

KURGU İLE ÜTOPYA ARASINDA: HABERMAS'IN DİNE YAKLAŞIMINDA DEĞİŞİM VE POST-SEKÜLER TOPLUM PROJESİ

 Mustafa Derviş DERELİ^a

Öz

Sekülerleşme konusu, sosyolojinin en verimli tartışma alanlarından biri olarak son yarım asırdır fikrî kamplara sahne olmaktadır. Sosyolojinin kurucu isimlerinin dinin geleceğine yönelik kehanetleriyle temelleri atılan sekülerleşme literatürü, dine daha fazla alan açan modern dönem sosyologların farklı yaklaşımlarıyla zenginleşmeye devam etmektedir. Sosyal bilimlerin pek çok alanıyla bir şekilde irtibatı bulunduğu için disiplinler arası bir mahiyete sahip olan bu literatürde kimi kavram ve yaklaşımlar daha fazla ön plana çıkarken, kimi görüşler diğerleri kadar etkili olamamıştır. Bilhassa Türkçe literatürde yeterince irdelenmemiş sekülerleşme yaklaşımlarından biri de “post-seküler” kavramsallaştırmasıdır. 1950’lerin sonlarından itibaren bazı sosyal teologların çalışmalarında karşılaşılmakla birlikte söz konusu kavramı daha geniş düzeyde tartışmaya açan sosyolog, Jürgen Habermas olmuştur. Habermas, 2000’lerden sonra yazdığı pek çok metninde, özellikle Avrupa toplumları gibi belirli sekülerleşme süreçlerinden geçmiş ülkelerin “post-seküler” bir aşamaya geçmekte olduklarını, böylelikle toplumda dünya görüşü açısından çeşitlenen seküler ve dindar vatandaşların ortak bir uzlaşma noktasında buluşmaları gerektiğini ileri sürmektedir. Habermas’ın post-seküler toplum projesini sorunsallaştıran bu makale aynı zamanda din fenomenine yaklaşımında entelektüel bir dönüşüm yaşayan Habermas’a dair bir portre çıkartmayı hedeflemektedir. Literatür taraması yönteminin kullanılacağı bu çalışma; muğlak olduğu, ütopyik veçhelerinin bulunduğu ve Avrupa-merkezci bir perspektif sunduğu gibi birtakım eleştirilerle karşılaşan “post-seküler toplum” kavramı etrafında geniş çaplı bir değerlendirme yapmayı amaçlamaktadır. Birtakım açmazları bulunmakla birlikte post-seküler toplum adlandırmasının, seküler-dini (kutsal) dikotomisini aşmak ve meseleyle ilgili daha kuşatıcı bir perspektif geliştirmek adına önemli görülmesi gerektiği sonucuna ulaşan bu makale, bilhassa ülkemiz literatüründe dine yönelik bakışı son derece ihmal edilen Habermas’ın konuyla ilgili analizlerine bir din sosyoloğu olarak daha fazla

^a Dr. Öğr. Üyesi, Erciyes Üniversitesi, mdervisdereli@erciyes.edu.tr

başvurulması gerektiğine dikkat çekmektedir.

Anahtar kelimeler: Din Sosyolojisi, Habermas, Post-Seküler, Din, Sekülerleşme, De-Sekülerleşme.



BETWEEN FICTION AND UTOPIA: CHANGE IN HABERMAS'S APPROACH TO RELIGION AND HIS PROJECT OF POST-SECULAR SOCIETY

Secularization, as one of the most productive discussion areas of sociology, has been creating serious disagreements for the last half century. The secularization literature, which was founded by the prophecies of the founders of sociology for the future of religion, continues to expand with the different approaches of modern sociologists who opened more space to religion. In this literature, which has an interdisciplinary nature as it has some connection with many fields of social sciences, some concepts and approaches have attracted more attention, while some views have not been as effective as others. One of the secularization approaches that has not been adequately studied, especially in the Turkish literature, is the conceptualization of “post-secular”. Although it appears in the works of some social theologians since the late 1950s, sociologist Jürgen Habermas has made the concept of post-secular a part of broader discussion. In many of his texts he wrote after the 2000s, Habermas argues that countries that have experienced secularization processes, such as European societies, are moving to a “post-secular” stage. Thus, he argues that secular and religious citizens who diversify in terms of worldview in that society should come together at a common point of consensus. This article, which problematizes Habermas’s project of post-secular society, also aims to draw a portrait of Habermas, who has experienced an intellectual transformation in his approach to the phenomenon of religion. This study, in which the literature review method will be used, aims to make a comprehensive evaluation around the concept of “post-secular society”, which has been criticized for being ambiguous, having utopian aspects and offering a Eurocentric perspective. This study concluded that the concept of post-secular society, although it has some dilemmas, should be considered important in order to overcome the secular-religious (sacred) dichotomy and to develop a more encompassing perspective on the issue. This study also draws attention to the fact that Habermas, whose views on religion are neglected especially in the social sciences literature of our country, should be taken into consideration more as a sociologist of religion in his analyzes on the subject.

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



Giriş

Sosyal bilimler literatüründe sekülerleşme paradigmatları denilince genelde üç temel yaklaşım akla gelmektedir. Bunlardan ilki Comte ve Durkheim gibi kurucu sosyologların görüşleriyle çerçevesi çizilen, Wilson ve Bruce gibi modern dönem bazı isimlerle de devam ettirilen klasik sekülerleşme paradigmatıdır. İnsanlığın rasyonel düşüncede, bilimde, deney ve gözlemlerde aşama kaydetmesiyle dinin; insanların ve toplumların hayatındaki etkinliğini ve önemini giderek kaybedeceğini düşünen bu tezi eleştiriye tabi tutan karşı sekülerleşme paradigmatları ise dini alanda yaşanan birtakım değişimleri inkâr etmemekle birlikte dinin modern toplumdaki görünürlük alanlarının farklılaşacağına vurgu yapmaktadır. Davie, Martin, Stark gibi bazı önemli temsilcilerinin yanı sıra önceleri ilk yaklaşımın önde gelen bir savunucusu iken sonraki dönemlerde yeni paradigma safına geçen Peter L. Berger, bu görüşün en meşhur örneğini oluşturmaktadır. “Eklektik paradigma” şeklinde isimlendirilen ve Chaves, Casanova ve Yamane gibi temsilcilerle anılan üçüncü yaklaşımda ise dinin modern zamanlarda tek düze bir değişim ve dönüşüm yaşamayacağı, inişlerin ve çıkışların birlikte mümkün olacağı düşüncesi savunulmuştur.¹

Çalışmamızın temel araştırma konusunu teşkil eden “post-seküler” kavramı literatürde kimi zaman yeni paradigma veya eklektik paradigma içerisinde değerlendirilse de bu kuramlardan daha farklı bir yerde konumlanmaktadır. 1950’li yıllardan itibaren önce sosyal teologlar, sonrasında ise sosyal bilimlerin çeşitli alanlarına mensup akademisyenler tarafından kullanılan post-seküler kavramsallaştırması, 11 Eylül olayını takip eden dönemde bilhassa Jürgen Habermas’ın metinleriyle kendisine daha fazla zemin bulmaya başlamıştır. Habermas, post-sekülerlik kavramıyla hem klasik sekülerleşme tezine hem de karşı tezlere karşı çıkarken, sekülerlik ile dindarlığın iç içe bir görünüm arz ettiği yeni bir toplum projesi sunmaktadır.

Sekülerleşme tartışmalarıyla ilgili yapılan çalışmalar Türkçe literatürde önemli bir yekuna karşılık gelirken², post-seküler kavramı bu metinler içerisinde kendisine çok az yer bulmuş, yalnızca iki yüksek lisans tezine ve birkaç makaleye doğrudan veya dolaylı konu olabilmıştır (bkz.

¹ Bu yaklaşımların temel odak noktalarını takip etmek ve aralarındaki farklılıklara dair bütüncül bir fotoğraf elde etmek için bkz. (Bruce & Wilson, 2017; Martin, 1969; Davie, 1990; Stark, 1999; Berger, 2015, 2020; Chaves, 1994; Casanova, 2014; Yamane, 1997).

² Sekülerleşme kuramları ve tartışmalarıyla ilgili Türkçe literatürdeki bazı çalışmalar için bkz. (Kirman, 2005; Köse, 2014; Kirman & Çapcıoğlu, 2017; Ertit, 2019; Kirman & Ertit, 2019; Özay, 2020).

Hazır, 2012; İbiş, 2010; Karaarslan, 2014; Turner, 2012; Buhari, 2018; Karaman, 2019). Bu durumu aslında post-sekülerlik üzerine yapılan çalışmalarla ortaya çıkan uluslararası literatürün bir yansıması şeklinde okumak mümkündür. Zira ilk dönemlerinde Frankfurt Okulu'nun bir üyesi olarak mesafeli yaklaştığı dini, sonraki dönemlerinde akademik ilgisinin merkezi haline getiren Habermas'ın yaşamış olduğu entelektüel dönüşüm, ilginç bir biçimde Batı literatüründe dahi yeterince ön plana çıkmamış, sözgelimi Berger'in entelektüel dönüşümü kadar şöhret elde edememiştir. Halbuki bu çalışmanın sorunsallaştırdığı post-sekülerlik yaklaşımını, onun bu entelektüel dönüşümünden bağımsız şekilde okumak pek mümkün gözükmemektedir.

Bu makalede söz konusu tartışmalar etrafında öncelikli olarak post-sekülerlik kavramının literatürdeki serüvenine yer verilecek ve sonrasında Habermas'ın post-sekülerliğe yaklaşımı ve post-seküler toplum projesi derinlemesine irdelenecektir. Habermas'ın ve konuyla ilgilenen diğer önemli sosyologların temel eserlerinin yanında post-seküler toplum fikrine olumlu veya olumsuz yönde eleştiriler yönelten metinler, makale sınırlılığı içerisinde, literatür taraması yöntemiyle gözden geçirilecek ve konuyla ilgili kapsamlı bir çerçeve sunulmaya çalışılacaktır. Bilhassa Türkçe literatürde karşımıza çıkan eksikliği gidermeyi hedefleyen bu makale, Habermas'a din sosyolojisi disiplini içerisinde bir konum tayin etmek bakımından da ayrı bir öneme sahip olmaktadır.

A. Post-Seküler Kavramının Sosyal Teorideki Serüveni

Post-seküler kavramı, alımlanmasından içeriklendirilmesine kadar sosyal bilimciler arasında farklı perspektiflere kapı aralamaktadır. Söz konusu çeşitli bakış açıları oluşturan en önemli neden, hiç şüphesiz "seküler" kelimesi üzerinde bütüncül bir uzlaşının olmaması, kökeninden tarihlendirilmesine kadar tartışmaların süregelmesidir.

"Seküler", literatürde ön plana çıkan köken saptamalarından biri olan ve asır-devir anlamına gelen *saeculum* kelimesinden türemektedir.³ Latince *saeculum* terimi, başlangıçta belirsiz bir zaman dilimine tekabül ederken Aziz Augustinus tarafından ilk kullanılışında, hem Hıristiyanların hem de paganların bir sivil topluluk olarak ortak çıkarlarını devam ettirmek için bir araya gelebilecekleri şimdiki zaman ile Parousia (İsa'nın İkinci Gelişi) arasındaki zamansal boşluğun karşılığı olarak konumlandırıldı. Bu bakımdan Augustinus'un terime yüklediği manâ, dini ve dini olmayan tüm dünya

³ Seküler kelimesinin etimolojisi ve soykütüğüyle ilgili ayrıntılı tartışmalar için bkz. (Ahmedi, 2018, ss. 58-61).

görüşlerine tarafsız olması beklenen anayasal devlet ve demokratik bir kamusal alanın, yani seküler politik alanın modern karşılığına çok benzemektedir (Casanova, 2013, s. 53). Dolayısıyla Augustinusçu anlamda “seküler” aslında “kutsal”ın ötekisi; aynı şekilde “kutsal” da “seküler”in ötekisi olarak konumlandırılmamaktadır. Geç Antik Çağ’da durum tam olarak böyleyken sonraki dönemlerde, Casanova’nın önemle işaret ettiği gibi, Yahudi-Hıristiyan monoteizmi, pagan kutsalın büyüünün bozulmasına, yani kutsallığından arındırılmasına yol açtı. Hıristiyanların “pagan” tanrılara kurban kesmeyi veya ilahi imparatora tapmayı reddetmeleri, “ateist” olarak addedilmelerine sebebiyet verdi ve böylece Hıristiyanın kutsalı, paganın profanı; paganın kutsalı, Hıristiyan’ın profanı haline geldi. Bununla birlikte Hıristiyan dünyanın kendi içerisinde bir bütünlüğe ulaşması ve Kilisenin hegemonik zaferi, sonraki dönemlerde ortaçağ Hıristiyan dünyasının tüm uzamsal ve zamansal gerçekliğini ikili bir sınıflandırma sistemine tabi tuttu; böylece dini/manevi/kutsal dünya ile seküler/profan dünya arasındaki ayırım gün yüzüne çıktı. Kutsal-profan ve dini-seküler dikotomileri zaman içerisinde Hıristiyanlığı mükemmel şekilde yaşamak için manastırlara çekilen “dini” din adamları ile bu dünyada din adamı sınıfına ait olmayan insanlarla birlikte yaşayan “seküler” din adamları arasındaki ayrımı ifade etmek için kullanılmaya başlandı. Bu çerçevede sekülerleşmek, her şeyden önce, dindar bir kişinin dünyada yaşamak için manastır kuralını terk etmesi veya manastır mülkünün sekülerleştirilmesi gibi dindar kişileri veya dini nitelik taşıyan şeyleri seküler olana dönüştürmek, her şeyden önce onları “dünyevi kılmak” anlamına gelmektedir (Casanova, 2013, ss. 53-55).

