

**FELSEFE DÜNYASI**

2014/2 Sayı: 60

**FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ**

Yerel, Süreli ve Hakemli Bir Dergidir.

ISSN 1301-0875

**Sahibi**

Türk Felsefe Derneği Adına

Başkan Prof. Dr. Ahmet İNAM

**Sorumlu Yazı İşleri Müdürü**

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

**Yazı Kurulu**

Prof. Dr. Ahmet İNAM

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Prof. Dr. İsmail KÖZ

Prof. Dr. Celal TÜRER

Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR

Doç. Dr. M. Kazım ARICAN

Araş. Gör. M. Enes KALA

*Felsefe Dünyası* yılda iki sayı olmak üzere Temmuz ve Aralık aylarında yayımlanır. 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S INDEX ve TUBİTAK/ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

**Adres**

Necatibey Caddesi No: 8/122

Kızılay - Çankaya / ANKARA

PK 21 Yenışehir/Ankara • Tel & Fax: 0 312 231 54 40

[www.tufed.org.tr](http://www.tufed.org.tr)

Fiyatı: 35 ₺ (KDV Dahil)

Banka Hesap No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi

IBAN : TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

**Dizgi ve Baskı**

Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

Alinteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11

Yenimahalle/ANKARA

Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

Basım Tarihi : Aralık, 2014, 750 Adet

## Sekülerizm ve Din Arasında Habermascı Söylem Analizi

Mustafa EREN\*

### 1. Giriş

17. yüzyıldan 19. yüzyıla uzanan Avrupa aydınlanmasının temel paradigması şöyleydi: mitolojileri dünyanın büyüsunü bozarak dağıtmak, kuruntuları bilgi yoluyla yıkmak.<sup>1</sup> Aydınlanmanın çocukları olan modern pozitivizm ve sekularizm, bu parametreler üzerine inşa edilmiştir. Pozitivizmin en önemli temsilcilerinden biri olan ve onun ilmihalini yazan Fransız düşünür ve sosyoloğu August Comte, 19. yüzyılın başında bilimin yükselişine ile dinin çöküşünü tasarlamıştı. Comte, batı felsefesine ve bilimin gelişimine içkin seküler mantık doğrultusunda toplumların ilkelikten modernliğe doğru evrildiğine, geliştiğine kesin inanmıştır; ilerlemeci izlekte metafizikten teolojiye, teolojiden bilime doğru bir geçiş olduğunu düşünmüştür. Aynı dönemde Alman filozofu Friedrich Nietzsche, Zerdüş'tün diliyle Tanrı'nın öldüğünü ilan etmiştir. Zaten bir takım batılı filozof, şair ve romancı böyle bir haberi sevinçle karşılayıp, tanrının ve dinin olmadığı kurtarılmış bir dünyaya doğru adım atıyorlardı.<sup>2</sup>

Sekülerleşme; “İnsanın, aklı ve dili üzerinde önce dini sonra metafizik denetimden kurtarılması olarak tanımlanır. Bu dünyanın dini veya din misilli kavranışından soyularak bütün kapalı dünya görüşlerinin atılması, tüm doğaüstü mitlerin ve kutsal sembollerin parçalanmasıdır. Tarihin, mukadderattan kurtarılması; insanın dünyada bir başına bırakıldığını, artık kaderini suçlayamayacağını ve kaderine kızgınlık duymasının yersiz olduğunu keşfetmesidir... İnsanın bakışlarını, dünya –

---

\* Dr., D.İ.B. Vaiz

1 Horkheimer ve Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, s. 9.

2 Attas, İslam, *Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 26.

ötesinden bu dünyaya ve bu zamana çevirmedi.”<sup>3</sup> Daha net bir ifadeyle sekülerleşme, Max Weber’den ödünç alınan bir tanımla doğanın tılsımının bozulması, siyasetin kutsallıktan kurtarılması ve değerlerin kutsanmasına son verilmesidir.<sup>4</sup>

Modernizm ve sekülerizmi üreten aydınlanmacı ideal, mitolojik imge ve tasavvurlardan soyutlanarak aklın ve bilimin egemenliğinde mutlu bir dünya vaat etmektedir; aydınlanmacı ideal, cenneti bu dünyada gerçekleştirme arzusuna dayanmaktadır. Bu süreçte artık bireyler gerçek özgürlüklerine kavuşacak, devlet ve toplum ilişkilerinde evrensel hukuk ve adalet hâkim olacak, üzerinde yaşanılan gezegenin efendisi olarak insan ilelebet varoluşunu sürdürecektir. İnsanlık ortaçağın çeşitli inançlarla büyülenmiş, tütsülenmiş sözüm ona karanlık dönemine artık geri dönmeyecektir. Bu yaklaşıma göre din, belli ölçüde arkaik, modernlik öncesi toplumlardan günümüze uzanan bir hatıra olarak kalacak, geleneksel toplumdaki merkezi ve belirleyici rolünü kaybedip bireysel ve toplumsal hayattan tamamen çekilecektir. Çünkü insan aklı evrilerek, inanç çağından akıl çağına geçmek suretiyle evrim aşamalarının sonuna gelmiştir. Bunun üstünde bir medeniyet ya da dünya görüşü tasavvur edilemez, hatta bu dönem tarihin sonu olarak kabul edilmektedir.

