

Bir Paradigma Değişimi Olarak Post-Sekülerizm

Mehmet ÖZAY*

ÖZ

Din sosyolojisi'nin temel konusunu teşkil eden modernite-sekülerleşme ilişkisi, son dönemde önemli bir paradigma değişimine konu olmaktadır. Bunun ifadesi olarak, post-modernite ve post-sekülerizm kavramları birer öneri olarak sunulmaktadır. 20. yüzyıl başlarında ortaya çıkan modernite eleştirileri, diğer bazı gelişmelerle birlikte yüzyılın son çeyreğinde post-modernite kavramının ortaya çıkmasına yol açtı. Post-modernite, yeni bir anlam evreni oluşturma konusunda moderniteden taviz verirken, dini alanla da yakınlaşabileceğine dair görüşler sergilemektedir. Bu gelişmeden, sekülerleşme kavramının da etkilendiği ve yeni bir paradigmatik söylem olarak, post-sekülerizm'in ortaya çıktığına tanık olunmaktadır. Sekülerleşme bağlamında yeni bir kavramsallaştırmaya ihtiyaç duyulması, sosyologlar, din sosyologları, felsefeciler gibi farklı alanlardan sosyal bilimcilerin mevcut toplumsal gerçekliği tanımlamada, "seküler kavramının ve sekülerleşme tezi yaklaşımının sınırlılığının aşılması" yönünde bir gerekliliğe ihtiyaç duymalarının bir sonucudur. Bu çalışmada, gündeme getirilen tartışmalar çerçevesinde, "Post-sekülerizm sürecinde, din nasıl bir yapı kazanmaktadır?" sorusu ele alınmakta ve cevaplar bulunmaya çalışılmaktadır. Bu noktada, 'post-sekülerizm' kavramsallaştırmasının iki temel açılımı olduğunu ileri sürebiliriz. Bunlardan ilki, modernlik durumunun aşılmasının ardından, modern dönemin başat ögesi olan bilimsel hegemonya karşısında, din'e yeniden bir alan açılmasıdır. İkincisi ise, yerel geleneklere yapılan atıf, verilen önem, yeniden diriltme ve temsil hakkı tanıma gibi çabalar gizli/açık dini alanın da, bu gelenek içerisinde kendine yer bulabileceğini gösteriyor. Bu makalede, yukarıda dikkat çekilen kavramlar ışığında din sosyolojisi alanında yapılan tartışmalar analitik ve yorumsamacı yaklaşımla ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Modernite, Post-Modernite, Sekülerleşme, Post-Sekülerleşme.

Başvuru / Kabul: 19 Kasım 2024 / 21 Aralık 2024

Atıf: Özay, M. (2025). Bir Paradigma Değişimi Olarak Post-Sekülerizm, *HABİTUS Toplumbilim Dergisi*, (6), 1-34.

Post-Secularism as a Paradigm Shift

ABSTRACT

The modernity-secularization relationship, which constitutes the primary subject of the sociology of religion, has recently been the subject of a significant paradigm shift. As an expression of this, the concepts of post-modernity and post-secularism are presented as suggestions. The criticisms of modernity that emerged in the early 20th century, along with some other developments, led to the concept of post-modernity in the last quarter of the century. While post-modernity compromises modernity by creating a new universe of meaning, it also shows that it can get closer to the religious sphere. It is witnessed that the concept of secularization has also been affected by this development and that post-secularism has emerged as a new paradigmatic discourse. The need for a new conceptualization in the context of secularization is a result of the need for social scientists from different fields, including sociologists, sociologists of religion, and philosophers, to "overcome the limitations of the concept of the secular and the secularization thesis approach" in defining the current social reality. At this point, we can argue that the conceptualization of 'post-secularism' has two essential expansions. The first of these is that, after the state of modernity was overcome, a new space was opened for religion against the scientific hegemony that was the dominant element of the modern period. The second is that the references given to local traditions, their

*Doç. Dr., International Institute of Islamic Thought and Civilization, International Islamic University Malaysia (ISTAC-IIUM). E-mail: mehmetozay@iium.edu.my, ORCID Number: 0000-0002-2719-1543, ROR ID: <https://ror.org/03s9hs139>



importance, their revival, and efforts to recognize the right to represent them show that the hidden/open religious sphere can also find a place within this tradition. This article discusses the sociology of religion with an analytical and interpretative approach in light of the abovementioned concepts.

Keywords: Sociology of Religion, Modernity, Post-Modernity, Secularization, Post-Secularization.

Received / Accepted: 19 November 2024 / 21 December 2024

Citation: Özay, M. (2025). Post-Secularism as a Paradigm Shift, *HABITUS Journal of Sociology*, (6), 1-34.

GİRİŞ

Bir sosyal bilim alanı olarak sosyolojinin temel amacı, içine doğduğu Batı Avrupa toplumlarında modernleşme olarak tezahür eden toplumsal değişmeyi anlamaktır. Bu çaba içerisinde, değişim olgusu ile geçmiş yüzyıllarda hâkim olduğu belirtilen dini kurumlara ve yapılara ne olduğu ile de yakından alâkalıdır.

Bu çalışmada, söz konusu toplumsal değişimin tezahürü olarak 20. yüzyıl sonlarında din sosyolojisi alanında gündeme gelen ve diğer toplum bilim alanlarını da kuşatan ‘post-seküler’ kavramıyla ortaya atılan görüşler ele alınmaktadır. Bu tartışma, klasik sekülerleşme teorileri bağlamında özellikle, Batı’da modernite, sekülerleşme ve din ilişkisinin, aradan geçen süre zarfında nasıl bir değişime konu olduğunu ele almaya olanak tanımaktadır. Bu noktada, sekülerliğin aşılmış olmasının, sanıldığı gibi aksine, dini alanın bir tür egemenliğine değil, toplumsal görünürlükler noktasında eklektik formların ortaya çıkmasına yol açtığı savı gündeme getirilmektedir.

Bu bağlamda, din kavramı kendi dışında bir sorgulama olarak kalmıyor, aynı zamanda din sosyolojisi alanının din’i, bizzat tanımlama sürecine tabi tutmasıyla, kendi başına sorunlu bir yapı olarak karşımıza çıkıyor. Sosyolojik tartışmalarda toplumsal gerçeklikte karşımıza çıkan ve bir araştırma nesnesi kabul edilen, “din veya dini görünümlükler nelerdir?”, “dini görünümlükler, kendilerini nasıl ortaya koymaktadırlar?” vb. sorular gündeme geliyor. Bu noktada, bir ipucu vermek adına din ile şeriat/fıkıh, ilâhiyat/teoloji, sufizm/maneviyatçılık gibi öğelerden hangisinin öne çıktığı yönündeki sorular önem taşıyor. Öte yandan, sosyolojinin, bu ve benzeri alanları ayırma kabiliyetinde olup olmadığı bile, kendine başına bir sorun teşkil ediyor.

Bu çerçevede, dinin geleneksel toplumlardaki yapısını kısaca hatırlamakta yarar var. Din, kutsalla irtibatlı ve onun, toplumsal alandaki yansıması olarak yapılaşan dini kurumlar vasıtasıyla, toplumsal yaşam alanlarını düzenleme görevi üstlenmişti. Öyle ki, dini kurumlara atfedilen bu belirleyicilik konumu, her bir toplumsal alanda birbiri içine geçmiş yapılar olarak anlamlı bir bütünlük teşkil ediyordu. Bu durum, bireyi içine doğduğu toplumsal yapıyı benimserken, dinin de içinde yer aldığı bir olgusal bütünlükle bağ kurmasına ve toplumun diğer

fertleri gibi bunun devamlılığına inanmasına sebep oluyordu. Bu yapılaşma, dini kurumların ilgili toplumlar üzerinde meşruiyet sahibi olduğuna işaret ediyor. Bunun karşılığında da bireyler, dini kurumların devamlılık arz eden rehberliğinde oluşan kollektif hafızayı paylaşmak ve bu hafızaya katkıda bulunmak suretiyle, bir bağı aidiyet duygusu besliyorlardı (MacNeill 1998: 75).

Öte yandan, modernite, diğer özellikleri bir yana, epistemolojik olarak din ve/ya dini alandan farklılaşacak şekilde, “bilginin kaynağı noktasında deneysel-analitik yaklaşıma” gönderme yapmasıyla önem taşır. Bu epistemolojik tasarım nihayetinde, “insanoğlunun yeryüzünde kontrolü ele geçirmesi” sürecini doğurmuştur (Özay 2007: 93). Bu bağlamda, modernite’nin bitmemiş olması aksine, kendini post-modernite ile yeniden ürettiği konusundaki yaklaşımlar, hiç kuşku yok ki, din’in veya daha doğrusu dini kurumlar ve yapılar gibi olguların da yaşadığımız toplumda tartışılmaya devam ettiği anlamı taşıyor. Bu çerçevede, toplumsal güçler yeni bir anlama ulaşma noktasında taviz verirken, dini alanla da yakınlaşabileceğine dair görünümeler dikkat çekiyor. Öyle ki, yerel geleneklere yapılan atıf, önem, yeniden diriltme ve temsil hakkı tanıma gibi çabalar, gizli/açık dini alanın da, bu gelenek içerisinde kendine yer bulabileceğini gösteriyor.

Bu noktada dikkat çeken unsur, dünün moral değerleri özellikle, bilimsel bilginin hegemonik yapısıyla zaafiyete uğrarken, bunun yerini alacak kapsamlı bir yapının ortaya çıkmamış olmasıdır (Ratzinger 2006: 56-7). Hiç kuşku yok ki, bu durum din ve bilim arasında geçmişe eskilere dayanan tartışmanın bitmediğini, yeni bir evreye geçtiğine işaret etmektedir (Hovdelien 2011: 107). Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde değinilecek olan ve adına ‘post-sekülerizm’ denilen gelişme, aşılın modernlik durumunun ardından, modern dönemin başat ögesi olan bilimsel hegemonya karşısında, din’e yeniden bir alan açılması dikkat çekici bir husustur.

Bu çerçevede, içinde bulunduğumuz dönemi ‘post-modern’ olarak adlandıran Batılı düşünürler ve akademi çevreleri kadar, Batı Avrupa ve Kuzey Amerika’da yerleşik bir hâl alan yeni yaşam türleri ve bakış açıları kendini, şu veya bu şekilde Müslüman toplumlar üzerinde de hissettirmektedir. Bu dönemin post-modern olarak adlandırılması, kimi bağlamlarda modernitenin tutarsızlıklarını aşan bir dönem olarak görülerek, ‘öteki’ne yer açan bir süreç olarak değerlendirilmesine yol açmaktadır. Bunun örneklerine, yerellik (*localism*) nosyonunda, etniklik özelinde gelişme göstererek, diyelim ki yerel yemek, yerel müzik, yerel yaşam formları gibi etnik/yerellik bağlamlarına değer verilirlikte ve yeniden doğaya dönüş vb. açılımlar şeklinde toplumda karşılık bulmaktadır.

Ortaya çıkan bu durumun, içinde Müslümanların da olduğu inanç çevreleri tarafından bir imkân olarak değerlendirilmesi açıkçası, bir göz boyama duruma tekabül etmektedir. Göz boyama durumundan kasıt, post-modern'in geliştiği ve kendini kanıtladığı Batı toplumlarında, neye tekabül ettiği konusunda ilintilidir. Gerçeklik ile gerçek-dışılık olgularının ne olup olmadıkları sorusu, bunun ötesinde gerçek-dışılığın, gerçekliğin ötesine geçerek kabul edilmesi kadar, aynı zamanda kendini kabul ettirme noktasında belirleyici bir konuma oturtulması söz konusudur.

Modernite'de gelinen bu noktayı veya modernite'nin dönüşmesi anlamına gelen bu durumu, Hervieu-Léger'in 'modernleşme'nin kendi krizini üretmesi yaklaşımına referansla açıklamak mümkündür. Görünür dünyanın sorunlarını, neden-sonuç ilişkilerine bağlı olarak, rasyonel ve de bilimsel yöntemlerle çözüme kavuşturma süreci, akabinde yeni bir sorun haline gelerek ve içinden çıkılmaz bir hâl alarak, adeta bir meydan okumaya dönüşmektedir. Bu süreçte, ortaya çıkan ya da karşılaşılan her bir açık (*gap*) yenisiyle doldurulmaktadır. Hervieu-Léger bunlara, "inanç alanları" (*spaces of belief*) adını vermektedir (MacNeill 1998: 76).