Sekülerleşme tartışmalarında kabul gören isimlerden biri olan Casanova’nın analizleri doğrultusunda şurası netleşmektedir ki, “seküler”, Hıristiyan dünyada yaşanan tarihsel olayların ve bazı konjonktürel durumların kesişiminde bir anlam elde etmiş ve bu anlam modern döneme kadar intikal etmiştir. Aydınlanmacı modern perspektifin düalistici tasavvurunun da bir neticesi olarak seküler-dini (kutsal) ayrımı, sosyal bilim tartışmalarının merkezine yerleşmiş, konuyla ilgili düşünürler çok büyük ölçüde bu ikilik üzerinden hareket etmişlerdir. Post-seküler kavramı işte söz konusu ikiliği aşmak amacıyla⁴ üretilmiş ve ilk kez kullanan isimlerden onu

⁴ Sekülerlik tartışmalarında son dönemlerde isimleri daha fazla ön plana çıkan sosyologların önemli bir çoğunluğunun söz konusu dikotomiyi aşmaya teşebbüs ettikleri görülmektedir. Bu bağlamda Casanova (2014, s. 23), sekülerliğin sürekli olarak “bu dünya” ve “öteki dünya”, bu dünya özelinde de dini ve seküler ikiliğinde tartışıldığına dikkat çekerken Taylor (2014, s. 7), odağı dini ve seküler deneyim arasındaki genel ayırımdan ahlaki ve kültürel kaynakların çoğulluğuna kaydırarak sekülerizmin koşullarını yeniden düşünmeye davet etmektedir (Kaltsas, 2019, s. 4). Talal Asad da seküler alan ile

popülerleştiren Habermas'a kadar –kısmi farklılıklar bulunmakla birlikte– genel olarak bu çerçevede derinleştirilmiştir. Sosyal bilim çalışmalarında yine adeta kemikleşen yapı-birey düalitesini aşmak adına araştırmacılar, nasıl düalitenin sınırlayıcı çerçevesinden meseleyi çıkartmak ve bu ikiliği aşmak adına yeni teoriler⁵ ileri sürmüşlerse, post-seküler kavramı da seküler-dini düalitesini aşmayı ve meseleye daha kuşatıcı bir çerçevede yaklaşmayı hedeflemiştir.

Post-seküler kavramı, her ne kadar sosyal bilim literatüründe 2000'lerden sonra bilhassa Habermas'ın metinleriyle popülerlik kazansa da kavramın ilk ortaya çıkışının 1950'lerin sonlarına demirlendiği görülmektedir. 1970'lerin başlarına kadar uzanan bu ilk aşamada sosyal teologların kavramı ilk kez Hıristiyan veya Yahudi dini toplulukların geleceğiyle ilgili olarak kullandıkları ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda kavramı ilk kez Amerikalı Lutheryan papaz ve tarihçi Martin E. Marty (1958) kullanmıştır. *Christian Century*'de yazdığı "The Triumph of Religion-In-General" başlıklı makalesinde İkinci Dünya Savaşından sonra Amerikalıların "dindar" geçmişleriyle giderek daha fazla irtibat kurduklarını ve hatta belki de önceki dönemlerden daha fazla dine yöneldiklerini öne sürerek savaş sonrası Amerika'yı "post-Protestan" ve "post-seküler" olarak etiketlemektedir. Katolik rahip, sosyolog ve romancı Andrew M. Greeley (1966) ise "After Secularity: The Neo-Gemeinschaft Society: A Post-Christian Postscript" isimli makalesinde Kilisenin ve modern dünyanın "post-Hıristiyan çağ"dan "post-seküler" bir döneme geçmekte olduğuna işaret etmektedir. Yahudi yazar Eugene Borowitz de bu yıllarda seküler dünya formülasyonuna sıkı eleştiriler yönelten kişi olmuştur. Ona göre sekülerleşmek, modern toplumdaki kötülükleri bertaraf edememiş, "bütün önemli unsurları değerden bağımsız hale getirdiği, hatta insani olmayan bir düzleme çektiği" (1970, s. 470) için uygarlığı derin bir krize sürüklemiştir. Bu çerçevede Borowitz, ortodoks Yahudi geleneğin yeniden canlandırılması ve cari olan toplumsal düzen içerisinde etkin bir konum elde etmesi gerektiğinden hareketle "post-seküler" kavramını kullanan erken dönem sosyal teologlar arasına dahil olmuştur. Bahsi geçen üç araştırmacı da

dini alan arasına keskin sınırlar koymanın mümkün olmadığını; bundan dolayı da sekülerliği kutsal bir mazinin son aşaması veya kutsaldan basit bir kopuş olarak görmenin yanlış olacağını ileri sürmektedir (2016, s. 37).

⁵ Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim* isimli eserinde "teori" kelimesinin etimolojik olarak dini kökenlere sahip olduğuna dikkat çekmektedir. Buna göre Theoros, eski Yunan şehirlerinin şenliklere gönderdikleri temsilcilerin adıdır. Bu kişiler Tanrı'nın tanrısal varlığını, yani evreni seyretmektedirler. Dolayısıyla Theoria, burada Theos'un, yani Tanrı'nın kendi varlığını "seyretmesi" anlamına gelmektedir (Habermas, 1993, s. 95).

seküler düzenin kendisine özgü eksiklikler barındırdıklarını savunmakla birlikte buna bir alternatif önermemekte; topluluk duygusunun yeniden ikame edilmesi ve nihayetinde seküler dünyanın içerisinde bulunduğu krizden çıkarılması gerektiğini öne sürmektedirler (Parmaksız, 2018, ss. 99-100). Richard John Neuhaus ise post-seküler bir Amerikan toplumu dönemine doğru geçilmekte olduğunu, Amerikalıların kendi toplumsal kökenlerindeki dini, ahlaki temellere yeniden dönüldüğünü ve Amerika'daki bu değişimin dünyanın diğer ülkeleri için de önemli bir değişimin işaret fişeği haline geleceğini ifade etmektedir (Neuhaus, 1982; Gaston, 2021, s. 42, 49).

Post-seküler kavramı odağında, 1990'lardan itibaren literatürde karşımıza çıkan ikinci aşamada da sosyal teologlar etkililerdir; fakat bu araştırmacılar biraz da post-modernitenin modernite eleştirilerinden ilham alarak öncelilerden farklı biçimde sekülere ve sekülerliğe yönelik daha kökten ve radikal eleştiriler yöneltmişlerdir (Parmaksız, 2018, s. 100). Örneğin Milbank'a (1992, s. 37) göre seküler ve kutsal kamplaşması son derece sorunludur. Ona göre zaten bütünüyle saf seküler bir alan yoktur; dolayısıyla dini/kutsal, sekülerin merkezinde yer alır. Bu bakımdan seküler, dini söyleminin parçalarının yeniden düzenlenmesiyle ortaya çıkar. Postmodern düşünceden etkilenen Phillip Blond (1997) ve Graham Ward (1998) da Milbank'ın takipçileri olarak post-seküler kavramını eserlerinde kullanmışlardır.

Yine 1990'lı yıllarda, sekülerleşmenin karşılık bulduğu kurumsal ve mekânsal düzenlemelere ve dinin marjinalleştirilerek kamusal hayatın dışına itilmesine karşı çıkan bazı araştırmacılar post-seküler kavramına atıfta bulunmuşlardır. Bu bağlamda Gedicks (1991), post-seküler bir kamu kültürünün son derece ihtiyaç olduğuna dikkat çekerken Connolly (2000), demokratik siyaset içerisindeki gerilimlerin çözümünün, yaşamın çok çeşitli formlarının olduğunu kabul eden post-seküler bir perspektiften geçtiğini düşünmektedir. Geoghegan (2000) da sekülerliğin bütünüyle öldüğünü ve dini canlanışın bütün dünyada hakim olduğunu öne süren dönemin bazı görüşlerinin aksine sekülerliğin reddedilmemesi gerektiğini; fakat seküler-dini çatışmasını önlemek adına birtakım değişimlerin de gerekli olduğuna dikkat çekerek post-sekülerliği tartışma konusu haline getirmiştir (Parmaksız, 2018, s. 101). Bu referanslardan da anlaşılacağı üzere özellikle 1990'lı yıllarda muhtelif araştırmacılar arasında belli bir netlik kazanan post-sekülerlik yaklaşımları, çalışmamızın odağını teşkil eden Habermas'ın düşüncelerinin şekillenmesine önemli bir arka plan desteği sağlamıştır.

Nitekim post-seküler kavramı, yeni bin yıllarla birlikte artık daha fazla

görünürlük kazanmış ve sosyal bilimlerin çok farklı alanlarında kaleme alınan çalışmalarla ön plana çıkmaya başlamıştır. Bu metinlere bakıldığında araştırmacıların bir uzlaşma şeklinde ortak noktada bulunduğu en önemli husus, sekülerliğin nihai anlamda sona erdiği ve dinin mutlak anlamda geri döndüğü düşüncesini değil; sekülerliği kabul etmekle birlikte dinin normatif anlamda kamusal alandan dışlanmasına mutlaka eleştirel veçheden yaklaşmak gerektiğini savunmalarıdır (Parmaksız, 2018, s. 101). Söz konusu çalışmalar arasında ürettiği metinlerle post-seküler çerçeveyi daha esaslı biçimde çizen ve kavramı görece daha popüler hale getiren kişi, filozof ve sosyolog Jürgen Habermas olmuştur. Bu bağlamda Habermas'ın kapsamlı analizlerine kulak vermek, onun konuyla ilgili perspektifini açığa çıkartmanın yanı sıra post-sekülerliğin karmaşık gibi görünen fakat birtakım izleklerle örtüsü belli ölçüde açılabilen bir kavram olduğunu ortaya koymak anlamına da gelecektir.

B. Habermas ve Post-Seküler Toplum Projesi

Habermas'ın felsefe ve sosyoloji başta olmak üzere pek çok disiplinle ilgili nitelikli eğitimler alması ve karşılaştırmalı analitik okumalar yapması, onun tek bir alan merkezinde sıkışıp kalmamasını sağlamış ve zihni esnekliğinin de etkisiyle birden fazla alanda söz sahibi olmasına ortam hazırlamıştır. Bu bağlamda Habermas, iletişimsel eylem teorisi ve kamusal alanın yapısal dönüşümü gibi literatüre kazandırdığı kavramların yanı sıra bazı kavramları ilk kez kullanmamakla birlikte onlara belli bir görünürlük kazandırmıştır. "Post-seküler" de bunların başında gelmektedir. Habermas, post-seküler kavramının çerçevesini genişletmiş, post-sekülerliğin yapı taşlarını ortaya koymuş ve post-seküler bir toplum projesi sunmuştur. Bunun yanında bireysel, toplumsal, kamusal ve hatta dini yaşam için post-sekülerliğin ne anlam ifade edeceğine, devlete ve politika yapıcı kurumlara bu konuda nelerin düşeceğine ve dahası toplumda dünya görüşü olarak farklı saflarda yer alan sekülerler ile dindarlar arasında nasıl bir etkileşim kurulması gerektiğine dair yeni ideal süreç dizileri belirlemiştir.

1. Erken ve Geç Dönem Metinlerinde Habermas'ın Dine Yaklaşımındaki Değişim

Gençlik dönemlerinden emekliliğine kadar bizzat içerisinde yer aldığı Frankfurt Okulu'nun önde gelen düşünürleri arasında yer alan Habermas'ın gerek genel anlamda dine yaklaşımını gerekse çalışmamızın merkezini oluşturan post-sekülerlikle ilgili analizlerini Eleştirel Teori'den bağımsız olarak düşünmek mümkün değildir. Nitekim Habermas'ın entelektüel ilgilerine ve fikri yönelimlerine baktığımızda bilhassa gençlik dönemlerinde

Frankfurt Okulu'ndan fazlasıyla etkilendiğini, düşüncelerini olgunlaştırdığı sonraki dönemlerinde ise Okul'dan daha bağımsız düşünceler ürettiğini görmekteyiz. Habermas'ın dine yaklaşımını da tam bu zaviyeden hareketle erken ve geç dönem olarak ayırmak durumundayız. Zira Habermas'ın post-sekülerliğe yönelik ilgisi, onun 2000'lerden sonra yazdığı sonraki dönem metinlerinde görüldüğü üzere dine bakış açısının da değişimiyle birlikte gerçekleşmiştir.

Frankfurt Okulu; Horkheimer, Adorno, Pollock, Fromm, Lowenthal, Neumann, Marcuse ve Benjamin gibi dönemin ünlü Batılı Marksist entelektüellerinden oluşmaktadır. Üyelerinin çoğu materyalistlerden oluşan Frankfurt Okulu, geleneksel dinleri büyük oranda kabul etmeme eğilimi göstermiştir. Din araştırmalarına şüpheyile yaklaşan Frankfurt Okulu mensupları inançları, dini gelenekleri benimseyen ve maneviyata daha bağlı olan insanları tonu yüksek düzeyde eleştirmişlerdir.⁶ Habermas, Frankfurt Okulu'na dahil olduğu 1950'li yılların sonlarından itibaren Okul'un dine yaklaşımıyla büyük ölçüde benzeşen bir düşünceye sahiptir. O dönemlerde Frankfurt Okulu düşünürlerinin önemli bir çoğunluğunun benimsediği gibi dini, modern-öncesi dönemin sosyokültürel şartlarında birtakım rolleri yerine getiren fakat modern çağda ise karşılığı giderek azalan insan yapımı bir enstrüman olarak görmektedir. Dinin geçmiş dönemlerde bilgi ikilemlerini çözdüğünü; fakat modern dünyada artık bir efsaneye, geleneğe veya dine yaslanmak gerekmediğinden dinlerin de öneminin azaldığını öne sürmesi, aslında Eleştirel Teori mensuplarında sıkça karşılaşılan din yaklaşımının (Bahram, 2013; Reder & Schmidt, 2010), Habermas'ın ilk dönem metinlerinde açıkça hissedildiğini ortaya koymaktadır.

Habermas, insan rasyonalitesinin, mit olarak başlayan, dini ve metafizik düşünce biçimine dönüşen ve sonunda en karmaşık biçimine, yani modern iletişimsel rasyonaliteye ulaşan evrimsel bir gelişimini görmektedir. *İletişimsel Eylem Teorisi'*nde -ilk baskısı, 1981- modern bir toplumun üyesi olan bilim insanının "mitostan bir dünya dinine geçişi ya da dinsel-metafizik bir dünya imgesinden modern dünya anlamasına geçişi olanaklı kılmış bulunan öğrenme süreçlerini" (2001, s. 93) yeniden kurması gerektiğinden bahsetmektedir.⁷ Bu evrimsel rasyonalite anlatısı, Habermas'ın erken

⁶ Frankfurt Okulu'na müntesip sosyal bilimcilerin ilk kuşağı ile ikinci kuşağı arasında dine yaklaşım konusunda ne tür farklılıklar bulunduğu ve söz konusu araştırmacıların dini nasıl konumlandıklarıyla ilgili olarak bkz. (Briattin, 2012).