Sekülerizm bu anlamda kendi taraftarları ve karşıtları tarafından sorgulanmaya başlanmıştır. Nietzsche, Heidegger ve Derrida başta olmak üzere Horkheimer, Adorno, Foucault, Jaspers, Toynbee, O. Spengler, S. H. Nasr, ve Habermas gibi düşünürler içinde buldukları çağı ve bu çağa damgasını vuran her türlü meta anlatılar üzerinde derin ve varoluşsal analizler yaparak gelecek için prolegomena yazmaya çalışmışlardır. Çağı tanılama ve tanımlama görevi üstlenen bütün filozof ve düşünürlerin arasında göze batan Nietzsche, “Tanrı öldü”<sup>5</sup> ifadesiyle nihilizmin yayılmasını teyit etmiştir. Nietzsche’ye göre nihilizm modernliğin kaderidir ve bu yalnızca kabul edilmekle kalmayıp, sevinçle ve şevkle kucaklanması gereken bir kaderdir. Bu söylem birçok açıdan modernliğe verilmiş en tutarlı yanıttır. Nietzsche’nin akıl sağlığını yitirmesinin, mümkün olan

3 Attas, İslam, *Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 43, 44.

4 Attas, İslam, *Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 43, 44.

5 Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, s. 166.

en güçlü anlamda modernliğin ahlaki başarısızlığının işareti olduğu ileri sürülmektedir.<sup>6</sup> Heidegger, “Tanrı öldü” ifadesinin ne anlama geldiğini yorumlamıştır. Ona göre bu söz şu anlama gelir: duyular üstü dünya, etkin gücünden yoksun, artık hiçbir hayat bahşetmemektedir. Metafizik, yani Platonizm olarak anlaşılan batı felsefesi sonuna ulaşmıştır.<sup>7</sup> Nietzsche’nin bu keskin söylemi her ne kadar aşkın ve metafizik karşıtı çevreler için iyi bir referans noktası olsa da, kanaatimizce Nietzsche burada aşkın’dan koparılmış bir hayatın yaşamsal ve varoluşsal sorunlarına ironik bir tarzda dikkat çekmektedir. Nitekim Nietzsche’den sonraki yüzyıllarda, insanlığın geçirmiş olduğu evreler bu ifadenin daha farklı bir şekilde yorumlanmasına sebep olmaktadır. Nietzsche’nin metafiziğin sona erdiği dönem olarak tanımladığı bu çağ sonraki düşünürlere ilham olmuş ve onlarda bu anlama yakın tanımlar yapmışlardır. Karl Jaspers, bu çağı “yeni eksen çağı” (*Neue-Achsenzeit*),<sup>8</sup> Habermas metafizik sonrası (*nachmetaphysische Zeit*), post-seküler çağ,<sup>9</sup> R. Rorty ve G. Vattimo, “yorum çağı”<sup>10</sup> ve Fransız yapı-sökümcü filozoflar da post-modern dönem olarak adlandırmıştır. Böylece Comte’un teolojik, metafizik ve pozitivistlikle ilan ettiği üç hal kanununa bir yenisi daha eklenmiştir. Bu yeni dönemin adı “metafizik sonrası”, ya da “sekülerlik sonrası çağ”dır. Bu süreçte modern seküler düşüncenin paradigması sarsılmış ve modernizmin zafiyetleri ortaya çıkmaya başlamıştır.

İki kültür, din ve bilim arasındaki sürtüşmeden başlayarak Batı kültürünü doğa bilimleri ile insan bilimleri, ateizm ile teizm arasında karşıt taraflara ayırmıştır. Bugün bu iki kültürün sonuna ulaştığımızda, dini kesinlikle tasfiye etmiş olduklarına inanan pozitivist bilimcilik ve Marksizm gibi felsefi kuramların çözümlerine tanık oluyoruz. Metafiziğin yapı sökümlü, Batı geleneğini karakterize etmiş bu ikilik ve keskin karşıtların olmadığı bir kültürel zemini oluşturma gayreti içerisinde

6 Poole, *Ahlak ve Modernlik*, s. 11.

7 Demirhan, *Nietzsche ve Din*, s. 65.

8 Jaspers, *Vom Ursprung und Ziele der Geschichte*, s. 40.

9 Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, s. 216, 217. Makalemizde bu eserin Almancasını esas almakla birlikte Türkçe çevirisinden (*Doğalcılık ve Din Arasında*) de yararlandık.

