

Din Sosyolojisi Araştırmaları

E-ISSN: 2791-8998

Cilt/Volume: 2, Sayı/Issue: 3, Yıl/Year: 2022 (Ekim/October)

Jürgen Habermas'ın Din Düşünceleri Üzerine Bir Okuma Denemesi

A Reading Essay on Jürgen Habermas's Religious Thoughts

Abdurrahman Arvas

Sakarya Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Doktora Öğrencisi / Sakarya, Türkiye

avrasavra@hotmail.com / Orcid No: 0000-0002-8088-2618

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliř Tarihi/Date Received: 01/09/2022

Kabul Tarihi/Date Accepted: 15/10/2022

Yayın Tarihi/Date Published: 20/10/2022

Atıf / Citation: Ustamahmuti Hande. “Jürgen Habermas'ın Din Düşünceleri Üzerine Bir Okuma Denemesi”. *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 2/3 (Ekim/October 2022) 47-70.

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Öz

XX. yüzyılın sonlarına doğru din'e olan ilgideki yükselişi fark ederek sosyal teorilerinde dini işleyen önemli düşünürlerden biri de Jürgen Habermas olmuştur. O'nun sosyal teorisinin altın kavramlarından olan *kamusal alan*, *özel alan*'ın karşıtı olarak herkesin erişimine açık olan alandır. Burası aynı zamanda konsensusun da oluşacağı alandır. *İletişimsel Eylem* ise kişilerin nesnel dünyaya araçsal yönelimlerinden ziyade, öznel arası anlamsal iletişimi esas almaktır. Çalışma Habermas'la özdeşleşmiş Kamusal Alan, İletişimsel Eylem, Post-seküler Toplum, Hoşgörü, Seküler Tercüme gibi kavramlardan hareketle, onun günümüz toplumuna, dine/dindarlara biçtiği sosyolojik yeri ve konumu ifade etmeye çalışmıştır. Bu anlamda kalıcı toplumsal yaşam için devletin seküler karakteriyle yurttaşlara yaklaşımına; dindarların kamusal alanın zorunlu sekülerliğine nasıl pozisyon alacaklarına; dindar yurttaşların söylemlerinde başvuracağı *seküler tercüme*'nin işlevselliğine ve toplumsal dinamiklerin sağlıklı işleyişinde hoşgörünün kimlerce nasıl algılanması gerektiğine dair Habermas'ın fikirleri üzerinden bir okuma denemesi yapılmıştır. Böylece Habermas'ın bakışından din'in çağdaş sosyolojideki değişen yeni hali ve işlevsel boyutu da anlaşılmaya çalışılacaktır. Çalışma, din-toplum ilişkileri ekseninde kalıcı bir birliktelik gayretinde olan Habermas'ın fikirlerinden şu çıktılara ulaşır. Günümüz post-seküler toplumunda dindarlar çoğulculuğun bir gereği olarak bulunmalıdırlar. Seküler karakterli devlet, vatandaşlara tarafsız davranmalıdır. İletişimsel eylemle dindarlar, söylemlerini müzakere ortamına aktararak konsensusa renklerini aksettirebilirler. Fakat iletişimsel eylemde kullanılan dile *seküler tercüme* uygulanmış olmalıdır. Bu iletişimsel eylemden neşet edecek konsensus kalıcı birlikteliğin kolaylaştırıcı unsuru olacaktır. Fakat tüm bunların olabilmesi için ise sekülerlerin ve dindarların çoğulculuk gereği karşılıklı hoşgörüyü sahip olmaları da gerekmektedir. Çalışmada kimi zaman Habermas'ın post-seküler toplum, iletişimsel eylem ve hoşgörü gibi daha demokratik göstergelere sahip kavramlarına rağmen, dindarları seküler bir dayatmaya veya onları dönüştürmeye maruz bıraktığı anlamında eleştirel bir okuma da yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Habermas, Kamusal Alan, İletişimsel Eylem, Seküler, Hoşgörü

Abstract

Noticing the rise in the interest in religion towards the end of 20th century, one of the important thinkers who worked on religion in his social theories was Jürgen Habermas. The *public sphere*, which is one of the golden concepts of his social theory, refers to the area that is open to everyone's access and where consensus will be formed, as opposed to the *private area*. *Communicative Action*, on

the other hand, is based on intersubjective semantic communication rather than instrumental orientations of individuals to the objective world. In this study, it has been aimed to express the sociological place and position that Habermas has assigned to today's society, religion/religious, based on the concepts such as Public Space, Communicative Action, Post-secular Society, Tolerance, and Secular Translation. In this sense, the approach of the state to citizens with its secular character for a permanent social life; how religious people will take positions on the obligatory secularism of the public sphere; A reading attempt was made on Habermas's ideas about the functionality of the *secular translation* that religious citizens will refer to in their discourse and how tolerance should be perceived by whom in the healthy functioning of social dynamics. Thus, from Habermas's point of view, the changing *new state* and functional dimension of religion in contemporary sociology will be tried to be understood. The study reaches the following outputs from the ideas of Habermas, who strives for a permanent union on the axis of religion-society relations. In today's post-secular society, religious people must be present as a requirement of pluralism. The secular state should treat its citizens impartially. With communicative action, religious people can reach consensus by transferring their discourses to the negotiation environment. But *secular translation* must have been applied to language in communicative action. The consensus that will emerge from this communicative action will be the facilitator of the permanent union. However, in order for all this to happen, secularists and religious people must also have mutual tolerance as a requirement of pluralism. The study also draws attention to the possibility of religious people being subjected to a secular imposition and transformation, despite Habermas's concepts with more democratic indicators such as post-secular society, communicative action and tolerance.

Keywords: Sociology of Religion, Habermas, Public Space, Communicative Action, Secular, Tolerance

Giriş

Daha çok Marksçı ve Weberci kuramların terkihiyle öne çıkan Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Okulu'nun¹ ikinci kuşağının en önemli düşünürlerinden ve toplum kuramcılarında biri olan Jürgen Habermas, 18 Haziran 1929'da Düesseldorf'ta doğdu.² Hayatının erken yaşlarında ve üstelik Yahudi kimliğiyle şahit olduğu II. Dünya Savaşı Habermas üzerinde derin izler bırakacaktır. Fakat savaşın Nazizmin mağlubiyetiyle sonuçlanması ve böylece bir zamanlar yasaklı olan kitapların

¹ George Ritzer, *Modern Sosyoloji Kuramları*, çev. Himmet Hülür (Ankara: Deki Yay., 2018), 78.

² John Lechte, *Eller Çağdaş Düşünür*, çev. Barış Yıldırım (İstanbul: AçılmKitap Yay., 2006), 327.

serbest kalması ise Habermas için önemli bir fırsata dönüşecektir.³ Göttingen, Bonn, Marburg Üniversitelerinde ve ayrıca 1950'li yıllarda dünyaca ünlü Frankfurt Okulu ve eleştirel teorinin merkezi olan Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nde eğitim gören⁴ Habermas, 1954'te yayınladığı doktora tezini Schelling'in (1775-1854) düşüncesinde mutlak ve tarih konusundaki çelişki üzerine yazdı. Habermas ayrıca 1956 ile 1959 yılları arasında Frankfurt'ta Theodor Adorno'nun (1903-1969) asistanlığını da yaptı.⁵

Habermas, Weber'in 'dünyanın büyüsinin bozulması' olarak adlandırdığı rasyonelleşme ve bürokratikleşme fikrinden etkilenir. Diğer taraftan Habermas bu rasyonelleşmenin sonucu gelişen 'demir kafes'ten kurtuluşun yollarını aramak anlamında modernizm ve Aydınlanma'ya yönelik eleştirel tutumuyla da tanınan Frankfurt Okulu'nun ikinci kuşak entellektüellerindendir.⁶ Fakat seleflerinin modernite ve Aydınlanma eleştirisine karşın Habermas modernite savunusuyla dikkat çekmektedir. Bu anlamda modernitenin temel akılçılık ve evrensellik değerlerini reddeden post-yapısalcılığı ve post-modernliği eleştiren Habermas'a göre, modernizm başarısız değil, tamamlanmamış bir projedir.⁷

Habermas'ın çok sayıda eseri olsa da, kendisiyle özdeşleşmiş ve çalışma boyunca sıkça kullanılacak olan 'kamusal alan' ve 'iletişimsel eylem' kavramlarını açıkladığı eserleri onun entelektüel kimliğinin nişaneleridir. Bunlardan ilki olan 'Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü (Strukturwandel der Öffentlichkeit)' adlı eseri 1962 yılında yayınlanmıştır. Bu eser devlet ile toplum arasında hiç değilse belli bir süreliğine arabulucu olacağı düşüncesiyle önerilmiş 'burjuva kamusal alanı'nın izlerini sürmektedir.⁸ Burada Habermas 'burjuva kamusal alanı'nı, özel insanların (yurttaşların) devletle bir araya gelerek toplumun ihtiyaçlarını anlattıkları bir platform olarak anlatır.⁹ Bu anlamda ev hayatının harici, devlet binaları, kent meydanları gibi herkesin ortak kullanım alanı veya herkese açık yer 'kamusal alan' iken,¹⁰ bunun tersi olan ve yurttaşların kendi mahrem alanları mesela evleri ise 'özel alan' dır.

Habermas'ın bir diğer şaheseri olan 'İletişimsel Eylem Kuramı(Theorie des Kommunikativen Handelns)' ise 1981 yılında yayınlandı.¹¹ Bu eserde Habermas 'İletişimsel Eylem' kavramıyla dil ve eylem yetisi bulunan en az iki öznenin dış dünyadan ziyade, karşılıklı bir anlaşma temelinde birbirilerini

³ Ritzer, *Modern Sosyoloji Kuramları*, 414.

⁴ Martin Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler*, çev. Ümit Tatlıcan - Gülhan Demiriz (İstanbul: Sentez Yay., 2011), 426.

⁵ Lechte, *Eller Çağdaş Düşünür*, 328.

⁶ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2021), 124.

⁷ Matei Calinescu, *Modernliğin Beş Yüzü*, çev. Sabri Gürses, 2. basım (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 301.