⁷ Habermas burada mitsel-dinsel-metafizik düşünüş biçimleriyle modern düşünüş biçimi arasındaki dönüm noktalarını, temel kavramlarla ilgili değişikliklerle açıklamaya çalışmaktadır: "Aşılmış bir düzeyin yorumlamaları, *içerikleri* ne olursa olsun, bir sonraki

dönemlerindeki bakış açısını özetlemektedir. Nitekim ikinci dönemde sıkça atıfta bulunduğu dinin devlet açısından önemini ilk döneminde son derece ihmal ettiği ve çağdaş kamusal alanda modern rasyonalite hakim olacağı için dinin gerekli olmadığını düşündüğü anlaşılmaktadır (Costa, 2015, ss. 40-42). Başka bir ifadeyle modern yaşam koşullarında karşılıklı iyi niyetlere bağlı bir öznelarası anlaşma sistematığı bulunduğunu ve bazı hukuki düzenlemelerle bunların güvence altına alındığını ifade eden Habermas'ın aslında gerek teorik gerekse bireysel ve toplumsal düzlemde dinin ölümünü ilan ettiği görülmektedir. Bu da kariyerinin başlangıç yıllarına tekabül eden ilk döneminde dine yalnızca özel hayatla sınırlı bir alan ayıran (Habermas, 2003b, s. 71), devlet ve toplum özelinde dinin misyonunun ve rollerinin neler olabileceğini açıkça görmezden gelen, modern düşünce ilerledikçe dinin aşama aşama yerini rasyonel düşünceye bırakacağını öngören Habermas'ın, yirminci yüzyılda son derece popüler bir kabul olan klasik sekülerleşme teorisini savunduğunu ortaya koymaktadır.

1990'lı yıllardan itibaren dine yönelik ilk eleştirilerinin biraz keskin olduğunu fark eden Habermas, din özelindeki görüşlerini değiştirmeye başlarken aynı zamanda yeni perspektifine dair ilk ilmekleri de örmektedir. Bu dönemde kaleme aldığı "İçeriden Aşkınlık, Bu Dünyadan Aşkınlık" (1992) metninde, Weber'in dinin özelleştirilmesi teorisine gençlik dönemlerinde çok çabuk boyun eğdiğini itiraf ederek bu öngörünün artık günümüz dünyasındaki fotoğrafı açıklamaktan uzak kaldığını izlenimini paylaşmaktadır (Costa, 2015, ss. 46-47). Bu yıllarda dinin modern toplumda fonksiyonlarını sürdürmekte olduğunu gözlemleyen Habermas, metinlerinde "çok-sesli kamusal alan" ve "demokratik ortak sağduyu" gibi kavramları ön plana çıkartarak felsefi ve sosyolojik bakış açısında aşama aşama farklı bir noktaya geleceğini haber verir gibiydi. 2000'lerden sonra ise yaşadığı bu entelektüel dönüşüm daha aşikar olmuş ve bilhassa 11 Eylül hadisesinden sonra dine, dini grup ve topluluklara, dinden kaynaklanan toplumsal değişim ve dönüşümlere çok daha yakından ilgi gösterir hale gelmiştir. Nitekim 11 Eylül olayından bir ay sonra Frankfurt'ta yaptığı konuşmasında medyanın dini topluluklar açısından etkisine dikkat çekerek sekülerleşmenin kendisini sorgulaması gerektiğini belirtmiştir (Harrington,

düzeye geçişle birlikte *kategorisel olarak değerden düşer*. Artık ikna edici olmayan şu ya da bu gerekçe değil, gerekçelerin *türüdür*. Tüm geleneklerin açıklama ve haklı çıkarma potansiyellerinin değerinin düşürülmesi, yüksek kültürlerde mitsel-anlatsal; yeniçağda ise dinsel, kozmolojik ya da metafizik düşünce figürlerinden kopmayla ortaya çıkmıştır. Bu *değerden düşürme hamleleri* yeni öğrenme düzeylerine geçişlerle bağlantılı görünüyor; böylelikle öğrenme koşulları, hem nesneleştirici düşünce hem de ahlaksal-pratik kavrayış ve estetik-pratik dile getirme yeteneği boyutlarında değişir." (2001, ss. 93-94).

2007, s. 544). 2002'de Tahran Üniversitesinde yaptığı konuşmasında da benzer şekilde dinin kamusal alandan kaybolmadığını ve halkın siyasi görüşleri üzerinde son derece etkisinin bulunduğunu fark ettiğini ve önümüzdeki dönemde dinin kamusal alana dönüşüyle yapıcı bir şekilde ilgilenmek istediğini ifade etmiştir (Habermas, 2002b, s. 18). Post-sekülerlik üzerine geliştirdiği birazdan değineceğimiz mülahazalarında da görüleceği üzere Habermas, bu yıllardan sonra, dinin –ortadan kalkmak veya düşüşe geçmek bir yana– bireysel, toplumsal ve siyasal düzlemde varlığını sürdürmeye devam edeceği öngörüsünü ve liberal devletin seküler vatandaşlar kadar dindar vatandaşlara da eşit mesafede yaklaşması gerektiği fikrini vurgulayacaktır.

Habermas'ın metinlerine genel olarak bakıldığında, onun dini dört farklı anlamda kullandığı görülmektedir. Bunlardan ilki tarihsel-toplumsal bir kurum olarak dindir. Burada dinin değişmeyen unsurlarının yanında zaman içerisinde değişebilen yönlerinin de bulunduğu, dolayısıyla dinin canlı olduğuna bir gönderme yapmaktadır. Dine karşı Habermas'ın ikinci tutumu, ona bir eleştiri aracı olarak yaklaşmasıdır. Mensup olduğu Okul'un da etkisiyle eserlerinde çoğu zaman işlevsel hale getirdiği bu anlamlandırmasında Habermas, dinlerin hem insanların kendi aralarında hem de kendi çevreleriyle kurduğu ilişkilerde bir eleştiri unsuru olarak yer alabileceğini düşünmektedir. Dine yaklaşımındaki dikkat çekici içeriklendirmelerinden biri de din diline yönelik farkındalığıdır. Ona göre bilim, felsefe, sanat, edebiyat vs. hemen bütün disiplinlerin dili yalnızca belli donanımdaki insanlara hitap ederken, din dilinin hedefinde “sıradan” insanlar da dahil olmak üzere herkes vardır. Dine yönelik Habermas'ın dördüncü anlamlandırması, dinlerin bir dünya görüşü sağlaması ve yaşam dünyasının önemli bir parçası olmasıdır (Costa, 2015, s. 362). Nitekim Habermas, fenomenolojik din yaklaşımından da esinlenerek, bir bütün olarak yaşam biçimi talebinde bulunduğu için, her dinin orijinal olarak bir “dünya görüşü” ve kapsamlı bir doktrin sunduğunu ifade etmektedir (2012a, s. 109). Habermas'ın din yaklaşımında dikkat çeken bu dörtlü tasnifin pratik düzeydeki yansıması, bilhassa ikinci döneminde dert edindiği post-sekülerlik söylemlerinde karşımıza çıkacaktır.

2. Sekülerden Post-Sekülere Doğru Yaşanan Toplumsal Değişim

Habermas post-sekülerleri tanımladığı, post-seküler toplum ve kültürün niteliklerinden bahsettiği temel metinlerinde, öncelikle sekülerleşme tezinin hem kendisi hem de diğer sosyal bilimciler tarafından uzunca bir süre kabul gördüğünü izah etmektedir. Ona göre modernleşme ile bireylerin

sekülerleşmesi arasındaki irtibatlandırmadan ortaya çıkan sekülerleşme tezi üç makul düşünceye (2008, ss. 17-18) dayanmaktadır.

Bunlardan ilki, bilim ve teknolojideki ilerlemenin, “büyüsünü yitirmiş dünyanın” insan merkezli bir anlayışı teşvik etmesidir. Bu perspektif; deneye ve gözleme fazlasıyla odaklanan, olayların hemen tamamını nedensel olarak açıklamaya çalışan bilimsel anlamda “aydınlanmış” bir zihnin, metafizik dünya görüşleriyle kolayca uzlaştırılmayacağını ortaya koymayı amaçlamaktaydı. İkinci olarak toplumsal sistemlerin işlevsel farklılaşmasıyla birlikte kiliselerin ve diğer dini kuruluşların hukuk, siyaset, kamu refahı, eğitim ve bilim üzerindeki kontrollerini kaybetmeleri, yani otorite kaybına uğramalarıdır. Böylelikle dini pratikler ve uygulamalar; kısacası dini hayat artık özel alana indirgenmiş, kamusal ilgi ve etkilerini kaybetmişlerdir. Habermas’ın üçüncü kritik çıkarımı ise önce tarım toplumundan endüstri toplumuna, sonrasında da endüstri toplumundan post-endüstri toplumuna geçişin, daha yüksek seviyede refahı ve toplumsal güvenliği ortaya çıkarması ve güvenliğin en azından önceki dönemlere kıyasla çok daha iyi bir şekilde sağlanabilmesidir. Bu değişim, insanların yalnızca daha müreffeh şartlarda yaşamlarını idame ettirmelerine imkân tanımamış; aynı zamanda onların kontrol edilemeyen olaylar karşısında metafizik alana ve güce başvurma ihtiyacını hissetmelerinde bir azalmaya sebebiyet vermiştir.

Bütün bunlar Habermas’a göre o dönem için sekülerleşme tezini savunmak için yeterli nedenlerdendi. Fakat bu kabulde bile Avrupa merkezli⁸ bakış açısının etkisini fark eden Habermas, hipotezin ciddi şekilde taraftar topladığı zamanlarda bile Amerika’nın dini canlanma yaşadığına dikkat çekmektedir. Dini topluluklarının hem niceliksel fazlalığı hem de niteliksel etkinliğiyle modern zamanları deneyimleyen Amerika’nın, sekülerleşme tezinde hep büyük bir istisna olarak sunulduğu bilinmektedir. Habermas, son dönemlerindeki gözlemlerinden hareketle Amerika’nın değil aslında Avrupa’nın bir istisna teşkil ettiğini⁹ (2008, s. 18), hatta Amerika’nın dindarlığı elden bırakmadan halen modernleşmenin öncüsü olmaya devam

⁸ Geleneksel sekülerleşme tezinin 1960’lı ve 1970’li yılların Kuzey Avrupa’sını merkeze aldığı konusunda sosyologlar arasında önemli bir mutabakat vardır. Bkz. (Turner, 2012, s. 203). Kuzey Avrupa dışında kalan coğrafyalar göz önüne alındığında bu tezin aslında oldukça dar bir çerçevede odağında geliştirildiği anlaşılacaktır.

⁹ Habermas’ın sekülerleşme tartışmalarında son derece popüler olan Avrupa mı yoksa Amerika mı istisna sorusuna verdiği cevap, Berger’in çok daha erken tarihlerde dile getirdiği görüşleriyle birebir uyumluluk göstermektedir. Berger de pek çok temel eserinde (Berger, 2020; Berger & Luckmann, 2022) dünyadaki inanç fotoğrafına genel olarak bakıldığında Amerika’nın sekülerleşmeyi yaşamamasının değil; Avrupa’nın sekülerliği deneyimlemesinin bir istisna teşkil ettiğine işaret etmektedir.

etmesinin, sekülerleşme tezinin bütünüyle ortadan kalktığına varan yeni söylemlerin üretilmesine katkıda bulunduğunu önemle vurgulamaktadır.

Bu çerçevede Habermas'a göre sekülerleşme tezinin sorgulanması gerektiğini ispat eden gelişmeler nelerdir? Habermas, dünya genelinde dinin yeniden canlandırığının¹⁰ göstergesi durumunda olabilecek üç fenomenin birbiriyle işbirliği halinde önem kazandığına dikkat çekmektedir. Bunlar; misyonerliğin artması, fundamentalist radikalleşme ve dinler arasında açığa çıkartılması potansiyel olan şiddetin siyasal araç haline getirilmesidir. Dini gruplar ve dini nitelikli kuruluşlar dünyanın hemen her yerinde bir artış göstermektedir. Bu durum Hinduizm ve Budizm gibi çok tanrılı dinler kadar üç tek tanrılı din için de geçerlidir. Habermas'a göre misyonerlik konusunda belli düzeyde başarının sağlanması, kurumların esnekliğine bağlıdır; sözgelimi uluslararası ve çok kültürlü Roma Katolik Kilisesi, Protestan kiliselerine kıyasla çok daha iyi biçimde küreselleşme trendine uyum sağlamıştır. Bunlar arasında sahra-altı Afrika'da İslam'ın,¹¹ Latin Amerika'da ise Evanjeliklerin en dinamik gruplar olarak kümelenildiği ortaya çıkmaktadır.

Habermas'a göre Pentakostaller¹² ve radikal Müslüman gruplar, en hızlı büyüyen fundamentalist dini oluşumlardır. Bu topluluklar ya bizzat modern dünyayla savaşa girişmiş ya da modern dünyadan tümüyle izole olmuşlardır. Köktenci hareketler hemen her coğrafyada çok farklı dini anlayışları körüklemeye devam etmektedir. Yine 1970'lerden itibaren çoğalan yeni dini hareketler ve yeniçağ hareketleri, senkretik oluşumlar olarak göze çarpmakta ve birbirinden çok farklı dini gelenekleri bünyesinde

¹⁰ Sekülerleşme tezini eleştiriye tabi tutan karşı sekülerleşme paradigmasının öne sürdüğü "dinin canlanması" fikrinin, aslında zımnen sekülerleşme tezinin bir zamanlar bir yerlerde karşılık bulduğuna yönelik bir kabul içerdiği gözden kaçırılmamalıdır. Buna göre bir sekülerleşme süreci yaşanmış; önceleri düşüşe geçen din, sonraki dönemlerde yeniden önem kazanmaya başlamıştır. Sonuç olarak de-sekülerleşme ve post-sekülerlik gibi birbirlerinden farklı analiz çerçevelerine ulaşılar da dine yaklaşımlarında dönüşüm yaşayan Berger ile Habermas'ı buluşturan ortak nokta tam da burası olmaktadır.

¹¹ Habermas'ın post-sekülerlik fikrine ulaşması noktasında en fazla odaklandığı dinlerden birisi İslam olmuştur. Hem Müslüman nüfusunun artış oranı hem de bilhassa Müslüman gençlerin İslam'a davet anlamında dijital dünyayı aktif biçimde kullanmaları (Janmohamed, 2018; Eken, 2021) dinlerin ve dini hareketlerin yaşadığımız dünyaya uyum göstermeleri anlamında onu etkilemiştir. Post-sekülerlik kavramsallaştırmasıyla da Habermas aslında Batılı olan her şeyi mahkum eden İslam dünyasındaki bazı radikal gruplarla İslami olan her şeyi kötü gösteren seküler zihniyet arasında bir yol bulmaya çalışmıştır. Bu çerçevedeki analizler için bkz. (Byrd, 2017, s. 305).