10 Rorty ve Vattimo, *Die Zukunft der Religion*, s. 49.

girmiştir.<sup>11</sup> Bu süreç, teolog ve siyaset bilimci P. L. Berger'in sekülerleşmiş bir dünyada yaşadığımız inancının yanlış olduğu itirafıyla, tartışılmaya başlanmıştır. Berger'e göre bugünkü dünya bir takım istisnaların dışında olabildiğince dini bir dönem yaşıyor. Bu da 1950-1960'larda tarihçi ve sosyal bilimcilerin başlattığı ve sekülerleşme teorisi adını verdikleri açıklama girişiminin başarısız kaldığını göstermiştir. Berger bazı geçerli sebepler muvacehesinde böyle bir sürece katkı yapan birisi olarak, o dönemde öne sürdüğü teorinin öz bakımından yanlış olduğunu vurgulamıştır. Kökü aydınlanmaya dayanan sekülerleşme teorisinin temel tasavvuru gayet açıktır. Modernleşme sonucunda ile hem toplumsal seviyede hem de bireylerin zihninde din gerileyecektir. Fakat zaman, bu temel paradigmanın yanlışlığını ortaya koymuştur.<sup>12</sup> Modern seküler kültürün bütün gücüne rağmen sekülerleşme teorisinin doğru olmadığı, dini kurumların uyguladıkları çeşitli adaptasyon stratejilerine bakıldığı zaman net bir şekilde görülmektedir. Berger'e göre, gerçekten sekülerleşmiş bir dünyada yaşanmış olursa, dini kurumların ayakta kalmaları sekülerizme adapte olmayı başarmayla doğru orantılı olurdu. Böyle olmadı, sonunda dini toplumlar varlıklarını sürdürmüştür ve sekülerleşen dünyanın istemlerine uymayı reddettikleri ölçüde gelişebilmişlerdir. Bu şekilde sekülerizme tepki gösteren, aşkın kaynaklı inanç ve uygulamalar üstlenen dini hareketler başarılı olmuştur; varlıklarını ekonomide, siyasette ve hayatın bütün boyutlarında korumuştur.<sup>13</sup>

Charles Taylor gelişmeleri şöyle analiz ediyor: günümüz dünyasının sekülerizmini hazırlayan gelişme, efsunlu mevcudiyet biçiminden kimlik biçimine geçiştir. Tanrı veya dinin kamusal mekândan kesinlikle kaybolmadığı, fakat bireyler ve gurupların kişisel kimliklerinin merkezi ve bu yüzden siyasi kimliklerin daima olası tanımlayıcı bileşeni olduğu bir dünyadır bu. Din ve siyasetin ayrılması makul bir karar olabilirdi, fakat dinin önemli sivil toplulukların hayatlarında, önemli olduğu yerlerde, yani nerdeyse her yerde, bu ayrılık ilkesinin uygulanabilmesi için bu süreçlerin yeniden yorumlanması gereklidir.<sup>14</sup>

11 Zabala, "Einleitung", s. 11-33.

12 Berger, "The Desecularization of the World, A Global Overview", s. 1-9.

13 Bak. Berger, "Sekülerizmin Gerilemesi" s. 321.

14 Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, s.186.

Habermas 1989/90 yıllarında gerçekleşen çağ dönüşümüne işaret ederek Berger ve Taylor ile paralel düşünceler ortaya koymuştur. Habermas İnan'ın teokratik rejimini, bazı Müslüman ülkelerde ve İsrail'de dini aile hukukunun resmi medeni hukuku ikame etmesini, en azından ona alternatif olmasını, Afganistan ve Irak gibi ülkelerde liberal bir düzenin ancak şeriatla mümkün olabileceğini algılamaktadır. Bunları ve ABD'de gücünü yitirmeyen dini bilincin politik uyanışını, bazı Avrupa ülkelerinde dinsel taleplerin dile getirildiği din eksenli konferansları çağımızdaki dini gelişmelerin somut tezahürleri olarak görmektedir.<sup>15</sup> Ona göre Avrupa devletleri, liberal kürtaj düzenlemeleri, eşcinsel birlikteliklerin, doğal evliliklerle eş tutulması, idam cezasının kaldırılması, bireysel hakların ulusal güvenliklerin önüne geçmesi, işkencenin şartsız reddi gibi uygulamalarıyla diğer bölgelerden farklı bir yola girmiştir. Dinler siyasallaşarak dünyada giderek daha da önem kazanmıştır. Bu anlamda dünya tarihi açısından bakıldığında, Max Weber'in Batı rasyonalizmi artık asıl sapma olarak ortaya çıkmıştır.<sup>16</sup>

Bu çalışmamızda, dinlerin modernizmin bütün kuşatıcı süreçlerini yaşayarak hayatın birçok alanında yeniden önemli bir aktör olarak ortaya çıkışını ve gittikçe daha da sekülerleşen ortamlarda nasıl pozisyon almaları gerektiğini günümüzün etkin düşünürlerinden Habermas'ın konuya yaklaşımına referansla ele alıp, değerlendirmeye çalışacağız.