Burada dikkat çekilmesi gereken husus, neden-sonuç ilişkilerinin ötesinde, farklı bir varlık alanının olup olamayacağıyla ilgilidir. Ya da, bir başka açıdan bakıldığında, neden-sonuç dünyası kadar ve bunun ötesinde, anlamlılık olgusuyla izah edilebilecek bir yapının olup olmadığıyla ilgili kanaattir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde dikkat çekildiği üzere, post-seküler dönem tanımlamasına başvurulmasında, günümüzde karşı karşıya kalınan, böylesine önemli bir 'açık' bulunmaktadır. Modern dönemde özellikle de, din sosyolojisi alanındaki çalışmalarda dini görünümleri anlama, açıklama ve yorumlama süreçlerinde referans noktası olarak, "dinin teolojik olmayan yanına", bir başka deyişle, "tıpkı diğer kültürel çalışmalarda olduğu gibi modern bilimin, doğa ve insan yaklaşımına temellenen" bir açmazdan söz etmek mümkündür (Sutherland 2017: 97).¹

Modernite, zamanı değişim üzerinden okuma ve değişimin, bir tür hakikat olarak algılanması üzerine kuruludur. Bununla birlikte, modernite bunu özellikle, kendi yaşadığı dönemi, dönüşüme uğrattığı geleneksel topluma bakarak meşrulaştırmaktadır. Burada, birkaç çelişkiden bahsetmek mümkündür. İlki, modernitenin kendisinin de değişime uğrayabileceğinin belki de, erken dönemlerde yadsınmış olmasıdır. 20. yüzyıl başlarında ortaya

¹Bu durumu, Max Weber'in teknolojinin mit/büyü üzerindeki hakimiyetinde görmek mümkündür. Eylem ve rasyonalite ilişkisinin ürettiği dünya algısı, dini veya doğa-ötesi olguları/anlamı ortadan kaldırırken, bu süreç sekülerleşmenin gündeme gelmesiyle sonuçlanmaktadır (Swatos ve Christiano 1999: 212). Bu noktada, Weber'in "her yerde hazır ve nazır olan ruhlarla (*numina*) tanımladığı anlaşılabilir 'din' olgusu, söz konusu bu ruhların varlığına yönelik bilginin/inancın ortadan kalkmasıyla seküler bir duruma geçiş söz konusu olmuştur (Weber 1965: 11).

çıkan modernite eleştirilerinin nihayetinde, diğer gelişmelerle birlikte, yüzyılın son çeyreğinde post-modernite ile sonuçlanması buna işaret ediyor. İkincisi ise, değişmeyen hiçbir şeyin olmadığı gibi bir sonuca yol açmakta, aslında var olan birikimsel olarak elde edilmiş yapıların ortadan kaldırılması, flulaştırılması, geçiştirilmesiyle insanlığı karşı karşıya bırakmaktadır.

Batı'da, modernleşmenin krizi ve tutarsızlığı gibi kavramlar, daha 19. yüzyılda kendini ortaya koyarken, 20. yüzyılla birlikte, giderek artan derecede modernleşmeyle yüzleşme gündeme gelmiştir. 1920'li yıllarda Frankfurt Okulu, iki dünya savaşı, post-kolonyal dönem, post-modernizm ve diğer tüm *postlar* aslında, modernleşme krizi olarak nükseden ancak, temelde bilginin kaynağından sapmanın getirdiği çarpıtmaları (*distortion*) gizli açık tanımlama ve bunların üstesinden gelme çabasının ifadeleridir. Bununla birlikte, tüm *post*'ların modernleşmenin kendi asli köklerinden beslendiği dikkate alındığında ortaya çıkan durum, sadece, bir karşı çıkmayla tanımlanabilecek köklü bir değişimi getirmekten uzaktır.

Bu durum, her ne kadar post-modernite döneminde din'e, çeşitli bağlamlarda alan açıldığı konusu ileri sürülebilirse de temelde klasik modernleşme teorilerinden hareketle oluşan güçlerin, dine muhalifliğinin/karşıtlığının farklı bir yapıya evrildiğine işaret etmek gerekiyor. Öyle ki, söz konusu post-modernite dönemindeki entellektüel ve toplumsal yapılar, yeni bir anlam evreni oluşturma konusunda moderniteden taviz verirken, dini alanla da yakınlaşabileceğine dair görüşler sergilemektedir. Bu noktada, yerel geleneklere verilen atıf, önem, yeniden diriltme ve temsil hakkı tanıma gibi çabalar gizli/açık dini alanın da bu gelenek içerisinde kendine yer bulabileceğini gösteriyor.

Bu çalışmada, 20. yüzyıl sonundan itibaren gündeme getirilen post-seküler ve ilintili kavramlar bağlamında gündeme gelen ve özellikle din sosyolojisi, sosyal-felsefe gibi alanlarda dikkat çeken tartışmalar, "Post-sekülerizm sürecinde din nasıl bir yapı kazanmaktadır?" sorusu ele alınmaktadır. Post-sekülerlik tartışmalarının sadece, din sosyolojisi alanıyla sınırlı olmaması, aynı zamanda felsefe alanında çalışmalarıyla tanınan isimlerin de bu tartışmaya katılması, konunun sınırlarının genişlediğini gösteriyor. Post-seküler kavramının ortaya çıkışı ve tartışma boyutunun genişlemesinde, aralarında Müslüman toplumların da yer aldığı, geleneksel inanç formlarının egemen olduğu toplumlara yönelik sosyolojik gözlem ve analizlerin etkisi önemlidir. Bu makalede, modernite-sekülerleşme ilişkisinden başlamak suretiyle gelinen noktada, post-seküler kavramı etrafında gündeme getirilen görüşler analitik bir incelemeye tabi tutulmuştur. Bu çalışmanın benzeri çalışmalardan farklılaşan yönünü, post-seküler süreçle dini alana kamusal alanda yer açıldığı konusunda öne sürülen görüşlere, temkinli bir yaklaşım geliştirilmesi oluşturmaktadır. Bu noktada, sekülerliğin aşılmış olması,

dini alanın kültürel yapılaşmaya etkisinde genişlemeye yol açsa da, bu sürecin dinin öngördüğü epistemolojik egemenliğe yol açtığını söylemek gayet zordur. Aksine, post-seküler süreç, toplumsal görünürlükler noktasında yeni eklektik formlar ortaya çıktığını ileri sürmekteyiz.

Sekülerleşme ve Paradigma Değişimleri

Sekülerleşme kavramıyla ilgili kısa da olsa, bir epistemolojik yaklaşım ortaya konulmalıdır. Bu noktada, sekülerleşmenin kendinde bir güç olarak ortaya çıkması ve toplumdaki tüm bireyler üzerinde gizli/açık dayatmacı bir nitelik arz etmesi, onun epistemolojik temellerinin egemenlik tesisi çabasıyla kaynaklanmaktadır. Bazı araştırmacılar tarafından farklı bir bağlamda da olsa ortaya konulan, “seküler aklın nedenselliğinin (*reason*) doğallığı” düşüncesi, gizli/açık dini nedenselliğin doğal olmadığı yaklaşımına sevk etmektedir. Burada, seküler aklın doğallığına dayalı söylem, evrensel bir kabul ve kamusal alanda var oluş imkânı bulurken öte yandan, doğal olmadığı ileri sürülerek dini aklın/nedenselliğin kamusal alanda olamayacağına dikkat çekilir. Sekülerlik ve doğallık ilişkisine yapılan bu vurgu, seküler bir toplumda dini varlığın imkânının, düşüncesinin ve pratiğinin doğal olmadığı sonucuna yol açar (Monti 2013: 206, 210).

Burada, özellikle, aydınlanma düşünürlerinin doğal hukuk gibi insan toplumlarının yapılaştırılmasında başvurulacak öğelerin ‘doğallığının’ (*natural*) bizatihi, alanın insana hasredilmiş ve onun çabasıyla ortaya konulabileceğine dair bir yaklaşım bulunmaktadır. Kelimenin, kendinden kaynaklanan, pozitif bir bağlamın olduğunu da göz ardı etmemek gerekir. Böylece, “dini aklı sınırlılığa hapsederken, seküler akla dini akıl karşısında öncelik tanınmaktadır” (Monti 2013: 209).

Bu temel yaklaşımın ardından, sekülerleşmeden tevarüs eden ilgili kavramlara bakabiliriz. Bu bağlamda, günümüzde paradigma değişimleri çerçevesinde bazı kavramlarla karşılaşırız. Bu noktada, örneğin, ‘*de-secularization*’ ile ‘*post-secularization*’ arasında fark var mıdır?” sorusu gündeme getirilebilir. Sekülerleşme olgusunu merkeze alarak yaşanan bazı değişimleri gündeme getirme iddiasındaki bu iki kavram, birbirine yakın gözükmeyle birlikte, gayet önemli bir farkla birbirlerinden ayrılırlar. 1990’ların sonlarından itibaren, giderek artan bir şekilde gündeme gelen post-seküler kavramı (Beckford 2012: 2), bir paradigma değişimine duyulan ihtiyacın sonucu olarak kullanıma sokulmuştur. Her ne kadar, 1966 yılında Andrew Greeley ve 1982 yılında Richard John Neuhaus tarafından kavrama yer verilse de, yerleşik bir hâl alması ve geniş toplumsal anlam çerçevelerinde karşılık bulması ilerleyen yıllarda gündeme gelmiştir. Öyle ki, 1990’lı yıllar artık, sekülerleşme paradigması krizinin kendini açıkça ortaya koyduğu bir döneme tekabül etmektedir (Lyon; Taylor 2010: 651). ‘Post-seküler’ kavramı,

temelde din-sosyolojisi alanına ait olsa da, siyaset bilimi, edebiyat, post-kolonyal çalışmalar, uluslararası ilişkiler, coğrafya gibi alanlarda da kullanım imkânı bulmaktadır (Casanova 2009a: 1050; Beckford 2012: 2). Bu kavramın yanı sıra, benzer şekilde aynı dönemdeki dinin toplumsal görünümüyle bağlantılı olarak önerilen, “geç seküler dönem” (*late secular age*) kavramına da rastlanmaktadır (Cady 2011: 23).

Sekülerleşme bağlamında yeni bir kavramsallaştırmaya ihtiyaç duyulması, aralarında sosyologlar, din sosyologları, felsefeciler gibi farklı alanlardan sosyal bilimcilerin mevcut toplumsal gerçekliği tanımlamada, “seküler kavramının ve sekülerleşme tezi yaklaşımının sınırlılığının aşılması” yönünde bir gerekliliğe ihtiyaç duymalarının bir sonucudur (Camilleri 2012: 1019). Öyle ki, sekülerleşme tezi ve ilintili kavramla ortaya konulmak istenen toplumsal gerçeklik çerçevesinde, inanç yapıları ve bunların oluşturduğu koşulların dikkate değer bir şekilde ele alındığı söylenemez (Lyon ve Taylor 2010: 649).

Burada, post-sekülerleşme tartışmasında ana kavram sekülerleşme olduğundan, bu kavrama dair bir hatırlatma yerinde olacaktır. Bu noktada, 19. yüzyıl ortalarında kaleme aldığı eseriyle bu kavramı gündeme getiren George Jakob Holyoake’ye başvurmakta yarar var. Ona göre, sekülerizm, “teolojiyi kabul etmeyen bir yaşam politikası”dır Holyoake 2013: 7).² Bu noktada, din sosyolojisi’nde klasik sekülerleşme tezi ortaya konulurken gündeme getirilen teorik yaklaşıma kısaca değinelim. Sosyoloji, var olan toplumsal olgu ve gerçeklikler ile değişim süreçleri üzerinde, içinde gözlemin de olduğu bir dizi yöntemi uygulayarak bunları anlamlandırmaktadır. Ancak, aralarında kurucu sosyologların yaklaşımlarının da yer aldığı klasik sekülerleşme tezine bakıldığında, sadece içinde bulunulan anın değil, daha çok geleceğe matuf bir yaklaşım ve anlamlandırma çabasının sergilendiği görülmektedir.

Böylesi bir yaklaşımla, sosyoloji ve/ya din sosyolojisi’nin sanki, bir doğa bilimi kimliğine bürünmüş olduğu ve doğa yasası gibi bir sosyal yasa bulunmuşçasına bir kesinlikle, gelecekteki toplumlarda dinin yerinin, belirli koşullara bağlı olarak, belli ölçüde bir kesinlik kazanacağını dile getirmektedir. Bir başka çelişkili nokta, sosyolojiyi bir bilim dalı yapan husus, toplumsal değişimi sürekli inceleme görevinin kendine vermiş olmasıdır. Gelecek bir zaman diliminde, bir toplumsal koşulda, din’in yerinin önceden belirlenmesi anlamına gelen klasik sekülerleşme tezi, bu anlamda sosyolojinin kendi kuralını da çiğnemekte ve toplumsal gerçekliklerin, bir anlamda kendine özgü yapısını anlama görevinden gizli/açık feragât

²Holyoake ile aynı dönemde ve onunla yakın iş birliği halindeki Charles Bradlaugh 1866 yılında ‘Seküler Toplum’ adlı bir oluşumu hayata geçirmiştir. Bu yapı, İngiltere’de ve aynı zamanda Avrupa çapında, sekülerizmin organize bir nitelik taşıdığını ortaya koymaktadır (Smith 2008: 172).

etmektedir. Bu çerçevede, Batı coğrafyası, sekülerleşme tartışmalarında iki temel ayrıma konu olmaktadır. Bunlardan ilki olan Avrupa kıtası, sekülerleşmeyi bir norm haline getirmesiyle hatta ve hatta bunu dayatmasıyla, kayda değer şekilde bir istisna teşkil etmektedir. İkincisi ise, ABD'nin tüm gelişmişliğine ve modernleşmesine rağmen, din'in toplumsal önemiyle dikkat çekmekte oluşudur.³

Dinin toplumsallığı bağlamında, böylesine iki farklı duruma yol açan gelişmeler, Avrupa Kıtası'nın Batı rasyonalizminin merkezi olması ve bunun öncesinde ve sonrasındaki tarihsel koşulların gelişim süreçleriyle ilişkilidir. Buna ilâve olarak, Avrupa siyasal ve entelektüel çevreleri, bir tür sosyal mühendislik çabalarıyla, sekülerleşmeyi bilinçli ve kasıtlı olarak üretmektedirler. Kaldı ki, bunun reform, aydınlanma, bilim devrimi, Endüstri Devrimi, Fransız Devrimi vb. gibi tarihsel dayanak noktaları bulunmaktadır. Bu noktada, klasik sekülerleşme paradigmasının savunucularının, Avrupa kökenli olmaları veya ABD'de yaşamakla birlikte, Avrupa göçmeni sosyologlar olması şaşırtıcı değildir (Swatos ve Christiano 1999: 210).