¹² Evanjelik Protestan hareketi içerisinde 20. yüzyılda bir akım olarak ortaya çıkan Pentekostal Hıristiyanlık, kutsalı bireysel deneyimlerde arayan mistik bir dini oluşumdur. Hıristiyanlığın dünya geneline yayılmasında oldukça önemli bir rol üstlenen dini hareketin, Roma Katolikliğinden sonra gelen ikinci büyük dini hareket olduğu yönünde kabuller söz konusudur (Topcan, 2020, s. 209).

barındırma iddiasını taşımaktadır. Bu hareketlerin önemli bir kısmında radikal eğilimler de göze çarpmaktadır. Son olarak İran'daki molla rejimi ve – Habermas'ın isimlendirdiği şekliyle– “İslami terörizm”¹³ (2008, s. 19), ona göre dinin kendi içerisinde veya diğer dinlerle arasında görülebilecek şiddetin siyasi olarak serbest bırakılmasının harika bir örneğini sunmaktadır. Şiddetin veya savaşın kaynağında bizatihi din olmamasına rağmen, çatışmaların dini terimlerle kodlandıktan sonra ateşlenmesi, burada dikkat edilmesi gereken bir husustur. Hindu milliyetçiliği siyaseti, Hindistan ile Pakistan arasında hiç bitmeyen ihtilaflar, Irak'ın işgalinin öncesinde ve sırasında Amerika'da din hakkının seferber edilmesi ve İran'daki molla rejiminin faaliyetleri, şiddetin kimi zaman siyasi olarak serbest bırakılabileceğini imlemektedir (2008, ss. 18-19). Bu üç unsur Habermas'a göre bütün artıları ve eksileriyle dini bir şekilde daha fazla gündeme taşımış, sosyokültürel ve sosyo-politik anlamda onu daha etkin kılmıştır.

Habermas, yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, sekülerliği bütünüyle inkar etmemekle birlikte klasik sekülerleşme tezinin mutlaka gözden geçirilmesi gerektiğini ve nihayetinde yeni bir toplum formuna, yani post-seküler bir topluma ihtiyaç duyulduğunu öne sürmektedir. Bu çerçevede post-seküler toplumun, giderek sekülerleşen bir çevrede dinin ve dini toplulukların da var olduğu bir toplum türüne karşılık geldiğini ifade etmek mümkündür. Fakat Habermas'ın bu projesi, diğer konulardaki görüşlerinden belki çok daha fazla oranda yoğun eleştirilerle karşı karşıya kalmıştır.

3. Post-Seküler Toplum ve Onu Çerçeveleyen Nitelikleri

Jürgen Habermas, 2000 yılında “post-seküler kültür” şeklinde ilk kez kavramdan söz ettiği söyleşisinde, çoğulculuğun dini anlayışlar ve dünya görüşleri kadar yaşam tarzlarında da yeni meydan okumalar ürettiğini ifade ederek sekülerleşme tartışmalarına katılmış olur. Bu yıllardan itibaren *The Dialectics of Secularization* (Habermas & Ratzinger, 2006) ve *Doğalcılık ve Din Arasında: Felsefi Denemeler* (2012a) gibi gerek kitap gerekse makale olarak yayınladığı metinlerinin pek çoğunda sekülerlikle irtibatlı biçimde bir şekilde bu kavramı kullanmış ve bakış açısını derinleştirmiştir. Bununla

¹³ İslam nefretine ve düşmanlığına yönelik eleştirel bakış, sosyal bilimlerin çeşitli alanlarını da içerisinde barındıran geniş bir literatüre karşılık gelmektedir. Birkaç örnek vermek gerekirse Jackson (2007, s. 425), hedeflenmiş siyasal ve sosyal düzeni sağlayabilmek ve İslam'ın Batı dünyasında varoluşsal bir tehdit olarak algılanabilmesi için, “İslami terörizm” kavramının toplumsal olarak inşa edildiğine dikkat çekerken Turner (2012, s. 202), Batılı sosyal bilimcilerin İslam'ı genellikle radikal dini gruplarla özdeş biçimde andıklarına vurgu yapmaktadır.

birlikte post-sekülerliği temellendirdiği, post-seküler toplumun ve kültürün özelliklerini belirlediği ve post-seküler toplum projesi için hem devletlere hem de vatandaşlara ne gibi görevler düştüğünü açıkça ifade ettiği kült metni, *New Perspectives Quarterly*'de (2008) yayımlanan "Notes on Post-Secular Society" başlıklı makalesidir.

Habermas, post-sekülerliğin çerçevesini çizmeye başlamadan önce sekülerlikle ilgili öne sürülen düşüncelerin kendi dönemi için hiç de haksız olmadığını altını çizmektedir. Buna göre kiliselerin etkinlik alanlarını giderek manevi danışmanlığa hasretmesi, dini toplulukların faaliyetlerinde görece daralma yaşanması, inancın ve inanç pratiklerinin daha kişisel/öznel bir alana çekilmesi, sekülerleşme hipotezinin belli bir dönemde belli bir coğrafyada önemli bir karşılık bulmasını sağladı. Fakat ona göre sekülerleşme tezinin sınırları dar da olsa geçerli olduğunu öne sürmek, bu tezin ayakları yere basan, sağlam ve son derece güçlü bir tez olduğu anlamına gelmemektedir. Bilhassa seküler ve modern kavramlarının mesnetsiz biçimde çok farklı noktalara çekilmesi ve aceleci çıkarımlara tabi tutulması, sekülerleşme tezinin son derece zayıf olmasını beraberinde getirmiştir (2008, s. 19). Sekülerleşme tezinin kırılabilirliği, yaygınlık ölçeğini giderek daraltmış ve karşı karşıya kaldığı eleştirilerle birlikte dinin halihazırdaki konumunu açıklayamaz hale gelmiştir.

Sekülerleşmenin salt kendi başına –önceki dönemlerde sıkça hayali kurulduğu şekliyle– bütün dertlere deva olamayacağını anlaşılması, Habermas'ın, sekülerlik ile kutsallığı/dindarlığı bir arada düşünmeye¹⁴ sevk eden post-seküler kavramını işlevsel hale getirmeye itmiştir. Ona göre görünürlükleri artan yeni dini hareketlerin de seküler toplumda artık bir yer edinmesi ve sekülerleşen toplumun buna ayak uydurması gerekmektedir. Bu çerçevede bakıldığında post-seküler toplum ifadesi ona göre ancak Avrupa'nın varlıklı toplumları veya İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra insanların dini bağlılıklarının zayıfladığı Kanada, Avustralya ve Yeni Zelanda gibi ülkeler için kullanılabilir (2008, s. 17). Çünkü bu ülkelerde yaşayan insanlar, diğer ülke vatandaşlarına kıyasla birkaç kuşak boyunca seküler bir kültür ve toplum mantalitesi içerisinde sekülerliği bizzat

¹⁴ Sekülerleşme ile dindarlaşmanın eş zamanlı olarak gerçekleşiyor olduğunu söylemenin kimilerine göre paradoksal yanları olsa da Habermas aynı görüşü paylaşmamaktadır. Post-sekülerliğin paradoksal gibi gözükmesi bu niteliğini açıklığa kavuşturmaya çalışan MacKendrick'e (2018, s. 3) göre, modern temellere yaslanan seküler nitelikli bilimsel bilgi ve siyaset felsefesi daha indirgeyici biçimde ilerlerken din, yaşam ve ölümün her türlü olasılıklarına dair daha kapsamlı bir açıklama dizisi sunar. Böylece dünya giderek daha seküler bir forma bürünse de din, tükenmemiş bir anlamsal potansiyel olarak varlığını devam ettirir.

deneyimlemişlerdir. Fakat bahsi geçen ülkeler dahi şu an itibariyle bütünüyle post-seküler bir tona sahip değillerdir; seküler ve dini hayatların birlikteliğine uyum sağlama kapasiteleri ölçüsünce post-seküler toplum haline geleceklerdir.

Modern ve seküler toplumların post-seküler toplum aşamasına geçmelerini zorunlu kılan birkaç etmen Habermas açısından son derece önem arz etmektedir. Bir kere her şeyden önce Avrupa toplumlarının hemen tamamı, köktenci dini hareketlerle yüzleşmektedir. Bu yüzleşmenin sebeplerini irdelemek veya terörle ilişkili veçhelerini engellemeye çalışmak, işin farklı bir boyutudur. Çünkü söz konusu dini hareketler, bir gerçeklik olarak varlıklarını eskisinden belki de daha etkin biçimde sürdürmektedirler. Bu durum, “dinin öngörüldüğü biçimde ortadan kalktığına dair seküler inancı zayıflatır ve dünyanın seküler anlayışını her türlü zafer sevincinden yoksun bırakır” (2008, s. 20). Böylece seküler bir toplumda yaşıyor olma bilinci, artık dinin yalnızca kişisel ilgi ve meraklarla sınırlı olduğu kesinliğini taşıyamaz hale gelir.

Habermas’ı gelişmiş toplumların post-seküler toplum haline gelmeleri gerektiği konusunda ikna eden diğer bir etmen, dinin yalnızca halk katmanlarında yaygınlık kazanması değil; ülkelerin ulusal kamularında da nüfuz kazanmaya başlamasıdır. Bu bağlamda kiliseler veya dini oluşumlar, ona göre çoğulculuğun getirdiği koşulların etkisiyle, yeni “yorumlama toplulukları” olarak pek çok coğrafyada –elbette modern-öncesi dönem kadar olmasa da– kabul görür hale gelmişlerdir (2007, s. 16; 2008, s. 20). Öne sürdükleri argümanlar tatmin edici veya sakıncalı olabilir; fakat temel dini konular da dahil olmak üzere kürtaj, organ bağıışı ya da genetikteki bazı gelişmeler gibi hemen her hususta dini toplulukların hem fiziki/çevrimdışı hem de dijital/çevrimiçi ortamlarda görüşlerini paylaştıkları, taraftar topladıkları, “öteki” dini gruplarla bir cedel içerisine girdikleri ve hatta yeri geldiğinde fikirlerini toplumsal bir baskı unsuru olarak kullanabildikleri (Dereli, 2020, ss. 281-294) görülmektedir ki Habermas da burada dini alandaki görünürlük ağının genişlemesine işaret etmektedir.

Post-seküler bir toplum bilincinin artık zorunluluk haline geldiği söylemine Habermas’ı götüren diğer bir etmen ise, 16. yüzyıldan bu yana Avrupa’ya, geleneksel bir kültüre ve dünya görüşüne mensup “misafir işçilerin” veya “mültecilerin” göç etmeleridir. Göç gerçekliğinde insanların kendi ülkelerindeki mezhep çatışmalarını Avrupa’ya taşımaları sonucu farklı iki kültür ve dini anlayışın perçinlediği ve zaman zaman bazı olaylarla da tahrik edildiği derin bir çatışma ortamı karşımıza çıkmaktadır (Habermas,

2008, ss. 20-21). 11 Eylül olayını müteakiben dünya genelinde yaşanan olaylar dizisi; sözgelimi Danimarka'daki karikatür krizi, Almanya'da Türklerin yoğun şekilde bulunduğu bazı bölgelerde yaşanan toplumsal hadiseler, Fransa'da zaman zaman Mağrip'li gençlerin ayaklanmasıyla ortaya çıkan fotoğraf veya daha genel manada "Avrupa'da İslam" konusu etrafında tonu yükselen tartışmalar, çatışma ortamına dair örnekler olarak sunulabilir. Dolayısıyla mezhepsel bölünmüşlüğü açık olduğu Almanya ve Hollanda gibi bazı Avrupa ülkelerinin hem kendi içlerindeki çoğulculuk hem de göçmenlerle birlikte ortaya çıkan geniş farklılıklar dizisi, sağlanması gereken hoşgörü ortamını ortadan kaldırmaktadır. İşte bu durumlarla, yani üçüncü etken olarak konumlandığı göçle ve bu olgunun beraberinde getirdiği farklılıklarla veya problemlerle daha insani düzlemde başa çıkabilmenin yolunu Habermas, post-seküler toplum projesinde bulmaktadır.

O halde modernleşme sürecinde dinin dünya genelinde ortadan kalkacağını ima eden seküler kesinliğin zayıflamasıyla ortaya çıkan veya ortaya çıkması beklenen post-seküler toplum, hangi vasıflara sahip olmalıdır? Başka bir ifadeyle post-seküler toplumu diğer toplumlardan nasıl ayırt etmek gerekir? Post-seküler toplum bilinci hem devletin vatandaşlarına hem de vatandaşların devlete nasıl bakmasını gerektirmektedir? Sosyal, kültürel ve dini çeşitliliğin bu denli arttığı bir vasatta toplumsal ilişki ağını sağlıklı biçimde kurmak nasıl mümkün olacaktır?

Habermas, "huzursuz bir *modus vivendi*'den¹⁵ ortak vatandaşlık ve kültürel farklılık arasındaki dengeye geçiş" olarak simgeleştirdiği post-seküler toplum formatının temel dayanağının, Reform'dan itibaren aşama aşama gerçekleştirilen ve erken modernitenin bir nevi günah çıkarması olarak görülebilecek "kilise ile devletin ayrılması" ilkesi olduğunu öne sürmektedir. Buna göre hemen her ülke giderek artan bir oranda din ile devletin birbirinden ayrılması şeklinde tanımlanan laik hukuk sistemine geçmiştir. Bu karaktere bürünen toplumlarda dini azınlıklar sırasıyla önce kendi evlerinde dinlerini uygulama özgürlüğünü, sonrasında dinlerini ifade etme hakkını ve son olarak da dinlerini kamuya açma hakkını elde ederek diğer vatandaşlarla görece eşitlenmişlerdir.¹⁶ 20. yüzyıla kadar ulaşan bu

¹⁵ "Yaşam tarzı" anlamına gelen Latince bir terimdir. Habermas bu tabiri 18. yüzyılın sonlarındaki anayasal devrimlerin, devletin tamamen sekülerleşmiş yetkilerini hem hukukun üstünlüğüne hem de halkın demokratik iradesine tabi kılan yeni bir siyasi düzen ortaya çıkarması anlamında kullanmaktadır (2008, s. 22).