## 2. Niçin Habermas?

Habermas filozof, sosyolog ve akademik kimliğinin ötesinde çağımızın değişik sorunlarıyla ilgilenen entelektüel kişiliğe sahiptir. Habermas'ın 20. yüzyılın önde gelen, tezleri en çok tartışılan, en an fazla yankı uyandıran filozof ve sosyologlardan biridir. Onu bu noktaya getiren kişisel yeteneklerinin yanında bazı belirleyici nedenler de olmuştur.<sup>17</sup> Bu ve benzeri nedenlerle aşağıda Habermas'ın felsefi motiflerini şekillendiren bazı süreçler özetlenecektir.

- İki dünya savaşı tecrübesi yaşayan Avrupa ve Britanya'da insanın bilgi sahasına giren her şeyin değerinin sorgulanması.

15 Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, s. 119, 120.

16 Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, s. 114.

17 Timur, *Habermas'ı Okumak*, s. 15

- Bireysel ve toplumsal eylemlere kaynak oluşturan her türlü felsefi düşüncenin, doğa bilimleri, beşeri bilimlerin, dinin, ideolojinin ve dünya görüşünün yeniden gözden geçirilmesi.
- Toplumsal, devletler ve medeniyet ilişkilerinin yeni bir boyut kazanması.
- Her türlü spekülative teoriye temkinle yaklaşıp, insana olan yararının ön plana çıkarılması çabası.
- Bu gayretin Batı felsefesi geleneğinde Avrupa, Britanya ve ABD’de çeşitli filozoflar ve sosyal bilimciler tarafından dile getirilmesi.
- Modern veya Yeniçağ rasyonalite anlayışının post-modern süreçte eleştirilmesi ve alternatif arayışların ortaya çıkması.<sup>18</sup>

Habermas’ın başta ırkçılık olmak üzere her türlü ayrımcı düşünce ve davranışa açtığı savaş, hem kendi ülkesinde hem de dünyanın birçok bölgesinde yankı uyandırmıştır. Özellikle Nazi suçlarıyla kirlenmiş ve itibar kaybetmiş bir Alman kimliğiyle hesaplaşan düşünür, birçok bakımdan örnek teşkil etmiştir. Habermas, radikal despotizmden kurtarılmış bir toprakta, aydınlanmacı ve evrensel boyutlarda bir radikal demokrasi arayışına girerek günümüzde yükselen ırkçı, milliyetçi ve ötekileştirici anlayışlara karşı en yüksek perdeden itirazlarını sunmuştur. Habermas Avrupa’nın birleşmesi, Irak’ın uluslararası hukuka aykırı bir şekilde işgali, mülteci haklarının düzenlenmesi, ulusalcılık sonrası yeni dünya düzeni gibi tartışmalara katılmış ve bütün bu gelişmeleri ders çıkarılması gereken birer süreç olarak görmüştür.<sup>19</sup> Habermas’ın entelektüel kaygısı onu bu süreçlerle hesaplaşmaya sürüklemiştir. Ayrıca II. Dünya Savaşı sonrasına kadar entelektüel kavramına olumlu bakılmayan Almanya’da kamusal alana yaptığı müdahalelerle bu ülkede entelektüelliğin kurumsal bir değer kazanmasına öncülük etmiştir.<sup>20</sup> Böyle bir zemin üzerinde felsefesini inşa eden Habermas, Kant’a geri giden düşünce geleneği içinde Hegel, Marx, Weber, Mead, Durkheim, Austin ve Parsons gibi zıt düşünürlerden tutarlı dizge çıkarmaya çalışmıştır. Güncel modernizm

18 Açıköz, *İletişim Felsefesine Giriş*, s. 309-310.

19 Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, s. 26; bak. Timur, *Habermas’ı Okumak*, s. 277.

20 Timur, *a.g.e.*, s. 12.

ve post-modernizm tartışmaları çerçevesinde akli sorgulayarak, sadece felsefeyi değil, sosyoloji, psikoloji, antropoloji ve dil felsefesi gibi birçok disiplinleri “iletişimsel akıl” kavramıyla temellendirmiştir.<sup>21</sup> Habermas her ne kadar Frankfurt Okulu düşünürlerinin son temsilcisi şeklinde anılsa da, kendini rasyonalizm geleneğinde aydınlanmacı şeklinde tanımlamış ve iletişimsel aklın yanı sıra “kamusal alan”, “radikal demokrasi”, “anayasal yurtseverlik” gibi kavramları siyaset sosyolojisi sözlüğüne dâhil etmiştir. Bu yönüyle Habermas, çağdaş bir diyalog ve uyum filozofu görünümü vermektedir.<sup>22</sup>