Sekülerleşme noktasında, böylesine sürekli yeniden üretimin söz konusu olması, Avrupa tarihine damgasını vuran Katolikler ve Protestanlar arasında ortaya çıkan din savaşlarının yol açtığı psikolojik ve toplumsal hafızanın, söz konusu entellektüel çevre üzerinde gizli/açık halen var olan güçlü etkisinden kaynaklanmaktadır. Avrupa, dine dönmek suretiyle hem, tek tek ulus-devletleri hem de bu ulus-devletler arasında din eksenli çatışmaların yaşanabileceğini psikolojik olarak hissetmekte ve toplumsal olarak da buna tarihsel zeminin olduğunu kabul etmektedir. Bu noktada, Avrupa siyaset ve entellektüel çevrelerinin ortaya koydukları düşüncede haklılık payı olabileceği gibi, temelde sorunun Batı Avrupa Hıristiyanlığı yapısında ortaya çıkmaktadır. Nihayetinde, ABD'deki dini görünümlükler, Hıristiyanlık eksenli olması ve ABD'nin gizli/açık resmi dininin Anglo-Saxon Beyaz Protestan (*White Anglo-Saxon Protestant-WASP*) kültürel formülasyonu ile açıklanmasına rağmen, ABD dindarlığındaki Hıristiyanlığın kendinde bir dönüşümün eseridir.

Batı Avrupa'daki toplumsal ve siyasal değişimler, kilise ve çevresinde meydana getirdiği dini geriletken ve/ya dini alanı azaltan felsefi düşüncelerle sosyolojik yaklaşımlar, gelişmeler ve dönüşümlerle bağlantılıdır. Bu gelişmenin, bir anlamda resmi adı kabul edilebilecek, Avrupa'da uluslaşma süreci, sınırların belirlenmesi çabasına gönderme yapan

³ Bununla birlikte, ABD'de tek düze bir dini yapı ve yapılaşmanın varlığından söz etmek de mümkün değildir. Özellikle, dönem dönem yaşanan toplumsal gelişmeler, özellikle yargı kurumunun anayasal haklar ve görevler çerçevesinde sekülerlik kavramına dair yaptığı yorumlar bu ülkede de sekülerliğin zaman zaman yükselen ve alçalan bir ivme gösterdiğini ortaya koymaktadır (Eisgruber 2006: 446, 447).

Westphalia Anlaşması (1648) ile Avrupa’da din savaşları sona ermeye başlarken, Katolisizmin egemen yapısı, ulus-devlet bünyesinde faaliyet gösteren ve toplumsal etki alanı giderek daralan ulusal kiliselere evrilmiştir.⁴ Bu siyasi ve toplumsal değişmelere köklü bir nitelik kazandıran ise, 18. yüzyıl aydınlanma düşüncesinin öngördüğü ve bir anlamda, dikte ettiği “akılcılık” (*reason*) eğilimi olmuştur (Camilleri 2012: 1020).

Sosyal bilimlerin gelişimi açısından bakıldığında, bu durum oldukça anlamlı bir sürece tekabül etmektedir. Açıkçası bu durum, sosyal bilimlerin varlık nedeni olan toplumsal gerçeklikle olguları anlama ve anlamlandırma çabasının doğal bir ürünü olurken, ortaya yeni kavramların, teorilerin ve paradigmalardan çıkmasının sürdürülebilirliğinin de, yeni bir ifadesi olarak kabul edilebilir. Bu noktada, tam da ‘sosyolojinin krizi’ denilebilecek bir dönemde post-seküler kavrama yer verilmesi, sosyal bilimlerin çalışma alanı olarak genelde sosyoloji özelde de din sosyolojisinin bu alanda kendine yeniden bir yer bulabileceğine işaret etmektedir. Böylece, “sosyal bilimlerin post-seküler alanlarda yeniden ele alınabileceği” görüşünü (Lyon ve Taylor 2010: 649),⁵ yukarıda dikkat çektiğimiz yaklaşımla ilintili bir nokta olarak düşünebiliriz.

Post-seküler

Post-seküler kavramının ortaya çıkışı, Batı toplumlarında din sosyolojisi çalışmalarına ve buna zemin teşkil eden sosyal değişimlere dair bir fikir vermektedir. Bu çerçevede, 1966 yılında Andrew Greeley kaleme aldığı bir çalışmada post-seküler kavramını gündeme getirirken, bu kavramın çeşitli akademisyenlerce ve araştırmacılarla kullanıldığına işaret eder (Beckford 2012: 2).⁶ Sekülerleşme’den post-sekülerleşmeye doğru bir paradigma değişiminin olması, söz konusu toplumsal ve dini değişimin, hiç de şaşırtıcı olmayacak şekilde, Katoliklik içinde yaşanan değişimlerin bir sonucu olduğunu ortaya koyar. Tıpkı, 19. yüzyılda erken dönem din sosyolojisi çalışmalarının, Katolik toplumları ve sosyal değişimleri ele almasında olduğu gibi... Bu noktada, Katoliklik inancının pratikleri ve kurumları çerçevesinde sekülerleşme eğilimleri

⁴ Bu noktada, söz konusu anlaşma sürecinde yer alan Fransız elçisi Duc d’Longueville, “sekülerleşme” kavramına yer vermiştir. Elçi, bu kavramla, Protestan devletlerde dini eyalet yapılarından vazgeçilmesi ve kilise mallarına el konulmasını gündeme getirmiştir (Hunter 2009: 40).

⁵ Özellikle, sistem tartışmalarının, 20. yüzyılda ne Avrupa ne de Avrupa dışı toplumların sorunlarına cevap bulabilmiş olması, sosyolojiyi krizin eşiğine getirdiğini hatırlatmakta yarar var. Tıpkı, din sosyolojisi alanında klasik sekülerleşme tartışmalarının din sosyolojisi alanını giderek açmaza sevk etmesinde ve bundan bir çıkış yolu olarak bireyselleşen dindarlık kavramsallaştırılmasının gündeme getirilmesine benzer şekilde, “bireysellik” genel olarak sosyoloji çalışmalarında öne çıkmaya başlamıştır. Kaufman’ın, “birey sosyolojisi” adını verecek kadar, karşımızda sosyolojinin ne kadar var olup olmadığını sorgulatacak bir düzeye ulaşmıştır (Obadia 2014: 549).

⁶ Söz konusu makale, “After Secularity: The Neo-Gemeinschaft Society: A Post-Christian Postscript”dir.

gündeme gelse de az sayıda “dar görüşlü” Katolik inananların Vatikan Konsili’nin ardından, işlevsel bir kilise yapısını oluşturacak yaklaşımları söz konusuydu (Beckford 2012: 2).

Post-seküler kavramının, Kuzey Amerika özelinde yaşanan toplumsal değişimlere atıfta bulunularak gündeme getirildiği bir başka durum, 1980’li yılların başında Amerika’da eğitim olgusu ve *post-seküler* ilişkisinde ortaya çıkmıştır. Burada, Aydınlanma düşüncesinin artık etkisini yitirdiği yönünde bir görüş öne sürülerek, Amerikan toplumunda, “yeni dini sağın siyaset dünyasındaki tekelleştirici etkisine” dikkat çekilir (Beckford 2012: 2).⁷ Bu yaklaşımda öne sürülen, ‘aydınlanma düşüncesinden’ ferâgat edildiği yönünde bir bağlam sezilmekle birlikte temelde, böyle bir durumdan ziyade, ortada bu düşünce yapısının şekillendirdiği klasik pozitivizme yönelik eleştirilerin var olduğudur. Bu noktada, bazı araştırmacıların, adına post-seküler denilen durumda, dini görünümlüklerin artışıyla ilgili olarak, “dinin gerçeklik tanımlarının, tıpkı Aydınlanma öncesinde olduğu gibi giderek daha çok yer bulması” (Hovdelien 2011: 108) görüşüne dikkatli yaklaşmak gerekir.

Yukarıda, özellikle, Amerikan toplumundaki gelişmeler bağlamında dikkat çekilen değişim sürecinin yanı sıra ve bununla sınırlı olmadığını ortaya koyacak şekilde, günümüzde uluslararası ilişkilerde de dinin yerine ve rolüne dair görüşlerin olduğu hatırlandığında, sekülerleşme teorisine zemin teşkil eden toplumsal gerçeklik durumunun, artık yerini giderek dini alanlarla örtüşecek ya da en azından, bu yapılara alan açacak yapılara bıraktığı söylenebilir.⁸ Bununla birlikte, dikkat çekilmesi gereken bir başka husus, uluslararası ilişkiler alanında din olgusunun, daha çok şiddet temelli ve tolerans dışı bağlamları ile gündeme taşınması da (Camilleri 2012: 1020), aslında ortada, dini alana yönelik gizli/açık bir önyargının varlığını ortaya koymaktadır.

Sekülerlik kavramının, tecrübe edilen toplumsal gerçekliği anlamlandırmadaki yetersizliği karşısında, gündeme getirilen post-seküler söylemin problemlerden bağımsız

⁷ Bu çalışma, Richard John Neuhaus’un kaleme aldığı, “Educational Diversity in Post-Secular America”, başlıklı makaledir.

⁸ Bu yazının temel amaçlarından olmamakla birlikte, Naquib al-Attas’ın düşünce sistemi içerisinde din-anlam ilişkisinden hareketle post-seküler dönemin Müslüman birey için ne anlama geldiğine değinmek kısmen mümkün gözükmektedir. Naquib al-Attas, dilde kelimelerin varlığı ile bu kelimelere biçilen anlam ilişkisinde, gizli/açık ilkinin maddi, diğerinin ise manevi bir nitelik taşıdığını ifade ediyor. Bir kelimeye, kavrama ‘anlam verme’ çabası denilen olgu şeylerin, bir sistem içerisinde yerli yerine otur/ul/ması anlamına geliyor. Sistemi oluşturan unsur, tüm anlam verme süreçlerinin birbiriyle kompleks ilişki ağıdır (Al-Attas 1980: 3-4). Bu durum, karşımıza anlamlı bir sistemi ortaya çıkarırken, bireylerin bu sistem içindeki ilişkileri onların anlamlı ilişkilerle örülü bir yaşam pratiği sergiledikleri sonucu çıkartıyor. Bu yaklaşımı formüle etmek gerektiğinde, ‘anlam-düzen-din’ ilişkisinin çıkması şartıdır. Bununla birlikte, adına post-modern denilen dönemi, Müslüman birey ve toplum için çoğulcu yapı içerisinde var olması dışında ve ötesinde, anlam oluşumunun rölatif bir nitelik taşıması veya taşıması gerektiği konusundaki gizli/açık ortaya konulan baskı, temelde Müslüman birey ve toplumun anlamsızlık sorunu ile yüzleşmesine yol açıyor.

olduğu da söylenemez. Burada temel husus, post-seküler paradigmanın ve bu paradigma içinde yer alan yaklaşımların karşılıklarına, sadece sekülerliği almalarıdır. Ancak, -aşağıda detaylı bir şekilde değinileceği üzere- sorun sekülerlik değil, ona kaynaklık eden modernitenin temellerini oluşturan epistemolojik, entelektüel çerçevedir.

Modernite

Modernitenin, çeşitli toplumsal süreçler bağlamında ortaya çıkmaya başladığı -genel itibarıyla söylemek gerekirse-, 16. yüzyıldan itibaren dini kurumlarda gerek içerden ve gerekse dışardan etkilerle tedrici olarak kırılmalar gündeme geldi. Bunun yanı sıra, 19. yüzyıl sonlarında ve 20. yüzyılda moderniteyi temsil eden düşünce yapısında ve toplumsal kurumlarda, kayda değer bir şekilde, benzer bir kırılma ortaya çıktı. Öte yandan gerek toplumsal değişim gerekse moderniteye getirilen eleştiriler dikkate alındığında, modernite’de tanık olunan kırılmaların, daha da güçlü bir şekilde hissedileceğine dair görüşlere rastlanmaktadır (Camilleri 2012: 1020).

Bu noktada, modernleşme-sekülerleşme ilişkisi açıkçası, Batı Avrupa’da yaşanan toplumsal değişimlerle ilgili kavramsal ve teorik çerçeveyi oluşturuyor. Öte yandan, diğer toplumlarda farklı süreçlerin gündeme gelmesiyle birlikte, modernleşme-sekülerleşme olgusu yaygınlaşma eğilimi sergiliyor. Laiklik kavramıysa, pratikte sınırlı bir coğrafyada ortaya çıkmasıyla, sekülerleşmeden farklılaşmayı ortaya koyuyor. Modernleşme-sekülerleşmenin tarihsel yapılaşması üzerinde durmak, bu yazı çerçevesinde mümkün gözükmemektedir. Ancak, kısaca hatırlamak gerekirse, klasik sekülerleşme tezinin ya da paradigmasının en vurgulu ögesi, “kaçınılmazlığı” ve “geri dönülmez bir süreç oluşuyla” kendini modernleşen her toplumda ortaya koyacağına dikkat çekilmesidir (Gualtieri 1989: 49).

Öte yandan, sekülerleşmenin öne çıkarıldığı ve modernleşme’nin daha doğrusu, modern paradigmanın göz ardı edildiği bir yaklaşım dikkat çekmektedir. Eleştirilerin hedefinde, din’in/dini görünümünün bir şekilde var olup olmadığıyla bağlantılı olarak, sekülerleşme tezlerinin olduğu bir tartışmada, sorunun tam anlamıyla ele alınabilmesi mümkün değildir. Benzer şekilde, bugün post-sekülerizm denilen kavramsallaştırma ve yaşanan süreci bu kavramla anlamlandırma çabası da tıpkı daha önceki kavramsallaştırmalar gibi geçici ve dönemin özellikleriyle bağlantılıdır.