⁸ Erkan Uzun - Serkan Uzun, *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*, (Ankara: İlim ve Sanat Yayınları, 2002), 637-639.

⁹ Jürgen Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora - Mithat Sancar (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 251-252.

¹⁰ Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, 59-61.

¹¹ Uzun - Uzun, *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*, 637-639.

anlamaya yönelik iletişimini ifade etmektedir. Kişilerin, dil'in işlevsel yapısından hareketle birbirlerini *anlama, yorumlama* çabası, kuramın özünü oluşturur.¹²

Bu çalışmayla, Habermas'ın kuramındaki dinî toplumsal hayata, yine onun anahtar kavramları üzerinden bir perspektif tutulmaya çalışılmıştır. Habermas'ın özellikle *İletişimsel Eylem Kuramı* ile *Doğalcılık ve Dil Arasında- Felsefi Denemeler* eserinin yanı sıra bazı makaleleri üzerinden dökümantasyon taraması şeklinde din kavramına yönelik derlemeler yapılmaya çalışılmıştır. Fakat *kamusal alan* ve *iletişimsel eylem* kavramları temelde olmak üzere *konsensus, boşgörü, seküler tercüme* gibi neredeyse Habermas'la özdeşleşmiş ve onun sosyal teorisinin anahtarı olan bu kavramlarla kodlanmayan bir anlatım, amaca ulaşmada muhakkak epistemik aksaklıklara sebep olacaktır. Bu nedenle çalışmamızda Habermas'ın düşüncesini bu kavramlar dolayımında tartışmaya çalışacağız. Diğer taraftan her ne kadar Habermas'ın temel kaynakları üzerinden konuya dair iz sürme ve derleme gayreti söz konusu olsa da; gerek düşünürün din kavramına atfettiği anlamın süreçsel dönüşümü ve gerekse Habermas'ın ilerlemiş yaşına rağmen fikri üretiminin/söylemlerinin halen devam ediyor olması, kendisine dair efradını cami/ağyarını mani bir resmin ortaya konulmasında güçlükler sebep olduğu göz ardı edilmemelidir.

Habermas ve Din

Habermas'ın mensubu olduğu Frankfurt Okulu'nun ilk dönem düşünürleri, seküler toplumda dinin diğer kültürel unsurlar gibi maddi ve araçsal bir nitelik taşıdığını belirterek¹³ dine karşı eleştirel bir tutum takınmışlardır. Bu, aynı zamanda Aydınlanma ve modernitenin tipik seküler söylemiydi. Fakat daha sonra yaşanan gelişmelerle beraber Peter Berger, Rodney Stark, Daniell Bell ve Jeffrey Hadden gibi düşünürler, dinin modernite karşısında yok olmanın aksine canlı bir şekilde yaşandığını iddia etmişlerdir.¹⁴ Habermas da ilkin dinin inançsal, bireysel ve imanî bir hal olduğunu belirterek, din'i sosyolojinin pratiklerinin dışında değerlendirmişti. Fakat daha sonraları dinin inançsal ve vicdani yönüne rağmen sosyolojik dünyada pratik bir karşılığının olduğunu fark edecektir.¹⁵ Böylece Habermas doksanlara kadar Aydınlanma ve Modernite'nin dine dair umursamaz tutumunu benimsese de, bu dönemden sonra dinin toplum hayatındaki vazgeçilmez rolünü fark ederek, sosyal teorisini bu yönde düzenlemek zorunda kalan düşünürlerden olacaktır.¹⁶

¹² Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2001), 1/110-118

¹³ Martin Jay, *Diyalektik İmgelem: Frankfurt Okulu'nun Tarihi ve Çalışmaları (1923-1950)*, çev. Sevgi Doğan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 399.

¹⁴ Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi*, (Bursa: Dora Yayınları, 2011), 187.

¹⁵ Bryan S. Turner, "Post-Seküler Toplumda Din", çev. Özcan Güngör, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/3 (2012), 213.

¹⁶ Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere", *European Journal of Philosophy* 14/1 (2006), 20.

Habermas'ın fikirlerinde yaşanan bu dönüşüm sekülerizm/post-sekülerizm kavramlarının sorgulanmasına, tartışılmasına önemli katkılar sunacaktır. Özellikle günümüzde toplumsal dokudaki rengini arttırarak aksettirmeye devam eden farklı dini ve kültürel grupların, sekülerliğin kimi zaman katılaştıran ve tekdüze olabilen formuna veya tanımına sığmaması, bu tartışmaların ayrı bir odak noktası olmuştur. Habermas da gerek çoğulculuk ve gerekse seküler tanımlamanın yetersiz kalmasının bir sonucu olarak bu tartışmalara katılarak; dinin, toplumsal yaşamdan yadsınamayacak bir unsur olduğu sonucuna varacaktır. Habermas devamında yaşanan bu sürecin '*post-seküler dönem*' olduğunu belirtmek suretiyle de bu tartışmalardaki tarafını belli edecektir.¹⁷ Post-sekülerlik kavramıyla Habermas aslında mevcut olan çoğulcu toplumun tanımlamasını yaparak, yeni durumda kalıcı birlikteliğin imkânını oluşturmak istemiştir. Bu birliktelikten iletişimsel eylemle bir konsensusa ulaşmak amaçlansa da beraberinde bazı tartışmaları getirmiştir. Mesela sekülerlerin yanına eklenen dindarların, aslında seküler bir sürece maruz bırakılmak suretiyle dönüşümleri akla gelebilir. Fakat Cooke'a göre post-seküler toplumla Habermas, dinsel insanların yaşam alanı bulduğu sekülerize bir toplumdan ziyade; dinsel görüşlerin siyasal alandan dışlanmadığı müzakereci bir demokrasi modelini kastetmektedir.¹⁸

Habermas post-seküler dönem toplumuna dinsel insanların yaşam imkanı bulabileceği; söylemlerini seküler bir tercümeyle tabi tutarak belki de toplumsal sorunlara mantıklı çözümler bulabileceği inancıyla destek verir. Çünkü Habermas'a göre toplumsal kurum ve normlar, salt insan aklının değil, aynı zamanda içinde din'i de barındıran tarihsel tecrübenin bir ürünüdür. O halde din, seküler ve dindarların ortak tartışma alanlarında göz ardı edilmemesi gereken bir unsur olarak düşünülmelidir.¹⁹ Habermas'ın dine atfettiği bu rol, ilk olarak dindar ve sekülerlerin söylemlerini paylaşabilecekleri ortam olan kamusal alanda işlev bulacaktır.

1. Kamusal Alan ve Din

Modern dönem teorilerinde din, insanın hükmettiği alanların artmasıyla zayıflayacak ve yok olacak bir fenomen olarak kabul edilirdi. Bu tutumun bir devamı ve sekülerleşmenin etki alanını arttırmasıyla beraber din, toplum yaşamını biçimlendiren tüm alan ve kurumlarda bir baskılanmaya maruz kalır. Hatta bu maruziyet, dinin, kamusal düzende eğreti duran ve ifsad edici başat aktör olarak suçlanmasına kadar varacaktı. O halde dinî olan her şeyin başta kamusal olandan olmak üzere

¹⁷ Jürgen Habermas, *İnsan Doğasının Geleceği*, çev. Kaan H. Ökten, (İstanbul: Everest Yayınları, 2003), 159.

¹⁸ Maeve Cooke, "A Secular State for a Postsecular Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion", *Constellations* 14/2 (2007), 227.

¹⁹ Ahmet Küçük, "Habermas'ın Din ve Post Seküler Toplum Anlayışının Eleştirel Bir Okuması", *Bilimname* 47.1 (2022), 498.

toplum hayatından arındırılması gerekmektedir. Fakat din kavramına kamusal perspektiften yüklenen negatif bir imajın ağırlığına ve sürekliliğine rağmen, özellikle kamusal alan bağlamında yapılan din tartışmaları da güncelliğini arttırarak devam ettirmiştir.²⁰

Aslında dinin kurumsal ve sosyolojik boyutuyla kamusal alan tartışmalarına dâhil olması süreci Weber'in *Kapitalizmin Rubu ve Protestan Ahlakı* adlı eserinde ortaya koyduğu görüşlerine kadar uzanır. Fakat ilk dönemin dini öteleyen, görmezden gelen tavrına karşın XX. yüzyılın sonu dinin yeniden dönüşüne tanıklık etmiştir.²¹ Bu dönem itibariyle din üzerine yapılan yayınların artması da bunun önemli bir göstergesidir.²² Özellikle 'kamusal'ın anlamı ve onu 'özel' ile ilişkisine dair ortaya çıkan yeni yorumlar ve dinin 'özel' bir mesele mi yoksa 'kamusal' bir mesele mi olduğu sorunu üzerine yapılan tartışmalar ve yorumlar bunların en başat örneklerindedir.²³

Bu tartışmalarda çoğulcu toplum anlayışı, kamusal alan, kamusal söylem ve akıl kavramlarıyla öne çıkan en önemli düşünürlerden biri de Habermas olmuştur. Öyle ki Habermas, John Rawls'un 'kamusal akıl düşünces'inden esinlenerek geliştirdiği 'kamusal alan' kavramının hayatındaki önemini, "Karşılıklı rasyonel ilişkilerin mekânı olarak kamusal alan beni ömrüm boyunca meşgul etmiş bir konudur." cümlesiyle ifade edecektir.²⁴ Daha sonra Habermas'ın, dinin birey yaşamından ve dolayısıyla kültürel ve politik arenadan etkisinin kalkmayacağına dair fikrinsel dönüşümüyle, din veya dinsel topluluklar kamusal ve siyasal alanda kaçınılmaz bir unsur olarak yer bulacaktır.²⁵ Çünkü din modern toplumlarda aynı zamanda kimliğin karşılığı olabilmektedir. Eğer öyleyse bu durumda dine dair kamusal ve özel diye bir ayrımı dayatmak çelişkilere sebep olabilecektir.²⁶ Ayrıca demokratik rejimlerde meşruiyetin sağlanması noktasında dinin sunabileceği katkılar da düşünüldüğünde²⁷ kamusal alan-din ilişkisinin eskisinden daha sağlam bir temel üzerine bina edildiği söylenebilir.