Bu düşünce yelpazesinde hareket eden Habermas, din konusunda yazmaya ve din sorunlarıyla ilgilenmeye iten üç temel sebep var. İlk, yukarıda kısmen değindiğimiz entelektüel kişilik ve kaygı. İkincisi, felsefesinin temelini oluşturan “iletişimsel eylem kuramı”. İletişimsel eylem kuramının nüvesini “iletişimsel akıl” oluşturmaktadır. İletişimsel eylem kuramı yalın bir ifadeyle, dilin anlaşmaya odaklanmış kullanımının, eylemi koordine eden bir rol üstlendiği toplumsal etkileşimleri tasvir etmektedir. İdealleştirilen varsayımlar, dilsel iletişim üzerinden, anlaşmaya odaklı eyleme geçer.<sup>23</sup> Habermas’a göre dilsel iletişim odaklı bir anlaşma söylem etiğine dönüşerek bir takım tartışma şartlarını zorunlu kılar. Buna göre, anlamlı bir katkıda bulunabilecek hiç kimse dışlanamaz ve bu tartışma sürecine katılmaktan alıkonamaz. Özgür bir ortamda herkes eşit ölçüde katkıda bulunma imkânına sahiptir. Katılımcılar tezlerinde samimi olmalı ve söyledikleri şeylere inanmalıdırlar. Dışsal ve içsel zorlama olmadan katılımcıların eleştirilebilen geçerlilik iddialarına karşı evet ya da hayır tavırları rasyonel gerekçelerin ikna gücünden kaynaklanmalıdır.<sup>24</sup> Üçüncüsü, güçlü düşüncelere ve üstün akla sahip olan Habermas’ın çağımızın bizi karşı karşıya getirmiş olduğu din gibi ciddi bir probleme eserlerinde yer vermediği için ciddi anlamda eleştiriye uğramasıdır. Muhammed Arkoun’a göre Habermas ve söz-merkezci düşünceyi temsil eden diğer çağdaş filozoflar, dini boyuttan ilişkisi kesilmiş tamamen rasyonel

21 Timur, *a.g.e.*, s. 17; Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, s. 144-148.

22 Timur, *a.g.e.*, s. 18.

23 Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, s.58.

24 Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, s.132.



bir çerçevede düşünce üretir. Arkoun dini boyutun çözümlenmeye dâhil edilmesini ve göz önünde bulundurulmasını; geçmişte insanlığın uzun süre egemenliğinde yaşadığı teolojik dizgelerin incelenmesini ve onun seküler akılla karşılaştırılmasını entelektüel bir sorumluluk olarak görmüştür.<sup>25</sup> Habermas'ın dinsel ve seküler söylemi bu şartlar çerçevesinde tartışmaya açtığı düşünülmektedir.

Modern dönemde yerel ve küresel ölçekte ortaya çıkan sosyal, siyasal ve kültürel çatışmaların doğasını besleyen, onlara motif sağlayan temel unsurların dinler olduğu tezi ileri sürülmüştür. Bu iddia kendisini dine karşıt bir söylem olarak konumlandırmış seküler zihniyete aittir. Buna göre dinler çok ciddi bir eleştiri süzgecinden geçip bu patolojik ve sapkın durumdan kurtulmalıdır.<sup>26</sup> Habermas der ki: “Tahran’da bir meslektaşım bana, karşılaştırmalı kültür ve din sosyolojisi bakımından asıl istisnanın, tashih edilmesi gereken Avrupa sekülerleşmesinin olup olmadığını sormuştu.”<sup>27</sup> Papa Benedikt XVI. Joseph Ratzinger de “*Sekülerizmin Diyalektiği*” adı altında Habermas ile yapılan söyleşide aynı ifadeleri kullanarak asıl eleştirilmesi gereken hususun seküler akıl olduğunu vurgulamıştır. Ratzinger’e göre ekâbirce her şeye meydan okuyan seküler aklın tehlikesi diğerlerinden daha az değildir. Atom bombası seküler aklın ürünüdür, dolayısıyla akıl kendi sınırlarına çekilerek büyük dinlerin öğretilerini dinlemeye ve onlardan bir şeyler öğrenmeye hazır olmalıdır. Eğer akıl, mutlak bir özgürlüğün yanında olup dinsel öğretilerden bir şeyler öğrenmeye yanaşmaz ve onunla koordineli bir ilişkiye girmezse o zaman birçok alanda yıkıcı olmaya devam edecektir.<sup>28</sup> Habermas eleştirilere karşısında, hep daha fazla sekülerleşen bir ortamda varlığını sürdüren ve etkisini hayatın farklı alanlarında gösteren dini, dinde ton sağırı yaklaşımıyla (*religiös unmusikalisches*) salt toplumsal gerçeklik olarak görmek istemediğini belirtmektedir. Felsefe, dinin dirilişi olgusunu bilişsel meydan okuma olarak ciddiye almalıdır. Hegel sonrası felsefe kendi dini-metafizik kökleri üzerine düşünceye dalmış ve yer yer teoloji ile söyleyişe girmiştir. Bu anlamda din ile felsefe arasındaki diyalog başka bir mecraya

25 Arkoun, *Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar*, s. 56, 59.

26 Habermas ve Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung*, s. 46, 56.

27 Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, s. 113.