Oysa sekülerleşmenin, “modernitenin doğurduğu bir dizi ideolojik eğilimleri içinde barındıran bir şemsiye terim olduğu” düşüncesinden hareket edilirse, ilgi ve tartışma alanının sekülerleşme değil, modernite olduğu görülecektir. Nihayetinde, din tartışmalarının bir inanç ögesi etrafında gelişmesi kadar, toplumsallık çerçevesinde düşünüldüğünde, bireysel ve

toplumsal krizlerle bağlantılı olması da hangi toplumlarda yaşanıldığı ve bu toplumlarda ne tür krizlerle karşılaşıldığı sorularını gündeme getirmektedir. Bu durumda, yukarıda kısaca dile getirildiği üzere, “modernite’nin neden olduğu yeni risklerin ve krizlerin dindarlığın kaynağı olduğu” yolundaki görüş (Beckford 2012: 3), bize yine sekülerleşmenin değil, modernitenin dikkatle ele alınması gerektiğini hatırlatmaktadır.

Modernleşmeye karşı gösterilen tepkilerin, bizatihi içine doğduğu, Batı Avrupa toplumlarından gelmesi gayet önemlidir. Bu çerçevede, söz konusu tepkiler, ‘modern tutarsızlıklar’ kavramının gündeme geldiği 19. yüzyıl sonlarında, giderek artan bir eğilimle devamlılık arz etmiştir. Moderniteye kendi içinden getirilen eleştiri de, modernitenin temel karakteristikleri kabul edilen görecelilik, ütopyacılık ile bilim ve teknolojinin sınırsız ilerleme ve bu anlamda, ilerleme/gelişme kavramının kendi başına bir amaç olarak görülmesi olgusu dikkat çekmektedir (Paskewich 2008: 169).

Görecililik (*relativism*) ile kastedilen, insan aklının “mutlak gerçekliğe ulaşamayacağı” düşüncesidir (Paskewich 2008: 170). Modernite tarafından ileri sürülen bu eleştiri aslında, modernitenin kendi iddiası çerçevesinde ele alındığında, bir haklılık payı taşımaktadır. Bu yaklaşım, açıkçası modernitenin kendisinin, doğa-madde ilişkisindeki sınırlılığının yanı sıra, doğa-ötesi/doğa-üstü ile varlık/evren anlayışına kapalı olduğunun bir kanıtıdır. Bu anlamda, modernitenin temelde bir eksikliği olarak görülen bu durum, onun kendinde taşıdığı asli bir karakteristiğidir. Moderniteden, doğaüstü gerçekliği kabul etmesini ve bu yönde bir görüş beyan etmesini beklemek, onun kendisiyle çatışması ve çelişmesi anlamına gelecektir.

Modernleşmede karşılığını bulan toplumsal değişme, insan toplumlarında genel itibarıyla değişim olgusunun varlığına tekabül etmesiyle doğal bir süreç olarak algılanırken, kurumsal inşaların ve bozulmaların gerçekleşmesi, bu toplumlarda anlam kaybına ve/ya anlam inşalarının yenilenmesine yol açmasıyla da önem arz etmektedir. Bu süreçler dikkate alındığında post-sekülerleşme, modernitenin yaygınlaşmasıyla artış gösteren anlam kaybına karşı, toplumsal gelişmeyi ve tepkiyi anlamaya yönelik teorik bir çaba olarak tezahür etmektedir.

Post-sekülerizm teorisini gündeme getirenler, dinin toplumsal görünümüleri hakkında, birbirinden farklılaşan yaklaşımlara sahiptirler. Buna göre, üç temel görüşten bahsetmek mümkün: a) Dinin kurumsal olarak devamlılığını sürdürmesi; b) küreselleşen ortamda, dinin kitlelerce popülist bir şekilde kamusal alana taşınması; c) aşkıncılıkta karşılığını bulacak şekilde, “geleneksel dini inanışlar ve pratikler veya daha belirsiz formlarda” ortaya çıkmasıdır.

Söz konusu bu üç yapıdan ilkinin, dinin ve dini yapıların modernite karşısında varlığını sürdürebilmesi (*survive*), üçüncüsünü ise dinin genişlemeci bir tarzda kendini ifade etmesi olarak değerlendirebiliriz (Camilleri 2012: 1021).⁹ Post-sekülerlik tartışmalarının, Batı toplumlarıyla ilgili değerlendirmelerine göz atıldığında, köklü bir şekilde nüfusun önemli bir bölümünün dindarlaşmasından ve dini ritüellerin yerine getirilmesinden bahsetmek mümkün değildir. Aksine, burada dikkat çekilen husus, “kayda değer bir bilinç değişiminin” ortaya çıkmasıdır. Jürgen Habermas, bu değişimi özellikle, “Batı Avrupa, Kanada ve Avustralya gibi ağırlıklı olarak Anglo-Sakson nüfuzunun hissedildiği bölgelerde sekülerleşmiş toplumların öz-anlayışlarında (*self-understanding*) değişim” olarak tanımlamaktadır (Camilleri 2012: 1021).

Bununla birlikte, sekülerleşme karşıtlığı sürecinin kayda değer bir şekilde gündeme getirilmesinde, uluslararası alanda görülen ve küresel anlamda ses getirdiği anlaşılan bazı temel gelişmelerin rol aldığı üzerinde durulmaktadır. Söz konusu bu gelişmelerin, ilgili toplumlarda bilinç değişiminin ortaya çıktığına dair somut olgular olması dikkat çekicidir. Bu noktada, ilk olarak bir devrime konu olan İran’da; Çin’de gelişme kaydeden Hıristiyanlıkta ve yeni dini hareketlerde; Sovyetler Birliği’nin (SSCB) dağılması sonrası Doğu Avrupa Ortodoksluğu özellikle de, Rus ortodoksluğu ve Polonya katolizminde; Latin Amerika’da *Liberation Theology Movement*’da; ABD’de evanjelist yükselişte; Güneydoğu Asya’da dini-toplumsal hareketlerin varlığında kaşılık bulduğu üzere, dünyanın farklı bölgelerindeki gelişmelerde tanık olunmaktadır (Barker 2008: 187; Evans; Northmore-Ball 2012: 795; Camilleri 2012: 1021; Possamai 2017: 4). Bu noktada, örneğin Güneydoğu Asya coğrafyasında, Endonezya’da Suharto sonrası (1998) dönemden bugüne, İslami partilerin ve sivil-dini oluşumların varlığı ve siyasete etkileri; Malezya’da PAS’ın (Malezya İslam Partisi) ulusal siyasette öne çıkması, vb. gibi bölgesel özellikleriyle dikkat çeken gelişmeler hiç kuşku yok ki, göz ardı edilemez. Bununla birlikte, söz konusu bu gelişmelerde dikkat çeken husus, bu yapıların moderniteyi yadsımak yerine, modernitenin “ilerlemeci iddiası ve düşüncesinden” yararlanmalarınıdır (Possamai 2017: 4).

Yukarıda dikkat çekilen yaygın gelişmeler kadar, “teolojik muhafazakârlık” olarak adlandırılan olgu da üzerinde durulmaya değerdir (Camilleri 2012: 1021). Temelde, böylesi gelişmenin ortaya çıkmasında, yaşanan modern tutarsızlıkların rolü yadsınamaz. Bu noktada, gündelik yaşamdan örnek vermek gerekirse, Müslüman kitlelerin bazı siyasal başarılarına

⁹ Dinin kurumsal varlığını sürdürebilmesi, modern dönemde toplumsal kurumların kendilerine özgü rasyonaliteler ile otonom yapılar halinde var olmalarıyla bağlantılıdır. Söz konusu bu durum, kurumsal farklılaşma olarak gündeme getirilirken, “din’in toplum yaşamı üzerine tekeli yaklaşımını ve bu yapının, kapsamlı yapılaşırma tekeliyi yitirmesiyle” izah etmektedir (Habermas 2006: 48).

paralel olarak gündeme gelen güç ediniminin ardında, eğitim süreçleriyle ortaya çıkan toplumsal mobilizasyonun belirleyici bir rolü bulunmaktadır. Böylece, söz konusu bu kitleye mensup tek tek bireyler tarafından hem sosyal ve ekonomik hem de, siyasal sermaye sahipliği ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede, dinin varlığı, önemi ve toplumsal görünürlüğünü göz ardı etmek yerine, dini görünürlük kamusal alanda kendini ortaya koymuştur. Her ne kadar, bu kitlenin bir bölümü dini pratiklere mesafeli olsa da dini veya dinimsi kabul edilebilecek kural ve etik yaklaşımlara tabi oldukları, belirli zaman ve dönemlerde bunların gereklerini yerine getirdikleri gözlemlenmektedir. Üçüncüsü ise, “dini temelli olarak motive edilmiş gelişmeler (*explosion*), dini temelli siyasi şiddet”tir (Camilleri 2012: 1022). Bunun karşılığı son dönemde, Myanmar’da, Hindistan’da ve Sri Lanka’da yaşanan dini gruplar arası çatışmalarda veya çoğunluğu oluşturan bir dini grubun azınlığı oluşturan diğer dini grup üzerinde baskı ve şiddet içerikli gelişmelerde karşılık bulmaktadır. Myanmar’daki durum, tarihsel bir hatırlamaya ve bilinç yenilenmesine karşılık gelmekte ve bu durum kendini, çağdaş dini yenilenme olarak ortaya koymaktadır.

Post-sekülerleşme olgusunu günümüzde önemli kılan husus, yukarıda dikkat çekilen üç sürecin yerel ve bölgesel olmakla kalmayıp, aynı zamanda küresel bir boyuta tekabül etmesidir. Bu küresel oluşumda son dönemde, gündeme gelen göç-din-şiddet üçlüsünün kayda değer bir rolü bulunmaktadır. Ancak gelişmeler, göçe konu olan toplumsal grupları öne çıkarsa da, şiddet içerikli boyut, salt bu kitlelerin sorumluluğuna terk edilemeyecek boyutlar içermektedir. Burada özellikle, ‘mekân köksüzlüğü’ olarak ifade edebileceğimiz, göç hadisesinin neden olduğu toplumsal yabancılaşma ve izolasyon bizatihi, modern tutarsızlıklar formülü olarak öne çıkmaktadır (Camilleri 2012: 1022). Özellikle, Batı Avrupa’nın klasik sekülerleşmenin merkezi olması, bu coğrafyaya yönelik göçler sonrasında, kitlelerin kendilerini içinde buldukları toplumsal ortama yabancılaşmanın boyutlarını artırmaktadır. Öte yandan, Kuzey Amerika’da son dönemde gündeme gelen, dinimsi kabul edilebilecek şiddet hadiselerinin ardında, bazı temel ekonomik nedenler bulunmaktadır.¹⁰

Seküler ve Laik Ayrımı Bağlamında ‘Post-seküler’

Bir toplumun seküler, laik ile post-seküler olarak tanımlanıp tanımlanmayacağını göstergesi, sosyolojik bağlamlarda kendini ortaya koymaktadır. Bu noktada, post-seküler olgusunun

¹⁰Küreselleşme başta olmak üzere diğer nedenlerinde de iteklemesiyle, son birkaç on yılda meydana gelen çok yönlü göç hadiseleri, post-sekülerleşme tartışmalarına katkı yapacak nitelikleri içinde barındırmaktadır. Öyle ki, göçlerin adına az gelişmiş, gelişmekte olan ülkeler ve coğrafyalardan gelişmiş, kalkınmış ülkeler ve coğrafyalara yönelimi kaçınılmaz olarak, içerden ve dışardan dini yapıların yeniden ortaya çıkması, yapılaşması vb. gibi süreçleri ortaya koymaktadır (Detaylar için *Bkz.:* Casanova 2009b).

toplumsal bir gerçeklik olarak ortaya çıkması ancak, sekülerleşmiş bir toplumda mümkündür. Çağdaş toplumlarda din-sekülerlik ilişkisinden türeyen ve Habermas'ın “tenakuz” içerdiğini söylediği bu kavramın (Habermas 2008: 1), açıkçası sekülerizm kavramı kadar muğlaklık taşıdığını söyleyebiliriz (Camilleri 2012: 1020).

Post-seküler kavramının, neye tekabül ettiğine dair aydınlatıcı olduğu düşünülebilecek şu yaklaşım dikkat çekicidir. Buna göre, modernitede karşılaşılan yapıların temelde dönüşüme uğradığını ortaya koyacak şekilde, “aklın inanca, burada olanın aşkın olana ve devlet merkezci milliyetçiliğin diğer kollektif aidiyet yapıları üzerinde kazandığı söylenen zafer düşüncesinin sorgulandığı” görülmektedir (Camilleri 2012: 1023).