Habermas kamusal alan ve din ilişkisini tanımlarken, kamusal alanı tarihsel yönüyle ele alarak işe koyulur. O halde sekülerlik-dinsellik dikotomisinde kamusal alana hâkim olacak söylem tarihsel süreç boyunca nasıl gelişmiştir? Habermas'a göre kamunun bir kavram olarak ortaya çıkışı

²⁰ Niyazi Akyüz - İhsan Çapçuoğlu, *Din Sosyolojisi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 644. Ayrıca bkz. Mustafa Güne-riç, *Riske Toplumu ve Din: Yeni Bir Sosyolojiye Doğru* (Ankara: Maarif Yayınları, 2018).

²¹ Talip Küçükcan, "Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslam Dün-yası", *İslam Araştırmaları Dergisi* 13 (2005), 110.

²² Arif İbiş, *John Rawls ve Jürgen Habermas'ın Toplumsal Kuramlarında Dinin Yeri ve Rolü* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 3.

²³ Özlem Uluç, *Kamusal Alanda Din* (İstanbul: Yarı Yayınları, 2013), 387.

²⁴ Jürgen Habermas, "Kamusal Alan ve Siyasi Kamuoyu", *Doğalcılık ve Din Arasında - Felsefi Denemeler*, çev. Ali Nalbant (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 16.

²⁵ Ejder Okumuş, "The Debates On Religion In The Public Sphere: The Case Of Turkey", *Turkish Studies* 10/10 (2015), 709.

²⁶ Turner, "Post-Seküler Toplumda Din", 204.

²⁷ İbiş, *John Rawls ve Jürgen Habermas'ın Toplumsal Kuramlarında Dinin Yeri ve Rolü*, 3-4.

18. yüzyıl burjuva toplumuna dayanmaktadır.²⁸ Orta Çağ döneminde feodal otoritelerin temsili bir kamusal alanından söz edilse de 18. yüzyılla birlikte kilise, prensler ve soyluların otoritesinin çözülmesi özel ve kamusal ayrımını ortaya çıkarmıştır. Kilisenin otoritesini kaybetmesiyle din özel bir konu haline gelerek bireysel özerkliğin tarihsel olarak ilk alanını sağlamıştır. Öte yandan prensin özel masraflarının kamusal bütçeden ayrılmasıyla kamusal kurumlar bağımsızlaşmıştır. Soylular kamusal otorite kurumlarını oluştururken, ticaretle ilgilenen ve devletten ayrı, özel bir alana sahip kamusal gövdeyi oluşturan burjuva sınıfı teşekkül etmiştir. Böylece ilk anayasalarla birlikte toplumda özel alanın özerkliği ve kamusal otoritenin sınırlandırılması anlamında tutumlar öne çıkmıştır. Bununla birlikte siviller ile devlet arasında aynı zamanda tampon bir bölge mahiyetinde olan ve tüm vatandaşların erişimine açık olan bir *kamusal alan* oluşmaya başlamıştır.²⁹

Habermas kamusal ve özel alan kavramlarının nedensel aktörleri olarak kilise, prensleri ve soyluları belirtirken, başrolde gördüğü kilisenin kamusal alan üzerindeki gölgesinin gerçek sınırlarına çekilmesiyle kendi alanında dinsel; fakat sınırları dışındaki alanlar için de zorunlu bir sekülerlik'in geliştiğini belirtmektedir. Çünkü Habermas'a göre Batı'da ilkin reform hareketleri sürecindeki gelişmelerle din, özel alana yani insanların vicdanına ait bir konu haline gelmiştir. Bu ise dinsel özgürleşmeyi ve devamında bireysel özerkliği sağlamıştır. İşte bu özerkleşme süreci özel ve kamusal alanın ayrışması sürecini de hızlandırmıştır.³⁰

Habermas'a göre bu gelişmelerle yani kilisenin kurumsal yetkisinin sınırlanmasıyla, dinî referanslara dayanmayan seküler devlet gücünün ortaya çıkması için gerekli epistemik şartlar sağlanmıştır. Bu durum ister istemez devlet ve kilisenin kurumsal anlamda ayrılığını gerektirecektir. Peki, o zaman sesi kısılmaya başlayan dinsel söylem ve görünürlüğü azalan dinsel çoğulculuk ne olacaktır veya bu durumun beraberinde getirdiği risk nasıl tolere edilecektir? Bu durumda *din ve vicdan özgürlüğü hakkıyla* yeni bir formül bulunur. Çünkü *din ve vicdan özgürlüğü hakkıyla* inançlıların, farklı inançtakilerin ve inançsızların çatışma potansiyeli, toplumsal ilişkiler düzleminde veya en azından bilişsel olarak minimize edilecektir. O halde *din ve vicdan özgürlüğü hakkı* nasıl eşit şekilde garanti altına alınabilir? Habermas bu anlamda *devletin sekülerliği*'ni zikrederek aynı zamanda vazgeçilmez ön koşulunu da ortaya koymaktadır. Fakat *devletin sekülerliği* vazgeçilmez ve gerekli olsa da yeterli bir şart değildir. Çünkü bu durumda seküler otorite, dinsel yurttaşlarına gösterdiği müsamahayı bir lütuf olarak görecektir. Fakat Habermas'a göre bu, lütfedilen bir müsamahaya bırakılmamalıdır. Yapıl-

²⁸ Jürgen Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora - Mithat Sancar, 13. basım (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 59.

²⁹ Jürgen Habermas, "Kamusal Alan", *Kamusal Alan*, haz. Meral Özbek (İstanbul: Hil Yayınları, 2004), 97-99.

³⁰ Ülker Yükselbaba, *Habermas ve Kamusal Alan* (İstanbul: On İki Levha Yayınları, 2012), 107-112.

ması gereken dinin gereğini yerine getirmeye çalışan dinsel insanın hakkı ile başkalarının dini uygulamalarına karşı korunmaya çalışan seküler insanın özgürlük hassasiyetlerinin, yine aynı taraflarca kabul edilmesidir. Habermas tekrar müsamahanın baskıcı unsura dönüşmesi mevzusuna gelerek; tarafların uzlaşmayla ve akli gerekçelerle oluşturdukları ortak iyi, kötü ve tahammüllerini belirlemek suretiyle, bu anlamdaki kaygılarını gidermeleri gerektiğini belirtir. Şayet bu süreç sağlıklı ve amaçlandığı şekilde ilerlerse ve taraflar başkalarının hassasiyetlerini kabule yatkınsa, bu, adil düzenlemeleri de beraberinde getirecektir.³¹

O halde bu durum karşısında Habermas şu soruya karar verilmesi gerektiğini belirtir. Vatandaşlar birlikte yaşam iradelerini pozitif hukukun araçlarıyla ve aynı zamanda özerk şekilde düzenlemek istiyorlar mı? Eğer yurttaşlar buna olumlu bir yaklaşım gösteriyorlarsa o halde devletin, kurumların ve vatandaşların üzerine düşen bazı gereklilikleri vardır. Öncelikle devletin siyasi hakimiyetini dini olmayan zemine kaydırarak ‘*seküler devlet*’ hüviyetine kavuşması gerekir. Ancak devlet sekülerleşirken, daha önce din etkisinde veya tanrısal referanslarla oluşmuş devlet reflekslerinin getirdiği meşruiyet alanını da tolere edebilmelidir. Yani yeni durumda oluşabilecek meşruiyet açığını giderebilmeli veya en azından arttırmamalıdır. Bunu sağlamanın yolu ise özgür ve eşit yurttaşların katılımıyla demokratik bir anayasa oluşturmaktır.

Peki, bu demokratik anayasanın oluşumu nasıl olmalıdır? Belirtilen sürecin verimli nihayetlenmesi için yurttaşlar iki yükümlüğü yerine getirmelidir. İlk olarak yurttaşların kanunların belirlenmesi sürecine özgür ve eşit şartlarda katılımının sağlanması gerekmektedir. Bu, aynı zamanda o kanunların yurttaşlarca benimsenmesini ve sahiplenilmesini getirecektir. İkinci olarak da rasyonel çıktıların oluşması için gerekli olan ve karşılıklı hoşgörüyü dayalı söylemsel epistemik zeminin sağlanması gerekmektedir. Meşruluk oluşturmada önemli olan bu iki yükümlülük devletin hukuki olarak vatandaşlarına mecbur kılmadığı ama onlardan beklediği erdemlerdir. Çünkü Habermas, toplumların ortaklaşarak kendi kaderlerini belirleyebilmesi için, adeta ‘*devlet vatandaşlık*’i rolünü üstlenmesi gerektiğini belirtir. Vatandaşlar dünya görüşü veya dini inanç anlayışlarındaki uyuşmazlıklara rağmen ancak bu şekilde siyasi düzenin eşit haklara sahip yurttaşları olarak birbirilerine saygı duyabilir ve devlet vatandaşlığı dayanışmasıyla sorunlarına rasyonel çözümler bulabilirler.³² Aslında bu, Habermas’ın sağlıklı ve ideal bir kamusal ortam için gerekli gördükleridir. Çünkü O’na göre tüm vatandaşların erişiminin garanti altına alındığı bir alan olarak kamusal alanda, yurttaşlar ancak genel yarara ilişkin meseleler hakkında kısıtlanmamış bir şekilde toplanma, örgütlenme, kanaatlerini ifade

³¹ Habermas, *Doğalcılık ve Din Arasında - Felsefi Denemeler*, 117-118

³² Habermas, *Doğalcılık ve Din Arasında - Felsefi Denemeler*, 118-119

etme ve fikirlerini yayınlama hakları garantilenmiş olarak tartışabildiklerinde kamusal bir bütün veya gövde olacaklardır.³³