28 Habermas ve Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung*, s. 56.

doğru kaymıştır.<sup>29</sup>

Habermas felsefenin misyonunun değişerek farklı bir yönde ilerlemesi gerektiğini iddia etmekte ve hakikatin asla nesnellikten ibaret olmadığını, aksine her zaman, bir dilin yapısı ve paylaşılması sırasında yürürlüğe giren kişiler arası diyalog zemininde olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre felsefe, günümüzde artık “mutlak”lardan “aşkın tözler” den ya da “öznel bilinç”ten hareket eden bir zihinsel işlem olamaz. Ona göre varlık sorunu ve Kant’tan Husserl’e “öznel bilinç”e dayanan bir bilgi kuramı inandırıcı olamamış, metafizik tutarsızlıklar içinde ömrünü tamamlamıştır. Artık felsefe eskiden olduğu gibi sadece kendi araçlarıyla gerçeği bulmaya çalışan, aşkın bir düşünce tarzı olmaktan çıkmış, farklı kökenli teorik parçaların mutlu uyumundan oluşan bir rasyonellik kuramı umuduyla yürütülen ve sonuçları da bilincin yanlışlanabilir kılavuzluğu altında dolaylı bir şekilde test edilebilecek nitelikte bir gerçek anlayışı haline dönmüştür.<sup>30</sup> Metafizik sonrası felsefenin görevi, insanları, ebedi ve ezeli olana değil, kendi tarihselliklerine geri dönmeye çağırmasıdır. Felsefe, bilginin gelişmesinden ziyade, insanlığın zihnî ve ahlâkî yönden gelişmesine katkı yaparak, bir hakikati kanıtlamayı değil, aksine herhangi bir otoriteye başvurmadan her argümanın anlaşmaya varma hakkı olduğu bir konuşma imkânı olarak görülmektedir.<sup>31</sup> Felsefe, genel eleştiri ve erişime açık olma iddiasında bulunan seküler konuşmayla vahiy hakikatlerine bağımlı dinsel bir konuşma arasındaki farklılığa işaret ederek, dinsel kanaatlerden beslenen kişisel ve toplumsal yaşam biçimlerine saygı göstermelidir. Bununla da kalmayıp felsefenin dini geleneklere karşı öğrenmeğe açık bir tutum sergilemesi gerekir. Habermas’a göre, metafizik-sonrası düşünce dünyasında, yolunu ve hedefini şaşırılmış, patolojik bir toplum içerisinde çaresiz olarak görülen bir yaşamdan kurtarıcı bir çıkışın sezgisel ifadeleri, kutsal kitaplarda ve dini geleneklerde binyıllar boyunca inceliklerle ilmek ilmek örülmüş ve hermenötik olarak canlı tutulmuştur. Yeni felsefe ne adına olursa olsun böyle bir tecrübeye sırtını dönmemelidir.<sup>32</sup>

29 Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, s. 113; Habermas ve Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung*, s. 10.

30 Timur, *a.g.e.*, s. 149.; Zabala, “Einleitung”, s. 20.

31 Zabala, “Einleitung”, s. 21, 23.

32 Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, s. 115.

Felsefeden beklenen, dini söylemin içeriği hakkında tarafsız ve genel bir dil ortaya koyarak dinsel ve seküler söylem arasında arabuluculuk görevini yapmasıdır. Bu yeni formasyonu felsefe, dini inanç ve kanaatler hakkında dindışı tarzda konuşabilmelidir. Tercüme işlevi gören felsefe dindarlar, diğer din mensupları ve inanmayanlardan meydana gelen meşru temel dünya görüşü çeşitliliğini bilgi edasıyla değil, aydınlatıcı bakışla ele alırsa ahlaki, hukuki ve siyasi birliğe katkıda bulunabilir.<sup>33</sup> Habermas, 2001 yılında yaptığı Nobel Barış Ödülü konuşmasından beri, dinsel ve seküler inançların karşılıklı ve sürekli olarak varlıklarını sürdürmeleri gerektiğini savunmaktadır.<sup>34</sup> Habermas din ve seküler söylem arasındaki diyalektik ilişkiyi “iletişimsel akıl”<sup>35</sup>, “metafizik sonrası düşünme”, “seküler sonrası toplum”, “karşılıklı öğrenme süreçleri”, “geçerlilik iddiaları”<sup>36</sup> ve “işbirlikçi tercüme”<sup>37</sup> gibi temel kavramlarla felsefi bir zemine taşınmıştır. Aşağıdaki bölümde tartışma bu kavramlar çerçevesinde devam ettirilecektir.