Bu yaklaşıma rağmen, post-sekülerizm kavramı üzerinde görüş beyan edenler, sekülerleşmenin ortadan kalktığını ileri sürmemektedir. Burada dikkat çeken husus, tıpkı post-modernite kavramına içkin olan muğlaklık, akışkanlık (*fluidity*), melezlik (*hibridity*) olgularının post-sekülerlik için de geçerli olmasıdır. Öyle ki, şu veya bu şekilde dinin yeniden ortaya çıkışında -veya zaten var olan ancak, yeniden dikkatle ele alınmasında- gerçeklik payı olduğu gibi, sekülerleşmenin çeşitli formlarıyla var olduğu da bir o kadar kabul edilen bir husustur. Bu çerçevede, alanın iki önemli ismi olarak dikkat çeken Charles Taylor ve Jürgen Habermas, seküler ve dini olanın, bir başka deyişle seküler ile post-sekülerliğin biraradalığına vurgu yapmaktadırlar (Kaltsas 2019: 1; Welker 2010: 458; Camilleri 2012: 1023). Öyle ki, Habermas, Avrupa özelinde konuya biraz daha açıklık getirerek, “seküler vatandaşların, post-seküler toplumda yaşamayı öğrenmeleri gerektiğine” dikkat çekmektedir (Davie 2008: 22). Bu noktada, Katolik Taylor ile Marksist Habermas'ın post-seküler bağlamda aynı görüşü paylaşmaları, gayet ilginç bir duruma işaret etmektedir.

Sözde, geride bırakıldığı ifade edilen modernite ile din arasındaki ilişkide dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus, modernitenin, dini değişime uğratıp uğratmadığı meselesidir. Bu noktada, kurucu sosyologların ve dönemin düşünürlerinin, dinin toplumsal varlığına yönelik öngörülerine rağmen, din çeşitli boyutlarda varlığını devam ettirmekle birlikte, modernitenin, dini değişime uğratmadığı da söylenemez. Öyle ki, post-seküler dönemde gündeme getirilen din olgusunun, anlayışının ve pratiklerinin artık, önceki dini yapılar olmadığı yönünde görüşler mevcuttur.¹¹ Ortaya çıkan oluşumlar içinde en makul olanının, geleneğe en bağlı yapılar olduğunu söylemek mümkündür. Bu durumda, iki temel olgudan bahsedilebilir. İlki,

¹¹Örneğin, sekülerizme dair yapılan farklı yorumlarda “... Hıristiyanlığın en son/yeni ifade tarzı...”, “... Hıristiyan doktrininden bağımsızlaşmış bir etik yaklaşım...”, “... denilmesinde de görüldüğü üzere, modern toplumda dine bir yer biçilmekle birlikte, bunun neye tekabül ettiği konusunda belirli açmazlar veya farklılaşmalar mevcuttur (Smith 2008: 2, 3).

modernitenin karşı koymakta zorlandığı yapılar; ikincisi ise, söz konusu bazı yapıların moderniteye eklenilebilecek bir kıvama getirilerek, onunla beraber aynı sosyolojik ortamda nefes alıp yaşam buluyor olmasıdır. Bu durum, açıkçası modernitenin devamlılığını sağlamasıyla dikkat çekiyor. Bu çerçevede, güya bunu savunanlar post-moderniteyi gündeme getirerek sözde, modernitenin aşıldığına vurgu yapıyor. Ancak, aşılacak bir durumdan ziyade, bir değişim olduğunun ifade edilmesi daha doğrudur. Bu nedenle, Anthony Giddens'in 'yüksek modernlik' kavramı, post-modern kullanımından daha fazla haklılık payı taşıyor.

Sekülerleşme sürecinin, daha doğrusu onu doğuran modernitenin dini yapılar üzerinde yapı-bozuma uğraticı etkisi yadsınmaz. Taylor, katolik din sosyologu olarak bu yaklaşımı ortaya koyarken, "seküler projenin güçlü ve zayıf noktalarını belirlemede zorlandığına" işaret edilmektedir. Burada ayrıca, sekülerizm ve dini birbiriyle bağlantılandıran bir entelektüel çabadan da söz edilebilir.

Söz konusu bu bir aradalık olgusu çerçevesinde, Charles Taylor'ın ne dediğine biraz daha yakından bakmakta fayda var. Buna göre Taylor, sekülerizmin, "dini inançta gerileme" ve "siyasi organizasyon ile inanç ya da Tanrı veya bir tür mutlak gerçeklik arasındaki bağın kopması" gibi iki temel anlamla sınırlandırılmayacağı görüşündedir. Bunun yanı sıra, sekülerliğin başat olduğu toplumsal yapılarda dinine bağlı bir inananın, diğerleriyle bulunabileceğini ileri sürer. İnanma ve inanmama olgularının bir arada yer aldığı bu durum, çoklu inanca atıfta bulunduğu gibi inanmama durumunu da içinde barındırmaktadır (Camilleri 2012: 1023-24). Post-modern dünyanın, aynı zamanda 'çoğulculuk'la da anılması ve bunu içinde barındırmasının ardında, en azından din sosyolojisi bağlamında, yukarıda dikkat çekilen hususların katkısı olduğunu söyleyebiliriz.

Post-seküler dönemin, ne tür bir dini olgu ve görünüm ortaya koyduğu konusunda dikkat çeken bir diğer husus, bireyselcilik-cemaatçilik ilişkisinde ibrenin ilkinden yana gelişme gösterdiğini ortaya koyan maneviyatçılık kavramıdır. Buna göre, örneğin, Taylor'un, post-seküler dönemde dini görünümlükleri dinden ziyade, "maneviyatçılık (*spirituality*) olarak da adlandırılan, "kutsalın doğrudan tecrübesi" olarak izah etmesi şaşırtıcı değildir. Taylor'un bu yaklaşımı, temelde cemaatçilikle özdeşleşen -ki, zaten dinlerin en belirgin özellikleri cemaatçi yani, toplumsal bir evrende var olmalarıdır-, dini yapıların, yukarıda dikkat çekildiği üzere, modernitenin din/ler üzerindeki doğrudan bir nüfuzu ve etkisi olarak nasıl bir dönüşüm geçirdiğine gayet güzel bir örnek teşkil etmektedir. Taylor, bireyselciliğin egemen olduğu böylesi bir dönemde, maneviyatçılıkta zuhur eden bireysel tecrübelerle yaptığı bu vurguyla, temelde mevcut "materyalist (*immanent*) düzenin sınırlılıklarından doğan memnuniyetsizliğe"

dikkat çekmektedir. Bu noktada, modern dünyanın ulaştığı kabul edilen maddi gelişmişlik düzeyinde karşı karşıya kaldığı “birlik, bütünlük (*integrity*), ahenk gibi kutsallıkla ilişkilendirilen unsurlardan yoksunluğun aşılmasında”, söz konusu bu maneviyatçı olgu kayda değer bir işlev görmektedir (Camilleri 2012: 1023). Bu çerçevede, modern dünyanın oluşturduğu anlam kısıtlılığını aşmada, içinde bulunduğu ileri sürülen post-modern ve buna eklenen post-seküler bağlam içerisinde kendini dindar addetmemekle birlikte, dine yakın duran ve kendini dini hissiyası ile bütünleştirebilme eğilimindeki kişilerin, bir “anlam haritası” peşinde oldukları görülmektedir (Sutherland 2017: 97).

Bu çerçevede, post-seküler kavramı kullanıldığında açıkçası, bunun hangi sekülerleşme olgusuna tekabül ettiğini de gündeme getirmek gerekir. Nihayetinde, kabul ettiğimiz üzere, sekülerlik ve laiklik, siyasal ve toplumsal içerikleriyle tarihsel gelişimleri noktasında birbirinden ayrılmaktadır. Öyle ki, sekülerleşme ve laikliğin birbirinin yerine kullanılabilirliği noktasında, din ve devlet işlerinin ayrılması meselesinde bir benzerlik görülmekle birlikte, gerek, bu kavramların kullanıldığı ülkelerdeki gelişmeler gerekse, daha sonrasında her iki kavramın kullanılma süreçlerinde farklılıklar mevcuttur (Willaime 2008: 41).¹²

Sekülerliğin temelde laiklikten farkını, 2. Dünya Savaşı yıkımının doğurduğu anlam dünyasında bulan, örneğin Kanada, Avustralya, Yeni Zelanda gibi Anglo-Sakson ülkelerinde ortaya konduğu dikkate alındığında (Habermas 2008: 1), laikliğin bir devlet ideolojisi olarak ortaya çıktığı Fransa ve Tunus'ta ne gibi toplumsal değişimlerin var olduğu konusu da, bir başka çelişkili hususu oluşturmaktadır. Bu çerçevede, laik devlet özelliğine sahip Fransa ve Tunus'ta bu kavramın nasıl bir karşılığı olacağı tartışmalıdır. Bu çerçevede, Fransa ve Tunus örneğinden hareketle ‘post-laik bir söylem mümkün müdür?’ sorusunu yöneltmek gerekir.

Bir yandan, devlet eliyle uygulanan din veya din-karşıtı politikalar ile bu devletlerdeki toplumların, kendi bireysel alanlarında ve anlam dünyalarında din ile ilişkilerinin aldığı boyut birbirinden farklı olarak değerlendirilmelidir. Bu ülkeler özelinde, sekülerlik ve laiklik olgularını daha da karmaşık hale getiren ise, devlet eliyle uygulanan din-karşıtı politikalarının ki, burada salt dine “hasım” olma gibi bir anlamda görmek zorunlu değil, bireylerin dindarlıkları üzerindeki etkisi ile bireylerin, bizzatihi kendi kararlarıyla oluşturdukları sekülerleşmenin, devletin laik politikalarının ortaya çıkmasına etkisi birbirinden ayrı gözükmektedir. Bu anlamda, metodolojik olarak ifade etmek gerekirse, yukarıdan aşağıya

¹² Fransa'da, 9 Aralık 1905 tarihinde kilise ve devlet ayrımını kanunlaşması bağlamında ortaya çıkan laik sistemin, -her ne kadar adı konuşulmuş olsa da-, devletin dini alan, kurum ve bireyler üzerinde hakimiyeti anlamına gelmektedir (Detaylar için Bkz.: (Saunders 2009).

devlet marifetiyle nüfuz eden yapı ile halkın temel yönelimleriyle ortaya çıkan aşağıdan yukarıda doğru gerçekleşen yapı arasındaki ayırım, ikinci durumun birincisinde olduğu gibi zorlayıcı olmayan bir süreçte gerçekleşmesiyle ortaya çıkar.

Batı-dışı Toplumlardaki Gelişmeler: *de-secular, post-secular*

Yukarıda dikkat çekildiği üzere, Batı Avrupa-Kuzey Amerika karşılaştırması kadar, sekülerleşmenin 20. yüzyıl ikinci yarısında geldiği konum, daha çok dünyanın farklı coğrafyalarındaki siyasal ve toplumsal değişimlerle bağlantılıdır. Bu çerçevede *de-seküler* veya *post-seküler* kavramının gündeme gelişi, 1970'ler ve hatta 1980'ler sonrasında hem, toplumsal yapılarda ve hem de, uluslararası arenada meydana gelen gelişmeleriyle yakından ilintilidir. Bu noktada, *de-secular* kavramını tartışmak, bize en azından sekülerleşmenin gerçekleştiği Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'ya atıfta bulunmayı zorunlu kılmaktadır.

Bu süreçte, özellikle belirli coğrafyalardaki ülkelerde ve toplumlarda, dinin merkezde veya çeperde yer aldığı toplumsal ve siyasal tartışmaların varlığı bize, dinin ortadan kalkmak yerine, etkisini devam ettirdiğini göstermektedir. Bu noktada, Jürgen Habermas 1980'lerden itibaren küresel ölçekte ortaya çıkan, gerek siyasal yapıların dinle/dini kurumlarla bağlılıklarını, gerekse sivil görünümlü alternatif maneviyatçılık bağlamları şeklindeki dindarlık görünümünü anti-sekülerleşme yerine, 'post-sekülerleşme' kavramı ile açıklamaktadır (Habermas 2008: 4). Burada, kısa bir açıklama yapmakta yarar var. *Anti-* ön eki, var olan bir şeye karşı olma anlamı verirken; *post-* ön eki, ardından geldiği kelime/kavramın aşıldığını, onun geride bırakıldığını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, geride bırakılan olgunun devamlılığı, kendinde bir değişim olacak şekilde devam ettiği de söylenebilir. Bu noktada, Kristina Stoeckl, din ve modernite'nin birbiriyle uyumluluğu yaklaşımını öne çıkarmaktadır (Stoeckl 2011: 2). *De-* ön eki içinde yer aldığı kelimeyi dışlamayı öncelleyen bir anlama büründürürken, *post-* ön eki biraz daha naif, masum, yumuşak bir bağlamı ortaya koyarak bir şeyin sonrasında anlamına gelir. Bu noktada, modern dönemin ardından gelen yeni bir döneme gönderme yapılmaktadır. Bununla birlikte, kimi araştırmacıların ileri sürdüğü üzere, ortada baş gösteren yeni dönem bir tür belirsizliği de içinde barındırmaktadır (Lyon ve Taylor 2010: 648).

