118–34. New York: Columbia University Press.

CALLINICOS, A. (2001). Postmodernizme Hayır- Marksist Bir Eleştiri (Çev. Ş. Pala). Ayraç Yayınevi, Ankara.

COOKE, M. (2000). Five Arguments for Deliberative Democracy. *Political Studies*. 2000;48(5):947-969.

COOKE, M. (2007). A secular state for a postsecular society? Postmetaphysical political theory and the place of religion. *Constellations*, 14(2), 224-238.

DORCHAIN, C. S. (2014) Die postsäkulare Gesellschaft ist eine Illusion. https://www.youtube.com/watch?v=Ox_7iYa_t7s Erişim tarihi 21.05.2021.

EDER, K.: Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft? In: Berliner Journal für Soziologie. 3/2002, S. 331-343.

ERTİT, V. (2019). Sekülerleşme Teorisi. Ankara: Liberte.

FERRARA, A. (2006). "Religion und postsäkulare Vernünftigkeit," *Transit* 31 (2006): 9.

GREED, C. 2011. A feminist critique of the postsecular city: God and gender. In *Postsecular cities: Space, theory and practice*, edited by Justin Beaumont and Christopher Baker, pp. 104–19. London, UK: Continuum.

HABERMAS, J. (2003). Kamusalığın Yapısal Dönüşümü. (Çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar). İstanbul: İletişim Yayınları.

HABERMAS, J. (1969): Technik und Wirtschaft als „Ideologie“. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.

HABERMAS, J. (1978). Politik, Kunst, Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen, Stuttgart.

HABERMAS, J. (1985). Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

HABERMAS, J. (1985). Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

HABERMAS, J. (1987). Philosophisch-politische Profile. Suhrkamp.

- HABERMAS, J. (1987) Eine Art Schadensabwicklung. Kleine Politische Schriften VI (Frankfurt 1987) 120.
- HABERMAS, J. (1989). Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- HABERMAS, J. (1990). Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje, Postmodernizm içinde, s. 7-99, Der. Zeka, N., Kıyı Yayınları, İstanbul.
- HABERMAS, J. (1993). 'İdeoloji' Olarak Teknik ve Bilim, (Çev.) Mustafa Tüzel, YKY, İstanbul.
- HABERMAS, J. (1994). *The Philosophical Discourse of Modernity - Twelve Lectures*. Polity Press, Cambridge, Oxford.
- HABERMAS, J. (1996). İletişimsel Eylem Kuramı, Cilt I, M. Tüzel (Çev.). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- HABERMAS, J. (1996). İletişimsel Eylem Kuramı, Cilt II, M. Tüzel (Çev.). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, s.505.
- HABERMAS, J. (1998). Die Postnationale Konstellation. Politische Essays. Suhrkamp.
- HABERMAS, J. (2001). *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- HABERMAS, J. (2003) The Future of Human Nature, translated by William Rehg, Max Pensky & Hella Beister, Cambridge: Polity Press, 2003.
- HABERMAS, J. (2005). Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- HABERMAS, J. (2005). „Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?“, in: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Mit einem Vorwort herausgegeben von Florian Schuller, Freiburg, Basel, Wien, 15-37.
- HABERMAS, J. (2007). Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. *NZZ Online*. <http://www.nzz.ch/2007/02/10/li/articleEVB7X.html> erişim tarihi 16.05.2021.
- HABERMAS, J. (2008). Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. In M. Reder et al. (Hg.). Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas (pp. 26–36). Orig.--Ausg. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- HABERMAS, J. (2008). : Between naturalism and religion. Translated by Ciaran Cronin Polity Press, Cambridge, UK, p. 144.
- HABERMAS, J. (2009). *Europe: The Faltering Project*. Cambridge: Polity Press.
- HABERMAS, J. (2011). Lo político: el sentido racional de una cuestionable
-

herencia de la teología política'. In Eduardo Mendieta and Jonathan Vanantwerpen (eds), *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta.

HABERMAS, J. (2012). *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Suhrkamp, Berlin.

HABERMAS, J. (2019). *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen; Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen. Suhrkamp, Berlin.

HUBER, W. (2012). Ausgenüchtert, nicht farbenblind: Jürgen Habermas will den Dialog von Glauben und Religionskritik. <https://www.zeit.de/2012/51/Juergen-Habermas-Nachmetaphysisches-Denken> 22.06.21, erişim tarihi 19.05.2021.

Information Philosophie, Die Zeitschrift, die über Philosophie informiert. Der Diskurs über Glauben und Wissen. Habermas' zweibändiges Werk „Auch eine Geschichte der Philosophie“ <https://www.informationphilosophie.de/?a=1&t=9026&n=2&y=4&c=145> , erişim tarihi 14.09.2021.