### 3. Metafizik-sonrası Felsefe ve İşbirlikçi Tercümenin Kurtarıcı Rolü

Metafizik sonrası felsefe yöntem bakımından ateist ve agnostik karaktere sahiptir. Bu yüzden din felsefesinden ve radikal din eleştirisinden kaçınmak zorundadır. Çünkü dini tecrübe ve dinsel inançların epistemik yapısı, prosedürel akla göre şeffaf olmayan içeriklere sahiptir. Bu anlamda metafizik sonrası düşünme, dinle, hem öğrenmeye hazır hem de agnostik ilişki içindedir. Bu düşünme biçimi, inanç ifadelerinin kesinlikleri ile kamuoyunda eleştirilebilen geçerlilik iddiaları arasındaki farka dayanır; ama dini öğretilerin içinde neyin akılcı neyin akıl dışı olduğuna karar vermekten kaçınır. Yani inancın felsefi araçlarla savunulması ve temellendirilmesi, agnostik niteliğe sahip olan felsefenin işi değil.

Belli bir dinin geçerliliğini varsaymaksızın veya bu dini geleneklerin olası bilişsel içeriklerini tamamen inkâr etmeksizin inanç ve bilgi arasında özsel anlamda kesin ayırım yapan bilinemezci düşünce biçimlerine

33 Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, s. 249.

34 Habermas, *Glauben und Wissen*, s. 12.

35 Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, s. 58.

36 Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, s. 255.

37 Habermas, *Glauben und Wissen*, s. 20.

metafizik sonrası düşünce denir.<sup>38</sup> Metafizik sonrası düşünme kendini Batı metafiziğinin mirasıyla sınırlamaz, kökenleri Antik felsefenin başlangıcı gibi İsa'dan önceki ilk bin yılın ortalarına kadar uzanan dünya dinleri ile içsel ilişkilerini de göz önünde bulundurur.<sup>39</sup> Bu anlamda metafizik sonrası düşünme, bir taraftan dini hakikatler üzerinde bir yargıda bulunmaktan kaçınırken, diğer taraftan aklın bilimselci olarak sınırlanmış kavrayışına ve dini ifadelerin aklın soy kütüğünden sökün edilmesine de karşı çıkar. Bu öncüllerle metafizik sonrası düşünce Kant'ın inanç ve bilgi arasında çizmiş olduğu yolda yürümeğe devam eder.<sup>40</sup>

Habermas, Kantçı din felsefesi açısından dini inanç ve kanaatlerin semantik mirasına, inanç ile bilginin evrensel boyutları arasındaki sınırı ihlal etmeden nasıl sahip çıkılabileceği sorusuna cevap bulmaya çalışıyor. Ona göre, Kant'ta otonom akılcı ahlak anlayışının konusu olan en iyinin tanınma ve bilinmesi zorunluluğu, bir anlamda dini düşüncelerin kavramsal başlangıç noktasıdır. Din, tamamıyla özerk sayılabilecek pratik gerçekliğin varoluş boyutudur. Bu gerçeklik, prensipte dinsel uyarıcı olmadan da ortaya çıkabilecek rasyonel zorunluluktur. Çünkü saygı etiği herhangi bir dinsel bağlamdan bağımsız bütün kavramlar için geçerlidir. Bu nedenle Kant'ın ahlak felsefesindeki din kavramı, daima birlikte hareket eden vahye dayalı pozitif dinlerden bağımsız olarak, dinin mantıksal temelini yeniden oluşturmaya odaklanmaktadır. Dinin genel akli muhtevasının felsefi olarak yeniden oluşturulması, metafizik tanrı bilgisinin yerine inancın beşeri uygulamasını esas almaktadır. Kant her şeyden önce dini değerleri kavramsal olarak açıklamayı değil, dinsel inancın pragmatik anlamını akla entegre etmek istemekte ve dinsel tutuma dindarların bilişsel geleneği içinde mantıksal eşdeğer aramaktadır. Bu mantıksal dini yapının pratik tutumu ise ondan etkilendiği, onunla kendisini sağlama aldığı ve geliştirebildiği dini bir içeriğe ihtiyaç duymaktadır.<sup>41</sup> Habermas, Kant'ın bu çabasını kavramsal açıdan sorunlu bulmaktadır. Çünkü rasyonel ahlâk, bir taraftan

38 Schmidt, "Nachmetaphysische Religionsphilosophie, Religion und Philosophie unter den Bedingungen diskursiver Vernunft", s. 11.