Habermas'ın, post-sekülerleşme kavramını gündeme getirmesi, ortaya çıkan toplumsal gerçekliği anlamlandırmada, yeni bir "araç" ortaya konulması anlamına gelmektedir (Obirek 2019: 239). Öyle ki, bu yeni durumda, din/dinimsi yapılar varlığını sürdürürken, bu durum, aynı zamanda kamusal bilincin oluşmasında dini ve seküler düşünce yapılarının bir aradalığının kabul edilirliğine işaret etmektedir (Habermas 2006: 46-7; Obirek 2019: 239). Böylesi bir

kavrama duyulan ihtiyaç, 1960’lardan itibaren, birbiri ardına gündeme gelen sekülerleşme, de-sekülerleşme (*de-secularisation*), özelleşme (*privatization*), özelleşme-dışı (*deprivatization*) gibi sosyolojik kategorilerin, ortaya çıkan yeni toplumsal gerçekliği anlama, anlamlandırma, tanımlama süreçlerinde yetersiz kalmalarıyla ilgilidir. Yukarıda Greeley ve Neuhaus’un yaklaşımlarında da görüldüğü üzere *post-sekülerizm* kavramının, *de-sekülerleşme* ile birlikte geliştiğini söylemek mümkün. Katolik inancına mensup bu din sosyologlarının, söz konusu bu kavramı gündeme getirmelerinde, ABD’deki Hıristiyanlığın toplumsal gerçekliğine dair bir yaklaşım belirleyici olmuştur. Habermas’ın, post-sekülerleşme kavramını gündeme getirmesi, ortaya çıkan toplumsal gerçekliği anlamlandırmada, yeni bir “araç” ortaya konulması anlamına gelmektedir. Böylesi bir kavrama duyulan ihtiyaç, 1960’lardan itibaren birbiri ardına gündeme gelen sekülerleşme, de-sekülerleşme (*de-secularisation*), özelleşme (*privatization*), özelleşme-dışı (*deprivatization*) gibi sosyolojik kategorilerin, ortaya çıkan yeni toplumsal gerçekliği anlama ve anlamlandırma süreçlerinde yetersiz kalmalarıyla ilgilidir (Obirek 2019: 239-40).¹³

Bununla birlikte, girişte dikkat çekildiği üzere, Andrew Greeley ve Richard John Neuhaus’un 1966 ve 1982 yıllarındaki kavramsallaştırmaları dikkate alındığı *post-sekülerizm* kavramının, *de-sekülerleşme* ile birlikte geliştiğini söylemek mümkün. Katolik inancına mensup bu din sosyologlarının, söz konusu bu kavramı gündeme getirmelerinde, ABD’deki Hıristiyanlığın toplumsal gerçekliğine dair bir yaklaşım belirleyici olmuştur (Obirek 2019: 240).

1990’larda giderek daha da öne çıkan *post-seküler* yaklaşım, açıkçası sekülerizme getirilen yeni bir yorum çabasından ibarettir. Bunun bir sonucu olarak, yukarıda dikkat çekildiği üzere, çoğullaşan seküler-din ilişkisinden bahsetmek mümkündür. Örneğin Fransa’da, devlet ve devleti temsil makamındaki kurum ve kişilerin dinle, dini yapı ve inanç örgüleriyle ilgili geliştirdikleri söylem ve tavır, laiklik kavramının bir devlet nosyonu olarak ortaya çıktığına delalet eder. Burada, bir aşılışıktan bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Öte yandan, Fransa toplum yapısında, dinin varlığının halen devam ettiğine dair de bir veri niteliğindedir. Bu durum, Habermas’ın, “dini konularla bağlantılı tartışmaların ve çatışmaların varlığı” ifadesi, bizatihi dinin ortadan kalkıp kalkmadığını sorgulatmaya değer bir durumdur (Habermas 2008: 1).

¹³ Söz konusu döneme dair ortaya konulan bu ve benzeri görüşler dikkat çekici tartışmalara konu olmuştur. Bu durum, bir yandan sekülerleşme ve sekülerleşme ‘dışı’na vurgu yapan kavramların çokluğu öte yandan, değişim halindeki toplumun yeniden tanımlanma ihtiyacı kaçınılmaz olarak yeni kavramların gündeme getirilmesine yol açmıştır. Detaylar için *Bkz.:* Beyler 1994: 70 vd).

20. yüzyıl sonlarında sadece Batı’da değil, neredeyse tüm modernleşmiş toplumlarda dinin toplumsallığı meselesi, açıkçası, dini bir toplumsal gerçeklik ve bilgi kaynağı değil aksine, bir hissedilen gerçeklik (*epiphenomenon*) olarak anlayan Feuerbach merkezli materyalist bakış açısının ve Marxçı materyalist toplum anlayışının yanlışlanması olarak görmek gerekir (Lobkowitz 1964: 322).

Burada kısaca, 18. yüzyılın sonlarında Fransa’da gerçekleşen devrime, Marx’ın yorumuyla dikkat çekmek gerekirse, ortada ‘illüzyon’ olarak kabul edilen dini yapıya karşı gerçekleştirilen bir mücadele söz konusudur. Her ne kadar, burjuvazi eliyle bu mücadele gerçekleştirilse de, nihayetinde dini yapı ortadan kaldırılmamış, din kamusal alandan özel alana dönüştürülmüş ve sınırlandırılmıştır (Lobkowitz 1964: 322). Bu durum, açıkçası, Batı Avrupa düşüncesinde ve sosyolojisinde Fransız Devrimi’nin neye tekabül ettiğine dair bir fikir vermektedir. Dinle hesaplaşmanın burjuvazi üzerinden gerçekleştirilmesi, bir yandan burjuvazinin dinin koruyucusu kollayıcısı olduğu düşüncesinin sona erdiğini ve bunun ötesine geçerek bizatihi dini yani, Katolisizmi ortadan kaldırma teşebbüsünde bulunduğu işaret ediyor. Bu hedef gerçekleştirilememiş olsa da kilisenin kamusal gücü geriletmiştir. Bu noktada, dinin özel alana itelenmesi, anti-sekülerleşme düşüncesinin temel bir dinamiğini oluşturmasıyla da bir başka çelişkiye dikkat çekmektedir.

James Beckford, *post-sekülerleşme* kavramsallaştırmasına dair “şüphesini” dile getirmekte, hatta bu kavramın bizatihi kendisinin “problemlili” olduğuna vurgu yapmaktadır. Beckford’un bu şüphesinin ardında, kavramın İngiliz toplumundaki dini görünümleri açıklamakta yetersiz olduğu düşüncesi hakimdir (Obirek 2019: 240). Öte yandan, Beckford’un bu kavrama temkinli yaklaşmasının temel nedeni, açıkçası, sekülerleşme kavramı gibi daha ilk kullanılmaya başlandığı dönemden itibaren ve özellikle de, 1960’lardan itibaren, farklı toplumsal koşullar ve bu toplumsal koşullarda dinin farklılaşan boyutlarını anlamlandırmada tekil bir açıklama uğraşından kaynaklanmaktadır. Yukarıda dikkat çekildiği üzere, Habermas da bu kavramı ‘tenakuz’ olarak adlandırmaktadır.

Bu açıklamalar dikkate alındığında, bir sosyolojik vak’a olarak din ve sekülerlik ilişkisinde ABD örneğini ele alan Greeley ile Neuhaus ve İngiltere örneği üzerinde kavramı değerlendiren Beckford’un farklı sonuca ulaşmışlardır. Açıkçası, bu da gayet normaldir. Öyle ki, gerek Beckford ve gerekse, Habermas gibi sosyologların *post-secular* kavramına dair temkinli yaklaşımları ortada bir farklılığın olduğuna işaret etmektedir. Bu durum, bir ulus devlet içerisindeki toplumsal yapıda, dini yapının ve görünümlüklerinin bir başka toplumsal yapıya göre değişebileceğine işaret etmektedir. Bu şaşırtıcı bir durum olmamakla birlikte, sorun bir

çalışma alanı olarak din sosyolojisinin, daha kuruluşundan itibaren var olan din tanımı/tanımlarının, toplumsal farklılaşmaları göz ardı eden *grand design* tasarım olma iddiasından kaynaklanmaktadır.

Din tanımını, bizatihi dinin içinden çıktığı teolojik bilgiden bağımsız olarak ele alma çabası, toplumsal bir karşılık olarak dini tanımlamada eksikliğe ve hatta yanlışlara neden olmaktadır. Max Weber'in, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizm Ruhu* adlı eserinde, bu konuyu ortaya koyarak, din tanımı yapmaktan kaçınması, açıkçası bir çözüm olarak dikkat çekse de ve 20. yüzyılın ortalarında Wilfred Cantwell Smith tarafından bir şekilde doğru bir yaklaşım olarak düşünülse de, bugün gelinen noktada *post-sekülerleşme* kavramı tartışmalarında ortaya çıktığı üzere, dinin tanımının ve görünümünün yüksek modernliğin yaşandığı toplumsal gerçekliği açıklamada ve anlamada verimli bir araç olmaktan uzak olduğunu ortaya koymaktadır. Batı toplumlarında toplumsal gerçeklikle ilgili bu kavramsallaştırmalar, din sosyolojisinde birbiri ardına yeni paradigmalara ortaya çıktığına işaret ediyor (Obirek 2019: 240).

Söz konusu toplumsal değişimlerin, dini alanda ne gibi deformasyonlar yaptığı konusu, kendi başına bir araştırmayı gerektiriyor. Bununla birlikte, yukarıda dikkat çekilen kavramların tanımlamaya çalıştığı toplumsal değişimler sürecinde, dinin kendini nasıl tanımladığı kadar, dışarıdan etkileşimlerle bu tanımlamasında ne gibi değişimlerin olduğu gayet önemlidir. Post-sekülerleşme kavramı çerçevesinde de benzer bir durum söz konusudur. Bu noktada, Kristina Stoeckl'in "post-seküler toplumda din, sekülerlik öncesi toplumdaki din değildir" yaklaşımı ortaya koymaktadır (Stoeckl 2011: 240).

"Din'in geri dönüşünün, daha önce sahip olduğu form ve yapıdaki din olmadığı" (Obirek 2019: 240), aynı zamanda din ve sekülerleşme arasında yeni bir tür ilişkinin ortaya çıktığını söylemek mümkün. Her ne kadar, yukarıda *post-* ön eki ile ilgili açıklamada, geride bırakılan yaklaşımına değinildiyse de din ve seküler alanın birlikteliğinin söz konusu olduğunu söylemek mümkün. Açıkçası bu durum, örneğin, pre-modern dönemde dini yapıların saf dini yapılar olmadığı aksine, bir başka kavram bulamamakla birlikte, seküler kavramını kullanarak izah edilebilecek toplumsal ilişkiler, tavır ve davranışlar olabildiği hatırlandığında, bugün gelinen noktanın bu durumla yakın benzerliğinden bahsetmek mümkün. Öyle ki, bugün, dini sembollere ve aidiyetlere mensup olduğu izlenimi veren bireylerin, toplumsal yapı içerisinde edindikleri yer ve bu yapı içerisinde eylem ve düşünce biçimlerinin söz konusu aidiyetleriyle örtüşmemesi, -kasıtlı ve bilinçli olarak ya da olmayarak-, farklı ve zıt aidiyet yapılarına temayül etmeleri, ortaya yeni bir durumun çıktığına işaret etmektedir.

Bireyin bizatihi içinde yer aldığını gösteren (*sign*) yapı/tutum/davranış vb. hususiyetlere rağmen, anlam noktasında güçlü kaymaların/bozulmaların yaşanması bir çelişkiye işaret etmektedir. Bu durumu açıklamak amacıyla, “epistemolojik tembellik” (*epistemological laziness*) kavramını önermek mümkün. Bununla kastedilen, kendini dini alanda gören ve çeşitli düşünce ve pratiklerle ortaya koymaya çalışan ve/ya bunu içine doğduğu toplumsal evrenin gizli/açık teşviki, baskısı ile gündeme taşıyan kişinin söz konusu epistemolojiyi içselleştirmemesinden kaynaklanan bir tembelliktir.

Aslında, adına modernleşme denilen süreçle de bağlantılı olarak gündeme gelen sekülerleşmenin, din ile ilişkisi daha bu sürecin başlarından itibaren, yeni formlar kazanmak suretiyle değişmeye başladı. Dini alanın kendi içerisinde yer aldığı özellikle, dini yapılar ve grupların farklı tepki süreçleri ile sekülerleşmeye konu olan ve bu alan üzerinde belirleyici olma özelliği taşıyan kurumların ve aktörlerin çabaları, bu süreci çok daha karmaşık bir hale getirmiştir. Bugün de *post-sekülerleşme* demek suretiyle, dinin -yukarıda dikkat çekildiği üzere- kendinde/öz bir yöneliminden söz etmek mümkün olmadığı aksine, farklı aktörler ve süreçlerle dinamik bir yapının gelişmekte olduğu ortadadır.

Söz konusu bu iç içe geçmiş özellik, Stoeckl’in dile getirdiği üzere, “gerilim yaratmakta” ve bu gerilim, süreç üzerinde etkin olan birey, toplumsal gruplar, sınıflar, siyaset gibi yapısal unsurların yapılaşdırıcılığıyla bu gerilimi kalıcı hale getirmektedir (Obirek 2019: 240). Post-sekülerleşme kavramı üzerinde örneğin, Stoeckl’inki gibi görüş beyan edenler, temelde Habermas’ın ‘*tenakuz*’ tanımlamasını benimsemektedirler.

SONUÇ

Bu çalışmada ele alındığı üzere post-sekülerleşme, modernitenin yaygınlaşmasıyla artış gösteren anlam kaybına karşı, toplumsal gelişmeyi anlamaya yönelik olarak yeni bir teorik çaba olarak tezahür eder. Bu, görece yeni yaklaşım, din’in ilgili toplumsal gerçekliklerde ne tür bir yer edindiğine dair sorgulama imkânı tanır. Ve bu durum kısmen, klasik sekülerleşme teorisinin önce, din’in ortadan kalkacağı iddiası ve ardından, din’in etkisinin azalıp, bireyselleşerek özelleşeceği yönündeki yaklaşımıyla karşılaştırmalı olarak ele alınabilir. Çünkü, bir toplumsal gerçeklik olarak post-sekülerlik olgusu ancak, sekülerleşmiş toplumlarda mümkün olabilir.