¹⁶ Habermas'ın -her ne kadar tartışmalı olsa da- moderniteyi ve modern hukuk sistemini farklı dini toplulukların kendilerini ifade etmelerinde ve etkinliklerini aşama aşama

dolambaçlı süreçte inşa edilen devlet yapısından; vatandaşlarına kendi dini topluluklarını diğer dini topluluklarla ve toplumun geriye kalan kesimiyle aralarına bir barikat çekmemesi ve kendilerini onlardan soyutlamamak kaydıyla, eşit din özgürlüğünü garanti etmesi beklenmektedir. Buna göre dini nitelikte olsun veya olmasın tüm alt kültürler tek ve aynı siyasi topluluğun üyeleri olarak birbirlerini karşılıklı olarak tanıyabilmeli, demokratik vatandaş olmanın yanında aynı zamanda özel vatandaşlar olarak kendi kültürlerini ve dünya görüşlerini korumak adına kendi kanunlarını belirleyebilmelidirler. Demokratik hükümet, sivil toplum ve alt-kültürel aidiyet arasındaki bu yeni ilişki, söz konusu toplum yapısının sağlanmasında ve –günümüzde her ne kadar birbiriyle mücadele ediyor olsalar da– birbirini tamamlaması amaçlanan bu iki güdünün (demokratik vatandaş ve özel vatandaş olma) doğru şekilde anlaşılmasında bir anahtar vazifesi görmektedir (2008, ss. 22-23).

Berlin, Köln veya Frankfurt'taki Türklerin uzaktan görülebilen camiler inşa etmeyi ve ibadetlerini kendi sınırlı alanlarından çıkartmayı istemelerinin, kendileri açısından son derece demokratik bir hak talebi olduğuna dikkat çeken Habermas, liberal hukukun din özgürlüğünü zaten garanti etmek durumunda olduğunu; bununla birlikte söz konusu özgürlük çizgisinin nerede başlayıp nerede biteceğini belirleme meselesinin ancak müzakereci ve kapsayıcı demokratik irade oluşumlarıyla çözülebileceğini öne sürmektedir. Bu süreçte en çok ihtiyacı hissedilecek hoşgörü ilkesi, öncelikle çatışma potansiyeli taşıyan tarafların bir araya geldiklerinde birbirlerini küçümsemelerine engel olma amacını taşımaktadır. Burada hoşgörü, bir dine inananların, başka bir dine inananların veya hiç inanmayanların yaşam tarzları üzerindeki haklarını karşılıklı olarak kabul etmeleri anlamına gelir (Habermas, 2012a, s. 10).¹⁷ Hoşgörünün yalnızca yasalarda ve yasaların uygulanmasında değil; bizzat günlük hayatta tatbik edilmesi gerektiğinin farkında olan Habermas'a göre, bunun için toplumdaki bireylerin pozitif din özgürlüğü (kendi dinimizi yaşama hakkı gibi) ile negatif özgürlük (diğer inançlara mensup kişilerin de kendi inançlarını uygulayabilme hakkı gibi) arasındaki çizgiyi doğru şekilde çizebilmeleri

arttırmalarında bir imkan ve avantaj olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Buna göre post-seküler toplum aşamasına geçebilmenin öncülünün seküler bir hukuk sistemine sahip olmaktan geçtiğini düşündüğü ortaya çıkmaktadır. Post-modern söylemleri kabul etmediği ve modernitenin "tamamlanmamış bir proje" olduğunu savunduğu dikkate alırsa, Habermas'ın post-seküler toplum projesi bağlamında da moderniteye sadık kalmaya devam ettiğini öne sürebiliriz.

¹⁷ Habermas'ın dini hoşgörüyle ilgili yaptığı ayrıntılı tartışmalar için bkz. (Habermas, 2012a, ss. 238-256).

gerekmektedir (2008, ss. 23-25). Her zaman tartışma götürebilecek bu sınır belirleme işinde ise her bireyin geniş ölçekli vatandaşlar topluluğunun üyesi olduğu ve dolayısıyla diğerlerine karşı sorumlu olduğu gerçeğinin göz ardı edilmemesi son derece elzemdir.

Habermas, ütöpik de görülebilecek bu sistematüğinde, hoşgörölü toplum portresini çizmenin uygulamaya koymaktan elbette çok daha kolay olduğunun farkındadır. Bu bakımdan çok kültürlü bir toplum yapısını yalnızca liberal hukukla sağlamaya çalışmak ona göre beyhude bir çabadır; bu ancak, anaokullarından okullara, üniversitelerden iş hayatına ve iş gücüne kadar her vatandaşın imkânlardan ve fırsatlardan eşit şekilde yararlanabilmesiyle mümkün olabilir. Bunun için de ulusal vatandaşlık ile kültürel farklılıkların birbirini bütünlendiğı kapsayıcı bir sivil toplumu inşa etmek ve azınlıkların da bu sivil topluma katılımını sağlamak zorunluluk haline gelmektedir (2008, ss. 22-24).¹⁸ Bu durumda gerek aynı ülke vatandaşı olduğu halde dünya görüşü bakımından farklılaşan gerekse farklı (alt)kültürlere mensup olmaları dolayısıyla ayrışan bireylerin, post-seküler toplum projesinin gerektirdiğı ölçüde dingin bir yaşam tarzına ulaşabilmeleri için öncelikle birbirlerini tanımaları ve bazı öğrenme süreçlerinden geçmeleri gerekmektedir.

4. Sekülerlerle Dindarlar Arasına Bir Köprü Kurma Teşebbüsü: Tamamlayıcı Öğrenme ve Çeviri Süreçleri

Habermas, post-seküler formun hayatiyet kazanabilmesi için toplumda farklı dünya görüşüne mensup kesimlerin, kabaca dindarlar ile sekülerlerin belli ortak noktalarda buluşmalarını zorunlu görmektedir. Kavramı daha da genişletmek ve çeşitli özelliklerdeki azınlıkları da içerisine katmak adına ilk grup için Habermas, zaman zaman “çok kültürcüler” ifadesini de kullanmaktadır. Buna göre çok kültürcüler kendi aidiyetlerinin silikleşmemesi ve kolektif kimliklerinin devamlılığı için seküler kesimi “Aydınlanmacı köktencilüğün” temsilcisi olmakla; sekülerler de muhaliflerini Aydınlanma değerlerine ihanet etmekle suçlamaktadırlar. “Radikal çok kültürlülük” ve “militan sekülerlik” şeklinde tanımlamalarla bahsettiğı bu iki gruptan ilki, köklerinden kopma ve asimilasyon tehlikesiyle karşı karşıya kalınacağı; ikincisi ise Aydınlanmanın temel değerlerinin zarar göreceğı endişesiyle hareket etmektedir. Yine ilk grup tarafından soyut entegrasyon

¹⁸ Mahadevan, gelişmiş modern toplumlardaki azınlıkların fazlalığına ve etkinliğine dikkat çekerek, post-sekülerlik kavramını, söz konusu kültürel ve dini azınlıkların, Batı'nın liberal hukukuna ve seküler kültürene bir direnişisi olarak konumlandırmaktadır (2018, s. 103).

politikasının pratik yaşamda karşılık bulmadığı ve bireylerden kamusal hayatta kendi kökenlerinden kopmalarının beklendiği şiddetli biçimde dile getirilirken; diğer grup, kültürel farklılıklara ve dini aidiyete dair kökenlerinden arınmış bir kamusal hayatın olması gerektiğini öne sürerek “kimlik politikaları” gibi tanımlamalar konusunda fazla ileri gidilmesinden şikayet etmektedir (2008, ss. 24-25). Dolayısıyla aslında demokratik, laik ve liberal hukuk sisteminin gerektirdiği ölçüde her vatandaşın medeni şekilde bir arada yaşamasına imkân veren bir ortam tam anlamıyla sağlanamamaktadır.

Günümüzde sekülerizmin “katı doğacılık”la, yani bilimsel varsayımlara dayanan bir doğacılıkla eşleştirildiğine dikkat çeken Habermas, seküler ile sekülerist kelimeleri arasında da bir ayrım yapmaktadır. Buna göre seküler, dinin var ve geçerli olduğu iddialarıyla agnostik ilişki kurarken seküleristler, dini doktrinlere ve dini gruplara karşı polemikçi bir tavır sergilemektedirler. Sekülerist konum alış, büyük ölçüde sekülerleşmiş toplumlarda dahi dindar vatandaşların ve toplulukların siyasi irade oluşumuna önemli ölçüde katkı sağlayabilmesini garanti edememektedir. Çünkü söz konusu seküler bakış açısı, inancın özünü itibarsız hale getirmekte, dini gelenekleri ve önemli bir kamusal rol üstlenen dini şahsiyetleri tartışma konusu yapmaya devam etmektedir (2008, s. 27). Habermas’a göre bu cendereden çıkış, sekülerler ile dindarlar arasında bir köprü vazifesi üstlenen *tamamlayıcı öğrenme süreçleriyle* mümkün olacaktır.

Tamamlayıcı öğrenme süreçlerini; iki muhalif tarafın birbirini tanıması, birbirine alan açması, etkinlik alanlarına müdahale etmemesi ve bu durumu içselleştirmesi olarak tanımlamamız mümkündür. Habermas anayasal, demokratik bir devletin, vatandaşlarından salt yasaya itaatini ötesine geçen bir vatandaşlık etiğinin gerektirdiği davranışı sergilemesini beklediğini, bu açıdan seküler kesim kadar dindar bireylerin veya toplulukların da anayasal düzene yüzeysel olmaktan daha yüksek bir seviyede uyum göstermelerinin zorunluluk olduğunu öne sürmektedir. Buradan hareketle Katolik Kilisesi’nin 1965’de İkinci Vatikan’la; Almanya’daki Protestan kiliselerinin de farklı yollarla liberalizme ve demokrasiye eklemlendiğini açıklayan Habermas’a göre, dünya genelindeki birçok Müslüman topluluğun önünde bu öğrenme süreci bulunmaktadır (2010, s. 19). Öte yandan bilhassa Avrupalıların hayalini kurduğu ve çerçevesini çizdiği “Avrupa İslamı”yla ilgili tartışmalarda da yol alınabilmesi, ona göre dışarıdan müdahalelerle değil; Müslüman dini toplulukların bizzat kendilerinin Avrupa İslam’ını ne ölçüde tanıyacaklarına dair verecekleri

kararlarla mümkün olabilecektir (2008, s. 27).¹⁹ Tamamlayıcı öğrenme süreci yalnızca dindar bireyler veya dini topluluklar için gerekli değildir; aynı zamanda seküler kesimin de bu sürece dahil olması bir mecburiyettir. Kapsayıcı bir sivil toplum yapısının temelini oluşturan normatif beklentilerin karşılanması, erkek ve kadınların eşit haklara sahip olması gerektiği gibi farklı dini geleneklere mensup vatandaşların da mümkün olduğunca benzer imkânlar elde etmesi, seküler tarafın tamamlayıcı öğrenme süreçlerinde dikkat çekici unsurlar olacaktır (2008, s. 28). Tamamlayıcı öğrenme süreçlerini ahlaki ve yasal olarak şart koşturmak yerine doğrudan teşvik etmek ve bunların benimsenmesini sağlamak son derece önem arz etmektedir.

Post-seküler toplum projesinde görüleceği üzere oldukça kritik bir noktada konumlanan tamamlayıcı öğrenme süreçleri devam ederken, devletin sözcüğü dini topluluklar arasındaki çekişmelere müdahil olarak kendi pozisyonunu kaybetmemesi gerektiği; aksi durumda belli bir popülasyona sahip herhangi bir dini grubun dayatmalarına maruz kalabileceği konusunda da Habermas uyarılar yapmaktadır (2008, s. 29). Anayasal bir devlette bütün normlar, elbette azınlıklar da dahil olmak üzere, bütün vatandaşların anlayabileceği bir formüle göre belirlenmeli, siyasal kamusal alanda da dini ifadeler ve faaliyetlere yer verilmelidir. Bu koşulun sağlandığı ülkelerde ve toplumlarda Habermas'a göre dindarlar ve sekülerler birbirleriyle çok daha uyumlu ve barışçıl şekilde yaşayacaklar, böylece post-seküler toplum formuna geçilmiş olacaktır.

Post-seküler toplumun inşasında gerekli görülen tamamlayıcı öğrenme süreçlerinin yanında toplumsal ve siyasal olduğu kadar kurumsal uzlaşmayı da tesis edecek bir çeviri sürecine ihtiyacımız olacaktır. Çeviri süreci, dini metinlerin seküler kültürle uyum arz edecek biçimde dönüştürülmesine ve diğer insanların da onları anlayabilecekleri bir düzleme çekilmesine işaret etmektedir (Habermas, 2012a, s. 11). Seküler çeviriyi gerektiren iki durum vardır: Birincisi, dini terminoloji meclislerin, mahkemelerin, bakanlıkların ve yönetimlerin resmi açıklamalarına girememektedir (Habermas, 2016, s. 194) ki Habermas bunu "institutional provisio" (kurumsal koşul) olarak adlandırmaktadır. İkincisi, çeviri işi, kurumların dışında, kamusal hayatın "parlementer öncesi" alanında yapılması gerekir. Çünkü ona göre ancak böyle bir düzlemde çeviri gerçekleştiğinde söz konusu dini metin veya gelenek, siyasallaşmadan o toplumu birbirine bağlayan soyut değerlerden

¹⁹ Habermas'ın "Avrupa İslam'ı" ve "Avrupa'daki Müslümanlar" özelindeki analizleri, hem dine yaklaşımındaki değişiminin hem de kurguladığı post-seküler toplum projesinin pragmatik ve politik bir arka plana yaslandığına dair eleştirileri beraberinde getirmiştir. Bkz. (Barbato & Kratochwil, 2008; Bahram, 2013; Costa, 2015).

biri haline gelebilecektir. Dinsel inançların seküler bir dile aktarılması; dini toplulukları, kendi inanç hakikatlerini gerçekleştirmek adına şiddete yönelmekten veya kendi inananları üzerinde vicdani bir baskı kurmaktan alıkoyacak ve liberal devletin gerektirdiği “akılcı”lığı sağlamış olacaktır. Böylece dini gruplar üç unsuru kabul etmiş olacaklardır: Diğer dinlere veya mezheplere mensup bireylerle karşılaştıklarında onlarla çatışmayacaklar, dünyevi bilginin tekeline elinde tutan bilimlerin otoritesini kabul edecekler ve belki de daha önemlisi dünyevi bir ahlak üzerine temellenen anayasal devletin ve bu devletin tabi olduğu seküler kültürün temel ilkelerini kabulleneceklerdir (Habermas, 2016, ss. 198-199; 2003a, ss. 160-167; Gleason, 2016).²⁰

Habermas’ın söz konusu çeviri süreciyle dinlerin ritüellerine değil; teolojisine ve kutsal metinlerine odaklandığı ve bunları çeviri sürecine tabi tutarak dinleri “ahlaki sezgiler”²¹ (moral intuitions) haline getirmek istediği anlaşılmaktadır. Fakat farklı dini geleneklerden hareketle ortaya çıkartılacak ahlaki sezgiler, genel geçer erişilebilir terimlere nasıl dönüştürülecektir? Burada elbette herhangi bir kelimenin başka bir dildeki karşılığını aramak kastedilmemektedir. Buna göre dini deneyimleri, Habermasyan tabirle, “semantik/anlamsal potansiyel”leri (Habermas, 2016, s. 202; Butler vd., 2011, s. 115) temelinde çeviriye tabi tutmak gerekecektir. Böylece, dini bir metnin veya uygulamanın çeviri sürecinden önceki formu dini bağlamda nasıl bir karşılık buluyorsa, çeviri sürecinin sonunda elde ettiği yeni biçimi de seküler çerçevede işlev görecektir. Habermas, bu çeviri süreciyle dini metinlerin ahlaki sezgiler olarak kamusal alanla daha fazla uyumluluk göstereceğini düşünmektedir. Fakat kurguladığı çeviri sürecine etraflı bir şekilde odaklanıldığında, aslında tam da kendisinin seküler nitelikli toplumları eleştirirken dile getirdiği endişeye uygun olarak, bu sürecin

²⁰ Casanova (2014, s. 295, 297) da Habermas’ın çerçevesini çizdiği bu seküler çeviri sürecini güçlü biçimde desteklemektedir. Ona göre modern kamusal alana girme sürecinde seküler normatif yapılarla uzlaşmaya zorlanacakları için, dinler veya normatif gelenekler, seküler kültürün rasyonelliğine uygun biçimde düşünümsel olarak yeniden inşa edilmelidir.