Aslında Habermas *modus vivendi** yerine, yurttaşların ortak yaşam ve akıldan hareketle kendi rasyonel, demokratik yaşamlarını amaç edinen ortak bir platformun kurulmasını kastetmektedir. Bunun için ise devletin tarafsızlığı ön şartından hareketle dinsel ve seküler tüm yurttaşların eşitlik ve erişilebilirlik ilkesinde bir araya gelmesini gerekli görür. Çünkü meşru bir hâkimiyet sadece dinsel, seküler veya diğer mensubiyetlere sahip yurttaşların tamamının ortaklaşmasıyla gerçekleşir. Aksi durum dayatmacı bir tarafın varlığını ve meşruiyetin tartışılmasını getirecektir. Hâlbuki demokratik bir düzenin vatandaşları, birbirlerine karşılıklı gerekçelerle sorumlu olduklarından, siyasal hâkimiyet de baskıcı niteliğini bu şekilde yitirebilecektir.³⁴

Habermas'a göre liberal devlet, kendi vatandaşlarının salt bir *modus vivendi*'den ziyade siyasi entegrasyona muhtaç olduğuna inanır.³⁵ Bunu sağlamak için ise devletin kuramlarından, kilise-devlet ayrımı ilkesi gereğince, dini grup ve cemaatler ile ilişkilerinde katı bir tarafsızlığı talep eder. Çünkü meclis, mahkemeler veya hükümet bir tarafın lehine ayrıcalık tanırsa, bahsi edilen dünyevi tarafsızlık ilkesi ihlal edilmiş olacaktır. Habermas'ın tarafsızlık ilkesi ile daha önce ön koşul olarak gördüğü '*devletin sekülerliği*' ilkesi birlikte düşünüldüğünde akla şu soru gelir. Acaba '*devletin sekülerliği*' gereği uygulanacak laiklik, dinsel vatandaşlara yönelik olası olumsuz bir tutuma ve kısıtlamaya dönüşmez mi? Habermas bu kaygıya karşın şunu belirtir.

Devletin dinî ve bununla birlikte bütün din cemaatlerini eşit ölçüde destekleyen veya sınırlayan her politikadan uzak durması yönündeki talep, Laikçilik ilkesinin aşırı dar bir yorumu olacaktır.³⁶

Habermas devamında sekülerizmin yadsınması durumunda ise, devlet ile kilise ayrımını ortadan kalkacağı ve yasama sürecine dinî gerekçelendirmelerin dâhil olacağını ifade eder. Bu ise aynı ilkenin tekrar ihlal edilmesi demektir.

Habermas sekülerlik kavramına dair olarak sıkça sınırlar ve ölçüler tayin etme ihtiyacı duymaktadır. Belki de seküler devletin muvazzaflarının, yurttaşlara karşı kullanacakları güç ve yetkinin

³³ Habermas, "Kamusal Alan", 97-99.

* *Modus vivendi*: Farklı fikir ve inançlara sahip insanların veya grupların birlikte çalışmasına ve yaşamasına izin veren geçici bir düzenleme.

³⁴ Habermas, *Doğalcılık ve Din Arasında - Felsefi Denemeler*, 120

³⁵ Jürgen Habermas, "Demokratik Hukuk Devletin Siyaset Öncesi Temelleri", *Doğalcılık ve Din Arasında - Felsefi Denemeler*, çev. Ali Nalbant (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 109.

³⁶ Habermas, *Doğalcılık ve Din Arasında - Felsefi Denemeler*, 121

ölçüsüzlüğünden endişe etmektedir. Bunun içinse ön şart olarak, rekabet halindeki dünya görüşlerine karşı eşit kalmayı amaç edinen devletin tarafsızlığı ilkesini tekrar vurgular. Ayrıca bütün vatandaşların anayasal ilkeler üzerindeki uzlaşmasında, kilise ile devlet ayrımı ilkesinin önemini ifade ettikten sonra şunları belirtir.

Bu ilkeyi (kilise-devlet ayrımını) kurumsal seviyeden alıp genişletirsek ve onu siyasî kamusal alanda organizasyonlarla ve vatandaşlarla ortaya konan ifadelere uygularsak bu, sekülerleşmenin aşırı genelleştirilmesi olacaktır. Devletin seküler karakterinden, dinî kanaatleriyle ilgili kamusal ifadelerini genel olarak elde edilebilir bir dilde eş değerleriyle birleştirmeleri için, kişisel olarak bütün vatandaşlara yönelik doğrudan bir zorlama çıkaramayız. “Bütün dindar vatandaşların oy verdikleri zaman son örnekte seküler düşüncelerle kendilerine rehberlik edilmesine izin vermeleri gerekir.” şeklindeki kesinlikte olan normatif beklenti, dindar bir hayatın, inancın ışığında yol alan bir varlığın gerçeklerini ihmal etmektir.³⁷

Habermas aslında liberal devletin, din ve siyaset ile ilgili kurumsal ayrımının inançlı vatandaşlar için zihinsel ve psikolojik bir yüke, eziyete dönüşmemesini vurgulamak istemektedir. Fakat bunun için dinsel yurttaşların da üzerine düşen sorumlulukların olduğunu belirtir. Bu noktada dinsel yurttaşların, daha önce mükerrer vurgu yaptığı, devletin farklı görüşteki insanlara karşı tarafsız tavırının kendilerince kabul edilmesi gerektiğini belirtir. Ayrıca başta dinsel insanlar olmak üzere her yurttaşın şunu iyi anlaması ve dikkate alması gerekmektedir. İnförmel kamusal alan ile parlamento, mahkemeler, bakanlıklar ve hükümetlerden oluşan formel kamusal alanı birbirinden ayıran en önemli unsur sekülerlik şartıdır. Diğer taraftan dinsel insan kendi inancına düşünömsel olarak bakabilmeli ve mümkünse onu seküler bir anlam dünyasına tercüme edebilecek epistemik kabiliyete sahip olabilmelidir. Şayet bu yapılamayacaksa o zaman dinsel bir dilin kullanılması noktasında da karşı tarafların tahammöllü olması gerekir. Bu gereklilik ‘tek dilli’ vatandaşları siyasî süreçlerden de soğutmaz. Çünkü her ne kadar dinî gerekçeleri öne çıkarsalar da alınan pozisyon siyasî amaçlıdır. Eğer dinî dil, onların sadece kamusal alanda konuşabildiği bir dil ise veya dinî yönden meşrulaştırılmış görüşler de sadece onların siyasî tartışmalarda kendilerini ifade edebildikleri görüşlerse; onlar yine de kendilerini, muhatapları oldukları kanunların yazarları, sahipleri olarak görebileceklerdir. Böylece kendilerini güçlü bir yeryüzü devletinin üyeleri olarak anlayacaklardır. Yani yurttaşlar kurumsal tercüme şartından haberdarlarsa ve kendilerini sadece dinî bir söylemle ifade edebiliyorlarsa;

³⁷ Jürgen Habermas, “Kamusal Alanda Din”, çev. M. Ali Kirman, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2016), 193.

o halde onların tercümeyle başarabilmeleri noktasında kendi yurttaşlarından gelebilecek bir işbirliğine duydukları güven bile, yurttaşların kendilerini yasama sürecindeki katılımcılar olarak görebilmeleri için yeterli şart olacaktır. Şayet yurttaşlar sadece seküler gerekçelerle orada olsalar bile...³⁸

Habermas'a göre liberal devlette dindar seslerin siyasi kamuoyunda serbest bırakılması sadece bir tahammül gereği değil, sunacağı katkılardan dolayı da önemsenmelidir. Bu anlamda devlet inançlı insanların, dini grup/cemaatlerin kendilerini ifade hususunda şevkini kırmamalı ki; seküler toplum anlam ve kimlik üretme kabiliyetlerinden mahrum kalmasın. Çünkü burada seküler veya farklı inanç mensupları arasında karşılıklı bir öğrenme süreci yaşanacaktır. Örneğin seküler insanlar kimi örtük sezgilerini bazen dini bir normatif hakikatte bulabilirler. Habermas'a göre özellikle cemaatçi hayatın kırılğan formlarına bağlı olarak, ahlaki sezgilerin açık açık ifade edilmesinde dini geleneklerin önemli bir potansiyeli vardır. Benzer siyasi tartışmalar sonucunda bu potansiyel, dini konuşmayı, özel bir dini cemaatin kelime hazinesinden elde edilebileceği içerikleri aktarmada ciddi bir aday yapar. Bununla birlikte siyasi kamusal alanın katılımı ile siyasi yapılar arasındaki formel kurumsal eşikler, aynı zamanda informel alandaki değişik seslerden sadece seküler olanlarının kamusal iletişimle dikkate alınmasına ve aktarılmasına müsaade eden bir filtredir.³⁹

Habermas'a göre insanın dünyayı anlama ve açıklama gayretindeki dünyevi görüşler ile dini öğretiler arasındaki rekabet, istesek de bilişsel düzlemde yok edilmeyebilir. Fakat şayet bu anlaşmazlıklar derinleşirse, siyasi düzen muhalif dünya görüşleri ve dini cemaatler halinde parçalanır. Habermas devamında, şayet hukuksal bir dayanışmanın birleştirici bağı olmazsa, yurttaşların, takındıkları siyasi tavırlarda veya sorumluluğunu üstlenecekleri ortak fikirlerde veya uygulamalarda, kendilerini eşit haklara sahip katılımcılar olarak görmeyeceklerini belirtir. Devlet yurttaşlığının gereği olan bu karşılıklı beklentiler, anayasa aracılığıyla bütünleşmiş bir liberal düzeni parçalanmış bir düzenden ayırt eder. Bu parçalanmış düzende inançlı ve seküler yurttaşlar karşılıklı ilişkilerinde veya siyasi tartışma konularında birbirilerine karşı meşrulaştırma sorumluluğundan beri kalacaktır. Böylece karşılıklı sorumluluk duygusundan sıyrılan bireyler uyumsuz kanaatlerin ve gevşek alt kültürel bağların oluşumuna sebep olacaktır. Bu durumda umulan anayasal uzlaşma ve devlet vatandaşlığı dayanışması çöğnendiği için, vatandaşlar derin çatışma durumlarında diğer ikinci şahıslarla yakınlaşmaya veya onlarla anlaşmaya ihtiyaç duymayacaktır.⁴⁰

Habermas'a göre batı kültüründe reform ve Aydınlanmayla beraber çoğulculuk, modern bilimlerin yükselmesi ve pozitif hukuk anlayışı hâkim olmuştur. Vâkıf olan bu yeni paradigmayı

³⁸ Habermas, "Kamusal Alanda Din", 194.