IRANZO DOSDAD, Á. (2016). "From the Secular to the Habermasian Post-Secular and the Forgotten Dimension of Time in Rethinking Religion and Politics." *Contexto Internacional* 38, no. 3 (2016): 887-908

JOAS, H., (2002). Eine Rose im Kreuz der Vernunft. In: *Die Zeit vom 7.2., S. 32*.

JOAS, H., (2004). *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg im Breisgau 2004.

KAESLER, D. (Hrsg.) (2003): *Klassiker der Soziologie*. Band I von Auguste Comte bis Norbert Elias. 4. Auflage. München.

KARABAĞ, İ., (2015). "Aydınlanma İdeolojisinin Dile Yansımaları: J. C. Gottsched ve J. C. Adelung'un Dil Üzerine Düşünceleri", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2015(15), s. 31-47.

KLINGEN, H. (2021). Religionsphilosophie von Jürgen Habermas "Alt, aber nicht fromm" https://www.deutschlandfunk.de/religionsphilosophie-von-juergen-habermas-alt-aber-nicht.886.de.html?dram:article_id=451308, erişim tarihi 17.05.2021.

KNAPP, M. (2008). Glauben und Wissen bei Jürgen Habermas. Religion in einer "postsäkularen" Gesellschaft, in: *Stimmen der Zeit* 226 (2008), 270-280

- LANGTHALER, R., Nagl-Docekal, H. (2007). *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*. Wien: Oldenbourg.
- LUCKMANN, T. (2002). Veränderungen von Religion und Moral im modernen Europa. In *Berliner Journal für Soziologie* 12, 285–293.
- LUHMANN, N. (2000): *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- MAIWALD-WIEGAND, S. (2010) *Bewahrung und Entzauberung. Thomas Mann und Max Weber. Zur Konservatismusdiskussion in der Wilhelminischen Ära. Inauguraldissertation zur Erlangung des akademischen Grades Dr. phil. an der Neuphilologischen Fakultät, Germanistisches Seminar der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg*.
- MARDONES, J.M. 1998. *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*. Barcelona and Mexico D.F.: Anthropos and Universidad Iberoamericana.
- MATTHES, J. (2005). *Das Eigene und das Fremde*. Würzburg: Ergon.
- MENNE, A. (2019). *Religion übersetzen? Postsäkulare Verhältnisbestimmungen von Religion und Gesellschaft bei Jürgen Habermas und Talal Asad*
- OKUMUŞ, F. (2020). "Laikliğin Dönüşümü, Kutsalın Dönüşü: Post-seküler Çağ" <https://fikircografyasi.com/makale/laikligin-donusumu-kutsalın-donusu-post-sekuler-cag>, erişim tarihi 19.05.2021.
- PHILIPP, T. (2009). *Gesellschaft und Religion. Berlin J Soziol* 19, 55–78
- POLLACK, D. (2009): *Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- PORTIER, P. (2011) *Religion and Democracy in the Thought of Jürgen Habermas. Soc* (2011) 48:426–432 DOI 10.1007/s12115-011-9470-3. Published online: 28 July 2011
- RATZINGER, J. (2005). *Werke in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*. Freiburg: Herder.
- REDER, M. (2009) *Religion in postsäkularer Gesellschaft. Communicatio Socialis* 42, Nr. 2: 131–137
- REESE-SCHÄFER W. (2010) *Von den Diagnosen der Moderne zu deren Überbietung: Die Postsäkularisierungsthese von Jürgen Habermas und der gemäßigte Postmodernismus bei Niklas Luhmann*.
- SCHECTER, D. (2010), *The Critique of Instrumental Reason from Weber to Habermas*, New York: Continuum International Pub. Group
-

- SCHILM P. (2006) Jürgen Habermas Religion in der Öffentlichkeit. <https://www.dialog-religio.de/Habermas.pdf> erişim tarihi 22. 06 2021
- SCHMIDT, T.M. (2009). Gibt es eine moderne Religion? Jürgen Habermas und die Idee der »postsäkularen Gesellschaft« <https://core.ac.uk/download/pdf/14521372.pdf> erişim tarihi 20.05.2021.
- SCHMIDT, V. H. (2010): Modernity and Diversity: Reflections on the Controversy Between Modernization Theory and Multiple Modernists, *Social Science Information* 49, 511–538.
- SCHROER, M. (2006). Ein unsterbliches Chamäleon? Religion zwischen Säkularisierung und Sakralisierung. In: *vorgänge* 45, 21–29.
- SCHULLER, F. (2005). Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Freiburg: Herder.
- SCHWEIDLER, W. (2007). Postsäkulare Gesellschaft. Freiburg: Alber.
- STRIßNIG, E. (2009) Diplomarbeit “*Das Faktum des Pluralismus in der postsäkularen Gesellschaft*” Wien.
- TAYLOR, C. (2006) *Modern Toplumsal Tahayyüller*, Çev. Hamide Koyukan, Metis Yayınları, İstanbul.
- TAYLOR, C. (2009), *The Philosopher-Citizen*.
- TAYLOR, C. (2009a): Ein säkulares Zeitalter. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Orig. 2007)
- TAYLOR, C. (2009b): Ein säkulares Zeitalter. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Orig. 2007)
- TAYLOR, C. (2010): Für einen neuen Säkularismus. In: *Transit* 39, S. 5-28.
- TURNER, B.S. (2012) *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. Cilt 12, Sayı 3, s. 199-224
- VATTIMO, G. (2003). *Glauben – Philosophieren*. Stuttgart: Reclam.
- VIERTBAUER, K., & GRUBER, F. (2017) *Habermas und die Religion*. Wbg Academic.
- WOLTERSTORFF, N. “The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues.” In Robert Audi and Nicholas Wolterstorff, *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*, 67-120. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1977.
- WEBER, M. (1904): »Geleitwort«, *Archiv für Sozialwissenschaft und*
-