²¹ Habermas’ın sözünü ettiği çeviri sürecinde ahlaki, politik ve felsefi olmak üzere üç boyutun bulunduğuna dikkat çeken bazı araştırmacılar (Barbato & Kratochwil, 2008, s. 14; Mavelli & Petito, 2012, s. 936) bunlar arasında ilk boyuta karşılık gelen “ahlaki sezgiler” ifadesiyle Habermas’ın, dinin olmadığı bir ahlaki argümantasyonun ne derece mümkün olduğu sorusundan kaçınarak “bütünüyle” seküler olan bir ahlakın peşine düştüğünü iddia etmektedirler. Nitekim Habermas’ın “herkesi bağlayan ahlaki kuralların geçerliliği, artık yaratıcı ve kurtarıcı, aşkın bir Tanrı’nın varlığını ve rolünü gerektiren gerekçeler ve yorumlarla açıklanamamaktır” (2012b, s. 189) ifadesi, söz konusu iddiayı doğrular görünmektedir.

dinleri sekülerist bir değersizleşmeyle (2008, s. 27-28) karşı karşıya bırakacağı anlaşılacaktır. Dolayısıyla dini gelenekleri seküler kültürle uyumluluk arz etmesi için dönüştürmeye çalışmak, onları özgün kılan temel hususiyetlerini de ortadan kaldırmak anlamına gelecektir ki, çeviri süreçlerinin kanımızca en problemli veçhesi burada düğümlenmektedir.

C. "Post-Seküler" Kavramı Niçin Yeterince Popülerleşmedi? Eleştiriler Etrafında Bir Değerlendirme

Sosyal teorinin en fazla referans gösterilen isimlerinden olan Habermas'ın post-sekülerlik söylemi veya post-seküler toplum projesi, sözelimi kamusal veya iletişimsel eylem teorisi merkezinde yaptığı analizler kadar rağbet görmemiştir. Bu durumun sebepleriyle ilgili bazı eleştirilere bu başlık altında değineceğiz. Fakat bize göre post-seküler toplum söyleminin yeterince şöhrete kavuşamamasının önündeki en büyük etken, hem kavramın hem de bahsi geçen toplum projesinin muğlaklık barındırması ve hatta daha da açık konuşmak gerekirse bazı açılardan ütopyik karşılanmasıdır.

Habermas'ın post-seküler toplum söylemi, klasik sekülerleşme tezi ve ona karşı çıkan sekülerleşme paradigmaları kadar açık değildir ve gerçekleşmesi, birbirinden çok farklı arka planlara yaslanan unsurların ortak noktada buluşmasına bağlıdır. Nitekim konuyla ilgili metinler üreten araştırmacıların önemli bir kısmı buraya odaklanmaktadır. Kavramın kendisini hemen açan, kesin ve net bir çerçevesinin bulunmadığını, ilk kullanıldığı dönemlerden günümüze kadarki serüveni göz önüne alındığında farklı anlamlarda karşılık bulabildiğini öne süren bazı akademisyenler, buradan hareketle post-sekülerlik söyleminin teorik gücünü ve kapasitesini sorgulamaktadırlar. Bu çerçevede Rosati (2011, s. 245), kavramın hangi anlamda kullanılması gerektiği ve ne düzeyde kullanılabilirlik arz ettiği üzerinde yaygın bir şüphecilik bulunduğu söz etmektedir. McLennan (2009, s. 98), kavramın ister felsefi argümanları isterse genel bir tartışma konusu bağlamında olsun, "normatif ve analitik" ağırlığı taşıyamadığını dile getirirken Beckford (2012, s. 13) kavramın, sorunların çözümü anlamında, uzun süredir devam edegelen din-bilim tartışmalarından veya sekülerleşme özelinde öne sürülen tezlerden daha fazla bir şey sunamadığını öne sürmektedir. Benzer şekilde Bader (2012, s. 5) da post-sekülerliğin moda bir kelimeden başka bir şey olmadığı gerekçesiyle kavrama şüpheyile

yaklaşmaktadır.²² David Martin (2014, s. 14) de post-sekülerliğin herhangi bir pratik amaca veya sonuca hizmet etmeyen son derece kullanışsız bir kavram olduğunu vurgulamaktadır. Habermas'ın analizlerinde post-seküler toplumun bir noktada "seküler bir mahiyet arz etmesi"²³ (Habermas, 2009, s. 59) ve sekülerleşmeyi reddederken sekülerlik ilkesini bütünüyle zayıflatacak revizyonlara tamamen kapının açık bırakılmaması gerektiğini (Habermas, 2016, s. 190)²⁴ öne sürmesi, aslında kavrama şüpheyle yaklaşan araştırmacıları bir noktada haklı çıkarmaktadır.

Habermas'ın yaklaşımı bağlamında dikkat çekmemiz gereken bir diğer eleştiri maddesi, post-sekülerliğin hayatiyet bulması için gerekli gördüğü tamamlayıcı öğrenme süreçleridir. Dindarlar veya çok kültürcüler ile sekülerler arasında Habermas'ın gerçekleşmesini ümit ettiği; karşılıklı hoşgörünün geçerli olduğu, hem liberal devlet nezdinde hem de seküler niteliği baskın kamusal alanda ve toplumsal hayatın diğer uzanımlarında her türlü eşitliğin sağlandığı bir düzey için gerekli olan tamamlayıcı öğrenme süreçlerinin ne düzeyde fiiliyata dökülebileceğinin büyük bir soru işareti olduğunu itiraf etmek gerekmektedir.

Tamamlayıcı öğrenme süreçleriyle birlikte düşünmemizi gerektiren önemli bir unsur olarak çeviri süreci de birtakım eleştirilerle karşılaşmıştır. Habermas, çeviri faaliyetinin, dini argümanları anlayabilen ve onları dini varsayımlarından bağımsız epistemolojik terimlere çevirebilen dindar olmayan vatandaşlar tarafından yapılması gerektiğini öne sürmektedir. Buna göre seküler vatandaşlar ile dindar vatandaşlar, diyalojik bir ilişki içerisine girecek; sekülerler, dini ifadelerin içeriğini bir yandan kabul ederken diğer taraftan onları herkesin kabul edebileceği argümanlara dönüştürecek; dindarlar da toplum içerisinde daha uyumlu ve huzurlu yaşayabilmek için seküler vatandaşların çeviri çabalarına güveneceklerdir (Habermas, 2016, s.

²² Kavramın ilk kullanıldığı dönemlerden günümüze kadarki aldığı anlamları ve bu anlamlandırmalara yöneltilen eleştirileri toplu biçimde görmek için bkz. (Parmaksız, 2018, ss. 98-107).

²³ Bu bağlamda Habermas, Taylor ve Asad arasında bir kıyaslama yapmak gerekirse, sekülerleşme tartışmalarına derinlik katan bu düşünürler arasında Habermas ve Taylor, sekülerliği tahkim etmek amacıyla seküler toplum yapısının revizyona tabi tutulması gerektiğine vurgu yaparken, Asad doğrudan sekülerleşmenin temel öncüllerini reddederek sekülerleşme tezlerine karşı çıkmaktadır. Bahsi geçen sosyologların sekülerleşme etrafındaki görüşlerinin karşılaştırmalı bir analizi için bkz. (Mozumder, 2011, s. 6).

²⁴ Modern sekülerliğin kurucu varsayımlarını kabul etmeden, iletişimsel rasyonaliteye dayalı bir müzakere zemininde özneler arası etkileşim düzeninin gerçekleşmesi ve böylece toplumun özgürleşim imkânına kavuşması son derece güç görünmektedir. Konuyla ilgili etraflı tartışmalar için bkz. (Doğan, 2021).

195; Winandy, 2015, ss. 846-847). Seküler çeviri faaliyetinin sonunda iki din görünümü ortaya çıkacaktır. Bunlardan ilki Hıristiyanlıktan miras kalan, seküler devleti tanımlayan dil ve pratik; ikincisi ise seküler bir toplumda yaşayan ve dindarlıklarını sekülerlikle uyumlu olacak şekilde yeniden tanımlayan liberal müminlerin dili ve pratiği. Bunun sonucunda birinci din, ikinci dini artık karmaşık şekilde değiştirmiştir: “Liberal din, artık liberal öncesi dinle aynı değildir; çünkü yeni duyarlılıklar ve tutumlar geliştirirken seküler devletin ve seküler aklın bazı önermelerini kabul etmiştir” (Asad, 2020, s. 74). Habermas'ın siyasal anlamda sistemleştirdiği dünyasında çeviriye tabi tutulmamış, liberal öncesi dine hiçbir şekilde yer olmadığına değinen Asad, çeviri sürecinde az sonra bahsini edeceğimiz Avrupa/Batı merkezçiliğine dikkatleri çekmektedir. Buna göre Habermas, Yahudi-Hıristiyanlık dilinin modern bir bilgi olarak çeviri sürecinde gerekli soyutlama niteliğini geliştirdiğini kabul ederken, modernliğe kendisini uyarlayamamış bir dini gelenek olarak İslam'ın modern dünya için bir ilham kaynağı olamayacağını düşünmektedir (Asad, 2020, s. 79). Yine Habermas'a göre Yahudi-Hıristiyanlık dili haricinde modern dünya için gereken soyutlama düzeyine ulaşmış diğer din Budizm'dir; fakat onun da soyutlaması aşırıdır ve hiçbir dünyevi göstergesi yoktur (Habermas, 2002a, s. 148). Böylece aslında Habermas, dini dili seküler dile çeviri faaliyetinin yalnızca Yahudi-Hıristiyanlık dini geleneği çerçevesi içinde mümkün olacağını ima etmektedir.

Yahudi-Hıristiyanlık geleneğinin dışında İslam gibi başka geleneksel dinler de bulunduğu göre bu çeviri faaliyeti acaba ne kadar mümkün olabilecektir? Bu soru bile aslında başlı başına çeviri sürecinin pek çok zorluğu ve tartışmaları beraberinde getireceğini ortaya koymaktadır. Çeviri sürecine kimlerin dahil olması gerektiği, çeviri işinin hangi referanslara bağlı olarak yapılacağı, çeviri sürecinin sonunda gerçekten de Habermas'ın öngördüğü “toplumsal uzlaşma”ya ulaşıp ulaşılamayacağı, kamusal alanda dindarlar ile sekülerler arasında yeterince eşit şartların sağlanıp sağlanamayacağı, dönüştürülen ifadelerin din dilini ne kadar muhafaza edebileceği ve belki de çok daha önemlisi; dini geleneklerin, pratiklerin, toplulukların bu süreç nihayete erdiğinde daha değersiz bir konuma gelip gelmeyeceği gibi meseleler, Habermas'ın bahsini ettiği çeviri süreciyle ilgili derin sorunları karşımıza çıkarmaktadır.

Post-sekülerlik etrafında Habermas'ın yaptığı çıkarımlarla ilgili olarak ön plana çıkan bir diğer eleştiri, kavramsallaştırmanın ve kavramsallaştırma

etrafında yapılan analizlerin Avrupa-merkezci²⁵ ve hatta kolonyalist bir bakış açısına sahip olmasıdır. Makalenin önceki kısımlarında da değindiğimiz üzere Habermas, sekülerleşmeyi birkaç kuşak boyunca hemen her bağlamda deneyimlemiş müreffeh Avrupa ülkelerinin ve yanı sıra Kanada, Avustralya ve Yeni Zelanda gibi ülkelerin post-seküler toplum hüviyetine geçebileceğini düşünmektedir. Habermas'ın post-sekülerlikle ilgili yaptığı bu sınırlandırmaya eleştiriler yönelten araştırmacılara göre her şeyden önce daha çoğulcu ve tarafların birbirine hoşgörüyü yaklaştığı bir toplum formu olarak öne sürülen post-sekülerlikte de “biz” ve “öteki” ayrımı göze çarpmakta, hatta “öteki”, kolonyal bir bakışa maruz bırakılmaktadır. Nitekim Talal Asad, dini-seküler çoğulculuk argümanını öne süren post-seküler toplum projesiyle Habermas'ın aslında liberal siyaseti güçlendirmeyi hedeflediğini ve Avrupa'da sıkışan siyasal alanı genişletmenin seküler yollarını aradığını belirtmektedir (2020, s. 71). Dosdad'a (2016, s. 894) göre de sekülerleşme tartışmalarının pek çok uzanımlarında görülebileceği üzere,²⁶ post-sekülerlik söylemi de aslına bakılırsa Avrupa'daki bir Avrupa sorununa yanıt vermek için üretilmiştir; dolayısıyla kavramı, “öteki”nin dindarlığını anlamak için kullanılan kolonyal kimlikli yeni bir belirteç olarak görmek mümkündür. Buna göre Habermas'ın post-sekülerlik söylemi, Avrupa'da büyük bir krizle karşı karşıya kalan liberal demokrasilerin siyasal istikrarsızlıklarını düzeltebilmelerine, ülkelerine göç eden Müslüman ve diğer dinlere mensup göçmen azınlıklarla baş edebilmelerine yönelik bir teşebbüsten ibarettir. Hatta “Niçin Post-Sekülerist Değilim” başlıklı bir makale yazan Mutfi'ye (2013, s. 2) göre ise post-seküler toplum projesi, medeni Hıristiyanlar olarak “biz”in “ötekiler”e, yani “barbar Müslümanlara” yönelik gösterdiği üzeri örtülü ırkçı bir söyleme yaslanmaktadır (Dosdad, 2016, s. 894).