³⁹ Habermas, *Doğalcılık ve Din Arasında - Felsefi Denemeler*, 128-129

⁴⁰ Habermas, "Kamusal Alanda Din", 197-198.

seküler yurttaşlar daha kolay benimserken, dindar insanlar bu yeni duruma ‘*dini bilincin modernleşmesi*’yle tutum almaya çalıştılar. O halde dinsel insanlar, sekülerlerin maruz kalması beklenmeyen bu bilişsel uyumsuzluklara karşın neler yapabilirler? Habermas’ a göre, dindar yurttaşlar, kendi inanç değerlerini ve söylemlerini seslendirirken, diğer inanç mensuplarının ilgili hassasiyetlerini tehlikeye atmayacak epistemik bir tutumda bulunmalıdırlar. Ayrıca dindar yurttaşlar, seküler olanın ve bilimsel uzmanların toplumsal olarak kabul edilmiş nesnel bilgisiyle kendi inançsal söylemleri arasında bir uzlaşmanın gereğine inanmalıdırlar. Son olarak seküler siyaset alanına hâkim olan eşitlik, modern hukuk ve evrenselci ahlak gibi ilkeler, dindar vatandaşların bilişsel inanç dünyalarında şüpheleri giderecek şekilde kabul edilmelidir.⁴¹

Özetle Habermas, kamusal alanın din ile ilişkisi bağlamında her ne kadar çoğulculuğa imkân sunan ve endişeleri giderici bir gayret içerisinde olsa da, en nihayetinde kamusal alanda kesif bir seküler hava baskındır. Dinsel insanlara sıklıkla dayattığı ön şartlar da, hep bu mahiyettedir. Ama Habermas dinsel insanların kanunlar, kurumlar ve kamusal alandaki seküler sıkışmışlıklarını rahatlatmaya dair olarak, onlara iletişimsel eylemle, en azından söylemsel bir havalandırma deliği açmaya çalışmaktadır.

2. İletişimsel Eylem ve Din

Habermas birçok yönden Weber’in rasyonalizasyon ve sekülerleşmenin kaçınılmazlığına dair iddiasını paylaşırsa da,⁴² kendi iletişimsel eylem kuramını özgür ve açık iletişim temeline inşa etmiştir. Öyle ki Habermas’a göre, özgür ve tahrip olmamış bir söylem eğreti ve belirsiz gelişimlerin ortaya çıkışını da engelleyecektir.⁴³ Habermas’ta bu söylemin işlerlik kazandığı yer *sistem dünyası* ile *yaşam dünyası*dır. *Yaşam dünyası* insanların iletişim, etkileşim kurdukları mikro dünyadır. Bu dünya, dokusunda dilsel, ahlaki, dini ve kültürel değerleri barındırır. *Sistem dünyası* (mesela ekonomik sistem, devlet ve kurumları) ise kökleri *yaşam dünyasında* olsa da, kendisine ait yapısal özelliklerin gittikçe gelişmesiyle, rasyonelleşmesiyle *yaşam dünyasını* aşan, baskılayan ve onu sömürgeleştiren makro dünyadır.⁴⁴ Başka bir söylemle makro dünya olan sistem dünyasında uygulan rasyonellik, mikro dünya olan yaşam dünyasını da baskılar ve rasyonelleştirir. Mesela ekonomik sistemin(sistem dünyası) aşırı araçsal-rasyonel tutumu, kendisini yaşam dünyasının ahlaki, kültürel alanına da dayatacaktır. Böylece bu rasyonelleşme, insaniliğin irrasyonel tarafını da dönüştürmeye başlayacaktır. Bu durum ise yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesidir.

⁴¹ Habermas, *Doğalcılık ve Din Arasında - Felsefi Denemeler*, 134.

⁴² Inger Furseth - Pal Repstad, *Din Sosyolojisine Giriş, Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, çev. İhsan Çapcıoğlu - Halil Aydınalp (Ankara: Birleşik Yayınları, 2011), 183.

⁴³ Ritzer, *Modern Sosyoloji Kuramları*, 385.

⁴⁴ Ritzer, *Modern Sosyoloji Kuramları*, 84.

Fakat Habermas'ın İletişimsel Eylem ile yapmak istediği şey, Sistem Dünyası altında baskılanan Yaşam Dünyası'nın sesinin kısılmasını engellemektir. Yani mümkün olduğunca bireylerin araçsal-rasyonel yönelimlerinden ziyade; öznelerin birbirilerini anlamalarına odaklı iletişimsel eyleme odaklanmalarını sağlamaktır. Böylece yaşam dünyası, iletişimsel eylemin meyvesi olan ortak anlayışla kendi rasyonelleşmesini gerçekleştirecektir. Bunun bir sonucu olarak dil, toplumsal ortaklaşmanın gereği olarak kendi kabuğunu kırarak, nesnelleşecek ve yeni ortak bir söyleme kavuşacaktır. Dilin getirdiği bu eşgüdüm ve işlev ise gittikçe kendi iktidar ve bürokrasisini oluşturacaktır.⁴⁵

Peki, Habermas'a göre bu rasyonelleşme sürecinde dinin konumu ne olacaktır. Habermas, dinin, kendisini hem vahyedilmiş bağlı hem de karar verici nihai otorite görmesiyle, gün geçtikçe kamu hayatının ihtiyaçlarını karşılayamayacağından ve rasyonel söyleme katkı sağlayamayacağından dolayı eğreti kalacağını belirtmişti. Hal böyleyken bu minvalde bir paradigmanın kamu hayatına egemen olmasından yani güç/iktidar yetkisini eline almasından endişe duyulmalıdır. Habermas bu yönüyle aslında din ile rasyonellik arasına bir sınır koyarak dini, monolitik bir güç olarak sunacaktır. Böylece o, muhtelif dini geleneklerdeki rasyonel eleştiriye olan müsamahayı ve dini öğretilerin hem bireysel hem de kolektif yorumlarındaki pratik akıl yürütme işlevselliğini görmezden gelecektir.⁴⁶ Bu fikirler aslında Habermas'ın, modernitenin klasik söylemlerini paylaştığını göstermektedir.

Fakat Habermas'a göre dinin bu karamsar tabloda işlevselliğinin istisna olduğu alanlardan biri de iletişim sürecidir. Habermas bu anlamda din görüşünü '*kutsalın dile dökülmesi*' kuramına dayandırır. Mesela Tanrı kavramının, özgürleşme mücadelesi içinde olan bireyleri bir arada tutan bir güç olduğunu belirtir. Böylece Habermas *İletişimsel Eylem Kuramı (Theory of Communicative Action)* adlı çalışmasıyla din sosyolojisini ileri düzeye taşıdığını gösterecektir. Ama bu durum öncelikle dinin Habermas'ın kuramındaki gittikçe artan rolünün ipuçlarını vermektedir. Ve bunun bir sonucu olarak Tanrı önceden sadece bir referans iken; artık iletişimsel bir yapıya dönüşecek. Yani yaşam dünyasının bir unsuru olarak kutsal olan Tanrı artık dile dökülecek veya iletişimsel bir boyuta taşınacak. Bu yönüyle Habermas, din ile ilgili iddiasını arttırır ve özellikle Batı'da dinin oynadığı rolün hakkını vererek şöyle diyecektir: *Felsefesiz bir din dilsiz, dinsiz bir felsefe ise içeriksizdir.*⁴⁷

Habermas, yukarıda izah edilen iletişimsel alanın rasyonelleşmesi formülünden hareketle, dinsel metafizik imgelerin dünyayı, toplumu kapsayıcılığı nispetinde dünyevileşeceğini belirtir. Bu dünyevi tutumlar ise bir rasyonelleşmeyi dile getirir.⁴⁸ Şayet bu rasyonelleştirmede kültürel bilgi bir

⁴⁵ Ritzer, *Modern Sosyoloji Kuramları*, 388.

⁴⁶ Micehele Dillon, *Din Sosyolojisi El Kitabı*, çev. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2014), 7.

⁴⁷ Furseth, Repstad, *Din Sosyolojisine Giriş, Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, 104- 105.

⁴⁸ Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, 229.

onay, karşılık bulabilirse, o zaman dinsel-metafizik dünya imgelerinin meşrulaştırıcı gücü de gerçekleşecektir. Böylece dinsel anlam, toplumsal beraberliği sağlayacak ve buradaki enerjiyi toplumsal kurumlara aktararak onlara ahlaki otorite özelliğini kazandıracaktır.⁴⁹

Habermas dinin iletişimsel eylemdeki işlevselliğini anlatmaya devam ederken dinsel tapınma haline de değinir. Dinsel tapınmayla kişi ailede, toplumda veya herhangi bir yerdeki herhangi bir normun çığnemesini bir kutsalın çığnemesi olarak anlayacaktır. Bu yönüyle dinsel tapınma halinin veya ona bağlı olan kutsalın, bütünsel bir kurum işlevini yaptığını söyler. Ve bu temel kurum ancak dilsel iletim yoluyla ihtiyaca özgü normlar üretebilirler. Fakat iletişimsel eylemler, dilin araçsallığından istifade ederken, onun normlarının ve kapasitesinin ötesine de geçemeyecektir. O halde bu süreci kolaylaştırmanın yollarından biri de kutsal ve dünyevi kökenli anlamsal içeriklerin, dil ortamında özgürce dolaşmalarını sağlamak ve anlamların kaynaşmasına imkan vermektir. Böylece ahlaksal, dinsel pratikler ve anlamsal içerikler, dilin bilişsel-aracsallığıyla beraber kültürel bir bilgi formunda birleşirler.⁵⁰ Habermas burada dinsel dürtüyü veya anlam dünyasını iletişimsel eylemle beraber rasyonelleşme sürecindeki sıkışmışlıktan kurtarmaya çalışmakta veya ona bir nesnelleşme hakkı vermektedir.