Sozialpolitik, XIX, S. I-VII.

WILSON, B. R. (1982). *Religion in Sociological Perspective* (Oxford: Oxford University Press, s. 149

YILMAZ, H.K. (2013). "*İrfân Geleneğimizde İnsan Onuru*" HZ. PEYGAMBER VE İNSAN ONURU. DİB Yayınları ISBN 978-975-19-5608-8. 2. Baskı, Ankara 2013



A CRITICAL APPROACH TO HABERMAS'S UNDERSTANDING OF RELIGION AND POST- SECULAR SOCIETY

 Ahmet KÜÇÜK^a

Extended Abstract

Purpose

This study has two main objectives. The first aim will be to try to make visible the transformation of Habermas' understanding of religion based on his works. The second goal is to examine, from a critical point of view, whether the post-secular society concept, put forward by Habermas, reflects the realities of today's social structure, by reviewing relevant critical studies. In this way questions like; What does a thinker like Habermas who is loyal to the Enlightenment thought and who, in his own words, does not have religious sensitivity, mean by the concept of post-secular society, What could be the reasons behind his statement that religious teachings should be discussed in today's society, which he considers as post-secular, What kind of an environment is necessary for religious teachings to be discussed in a post-secular society and how will this environment be provided? will be discussed.

Methodology

In this study, the document review method was used. In this context, primarily Habermas's approaches to religion in his works are discussed and tried to make visible. Afterwards, critical studies on the post-secular society concept put forward by Habermas were examined and a critical evaluation was made.

Findings

When we look at the thoughts shared above, it is seen that the concept of post-secular society causes negative criticism in terms of responsibilities and

^a Asst. Prof., Düzce University, eyemsel@hotmail.com

legal limitations it imposes on religious citizens, the expectations of reflexivity towards secular citizens, and because of reflecting the realities of European society, which has had a unique secularization experience. In addition to these, by ignoring the forms of belief that emerge in today's pluralistic societies which are different from the basic religious beliefs, shows us that it does not allow for a comprehensive analysis of the social structure of our time.

On the other hand, it tries to keep communication channels open for social problems that can only be solved by joint action in today's society, which has an increasingly complex and pluralistic structure, but where individual interests are at the forefront. It invites people to gather around a common mind on equal terms in order to eliminate the polarization between the mentioned groups,

So it is understood that it is the prerequisite for the solution of social problems such as individual interests getting ahead of social development, climate change, irregular migration, income injustice, sectarian conflicts, loss of moral values and motivation resources necessary for the solution of common problems, and nepotism, facing our society now. From this point of view, the concept of postsecular society is an important tool in terms of diagnosing diseases of today's society. But the question of how to treat the diagnosed disease or diseases, has not been fully clarified. In other words, it is the question of how to find a common social and legal basis that will bring people together voluntarily for the solution of common problems in today's social structure, which consists of people with such different worldviews and religious traditions, and how to create a discussion platform to be held on this common ground.

Conclusion and Discussion

If a mutual and complementary learning process is going to take place in a post-secular society, can this be achieved only unilaterally by translating the religious resources necessary for social solidarity to secular citizens in accordance with their understanding

However, we have to acknowledge the fact that trying to set right the very fragile and fragmented structure of today's modern society by descending to the common origin of the different beliefs and world visions that have differentiated in people's minds until today is only possible with long-term, sincere and collaborative projects on a global scale. In my opinion, the starting point of such a process should be formal and informal education that starts in the family and nurseries and continues throughout life.

When Habermas's intellectual life and his attitude towards religion are evaluated as a whole, it is possible to see that he actually realized and still continues to realize what he means by the concept of complementary learning process in his own personality through the works he has produced until now which could be evaluated as an example of complementary learning process.

Keywords: Religious Sociology, Post-Secular Society, Secular, Religious, Complementary Learning Process.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:

The author declares no one has contributed to the article.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.