Post-sekülerlik fikrinin zaman zaman Berger'in “de-sekülerleşme”

²⁵ Avrupa-merkezci perspektifi zaman zaman aşmayı deneyen Habermas, Eduardo Mendiata ile gerçekleştirdiği meşhur söyleşisinde, Batı dünyası haricindeki coğrafyalar göz önüne alındığında “çoklu modernlikler”den bahsetmek gerekeceğini; zira farklı sosyokültürel niteliklere ve dini geleneklere yaslandıkları için oralarındaki modernleşme deneyimlerinin Batı'daki serüvenle aynı olamayacağını öne sürmektedir (Mendiata, 2010; Welton, 2014, s. 63).

²⁶ Warner ve arkadaşları, Charles Taylor'ın sekülerleşmeyle ilgili kaleme aldığı geniş hacimli eseri *Seküler Çağ*'da Talal Asad'a hiçbir şekilde atıfta bulunmadığını ve onu görmezden geldiğini fark etmişlerdir. Onlara göre bu durumun en mümkün gerekçesi, Taylor'ın bütünüyle Hıristiyan Batı dünyasına odaklanması ve Müslüman coğrafyayı yorumlarında dışarıda bırakması olabilir (Warner vd., 2010, ss. 25-26). Fakat öte yandan Asad, özellikle *Dinin Soykütükleri* (2015) adlı eserinde modern sekülerizm bağlamında Hıristiyanlığın rolünü ayrıntılı biçimde incelemektedir.

olarak isimlendirdiği, yani sekülerliğin bir kriz içerisine girerken dinin yükselişe geçtiği tezle aynı noktada buluşuyormuş gibi sunulması da kanaatimizce Habermas'ın dinle ilgili analizlerinin yeterince ön plana çıkamamasının bir diğer nedenidir.

Sonuç

Jürgen Habermas, akademik metinler kaleme almaya başladığı ilk düşünsel evresinde, döneminin entelektüellerinin pek çoğu gibi moderniteye, modern Aydınlanmacı değerlere, seküler kültüre sıkı sıkıya sarılmış, bunları bir nevi insanlığın yeni kurtuluşu olarak sunmuştur. Fakat sosyal bilimlerde fikri dönüşümü büyük şöhrete kavuşmuş Peter L. Berger gibi o da bilhassa yeni bin yılı hazırlayan dünya şartlarında, akademik ilgilerinin kilometre taşlarından birini oluşturan kamusal hayatta dinin etkinliğini ve rolünü sürdürdüğünü gözlemlemiş ve 70'li yaşlarından sonra, ister pragmatik davranmasının bir sonucu isterse siyasal veya entelektüel kaygılarla olsun, bir dönüşüm yaşamıştır. Bu dönüşümünün neticesinde karmaşık bir siyasi çerçeveye karşılık gelen post-seküler toplum projesini ortaya koymuş, ilk kez kullanan kişi olmamasına rağmen kavramı araştırmacıların ve siyasetçilerin gündemine taşımıştır.

Post-sekülerlik, özetle ne klasik sekülerleşme tezini ne de buna karşı geliştirilen karşı tezleri savunmaktadır. Post-sekülerlik, bu dikotomiye aşan bir perspektifle dindarlaşma ve sekülerleşmenin eşanlı biçimde görülebildiği, seküler bir kültür ve kamusal alanda dini öğelerin ve dindar insanların bulunabildiği; öte yandan dindarların da seküler kültüre ve seküler dünya görüşüne mensup bireylerle uyumluluk gösterdiği bir projeye karşılık gelmektedir. Dolayısıyla post-sekülerlik, devletin seküler karakterinin tersine çevrilmesini değil; dinin veya dini toplulukların demokrasiye bir tehdit olduğu fikrini sorgulayarak ara bir formun peşine düşmektedir. Başka bir ifadeyle şimdiye kadarki seküler devlet formunun ötesine geçilmesinin elzem olduğuna dikkat çekmektedir. Bununla birlikte devlete ve vatandaşlara belli görevler yüklemesi, farklı dünya görüşüne mensup dindarlar ile sekülerler arasında sağlanması görece zor olan bir hoşgörü düzeyinden bahsetmesi, bu hoşgörü ortamının sağlanabilmesi için belli tamamlayıcı öğrenme süreçlerini gerekli görmesi ve dahası dini geleneklerin seküler dile çevrilmesi gerektiğini öne sürmesi, kimi araştırmacılar tarafından Habermas'ın post-sekülerlik söyleminin, ayağı yere basmayan bir proje olarak görülmesine sebebiyet vermiştir. Klasik sekülerleşme tezi ile ona karşı üretilen tezler arasında bir orta yol bulma niyetiyle üretildiği için tabiatı itibarıyla zaten muğlak/kapalı olması ve

fiiliyata dökülmesinin zorluklar barındırmasının yanı sıra Avrupa-merkezci ve kolonyalist bir karakter taşıdığı şeklinde eleştirilerle de karşı karşıya kalmıştır. Avrupa-merkezci bir perspektife sahip olduğu yönündeki eleştirileri bize göre geniş çerçevedeki sekülerleşme tartışmaları için de öne sürmek mümkündür; zira ilgili literatür tarandığında, sekülerleşme tartışmalarının nihayetinde Avrupa'nın kendi hikayesinden neşet ettiği ortaya çıkacaktır.

Habermas'ın post-sekülerlik fikrinin yeterince kabul görmemesinin bize göre başka nedenleri de bulunmaktadır. Bunlar arasında en yaygın göze çarpan husus, post-sekülerliğin bir kısım araştırmacı tarafından sekülerliğin bittiği, dine geri dönüldüğü şeklinde anlaşılması, bu yüzden de bazı çevrelerce kavrama mesafeli yaklaşılmasıdır. Oysa Habermas'ın post-seküler toplum söylemi, sekülerliğin bir kriz içerisine girdiğini söyleyen karşı paradigmadan çok farklıdır. Buna göre post-modernitenin moderniteye, post-İslamcılığın İslamcılığa eleştiriler yöneltmesi gibi post-sekülerlik de sekülerliği eleştirmekte; fakat hem katı sekülerist tutumdan hem de dini geleneklere sıkı bağlılıktan alıkoyan bir "zihniyet değişimini" hayata geçirmeyi hedeflemektedir. Öte yandan dindarlara veya çok kültürcülere siyasal ve toplumsal anlamda daha fazla alan açmaya hoş bakılmadığı ya da dindar bireylerin ve dini toplulukların seküler kültüre yeterince uyum sağlayamayacağı düşünüldüğü için olsa gerek, post-seküler toplum projesi gerek politik gerekse akademik anlamda beklenen etkiyi uyandıramamıştır.

Bu makale son olarak Habermas'ın fikirlerinin din sosyolojisi literatürü çerçevesinde daha geniş biçimde tartışılması gerektiği fikrini öne sürmektedir. Habermas, sosyal bilimlerin en az son yarım asrına damgasını vuran, ürettiği metinlerle felsefe, teoloji, sosyoloji, kamu yönetimi ve siyaset bilimi gibi birçok çalışma alanında söz sahibi olan ve dünyanın hemen her tarafındaki araştırmacılar tarafından kabul gören bir isim olmakla birlikte din sosyolojisi özelinde ilginç biçimde kendisine fazla yer bulamamıştır. Nitekim uluslararası metinler göz önüne alındığında Habermas'ın en fazla ihmal edilen yönlerinden birinin, genel anlamda din ve dini alanla, özel olarak da post-sekülerlikle alakalı görüşleri olduğu dikkat çekmektedir. Bilhassa ülkemiz sosyoloji ve din sosyolojisi literatüründe Habermas'ı din sosyoloğu olarak tanımlayan neredeyse hiçbir metin bulunmamaktadır. Bize göre post-seküler toplum kavramı merkezindeki görüşleri ve din fenomenine yaklaşımındaki dönüşümüyle Habermas'ı din sosyoloğu şeklinde tavsif etmek gerekmektedir. Çünkü başyapıtı olarak kabul edilen *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda teorisini büyük ölçüde Weber'in, ikinci seviyede de Durkheim ve Parsons'ın din sosyolojisi incelemeleri üzerine tesis ettiği ve

kendi analiz çerçevesini oluşturmada bu kuramlardan faydalandığı anlaşılmaktadır. Benzer biçimde diğer önemli metni olan *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nde (2003b) de kamusalığın çerçevesini belirlerken atıfta bulunduğu kritik temalardan birinin dini alan olduğu bilinmektedir. Ayrıca akademik üretiminin son yirmi yılına tekabül eden metinlerinde post-seküler toplum fikrini derinleştirdiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla ister dine mesafeli yaklaştığı ilk döneminde, isterse dinle daha yakın düzeyde ilgilendiği sonraki dönemde olsun, Habermas'ın dine süregelen bir ilgisinin bulunduğu aşikârdır. Bütün bunlar bize göre Habermas'ın bir din sosyoloğu olarak sunulması için son derece yeter gerekçelerdir.



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

AHMEDİ, E. Ş. (2018). Sekülerleşme: Soykütütsel Bir İnceleme. *Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 1(1), 57-70.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/akid/issue/41820/484986>

- ASAD, T. (2015). *Dinin Soykütükleri: Hıristiyanlık ve İslamda İktidarın Nedenleri ve Disiplin* (A. A. Tekin, Çev.). Metis Yayınları.
- ASAD, T. (2016). *Sekülerliğin Biçimleri: Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik* (F. B. Aydar, Çev.). Metis Yayınları.
- ASAD, T. (2020). *Seküler Çeviriler: Ulus-Devlet, Modern Benlik ve Hesapçı Akıl* (F. B. Aydar, Çev.). Vakıfbank Kültür Yayınları.
- BADER, V. (2012). Post-Secularism or Liberal-Democratic Constitutionalism? *Erasmus Law Review*, 5(1).
- BAHRAM, M. (2013). Habermas, Religion, and Public Life. *Journal of Contemporary Religion*, 28(3), 353-367.
- BARBATO, M., & KRATOCHWIL, F. (2008). Habermas's Notion of a Post-Secular Society. A Perspective from International Relations. *European University Institute Max Weber Programme*.
- BECKFORD, J. (2012). SSSR Presidential Address: Public religions and the postsecular: Critical reflections. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 51(51), 1-19.
- BERGER, P. L. (2015). *Kutsal Şemsiye/Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları* (A. Coşkun, Çev.). Rağbet Yayınları.
- BERGER, P. L. (2020). Sekülerizmin Gerilemesi. İçinde A. Köse, *Kutsalın Dönüşü: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği* (ss. 40-59). Timaş Yayınları.
- BERGER, P. L., & Luckmann, T. (2022). *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi* (M. D. Dereli, Çev.). Albaraka Yayınları.
- BLOND, P. (Ed.). (1997). *Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology* (1st edition). Routledge.
- BOROWITZ, E. (1970). The postsecular situation of Jewish theology. *Theological Studies*, 31(3), 460-475.
- BRIATTIN, C. (2012). The Frankfurt School on Religion. *Religion Compass*, 6(3), 204-212.
- BRUCE, S., & WILSON, B. R. (2017). *Seküler Toplumlarda Din 50 Yıl Sonra* (Ö. F. Darende, Çev.). Pegem Akademi Yayıncılık.
- BUHARİ, Ö. K. (2018). Güveni ve Dayanışmayı Pekiştirmek: Post-Seküler Toplum ve Siyasal Hikmet. İçinde 7. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-IV* (ss. 105-118).
- BUTLER, J., HABERMAS, J., TAYLOR, C., & WEST, C. (2011). *The Power of Religion in the Public Sphere* (E. Mendieta & J. VanAntwerpen, Ed.; 1st edition). Columbia University Press.
- BYRD, D., J. (2017). *İslam in a Post-Secular Society*. Brill.
- CASANOVA, J. (2013). Exploring the Postsecular: Three Meanings of "the Secular" and Their Possible Transcendence. İçinde C. Calhoun, E.

- Mendieta, & J. VanAntwerpen (Ed.), *Habermas and Religion* (ss. 52-91). Polity Press.
- CASANOVA, J. (2014). *Modern Dünyada Kamusal Dinler* (M. M. Şahin, Çev.). Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları.
- CHAVES, M. (1994). Secularization as Declining Religious Authority. *Social Forces*, 72(3), 749-774.
- CONNOLLY, W. (2000). *Why I Am Not a Secularist* (First edition). University of Minnesota Press.
- COSTA, A. (2015). *Habermas on Religion in the Public Sphere: A Post-Secular Conservative Critique*. Trinity Western University.
- DAVIE, G. (1990). Believing without Belonging: Is this the Future of Religion in Britain? *Social Compass*, 37(4), 455-469.
- DERELİ, M. D. (2020). *Sanala Veda: Sosyal Medya ve Dönüşen Dindarlık*. Nobel.
- DOĞAN, S. (2021). Kamusal ve Kitap: Kamusalın Yapısal Dönüşümü Üzerine Metateorik Bir Gözlem. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi (MEDİAD)*, 4(2), 353-365. <https://doi.org/10.47951/mediad.1033747>
- DOSDAD, Á. I. (2016). From the Secular to the Habermasian Post-Secular and the Forgotten Dimension of Time in Rethinking Religion and Politics. *Contexto Internacional*, 38(3), 887-908.
- EKEN, M. (2021). *Çevrim İçi Dindarlık: M Neslinin İnanç Pratikleri*. Nobel Akademik Yayıncılık.
- ERTİT, V. (2019). *Sekülerleşme Teorisi: Sekülerleşen Türkiye'nin Analizi*. Liberte Yayınları.
- GASTON, K. H. (2021). The post-secular in post-war American religious history. İçinde H. Paul & A. van Veldhuizen (Ed.), *Post-everything* (ss. 40-59). Manchester University Press.
- GEDICKS, F. (1991). The religious, the secular, and the antithetical. *Capital University Law Review*, 20, 113-145.
- GEOGHEGAN, V. (2000). Religious narrative, post-secularism and Utopia. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 3(2), 205-224.
- GLEASON, P. (2016). From Jürgen Habermas to George Lindbeck: On Translating Religious Concepts into Secular Terms. *The Journal of Scriptural Reasoning*, 15(1). <https://jsr.shanti.virginia.edu/back-issues/volume-15-no-1-march-2016-public-scripture/from-jurgen-habermas-to-george-lindbeck-on-translating-religious-concepts-into-secular-terms/>
- GREELEY, A. M. (1966). *After Secularity: The Neo-Gemeinschaft Society: A*