Habermas dinsel tutumun iletişimsel eyleme ne tür yansımalarının olduğunu anlatırken, onu kamusal alan ve ilişkili kavramlardan bağımsız ele almaz. Çünkü daha önceki bölümde ele alındığı gibi kamusal alan devlet, kilise, yasalar ilişkisinden hareketle bireylerin iletişimsel eylemi için gerekli ortamı oluşturandı. Yani iletişimsel eylemler kamusal alanın gerçekliğiyle oluşturulan ve yasalarla düzenlenen bir atmosferde vuku bulur. Bu yasaların oluşturulma şartlarında ise daha önce belirtildiği gibi Habermas'a göre iki gereklilik olmalıdır. İlk olarak tüm yurttaşların kendilerini yasaların sahipleri olarak görebilmeleri için eşit katılımlarının sağlanması; bir diğeri ise bu katılımın bir modus vivendi halinden ziyade kalıcı uzlaşmayı amaçlayan ve bunun için demokratik müzakereye imkân veren epistemik zeminin oluşturulmasıdır.⁵¹

O halde bu müzakere zemininde seküler, dindar veya diğer inanç mensupları arasındaki iletişim nasıl olmalıdır veya hangi öncüller altında gerçekleşmelidir? Habermas bu noktada en çok dindar ve seküler yurttaşlar arasında bir kırılma riskinden endişeleniyor olmalı ki, bu ilişkiye odaklanır ve özellikle dinsel yurttaşların perspektifiyle olayı izah etmeye çalışır. Çünkü Habermas'a göre, tarihsel sürece bakıldığında ilk olarak dindar yurttaşlar bilişsel anlaşmazlıkları açığa vurama-

⁴⁹ Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, 483.

⁵⁰ Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, 517.

⁵¹ Habermas, "Kamusal Alanda Din", 188.

dıkları için seküler çevrelerine karşı, onların hoşuna gidecek epistemik bir tutumu öğrenmek zorundadırlar. Seküler vatandaşlar onlar kadar benzer bilişsel çelişkilere maruz değilseler de, bu durum onları bilişsel bir sorumluluktan beri kılmaz. Yani seküler yurttaşlar, dindarlarla sadece işbirliği içinde anlaşmayı kendisine yeterli görmekle seküler sorumluluğunu yerine getirdiğini düşünmemelidir. Fakat şunun belirtilmesi gerekir ki; taraflar arasında gerekli görülen bu bilişsel uyum, hoşgörünün siyasi erdeminden ayırt edilmelidir. Burada seküler yurttaşlarca dikkat edilmesi gereken, dindarların sahip olduğu ontolojik inançsal değerlere saygı duymaktan ziyade, sekülerliğin katı ve dışlayıcı bir anlayışının, özdüşünümü aşılmasını sağlamaktır. Habermas burada aslında daha önce değinilen katı, dar laik yorumun dışlayıcılığından bahsetmektedir. Ayrıca seküler vatandaşlar dini cemaatlere ve onların geleneklerine, pre-modern toplumların günümüzde devam eden kalıntıları olarak baktıklarından, din özgürlüğü onlar nezdinde yok olmaya yüz tutmuş kültürel bir unsur olarak değer görmektedir. Hatta onlar(dinsel insanlar), devlet-kilise ayrımı üzerinden hem varoluşsal imkânlarını hem de içsel meşruluklarını yitirmişlerdir. Aslında Habermas bunun tipik seküler bir okuma olduğunu söyleyip devamında şunları söyler.

Sekülarist yoruma göre dini görüşlerin, bilimsel eleştirinin ışığında ortadan kalkacağını ve dindar cemaatlerin ilerleyen kültürel ve toplumsal modernleşmenin baskısına direnemeyeceğini öngörebiliriz. Dine karşı böyle bir epistemik yaklaşım benimseyen vatandaşlardan, açıkçası siyasi tartışma konularında dini katkıları ciddiye almaları ve işbirliği içinde hakikati arayarak, belki de seküler dilde ifade edilebilen ve temellendirici söylemde meşrulaştırılabilen bir içeriği araştırmaları beklenemez.⁵²

Habermas'a göre dindar yurttaşlar dinsel söylemlerinin *seküler tercümesini* yaptıktan sonra, bu söylemlerin siyasi kamuoyunda serbest bırakılması anayasal devlet vatandaşlığının normatif öncülleri ve seküler gerekçelerin ön kabulüyle mümkün ve anlamlı olabilecektir. Habermas dindarların zaten bu çaba içinde olduklarını belirtirken, sekülerlerce bu durumun çok normal karşılanmadığını belirtir. Hâlbuki seküler vatandaşlar, post-seküler dönemde dindar cemaatlerin yaşamlarını sürdürmesini kolaylaştıracak bilişsel bir ortamın gerekliliğini anlamalıdır. Bu, tıpkı dindar bilincin gitgide daha da sekülerleşen bir çevrenin zorlamalarına alışması gerektiği gibi bir zihniyet dönüşümüne denk gelir. Habermas, mevcut şartlarda seküler vatandaşların, bahsi edilen konularda dindar anlayışla uzlaşmamasını, aydınlanmanın akılcı ve doğal karakterinden kaynaklı bir uyumsuzluk olarak görülmesi gerektiğini belirtir. Nihayetinde epistemik bakışa göre seküler akıl, sınırlarını eleştirel bir

⁵² Habermas, *Doğalcılık ve Din Arasında - Felsefi Denemeler*, 135-136.

değerlendirme kaynağından alır ve almalı. Bu perspektifle yorumlanan vatandaşlık ahlakını, dindarlar da sekülerler gibi idrak etmişse bu durum herkesçe benimsenmiş olacaktır.⁵³

Habermas dindarların, sekülerlerin veya diğer grupların ortak diline önem verir. Bu ortak dilin sonucu oluşan, konsensustur. Özellikle karmaşık ve çoğulcu toplumları bir arada tutan siyasi gücün meşruiyetini ve işlerliğini konsensusa bağlar.⁵⁴ Sağlıklı bir iletişim sonucu ortaya çıkan konsensus hali, iletişimsel alanın en önemli meyvesidir. Çünkü burada ortaya çıkan konsensus güç ve iktidar tarafından değil de, ideal bir konuşma ortamından ve güçlü argüman sonucunda belirlenir. Yani en doğru olan üzerinde görüş birliğine, mütabakata varılandır; konsensustur.⁵⁵

Fakat Habermas konsensusun oluşması için gerekli bilişsel şartları hatırlatmasına rağmen sonrasında kullanılan dilin kusursuz ilerleyeceğini varsayarak bir iyimserlik hatasına düşer. Mesela dildeki farklılıkların oyunbozanlığını göz ardı eder. Veya konsensusun post-modern dönem itibarıyla modası geçmiş veya şüpheli bir değer olduğunu gözden kaçıtır. Çünkü kamusal alanın aktörleri önceki zamanda olduğu gibi sadece burjuvaziden oluşmamaktaydı. Veya tartışmalara katılanlar sayıca daha az olmadığı gibi, entelektüel düzey olarak da homojen değil. Üstelik katılımcıların kendi çıkarları gereği tartışmaları bir an evvel çözüme kavuşturma telaşları da yoktu.⁵⁶ Ama her şeye rağmen konsensusun, toplumların modüs vivendinin ötesine geçebilmesinin bir şartı olduğu da unutulmamalıydı.

Habermas dindar ve diğer yurttaşlara çeşitli görev ve sorumluluklar yüklemeye devam eder. Ona göre dindar yurttaşlar öncelikle siyasi otoritenin, mahkemelerin, parlamentoların herhangi bir dini referansı esas almayan ve herkese eşit, tarafsız tutumunu kabul etmelidirler. Seküler tutumla ilgili öncülünü vurguladıktan sonra Habermas, dindarların kendi dinsel referansları üzerine düşünerek onları seküler bir tercümeyle dönüştürebilme becerilerinin gerekliliğini vurgular. Habermas'ın '*kamusal/seküler tercüme*' de dediği ve süreci ideal düzeyde kolaylaştıran bu becerisel şartın sağlanması için kişilerin kendilerini kamusal ve özel diye parçalamalarına da gerek olmadığını belirtir. Şayet bu becerisel şart yerine getirilemiyorsa, o halde kişiler kendilerini dinsel dilleriyle de ifade edebilmeli veya haklılaştırabilmelidirler. Çünkü Habermas salt tarafsızlık ve sekülerlik hüviyetini üstlenen formal kamusal alandan ziyade; siyasi partilerin, farklı görüşlerin ve tartışmaların daha rahat zemin bulabildiği informel alanın varoluşsal gerekçesini unutmamaktadır. İşte dinsel dil, diyelim ki başka bir dilsel anlatıma veya din dışında başka bir gerekçelendirmeye sahip değilse bile, yine de bu informel alanda kendilerini ifade ederek bir anayasal devletin üyeleri ve onun yasalarının yazıcıları ve

⁵³ Habermas, "Kamusal Alanda Din", 200-201.

⁵⁴ Furseth, Repstad, *Din Sosyolojisine Giriş, Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, 104- 105.

⁵⁵ Ritzer, *Modern Sosyoloji Kuramları*, 149.

⁵⁶ West, *Kita Avrupası Felsefesine Giriş*, 363.

sahipleri olarak görebileceklerdir. Ama Habermas' a göre dinsel dilin kullanımı, kamusal alanda çoğulcu ifadeleri engellemeyeceği ilkesinden ziyade, aynı zamanda işlevselliğinden dolayı da desteklenmelidir. Çünkü dini yapıların siyasette bulunmaları veya dinsel bir tınının siyasi kamuoyunda bulunması liberal devlete önemli katkılar sağlayacaktır. Mesela seküler yurttaşlar sahip oldukları gizli sezgilerin karşılığını dini bir ifade de bulabilirler. Veya ahlaki sezgiler, dini geleneklerin perspektifinden hareketle etkili ve anlaşılır bir anlatıma kavuşabilirler.⁵⁷ Hatta Habermas felsefi üslubun aciz kaldığı kimi duygu ve hislerin, sadece dinî söylem üzerinden dile getirilebileceğini ifade eder.⁵⁸ Görüldüğü gibi Habermas'ın dine açtığı kapının gerekçelerinden biri de onun işlevselliğidir.