Habermas gibi düşünürler, yaşanan değişimi tanımlamaya yönelik olarak ortaya konulan post-seküler kavramını muğlak kabul ederken, diğer bazı araştırmacılar yaşanan değişimi, din’in toplumsal ve kamusal alanda görünürlüğüne vurguyla açıklar. Öte yandan, din’e

açılan bu alanın veya din'in genişlediği varsayılan alanın, sekülerleşmeyi ortadan kaldırdığı gibi bir sonuca ulaşılması ise mümkün değildir.

Temelde, tıpkı post-modern kavramıyla ortana konulduğu üzere, post-seküler kavramının da kendi içinde belirsizliği, akışkanlığı, bir tür melezliği taşıması aslında tam da yaşanan dönemin kompleks yapılaşmasına dair bir fikir veriyor. Özellikle, 'melezlik' bağlamı, din'i olanın seküler olanla yan yanlığına vurgu yapmasıyla, dönemin toplumsal gerçekliğini, şu veya bu şekilde açıklamaya yardımcı oluyor.

Bu çalışmanın dikkat çekici hususlarından birini, modernite'nin din'i değişime uğratıp uğratmadığı konusundaki tartışma oluşturuyor. Kurucu sosyologlar ve klasik sekülerleşme tezi yanlılarının görüşleri, aradan geçen süre zarfında toplumsal gerçeklikte karşılık bulmazken, bunun din'in, herhangi bir değişime uğramadığı şeklinde bir yoruma haklılık getirmediğini de ifade etmek gerekir. İçerden ve dışardan etkilerle ortaya çıktığı söylenebilecek toplumsal değişimler ve bunun oluşturduğu, yeni toplumsal gerçeklikler din olgusu, algısı, pratiği gibi hususlarda da bir dizi değişimlerin ve belki de yenileşmelerin olduğunu akla getiriyor. Bu durum, ilgili inanç yapılarının önceki dönemlerdeki inanç yapıları, görünürlükleri, pratikleri olmadığı ve ortada -değişimden kaynaklanan- gayet önemli bir dinamizmin olduğunu hatırlatıyor.

Bu çerçevede, dini alan içerisinde iki temel ana akımın varlığı ile modernite arasındaki ilişkiden bahsedilebilir. İlki, geleneğe bağlı yapılar ki, bunlar, modernitenin karşı koymakta zorlandığı unsurlardır. -Bunun tersi de bir o kadar doğrudur-. İkincisi, -tek bir bütün içinde değerlendirilebilecek- bazı yapıların ise moderniteye eklenmek suretiyle, varlıklarını devam ettirme iddiasında oluşlarıdır. Burada, post-seküler kavramından hareketle, bir tür çoğulluktan bahsetmek mümkündür. Bir başka ifadeyle, çağımız sosyal yapılaşmaları içerisinde çoklu durumun varlığı söz konusudur. Bu noktada, "seküler moral toplumsal düzende inanç ve alternatif inanç yani, *exclusive humanism* çoğul (*multiplicity*) inançlara ve inanmamalara yol açıyor. Ortaya çıkan bu durumu, "pek çok inanma ve inanmama formunun bir arada bulunduğu ve birbiriyle kırılabilir ilişkiye sahip olduğu söylenebilecek çoğulcu bir alan bulunuyor (Camiilleri 2012: 1024). Bu noktada, söz konusu bu ikinci durum, ilginçtir ki, modernitenin şu veya bu şekilde devamlılığını sağlamasıyla da dikkat çekicidir. Öte yandan, söz konusu eklenmenin, post-modern sürece olumlu bir vurguya dayanması, kendi içinde modernitenin aşıldığı iddiasıyla birlikte ortaya konuluyor. Bununla birlikte, burada, Anthony Giddens'a atıfla, bir bulgu olarak, modernitenin aşılmasından ziyade, modernitenin yaygınlaşması yani, "yüksek modernlik" kavramı ile karşı karşıya olduğumuzu ifade edebiliriz.

Dini olgu ve görünümünün post-seküler süreçte, ne şekilde ortaya çıktığı sorgulaması karşımıza bireysellik ve cemaatçilik gibi iki temel alanı çıkarıyor. Bu noktada, dinlerin toplumsal bir evrende yani, ‘cemaat’ içinde var olması ile maneviyatçılık kavramı üzerinden bir değerlendirme ibrenin, bu ikiliden daha çok bireysellik yönüne doğru eğilim olduğunu gösteriyor. Öyle ki, bu maneviyatçılık-bireysellik ilişkisinin oluşmasına sebep, mevcut maddi ve materyalist düzenin bireyler üzerinde doğurduğu memnuniyetsizlerin bir karşılığı olarak temelde, “kutsalın doğrudan tecrübesi”ne duyulan ihtiyaç ile açıklanır. Bu noktada, bireysellik-cemaatçilik ilişkisindeki ayrışma, modernite’nin din/ler üzerinde oluşturduğu bir tür nüfuzun sonucu kabul etmek gerekir.

EXTENDED ABSTRACT

The main objective of sociology is to comprehend the social change that manifests itself as the modernization process emerged in Western European societies. In this effort, social change is also closely related to what happened to the religious institutions and structures that were said to have dominated in the past centuries in European societies. At this point, religion does not remain an inquiry outside itself. It also emerges as a problematic structure in its own right when the sociology of religion subjects religion to the definition process. In sociological discussions, some questions about religion as a research object we encounter in social reality are as follows: “What are religion or religious appearances?”, “how do they reveal themselves?”, etc. At this point, questions about which elements such as religion and sharia/fiqh, theology, and Sufism/spiritualism come to the fore are essential to give a clue. On the other hand, whether sociology can distinguish these and similar fields constitutes a problem.

Modernity, as a process, has not ended. On the contrary, the approaches that modernity reproduces itself with postmodernity undoubtedly mean that religion, or phenomena such as religious institutions and structures, are still prevalent in the discussion. In this context, while social forces make concessions to reach a new meaning, some appearances which provide some ideas that this process might get closer to the religious sphere. The references to local traditions, their importance, and efforts to revive, to recognize them so as to have representation indicate that the religious sphere can also find a place for itself within this tradition.

The striking element at this point is that while the past moral values were weakened, especially by the development of a hegemonic structure of scientific knowledge and rationalization, a comprehensive structure that would replace it has not yet emerged (Ratzinger 2006: 56-7). There is no doubt that this situation indicates that the old discussion between

religion and science has not ended but has entered a new phase (Hovdelien 2011: 107). With this regard, 'Post-secularism' is a remarkable issue in terms of opening up a new space for religion in the face of scientific hegemony, which is the dominant element of the modern era after the situation of modernity has been overcome.

In this context, the new types of life and perspectives that emerged in Western Europe and North America, as well as Western thinkers and academic circles who call the current period 'post-modern', are also somehow making themselves felt in Muslim societies. The fact that this period is called post-modern is seen in some contexts as a period that overcomes the inconsistencies of modernity and leads to its evaluation as a process that makes room for the 'other'. Examples of this can be found in the notion of localism (*indigenoussness*), which develops specifically in terms of ethnicity and finds a response in society in the form of appreciation of ethnic/local contexts such as local food, local music, local life forms, and in the form of openings such as returning to nature, etc.

This emerging situation being evaluated as an opportunity by the circles of faith, including Muslims, is a case of hoodwinking. What is meant by hoodwinking is related to what post-modernism corresponds to in Western societies where it has developed. The question of what the concepts of reality and unreality are or not is the acceptance of unreality by going beyond reality, as well as placing it in a decisive position at the point of making itself accepted, is in question.

It is possible to explain this point reached in modernity, which means the transformation of modernity, regarding Hervieu-Léger's approach of 'modernization' producing its crisis. Solving the problems of the visible world with rational and scientific methods based on cause-effect relationships subsequently is converted into a new problem and becomes an inextricable challenge. Each gap that emerges or is encountered in this process is filled with a new one. Hervieu-Léger calls these "spaces of belief" (MacNeill 1998: 76).

The point that needs to be emphasized here is whether there can be a realm of existence beyond cause-effect relationships. From another perspective, it is the opinion about whether a structure can be explained by the phenomenon of meaningfulness as much as and beyond the cause-effect relations. There is such a significant 'gap' that we face today in the definition of the post-secular period. In the modern period, especially in studies in the field of sociology of religion, it is possible to talk about a dilemma that is based on the "non-theological side of religion" as a reference point on understanding, explaining, and interpreting religious

appearances, in other words, in studies “just like in other cultural studies, it is based on the approach of modern science to nature and humanity” (Sutherland 2017: 97).

Modernity is based on reading time through change and perceiving change as a truth. However, modernity legitimizes its period by looking at the traditional society it has transformed. It is possible to mention several contradictions here. The first is that perhaps the fact that modernity itself can change was denied in the early periods. The criticisms of modernity that emerged in the early 20th century and other developments ultimately resulted in postmodernity in the last quarter of the century, indicating this. The second is that it leads to the conclusion that nothing is unchanging. It confronts humanity with eliminating, blurring, and glossing over existing cumulatively acquired structures.

In the West, concepts such as the crisis and inconsistency of modernization emerged in the 19th century, and the confrontation with modernization increasingly came to the fore in the 20th century. The Frankfurt School in the 1920s, the post-colonial period, post-modernism, and all other concepts are expressions of the effort to define and overcome the distortions brought about by deviation from the source of knowledge, which recurred as a modernization crisis. However, when we consider that all *post*-concepts feed on the original roots of modernization, the emerging situation is far from bringing a radical change that can only be defined as resistance.

Although it can be argued that space has been opened to religion in various contexts in the post-modernity period, it is necessary to point out that the opposition to the religion of the forces that emerged from classical modernization theories has evolved into a different structure. So much so that, while the intellectual and social structures in the postmodern period compromise on modernity in terms of creating a new universe of meaning, they also show signs of getting closer to the religious sphere. At this point, the references, importance, revival, and representation rights given to local traditions indicate that the religious sphere can also find a place for itself within this tradition.

This study addresses the discussions that have been on the agenda since the end of the 20th century in the context of post-secular and related concepts and have drawn attention, particularly in fields such as the sociology of religion and social philosophy, and the question of “What kind of structure does religion gain in the process of post-secularism?” The fact that post-secularism discussions are not limited to the sociology of religion and scholars from the field of philosophy also participate in this discussion shows that the boundaries of the subject

have expanded. The emergence of the concept of post-secular and the expansion of its discussion is influenced by sociological observations and analyses of societies dominated by traditional forms of belief, including Muslim societies. In this article, starting from the relationship between modernity and secularization, the views about the concept of post-secular have been subjected to an analytical examination. This study differentiates from similar studies by its cautious approach to the views put forward regarding the opening of space for the religious sphere in the public sphere with the post-secular process. At this point, although the transcendence of secularism has led to an expansion in the influence of the religious sphere on cultural structuring, it is pretty challenging to say that this process has led to the epistemological dominance that religion envisages. On the contrary, we argue that the post-secular process has brought about new eclectic forms regarding social visibility.

Secularization and Paradigm Shifts

A concise epistemological approach should be put forward regarding the concept of secularization. At this point, the emergence of secularization as a power and its imposing nature on all individuals in society stems from the attempt to establish dominance of its epistemological foundations. The idea of “the naturalness of the causality (*reason*) of secular reason”, put forward by some researchers in a different context, leads to the approach that religious causality is unnatural. Here, the discourse based on the naturalness of secular reason finds universal acceptance and the possibility of existence in the public sphere. On the other hand, it is emphasized that religious reason/causality cannot exist in the public sphere by claiming that it is not natural. This emphasis on the relationship between secularity and naturalness leads to the conclusion that the possibility, thought, and practice of religious existence in a secular society are unnatural (Monti 2013: 206, 210).

Following this basic approach, we can examine the related concepts inherited from secularization. In this context, we encounter some concepts within the framework of paradigm shifts today. For example, the question “Is there a difference between ‘de-secularization’ and ‘post-secularization’?” can be brought to the agenda. Although these two concepts, which claim to bring specific changes that have occurred by focusing on the phenomenon of secularization, seem to be close to each other, they differ significantly. Post-secular concepts, which have increasingly come to the agenda since the late 1990s (Beckford 2012: 2), have been used due to the need for a paradigm shift. Although the concept was introduced by Andrew Greeley in 1966 and Richard John Neuhaus in 1982, it took the following years to become established and find a response in broad social contexts. So much so that the 1990s now correspond to a period

in which the crisis of the secularization paradigm has significantly revealed itself (Lyon & Taylor 2010: 651). Although the concept of ‘post-secular’ fundamentally belongs to the field of sociology of religion, it also finds use in fields such as political science, literature, post-colonial studies, international relations, and geography (Casanova 2009: 1050; Beckford 2012: 2). In addition to this concept, the concept of “late secular age”, which is similarly proposed in connection with the social aspects of religion in the same period, is also encountered (Cady 2011: 23).

With such an approach, it is as if sociology or the sociology of religion has taken on the identity of natural science and, it expresses with certainty -as if a social law like the law of nature had been found- that the place of religion in future societies will gain a certain degree of certainty depending on certain conditions. Another contradictory point is that what makes sociology a branch of science is that it has given itself the task of continuously examining social change. The classical secularization thesis, which means determining the place of religion in a future period in a social condition, also violates sociology's own rule in this sense and implicitly/explicitly renounces the task of understanding the unique structure of social realities in a sense.

Post-secular

The first emergence of the concept of post-secular provides an idea about the sociology of religion studies in Western societies and the social changes that form the basis for this. In this context, Andrew Greeley, while bringing up the concept of post-secular in a study he wrote in 1966, points out that various academics and researchers have used this concept. The fact that there is a paradigm shift from secularization to post-secularization reveals that the social and religious change in question is, not surprisingly, a result of the changes experienced within Catholicism. As in the early sociology of religion studies in the 19th century, which addressed Catholic societies and social changes... At this point, although secularization tendencies came to the fore within the framework of the practices and institutions of Catholicism, there were approaches by a small number of “narrow-minded” Catholic believers that would form a functional church structure after the Vatican Council.