- Post-Christian Postscript. *Sociological Analysis*, 27(3), 119-127.
- HABERMAS, J. (1993). *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim* (M. Tüzel, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- HABERMAS, J. (2000). Interview with Jürgen Habermas: Globalism, ideology and traditions. *Thesis Eleven*, 65, 1-10.
- HABERMAS, J. (2001). *İletişimsel Eylem Kuramı-1* (M. Tüzel, Çev.). Kabcacı Yayınları.
- HABERMAS, J. (2002a). *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity* (E. Mendieta, Ed.). Polity Press.
- HABERMAS, J. (2002b). Religiousness in a Secular Context. *Scientific and Cultural Monthly Magazine*, 26, 17-19.
- HABERMAS, J. (2003a). *İnsan Doğasının Geleceği* (K. H. Ökten, Çev.). Everest Yayınları.
- HABERMAS, J. (2003b). *Kamusalın Yapısal Dönüşümü* (T. Bora & M. Sancar, Çev.). İletişim Yayınları.
- HABERMAS, J. (2007). *Bölünmüş Batı* (D. Muradoğlu, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- HABERMAS, J. (2008). Notes on Post-Secular Society. *New Perspectives Quarterly*, 25(4), 17-29.
- HABERMAS, J. (2009). *Europe: The Faltering Project*. Polity Press.
- HABERMAS, J. (2010). An Awareness of What is Missing. İçinde J. et. al. habermas, *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age* (ss. 15-23). Polity Press.
- HABERMAS, J. (2012a). *Doğalcılık ve Din Arasında—Felsefi Denemeler* (A. Nalbant, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- HABERMAS, J. (2012b). "Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak (İ. Aka, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- HABERMAS, J. (2016). Kamusal Alanda Din (M. A. Kirman, Çev.). *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(14), 183-206.
- HABERMAS, J., & Ratzinger, J. (2006). *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*. Ignatius.
- HARRINGTON, A. (2007). Habermas and the 'Post-Secular Society'. *European Journal of Social Theory*, 10(4), 543-560.
- HAZIR, M. (2012). Postsekülerliğin Gelişi: 21. Yüzyılda Sekülerliğin Sosyolojisini Yapmak. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 7(2), 141-154. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/akademikincelemeler/issue/1546/18990>
- İBİŞ, A. (2010). *John Rawls ve Jürgen Habermas'ın Toplumsal Kurumlarında Dinin Yeri ve Rolü* [Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Üniversitesi Sosyal

Bilimler Enstitüsü.

- JACKSON, R. (2007). Constructing Enemies: "Islamic Terrorism" in Political and Academic Discourse. *Government and Opposition*, 42(3), 394-426.
- JANMOHAMED, S. (2018). *M Nesli: Yeni Müslüman Gençlik* (E. Kızılelma, Çev.). Kaknüs Yayınları.
- KALTSAS, S. (2019). Habermas, Taylor, and Connolly on Secularism, Pluralism, and the Post-Secular Public Sphere. *Religions*, 10(460), 1-19.
- KARAARSLAN, F. (2014). Post-Seküler Din Halleri: Dinin Dijitalleşmesi. İçinde M. Çamdereli, B. Önay Doğan, & N. Kocabay Şener (Ed.), *Dijitalleşen Din: Medya ve Din 2* (ss. 13-44). Köprü Yayınları.
- KARAMAN, F. (2019). *Frankfurt Okulu'nun Din Görüşü: Jürgen Habermas Örneği* [Yüksek Lisans Tezi]. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KİRMAN, M. A. (2005). *Din ve Sekülerleşme*. Karahan Yayınları.
- KİRMAN, M. A., & ÇAPCIOĞLU, İ. (2017). *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. Otto Yayınları.
- KİRMAN, M. A., & ERTİT, V. (Ed.). (2019). *Sekülerleşme Tartışmaları*. Kadim Yayınları.
- KÖSE, A. (2014). *Kutsalın Dönüşü: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*. Timaş Yayınları.
- MACKENDRICK, K. (2018). Does past religion have a past? Habermas, religion, and the sacred complex. *Critical Research on Religion*, 6(6), 309-330.
- MAHADEVAN, K. (2018). Rethinking the Post-Secular and Secular with Habermas and Ambedkar. *Cahiers D'études Germaniques*, 1(74), 103-118.
- MARTIN, D. (1969). *The Religious and the Secular: Studies in Secularization*. Routledge.
- MARTIN, D. (2014). *Religion and Power: No Logos without Mythos*. Ashgate.
- MARTY, M. E. (1958). The Triumph of Religion-in-General. *Christian Century*, 75(37), 1016-1017.
- MAVELLI, L., & PETITO, F. (2012). The postsecular in international relations: An overview. *Review of International Studies*, 28(5), 931-942.
- MCLENNAN, G. (2009). Postsecularism: A new global debate. İçinde P. Hayden & C. el-Oicili (Ed.), *Globalization and Utopia: Critical Essays*. Palgrave Macmillan.
- MENDIETA, E. (2010). *An Interview with Jürgen Habermas: A Postsecular World Society? On the Philosophical Significance of Postsecular*

- Consciousness and the Multicultural World Society*.
<https://mronline.org/2010/03/21/a-postsecular-world-society-on-the-philosophical-significance-of-postsecular-consciousness-and-the-multicultural-world-society/>
- MILBANK, J. (1992). Problematizing the secular: The post-postmodern agenda. İçinde P. Berry & A. Wernick (Ed.), *The Shadow of Spirit: Postmodernism and Religion* (ss. 30-44). Routledge.
- MOZUMDER, M. G. N. (2011). *Interrogating Post-Secularism: Jürgen Habermas, Charles Taylor, and Talal Asad* [Master's Thesis]. University of Pittsburgh.
- MUFTİ, A. R. (2013). Why I Am Not a Postsecularist. *boundary 2*, 40(1), 7-19.
- ÖZAY, M. (2020). *Sekülerleşme ve Din: Batı'da Sekülerleşme Teorileri ve Tartışmaları*. İbn Haldun Üniversitesi Yayınları.
- PARMAKSIZ, U. (2018). Making sense of the postsecular. *European Journal of Social Theory*, 21(1), 98-116.
- REDER, M., & SCHMIDT, J. (2010). Habermas and Religion. İçinde C. Cronin (Çev.), *An Awareness of What is Missing Faith and Reason in a Post-Secular Age* (ss. 1-14). Polity Press.
- ROSATİ, M. (2011). Exploring the Postsecular: The Religious, the Political and the Urban. *Tijdschrift Voor Economische en Sociale Geografie*, 102(2), 245-248.
- STARK, R. (1999). Secularization, R.I.P. *Sociology of Religion*, 60(3), 249-273.
- TAYLOR, C. (2014). *Seküler Çağ* (D. Körpe, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- TOPCAN, Ö. (2020). Pentekostal Hıristiyanlığın Kiliseler Arasında Konumu. *Dini Araştırmalar*, 23(57), 209-232.
<https://doi.org/10.15745/da.723628>
- TURNER, B. S. (2012). Post-Seküler Toplumda Din (Ö. Güngör, Çev.). *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12(3), 199-224.
- WARD, G. (Ed.). (1998). *The Postmodern God: A Theological Reader* (1st edition). Wiley-Blackwell.
- WARNER, M., VANANTWERPEN, J., & CALHOUN, C. (Ed.). (2010). *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Harvard University Press.
- WELTON, M. R. (2014). Habermas and the Meaning of the Post-Secular Society: Complementary Learning Processes. *International Journal of Adult Vocational Education and Technology*, 5(4), 57-69.
- WINANDY, J. (2015). 'Religious citizens' in Post-secular democracies: A critical assessment of the debate on the use of religious argument in public discourse. *Philosophy and Social Criticism*, 41(8), 837-582.

YAMANE, D. (1997). Secularization on Trial in Defense of a Neosecularization Paradigm. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36(1), 109-122.



BETWEEN FICTION AND UTOPIA: CHANGE IN HABERMAS'S APPROACH TO RELIGION AND HIS PROJECT OF POST-SECULAR SOCIETY

 Mustafa Derviş DERELİ^a

Extended Abstract

When secularization paradigms are mentioned in the social sciences literature, three basic approaches generally come to mind: Classical secularization thesis, counter-secularization paradigms and eclectic paradigm. Although it has been used by researchers in different fields since the 1950s, the concept of post-secularity, brought to the fore in social theory by Jürgen Habermas, is located in a different place than the aforementioned secularization approaches. Habermas, who opposes both the classical secularization thesis and the counter-secularization theses, presents a project of “post-secular” society in which secularism and religiosity appear to be intertwined.

In this article, first of all, the adventure of the concept of post-secularity in the literature will be discussed, and then Habermas’s approach to post-secularity and the project of post-secular society project will be examined in depth. This research, in which the literature review method will be used, aimed to both fill the deficiency in the Turkish literature and to present the intellectual portrait of Habermas as a sociologist of religion.

Adventure of Post-Secular Concept in Social Theory

Looking at the literature, it is seen that the concept of “post-secular” was first used by social theologians such as Marty (1958), Greely (1966), Borowitz (1970) and Neuhas (1982). Since the 1990s, the concept has been used by academics, mostly social theologians, such as Milbank (1992a), Blond (1997) and Ward (1998). After the 2000s, its use became widespread, especially with the remarkable works of Habermas. The most striking point when

^a Asst. Prof., Erciyes University, mdervisdereli@erciyes.edu.tr

looking at the texts of the researchers is that they use the concept to question secularism.

Habermas and His Project of “Post-Secular Society”

When we look at Habermas's intellectual interests and orientations, we see that he was greatly influenced by the Frankfurt School, especially in his youth, but in his later years he produced more independent thoughts from the School. Based on this point of view, we have to separate Habermas's approach to religion into early and late periods. In his early texts, it is understood that he allocates an area limited to private life to religion and ignores the mission and roles of religion in terms of the state and society. Observing that religion continues to function in modern society in the 1990s, Habermas gradually experienced changes in his philosophical and sociological perspective, and especially after the September 11 incident, he became more interested in religion, religious groups and communities, and social changes and transformations arising from religion. According to Habermas, factors such as the increase in missionary activities, fundamentalist radicalization and the use of violence as a political tool are indicators of the revival of religion throughout the world.

After these years, Habermas will emphasize the idea that the liberal state should approach religious citizens equally as well as secular citizens, with the foresight that religion will continue to exist individually, socially and politically. This idea will lead Habermas to the post-secular project, which requires us to understand secularism and religiosity together. The state structure, which was built gradually until the 20th century, should not put a barrier between secular and religious individuals and should guarantee equal religious freedom among its citizens. Habermas argues that liberal law already has to guarantee freedom of religion. However, he claims that the issue of determining where the freedom line begins and ends can only be resolved with deliberative and inclusive democratic will formations.

In his project of post-secular, Habermas emphasizes that religious and secular people, who belong to different worldviews, will meet in a common public. According to him, supporters of “radical multiculturalism” are concerned about the danger of being uprooted and assimilated. On the other hand, supporters of “militant secularists” worry that the fundamental values of the Enlightenment will be damaged. According to Habermas, solving these concerns and finding a common point will be possible with *complementary learning processes* that act as a bridge between seculars and religious people. Complementary learning processes mean that two opposing parties get to

know each other, make space for each other, do not interfere with their field of activity and internalize being together. Accordingly, religious individuals and communities will conform to the constitutional order; secularists will also strive to include them in this social consensus. In addition to the complementary learning processes required in the construction of a post-secular society, we will need a translation process that will establish social and political as well as institutional consensus. The translation process refers to the transformation of religious texts in a way that harmonizes with the secular culture and transforming them into a form that other people can understand (Habermas, 2012a, p. 11). Focusing on the theology and sacred texts of religions rather than their rituals, Habermas aims to turn them into “moral intuitions” through the translation process. But how will the moral intuitions that will be derived from different religious traditions be transformed into generally accessible terms? Many researchers (Asad, 2020; interested in the post-secular project criticize the translation process based on this question. Some researchers, including Talal Asad, who is accepted as an important name in secularization debates, criticize the translation process based on this question.

Why Didn't the Concept of “Post-Secular” Get Popular Enough? An Evaluation around the Criticisms

The post-secular discourse of Habermas, one of the most cited names in social theory, has not been as popular as his analyzes, for example, in the center of publicity or communicative action theory. In our opinion, the most important reason for this is the ambiguity of both the concept and the society project, and even more clearly, it is considered utopian in some respects. On the other hand, the concept has faced serious criticism that it does not help in solving problems, does not offer anything different from other secularization theses, and does not serve any practical purpose or result. It also faces criticism as it has a Eurocentric and even colonialist perspective. In addition, we need to include criticisms that the implementation of complementary learning processes seems difficult, and that the secular translation process is almost limited to the Judeo-Christian religious tradition.

Conclusion

Jürgen Habermas, who came to the fore in many fields of social sciences, could not find much place for himself in the discipline of sociology of religion. When the international literature is taken into consideration, the most neglected aspect of Habermas is his views on religion and religious field in

general, and post-secular project in particular. Especially in our country's sociology and sociology of religion literature, there is almost no text that defines Habermas as a sociologist of religion. However, in our opinion, it is necessary to describe Habermas as a sociologist of religion with his recent analyzes and his transformation in his approach to the phenomenon of religion. From his early works, which are considered his masterpieces, to the present day, the phenomenon of religion, whether approached from a positive or negative point of view, has been one of his constant interests.

The idea of post-secular society, which has left its mark on recent thoughts, corresponds to a project in which religiousness and secularization can be seen simultaneously, where religious elements and religious people can be found in a secular culture and public space. Therefore, post-secularity is not the reversal of the secular character of the state; it seeks an intermediate form by questioning the opinion that religion or religious communities are a threat to democracy. In other words, he points out that it is essential to go beyond the hitherto secular state form.

As can be seen from the secularization literature in general and the references throughout this article in particular, it becomes clear that the secularization debate ultimately emerges from Europe's own story. In this respect, it appears as an important need to conduct the secularization-religious discussions in a much more calm way, especially in our country, and to seek new concepts and themes, if possible, without breaking away from the literature.

Keywords: Sociology of Religion, Habermas, Post-Secular, Religion, Secularization, Desecularization.



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.