Kısaca Habermas dindar söylemin kamusal alanda varlık göstermesinin yegâne şartının '*kamusal tercüme*' olduğunu belirtir. O, bu şartı çok önemser. Çünkü Habermas seküler sisteme maruz kalan ve kendi söylemlerini bu sisteme göre tercüme etmeye çalışan dini doktrinlerin zamanla kendi değerlerinde bir refleksiyona başvuracaklarını ve seküler söylemle uyumlu hale gelebileceklerini öngörmektedir.⁵⁹ Aslında Habermas bu söylemleriyle dinsel insanların gittikçe seküler bir dönüşüme uğrayacaklarını kabul etmektedir denilebilir. Bu da Habermas'a yöneltilen kimi eleştirilerin haklılık payını göstermektedir. Çünkü seküler bir kamusal alanın yanı sıra aynı zamanda seküler bir tercüme maruz bırakılmak, dinsel insanlara yüklenen bir eziyet olarak anlaşılabilir.

Habermas dindar insanlara yüklenen sorumluluğu azaltmak adına sekülerlere de sorumluluklar yükler. Bu durumda seküler yurttaşlar, nesnelleştirilmiş dinsel gerekçelendirmelere daha tahammüllü bir anlama çabasıyla yaklaşmalıdır. Ayrıca seküler yurttaşlar, dindar yurttaşlarla beklenen diyalogu sağlamalıdır. Çünkü demokratik bir devlette kişilerin kendilerini ifade edebilme şartlarının, diğerlerinin de kendilerini ifade edebilmesinden yani çoğulculuktan geçtiği bilinmelidir. Aksi durumda dindar söylemin sansüre maruz kalmasıyla yaşanacak tek seslilik belli bir süre sonra baskıya dönüşecek ve kalıcı bir uzlaşma sosyolojisini riske atacaktır.⁶⁰ Yani Habermas dindar yurttaşların yükünü çoğulculuk ve ifade özgürlüğü üzerinden azaltmayı düşünse de, oluşabilecek baskıcı bir teksesliliğin riskinin gidermek için de hoşgörü erdemini egemen kılmaya çalışmaktadır.

3. Hoşgörü ve Din

Habermas'a göre Fransızca ve Latince'den gelmiş bir kavram olarak *hoşgörü* (*toleranz*), ilk olarak 16. yüzyıldaki mezhep bölünmelerinden günümüze tevarüs etmiştir. Fakat kavram zamanla

⁵⁷ Habermas, *Doğalcılık ve Din Arasında - Felsefi Denemeler*, 127-128.

⁵⁸ Simone Chambers, "How Religion Speaks to the Agnostic: Habermas on the Persistent Value of Religion", *Constellations* 14/2 (2007), 217.

⁵⁹ Jürgen Habermas, "Religious Tolerance- The Pacemaker for Cultural Rights", *Philosophy* 79/1 (2004), 12.

⁶⁰ Habermas, "Kamusal Alanda Din", 195.

farklı inanç mensuplarının veya bastırılan, ezilen dini cemaat üyelerinin varlıklarının hoş görülmesini içeren ve hukuki karşılığı da olan bir anlama kavuşmuştur.⁶¹ Yani *hoşgörü(toleranz)*nün ortaya çıkışı ve günümüzdeki hukuki konumuna kavuşması, aslında tarihsel süreç içinde vuku bulan bir dizi dini çatışma veya anlaşmazlıkların sonucunda olmuştur.⁶²

O halde dini hoşgörü kavramı, demokratik toplum yurttaşlarının birbiriyle karşılıklı ilişkilerinde dini özgürlüklerinin teminat altına alınması olarak anlaşılabilir. Bu teminatla kişiler dinlerini özgürce yaşama hakkını elde ederler; başkalarının dini tarafından rahatsız edilmeme yolundaki negatif özgürlüklerini korurlar ve son olarak kendilerini, muhatabı oldukları kanunların yazıcısı, sahibi olarak görürler.⁶³ Habermas'a göre burada anlatılmak istenen yurttaşların, rakip inancın mensuplarına karşı sadece hukuki zorunlulukla değil, siyasi bir erdemin gereği olarak saygı duymasındır.⁶⁴ Bu şekildeki bir hoşgörüyle hem demokratik hukuk devletinin dinamosu olan çoğulculuk, hem de toplumu ideolojik parçalanmadan koruyacak şartlar sağlanmış olur.⁶⁵

Habermas'a göre toplumu bir arada tutan normlar ve değerler, dinsel cemaatlerle sekülerlerin birbirinden ayrışan taraflarından değil, mevcut farklılıklarına rağmen karşılıklı öğrenmelerine imkân veren ortamdan sudûr eder. Eğer ki bu iki grup kendilerini aynı amacın birer üyeleri olarak modüs vivendi'den öte kalıcı bir birlikteliği amaç edinmişlerse, o halde dindar kişi seküler dayatmalara maruz kalarak bilişsel olarak zayıf kalmamalıdır. Çünkü demokratik toplumun normları ile dinsel tutum birbiriyle çelişebilir. Bu durumda kaynağını kutsallıktan alan dinsel ethos veya bilinç bu uyumda zorlanabilir. Bu anlamda dinsel söylem hoşgörüsül bir erdeme, tahammüle ihtiyaç duyacaktır. Hâlbuki seküler bilişe göre *adaletli olan, özünde iyi* olandan daha makbul sayıldığı için farklılıklar, çoğulculuk ilkesinden dolayı nispeten daha kolay tolere edilecektir. Yani değerlerdeki farklılık, onlar için farklı hakikatlerden ziyade birbirini geçersiz kılmayan salt başka değerlerdir⁶⁶

Habermas seküler insanların, devletin seküler kimliğinden güç alarak, kendilerini hoşgörünün faili görmesinden endişe eder. Bu ise, dindarlara yöneltilen bir hoşgörünün yanlış tutumla önemli bir hoşgörüsüzlük'e dönüşebilmesi demektir. Devamında Habermas bize Goethe'nin *'hoşgörü aynı zamanda alçaltıcı, rencide edici bir iyiliği barındırır'* paradoksunu hatırlatır. Bu paradoksa göre hoşgörüde bulunan kişi, hoş görülen kişiye/şeye bir sınır tayin ederek, onu dışlamadan kabul etmeye çalışır. Bu ise üstün veya otoriter bir konumda olmayı gerektirir. İşte bu yönüyle hoş görü, üstün

⁶¹ Jürgen Habermas, "Demokratik Hukuk Devletinin Siyaset Öncesi Temelleri", *Doğalcılık ve Din Arasında - Felsefi Denemeler*, çev. Ali Nalbant (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 238.

⁶² Habermas, "Doğalcılık ve Din Arasında - Felsefi Denemeler", 244

⁶³ Habermas, "Doğalcılık ve Din Arasında - Felsefi Denemeler", 240-241.

⁶⁴ Habermas, "Doğalcılık ve Din Arasında - Felsefi Denemeler", 244.

⁶⁵ Habermas, "Doğalcılık ve Din Arasında - Felsefi Denemeler", 243

⁶⁶ Habermas, "Doğalcılık ve Din Arasında - Felsefi Denemeler", 248-249.

olanın aşağı olana bir lütfu olarak anlaşılabilirliğinden, aslında kendi içinde bir hoşgörüsüzlük barındırmış olur. Habermas'a göre bu paradokstan çıkmanın yolu herkesin aynı saygıyı hakkettiği, eşit ve özgür paydaşlar olduğu hakikatinin kabulüyle mümkün olacaktır. *Hoşgörü*, ancak bu şekilde beraberce inşa edilebilecek ve herkes bir diğersinin bakış açısını bu şartlarda önemseyecektir.⁶⁷

Fakat Habermas' a göre hoşgörü ortamının sağlanması noktasında halen bazı handikaplar vardır. Buna göre kişinin dünyevi görüş iddiaları ile çeşitli etik veya dinsel yaşam iddiaları aynı ilişkisel ortamdadır. Kişi, doğru yaşama ilişkin tasavvurlarda bulunduğu zaman, dinsel/metafizik dinamikler hemen inisiyatif alarak duruma ilahi/kutsal bir perspektiften müdahale eder. Öyle ki bu perspektif, kendi dışındaki yaşam biçimlerini sadece farklı değil, aynı zamanda sapkın görür. O halde bu tür çelişkiler, değerlerin rekabetinden farklı olarak hoşgörüyü gerekli kılar. Çünkü liberal anlayıştaki çoğulcu toplumların hoşgörü anlayışında, inançlılar ile inançsızlar arasında akılcı olarak bir uyumsuzluğun olması zaten beklenir. Ama seküler bilinç için bu, inanç ile bilginin ilişkisini belirleme uyarısı anlamına gelir.⁶⁸

Habermas'a göre her din, bir yaşam biçimini bütünüyle biçimlendirme yetkisini talep ettiği ölçüde, esasında bir dünya görüşüdür. Çoğulcu toplumlarda dini cemaatin yaşamı, baskın siyasi yaşamdan farklılaşabilir. Bu durumda o din veya cemaat bu baskın, kapsamlı yaşamı biçimlendirme talebinde bulunmamalıdır. Avrupa'daki Yahudilik-Hıristiyanlık ilişkisinde olduğu gibi, bu iki din tarihsel kök ve bağlama sahip olsa da, liberal devletin normatif ilkelerini (temellerini) kendi öncülleri olarak benimsemelidir.⁶⁹ Çünkü dini bilinç, çoğulcu toplumlarda var olabilmenin düşünsel şartlarını oluşturabilme noktasında kendisini bir refleksiyona tabi tutmalıdır. Tıpkı çok kültürlü toplumların yapmak zorunda olduğu gibi... Ayrıca değişik yaşam tarzları eşit haklar çerçevesinde yaşama ve tabakalaşmış bir sosyal yaşama sebep olmamalıdır. Paylaşılan bir siyasi kültür çerçevesinde devlet, vatandaşlarının entegrasyonunu ve alt kültürlere bağlılıklarının karşılıklı olarak kabulünü ister. Diğer taraftan toplum mensuplarına, kendilerini aynı siyasi düzenin vatandaşları olarak anlaması varsayımı altında, kendi kültürel özgünlüklerini oluşturma yetkisi verir. Kültürel hakların ve yetkilerin verilmesinin şartı ise, kendilerini meşrulaştırmalarını sağlayan anayasanın normatif ilkelerinde bulunur.⁷⁰ Sonuç olarak Habermas' a göre dini hoşgörü, her şeye rağmen herhangi bir uzlaşım umudu olmadan devam eden bir uyumsuzluğun toplumsal yıkıcılığını emme işlevi görecektir. Ama cemaat

⁶⁷ Habermas, "Doğalcılık ve Din Arasında - Felsefi Denemeler", 240.