Another situation where the concept of post-secular was brought to the agenda was by referring to the social changes experienced in North America that emerged in the early 1980s in the relationship between education and the post-secular in America. Here, an opinion was put forward that Enlightenment thought had lost its influence, and attention was drawn to the

“monopolizing effect of the new religious right in the political world” in American society. Although it is sensed that the ‘Enlightenment thought’ has been abandoned, what is put forward is that, rather than such a situation, there are criticisms of the classical positivism shaped by this structure of thought. At this point, it is necessary to be careful about the view of some researchers that “religious definitions of reality are increasingly finding a place, just like before the Enlightenment,” regarding the increase in religious appearances in the so-called post-secular situation.

When we remember that in addition to the process of change noted above, especially within the framework of developments in American society, there are also views on the place and role of religion in international relations today, it can be said that the social reality situation that forms the basis of the theory of secularization is now increasingly giving way to structures that will overlap with religious areas or at least open up space for these structures. However, another point that should be noted is that the fact that the phenomenon of religion is brought to the agenda in the field of international relations, mainly in contexts based on violence and intolerance, actually reveals the existence of a covert/overt prejudice towards the religious area.

‘Post-secular’ in the Context of the Distinction Between Secular and Laic

The indicator of whether a society can be defined as secular, laic, or post-secular reveals itself in sociological contexts. At this point, the emergence of the phenomenon of post-secular as a social reality is only possible in a secularized society. We can say that this concept, which derives from the religion-secularity relationship in contemporary societies and which Habermas says contains “contradiction” (Habermas 2008: 1), is frankly as ambiguous as the concept of secularism (Camilleri 2012: 1020).

The following approach, which can be considered enlightening about what the concept of post-secular corresponds to, is noteworthy. Accordingly, it is seen that “the idea of the victory of reason over faith, of what is here over what is transcendent, and of state-centric nationalism over other collective belonging structures is questioned”, revealing that the structures encountered in modernity have fundamentally transformed (Camilleri 2012: 1023).

When the concept of post-secular is used, it is necessary to bring up the issue of which secularization phenomenon it corresponds to. As we have accepted, secularity and laicism differ in their political and social contents and historical developments. Although there is a similarity in the issue of the separation of religious and state affairs in terms of the interchangeability of secularization and laicism, there are significant differences both in their developments in certain

countries where these concepts are used and in the processes of using both concepts in later stages (Willaime 2008: 41).

The difference between secularism and laicism appears in the meaning created after World War Two, particularly as observed in the social realities in Anglo-Saxon countries such as Canada, Australia, and New Zealand (Habermas 2008: 1). On the other hand, the issue of what kind of social changes have occurred in France and Tunisia, where laicism emerged as a state ideology, constitutes another contradictory issue.

Developments in non-Western societies: de-secular, post-secular

In this process, the existence of social and political discussions in which religion is at the center or on the periphery, especially in countries and societies in specific geographies, shows us that religion continues to have an effect rather than disappearing. At this point, Jürgen Habermas explains the global appearances of religiousness in the form of both political structures' ties to religion/religious institutions and alternative spirituality contexts with a civilian appearance, which have emerged since the 1980s, with the concept of 'post-secularization' instead of anti-secularization (Habermas 2008: 4). It is helpful to make a brief explanation here. While the prefix *anti-* means being against something that exists, the prefix *post-* reveals that the word/concept it follows has been surpassed and left behind. However, it can also be said that the continuity of the phenomenon left behind continues in a way that will be a change in itself. At this point, Kristina Stoeckl emphasizes the approach of the compatibility of religion and modernity (Stoeckl 2011: 2). While the prefix *de-* gives the word it is in a meaning that precedes exclusion, the prefix *post-* reveals a slightly more naive, innocent, soft context and means after something. At this point, a reference is made to a new era following the modern era. However, as some researchers argue, the new emerging era also contains uncertainty (Lyon & Taylor 2010: 648).

Habermas's introduction of the concept of post-secularization means introducing a new "tool" to make sense of the emerging social reality (Obirek 2019: 239). In this new situation, while religious/religious structures continue to exist, this situation also points to the acceptability of the coexistence of religious and secular thought structures in forming public consciousness (Habermas 2006: 46-7; Obirek 2019: 239). The need for such a concept is related to the inadequacy of sociological categories such as secularization, de-secularization, privatization, and deprivatization, which have been on the agenda one after another since the

1960s, in the processes of understanding, making sense of, and defining the emerging new social reality.

Habermas's introduction of the concept of post-secularization means introducing a new "tool" to make sense of the emerging social reality. The need for such a concept is related to the inadequacy of sociological categories such as secularization, de-secularization, privatization, and deprivatization, which have been on the agenda one after another since the 1960s, in understanding and making sense of the emerging new social reality (Obirek 2019: 239-40).

James Beckford expresses his "doubt" about the conceptualization of post-secularization and even emphasizes that this concept itself is "problematic." Behind Beckford's doubts is the idea that the concept is inadequate to explain religious manifestations in British society (Obirek 2019: 240). On the other hand, the main reason for Beckford's cautious approach to this concept, like the concept of secularization, stems from the period when it was first used and especially from the 1960s onwards, from the attempt to find a singular explanation in making sense of different social conditions and the varying dimensions of religion in these social conditions. As noted above, Habermas also calls this concept "contradiction."

As discussed in this study, post-secularization manifests as a new theoretical effort to understand social development against the loss of meaning that has increased with the spread of modernity. This relatively new approach allows for questioning religion's place in relevant social realities. This situation can be partially addressed in comparison with the classical secularization theory's claim that religion will first disappear, its influence will decrease, and it will become individualized and privatized because the phenomenon of post-secularity as a social reality can only be possible in secularized societies.

While thinkers such as Habermas accept the concept of post-secular, which was put forward to define the change experienced, as vague, some other researchers explain the change experienced by emphasizing the visibility of religion in the social and public sphere. On the other hand, it is impossible to conclude that this area opened to religion or the area in which religion is assumed to have expanded has eliminated secularization.

Essentially, just like post-modernism, the concept of post-secular carries within itself uncertainty, fluidity, and a kind of hybridity, giving an idea about the complex structuring of our period. In particular, the context of 'hybridity' helps to explain the social reality of the period in one way or another by emphasizing the side-by-side of the religious with the secular.

KAYNAKÇA

- Al-Attas, S. M. N. (1980). *The Concept of Education in Islam*, (3-4).
- Barker, E. (2008). The Church Without and the God Within: Religiosity and/or Spirituality? *The Centrality of Religion in Social Life: Essays in Honour of James A. Beckford*, Eileen Barker (Ed.), Hampshire: Ashgate.
- Beckford, J. A. (2012). SSSR Presidential Address Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 51(1). Doi: <http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-5906.2011.01625.x>
- Beyer, P. (1994). *Religion and Globalization*, London: Sage Publications.
- Cady, L. E. (2011). Religious Imagination in a Late Secular Age: Extending Liberal Traditions in the Twenty-first Century, *American Journal of Theology & Philosophy*, 32(1), 23-42). Doi: <https://doi.org/10.2307/27944531>
- Camilleri, J. A. (2012). Postsecularist Discourse in an ‘age of transition’, *Review of International Studies*, 38(5), 1019-1039. Doi: <https://doi.org/10.1017/S0260210512000459>
- Casanova, J. (2009a). The Secular and Secularisms, *Social Research*, 76(4).
- Casanova, J. (2009b). Immigration and the new religious pluralism: a European Union-United States comparison, G. Brahm Levey ve T. Modood (Eds.), *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship* içinde (139-163), Cambridge: Cambridge University Press.
- Davie, G. (2008). Thinking Sociologically about Religion: Contexts, Concepts and Clarifications, E. Barker (Ed.), *The Centrality of Religion in Social Life: Essays in Honour of James A. Beckford* içinde, Hampshire: Ashgate.
- Eisgruber, C. L. (2006). Secularization, Religiosity, and the United States Constitution, *Indiana Journal of Global Legal Studies*, 13(2), 445-472.
- Evans, G., Northmore-Ball, K. (2012). The Limits of Secularization? The Resurgence of Orthodoxy in Post-Soviet Russia, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 51(4).
- Gualtieri, A. R. (1989). Transcendence and Reductionism in Religious Studies: Eric Sharpe on Wilfred Cantwell Smith, *Method & Theory in the Study of Religion*, 1(1), 47-53.
- Habermas, J. (2006). Pre Political Foundations of the Democratic Constitutional State?, *Dialectics of Secularization On Reason and Religion* içinde, F. Schuller (Ed.), B. McNeil (Çev.), San Francisco: Ignatius Press.
- Habermas, J. (2008). A ‘Post-Secular’ Society-what does that mean, 16 September, *Reset Dialogues on Civilizations*, İstanbul.
- Holyoake, G. J. (2013). “Introduction”, *The Principles of Secularism* içinde, Produced by David Widger.
- Hovdelien, O. (2011). Post-Secular Consensus? On the Munich-dialogue between Joseph Ratzinger and Jürgen Habermas, *Australian eJournal of Theology*, 18(2), 107-116.
- Hunter, I. (2009). The shallow legitimacy of secular liberal orders: the case of early modern Brandenburg-Prussia, G. Brahm Levey ve T. Modood (Ed.), *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship* içinde (27-55), Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaltsas, S. (2019). Habermas, Taylor and Connolly on Secularism, Pluralism and the Post-Secular Public Sphere, *Religions*, 10(460), 1-19.

- Leruth, M. F. (2005). Laicism, Religion and the Economy of Belief in the French Republic, *Historical Reflections/Reflexions Historiques*, 31(3), 445-467.
- Lobkowicz, N. (1964). Karl Marx's Attitude Toward Religion, *The Review Politics*, 319-352.
- Lyon, D., Taylor, C. (2010). Being Post-secular in the Social Sciences: Taylor's Social Imaginaries, *New Blackfriars*, 91(1036), 648-664.
- MacNeill, D. (1998). Extending the Work of Halbwachs: Daniele Hervieu-Leger's Analysis of Contemporary Religion, *Durheimian Studies*, 4, 73-86.
- Monti, P. (2013). A Postsecular Rationale?: Religious and Secular as Epistemic Peers, Symposium The Church and The State, *Philosophy and Public Issues (New Series)*, 3(2), 201-240.
- Obadia, L. (2014). Is Durkheim's 'Sociologism' Outdated? Debating 'Individualism' in Contemporary French Sociotology of Religion, *The Canadian Journal of Sociology*, 39(4), 547-566.
- Obirek, S. (2019). The Challenge of Postsecularism, *Journal of Nationalism, Memory&Language Politics*, 3(2), 239-250.
- Paskewich, J. C. (2008). Liberalism Ex Nihilo: Joseph Ratzinger on Modern Secular Politics, *Political Studies Association*, 28(3), 169-176. Doi: <http://doi.org/10.1111/j.1467-9256.2008.00326.x>
- Possamai, A. (2017). Post-secularism in Multiple Modernities, *Journal of Sociology*, 53(4), 822-835.
- Ratzinger, J. C. (2006). That Which Holds the World Together: The Pre-political Moral Foundations of a Free State, F. Schuller (Ed.), *Dialects of Secularization on Reason and Religion* içinde (53-80), B. McNeil (Çev.), San Francisco: Ignatius Press.
- Saunders, D. (2009). France on the knife-edge of religion: commemorating the centenary of the law of 9 December 1905 on the separation of church and state, G. B. Levey ve T. Modood (Eds.), *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship* içinde (56-81), Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, G. (2008). *A Short History of Secularism*, London: I. B. Tauris.
- Stoeckl, K. (2011). Defining the Post-Secular, Presented at the seminar of Prof. Khoruzhij at the Academy of Sciences in Moscow, (February).
- Sutherland, L.T. (2017). Tylor and Debates about the Definition of 'Religion': Then and Now, *Edward Burnett Tylor, Religion and Culture*, P. F. Tremlett, G. Harvey, L. T. Sutherland (Eds.), London: Bloomsbury.
- Swatos, W. H., Christiano, K. J. (1999). Secularization Theory: The Course of a Concept, *Sociology of Religion*, 60(3), 209-228.
- Weber, M. (1965). *The Sociology of Religion*, E. Fischhoff (Çev.), London: Methuen&Co Ltd.
- Welker, M. (2010). Habermas and Ratzinger on the Future of Religion, *Scottish Journal of Theology*, 63(4), 456-473. Doi: <https://doi.org/10.1017/S0036930610000517>
- Willaime, J. P. (2008). The Paradoxes of Laïcité in France, E. Barker (Ed.), *The Centrality of Religion in Social Life: Essays in Honour of James A. Beckford* içinde (41-54), A. Hardyck (Çev.), Hampshire: Ashgate.

Makale Bilgileri/Article Information

<i>Etik Beyan:</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan edilir.	<i>Ethical Statement:</i>	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
<i>Çıkar Çatışması:</i>	Çalışmada kişiler veya kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.	<i>Conflict of Interest:</i>	The authors declare that declare no conflict of interest.
<i>Yazar Katkı Beyanı:</i>	Çalışmanın tamamı yazar tarafından oluşturulmuştur.	<i>Author Contribution Declaration:</i>	The entire study was created by the author.
<i>Mali Destek:</i>	Çalışma için herhangi bir kurum veya projeden mali destek alınmamıştır.	<i>Financial Support:</i>	The study received no financial support from any institution or project.