⁶⁸ Habermas, "Doğalcılık ve Din Arasında - Felsefi Denemeler", 251.

⁶⁹ Habermas, "Doğalcılık ve Din Arasında - Felsefi Denemeler", 248.

⁷⁰ Habermas, "Doğalcılık ve Din Arasında - Felsefi Denemeler", 256.

üyesi ile toplum vatandaşlığı rolü arasında yapılması gereken ayırım, dinin kendi bakış açısından ikna edici bir biçimde gerekçelendirilmelidir.⁷¹

Sonuç

XX. asra doğru sosyal bilimlerde dine bir yönelim başlamıştır. Bu ilginin Habermas'taki sebepleri için şunlar söylenebilir. Frankfurt Okulu'nun eleştirel tutumu; moderniteyle baskılanan dinselliğin oluşturduğu boşluk; göçlerle gelişen çoğulcu toplum anlayışı ve son olarak dinin başta meşruiyet olmak üzere diğer toplumsal işlevleri. Bu unsurlardan hareketle Habermas, günümüzde yaşananın 'post-seküler dönem' olduğunu belirtir. Bu dönem bir yönüyle de çoğulculuğun, çok kültürlülüğün getirdiği bir sonuçtur. Habermas'a göre dindarlar da bu ortamda çoğulculuk gereği kendilerine yer bulabilmelidirler.

Habermas post-seküler dönemin din ve sosyolojisini, kendisiyle anılan *iletişimsel eylem* ve *kamusal alan* kavramlarının temelinde ifade etmiştir. Bu anlamda kamusal alan, iletişimsel eylemin evrenidir. Hoşgörü ise bu iletişimsel eylem'in sıhhat şartlarındandır. Ona göre kalıcı ve müreffeh bir toplumsal yaşamının sağlanması için ilkin kamusal alanın yapısal şartlarının yerine getirilmesi gerekir. Bu anlamda ilk şart devletin sahip olması gereken *seküler kimlik* iken, diğeri tüm yurttaşlara karşı *eşitlik ve tarafsızlık ilkesi* nin sağlanmasıdır. Bu durumda dindarlar, dinsel söylemlerini seküler bir tercümeyle tabi tutmak şartıyla iletişimsel eylemlerini gerçekleştirerek müzakere süreçlerine katılabilirler. Böylece dindarlar kendilerini hem kanunların yapıcısı ve sahibi görecektir; hem de devletin sekülerlik şartı gereği dinsel tutumlarının sınırlarını bilecektir. Habermas, kuramında sekülerliği geçerli dil olarak ilan eder ve diğer dillerin ise informel alanda ve hoşgörü şartlarında ses bulacağına inanır. Hoşgörü ise sadece sekülerlerin değil, tüm yurttaşların eşit inisiyatifinde olmalıdır. Aksi takdirde hoş görü kendi içinde yeni hoşgörüsüzlüklere sebep olabilecektir.

Bakıldığı zaman Habermas'ın post-seküler dönem olarak tanımladığı günümüz toplumunun, aslında seküler karakterli olduğu fark edilmektedir. Her ne kadar çoğulculuk ilkesi öne sürülmüşse de, bu, seküler ön kabullerle olabilmektedir. Yani Habermas'ın post-seküler tanımı, onu seküler nitelikten ayırma noktasında yetersiz kalmaktadır. Ayrıca devletin seküler karakterini vurgularken adeta sekülerliği devletin resmi dini konumuna getirmektedir. İletişimsel eylemdeki seküler tercüme de aynı şekilde resmi dil mahiyetinde gibidir. Kısacası Habermas'ın kuramındaki ön kabuller dindarlarda sanki seküler bir baskıya dönüşür gibidir. Aslında Habermas da bunun farkındadır. Bu anlamda seküler insanlara bazı uyarılarda bulunup sorumluluklar yüklese de, yine de Habermas'ın kuramında seküler insanın ev sahipliğinde ağırlanan ve ev sahibinin lütfuna muhtaç dinsel misafir

⁷¹ Habermas, "Doğalcılık ve Din Arasında - Felsefi Denemeler", 248.

tablosu belirlemeye devam etmektedir. Ayrıca seküler devlet, seküler tercüme, seküler kanunlar vb. söylemler dinsel insanları sanki seküler bir transformasyona zorlar gibidir.

Sonuç olarak Habermas sosyal teorisini mutlu, müreffeh ve kalıcı bir toplumsal yaşamın nasıl'lığına dair planlarken; din ve onun beraberinde getirdiği tarihsel, anlamsal ve sosyolojik boyutu da ihmal etmemiştir. Buna rağmen Habermas'ın yapısal devlet sisteminde ve *iletişimsel eylemi*'nde *din* kimi zaman ahenk bozucu ve sisteme oturtulması gereken bir problem olarak görülmektedir. Ayrıca Habermas'ın dinsel insanların endişelerini giderme noktasındaki çabasına rağmen, kuramındaki dine karşı seküler üstencilik fark edilmeyecek gibi değildir. Fakat Habermas her ne kadar sekülerlik vurgusuyla dindarları uymaları gereken sorumluluklar konusunda yorar gibi görünse de; aslında seleflerinin ve zamanının paradigmasının aksine, dinin Aydınlanma prensipleriyle daha fazla yadsınamayacak bir hakikat olduğunu kabul eden ve dinsel insanlara - şartlı kabulle de olsa - modernizm salonuna giriş kapısını aralayan bir düşünürdür.

Kaynakça

- Akyüz, Niyazi - Çapçioğlu, İhsan. *Din Sosyolojisi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Calinescu, Matei. *Modernliğin Beş Yüzü*, çev. Sabri Gürses. İstanbul: Küre Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Chambers, Simone. "How Religion Speaks to the Agnostic: Habermas on the Persistent Value of Religion". *Constellations* 14/2 (2007), 210-223.
- Cooke, Maeve. "A Secular State for a Postsecular Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion". *Constellations* 14/2 (2007), 224-238.
- Dillon, Michehele. *Din Sosyolojisi El Kitabı*. çev. Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2014.
- Furseth, İnger - Repstad, Pal. *Din Sosyolojisine Giriş, Klasik ve Çağdaş Kuramlar*. çev. İhsan Çapçioğlu - Halil Aydınalp. Ankara: Birleşik Yayınları, 2011.
- Günerigök, Mustafa. *Risk Toplumu ve Din: Yeni Bir Sosyolojiye Doğru*. Ankara: Maarif Yayınları, 2018.
- Habermas, Jürgen. *İletişimsel Eylem Kuramı*. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2001.
- Habermas, Jürgen. *İnsan Doğasının Geleceği*. çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Everest Yayınları, 2003.
- Habermas, Jürgen. "Kamusal Alan". *Kamusal Alan*. haz. Meral Özbek. İstanbul: Hil Yayınları, 2004.
- Habermas, Jürgen. "Religion in the Public Sphere". *European Journal of Philosophy* 14/1 (2006), 1-25.
- Habermas, Jürgen. "Religious Tolerance- The Pacemaker for Cultural Rights". *Philosophy* 79/1 (2004), 12.
- Habermas, Jürgen. *Doğalcılık ve Din Arasında - Felsefi Denemeler*. çev. Ali Nalbant. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- Habermas, Jürgen. *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*. çev. Tanıl Bora - Mithat Sancar. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Habermas, Jürgen. *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*. çev. Tanıl Bora - Mithat Sancar. İstanbul: İletişim Yayınları, 13. Basım, 2015.
- Habermas, Jürgen. "Kamusal Alanda Din". çev. M. Ali Kirman. *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2016), 183-206.
- İbiş, Arif. *John Rawls ve Jürgen Habermas'ın Toplumsal Kuramlarında Dinin Yeri ve Rolü*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Jay, Martin. *Diyalektik İmgelem: Frankfurt Okulu'nun Tarihi ve Çalışmaları (1923-1950)*. çev. Sevgi Doğan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Kurt, Abdurrahman. *Din Sosyolojisi*. Bursa: Dora Yayınları, 2011.

- Küçük, Ahmet. "Habermas'ın Din ve Post Seküler Toplum Anlayışının Eleştirel Bir Okuması", *Bilimname* 47.1 (2022), 485-518.
- Küçükcan, Talip. "Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası". *İslam Araştırmaları Dergisi* 13 (2005), 109-128.
- Lechte, John. *Elli Çağdaş Düşünür*. çev. Barış Yıldırım. İstanbul: Açılımkitap Yayınları, 2006.
- Okumuş, Ejder. "Kamusal Alanda Din Tartışmaları: Türkiye Örneği". *Turkish Studies* 10/10 (2015), 705-718.
- Ritzer, George. *Modern Sosyoloji Kuramları*. çev. Himmet Hülür. Ankara: Deki Yayınları, 2018.
- Slattery, Martin. *Sosyolojide Temel Fikirler*, çev. Ümit Tatlıcan - Gülhan Demiriz. İstanbul: Sentez Yayınları, 2011.
- Turner, Bryan S. "Post-Seküler Toplumda Din". çev. Özcan Güngör. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/3 (2012), 199-224.
- Uluç, Özlem. *Kamusal Alanda Din*. İstanbul: Yarın Yayınları, 2013.
- Uzun, Erkan - Uzun, Serkan. *Sarp Erke Ulaş Felsefe Sözlüğü*. Ankara: İlim ve Sanat Yayınları, 2002.
- West, David. *Kıta Avrupa Felsefesine Giriş*, çev. Ahmed Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2021.
- Yükselbaba, Ülker. *Habermas ve Kamusal Alan*. İstanbul: On İki Levha Yayınları, 2012.