39 Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, s. 148

40 Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, s.147

41 Schmidt, "Austauschbarkeit und Übersetzung", s. 142.

pozitif dinin teşvik edici potansiyeli yönünden tüketilmekte, bir taraftan da yazılı din, bilhassa somut kilise inancının irrasyonel formları, keskin bir şekilde moral açıdan eleştiriye uğramaktadır. Bu nedenle Kant'a göre dini değerlerin karşılıklı uyum denemesi, onların doğruluk ve yanlışlıkları hakkında felsefi karar verebilme tartışmasında yatmaktadır. Böylece Kant'ın, dini düşüncenin akıl tarafından yorumlanması olarak anlaşılan ahlaki açıdan felsefi tercüme modeli, dini değerlerin felsefi akıl tarafından kurtarılması ve eleştirisi ile ilgili asimetrik bir ilişki oluşturur. Bu zorluğa rağmen din ve seküler akıl arasında bir tercüme modelini tercih etmek çıkış yolu olabilir.<sup>42</sup> Habermas, Kant'ın din felsefesinin, dinin eleştirisinde sona ermeyip, akılcı felsefenin de bir takım dersler çıkarabileceği ve yeni şeyler öğrenebileceği kaynaklara yönlendirme boyutuna işaret eder ve Kant'ın din felsefesi perspektifinde, felsefenin nasıl hem dinin tercümanı hem de yorumlayıcısı olacağı sorusuyla ilgilenmektedir.<sup>43</sup> Habermas bu perspektiften hareketle, din dilinin seküler akıl ürünü olan felsefi kavramlara tercüme edilme zorunluluğunun irdelenmesini savunuyor. Habermas dini kavramların isabetli felsefi tercümeleri ile ilgili temel soruları Kant'ın din konusundaki yazılarında ifade ettiği kamusal etik fikri örneğinde incelemektedir.

Böylece Habermas felsefeye kazandırdığı “işbirlikçi tercüme” (*kooperative Übersetzung*) kavramıyla din ve sekülerizm arasındaki gerilimi ahlaki düzlemde tartışmaya açmıştır.<sup>44</sup> Habermas'ın geliştirdiği işbirlikçi tercüme kavramı, post-seküler şartlar altında dindar ve seküler insanlar için aynı derecede politik adalet anlamına gelen ve insanlar arası demokratik ilişkilerin tesisini sağlayan prensip olarak tanımlanabilir. Bu tercüme sürecinde tartışmaya katılan herkes için aynı kurallar geçerlidir. Dindar ve seküler vatandaşlar arasındaki ilişkinin adil ve karşılıklı olabilmesi için, dindar bireylerden kendi temel inançlarına karşı özeleştirici yapan uzlaşmacı bir tutum beklenmelidir. Bu tutum dini inançların, devlet otoritesinin sağlanması ve yasaların gerekçelendirilmesi söz konusu olduğunda, daha da önem kazanmaktadır. Bu şartlar altında dini öğretiler, seküler insanlar

42 Schmidt, “Austauschbarkeit und Übersetzung”, s. 142.

43 Schmidt, “Austauschbarkeit und Übersetzung”, s. 141.

44 Schmidt, “Austauschbarkeit und Übersetzung”, s.140.

tarafından da anlaşılabilir bir dile tercüme edilmelidir. Ortak akıl ürünü olan ve karşılıklı uzlaşmaya dayalı bu tercüme sürecinde seküler insanlardan ise kanaatlerinde yanılmış olabilme ihtimalini göz önünde tutmaları istenir. Post-seküler toplumda karşılıklı nezaketin ve saygının hâkim olduğu her kesime açık olan tartışım ortamında, katılımcıların müzakerenin içeriği ile ilgili sürece ve dini değerlerin isabetli bir şekilde tercümesine katkı sağlamaya hazır olmaları gerekmektedir. Bununla beraber seküler akıl, bir dinin diğer dinlerle, modern bilimle, demokratik hukuk devletiyle ve evrensel ahlak ile diyaloga gireceği prensipleri belirler. Din bu prensipleri kabul ettiği ölçüde seküler akıl için, tek taraflı rasyonelleşen modernliğe karşı, bir dayanışma içerisinde yerini alabilir. Habermas'a göre dini düşüncelerin seküler akıl ürünü felsefi kavramlara tercümesi sayesinde yıkıcı olmayan bir sekülerleşme mümkün hale gelmektedir. Böyle bir tercüme dinin deforme edilmesi anlamına gelmez, aksine onun yeniden inşa edildiği kurtarıcı tercüme manasına gelir.<sup>45</sup>

Bu bağlamda Habermas, dini öğretilerin tercümesi konusunu tartışırken, dindar ve seküler vatandaşların ortak akıl yürütmek için gerekli bağlayıcı prensiplere ve fikri şartlara uygun hareket etmelerini önerir. Bu aynı zamanda demokratik hukuk devletinin varlık şartıdır. Demokratik hukuk devletinin epistemik temelini, bütün kişiler tarafından eşit ölçüde erişebilme iddiasında olan, kamusal geleneğe dayanan ve meşruiyetini doğal akıldan alan felsefe oluşturur.<sup>46</sup> İşbirlikçi tercüme çalışması, dindar olan ve olmayan vatandaşlar birbirlerini anlayarak zaman zaman başkalarının perspektiflerini benimsemeyi öğrendiklerinde başarılı olabilir. Başarılı bir tercüme olmadan, dindar söylemin devlet kurumlarının gündemine ve görüşmelerine girmesi ve siyasi sürece katkı sağlama şansları azdır. Dindar vatandaşlar kendilerini kendi dillerinde ancak tercüme niteliği taşıması şartıyla ifade edebilirler. Demokratik düzen taraftarları, birbirlerine saygı ilkesi çerçevesinde siyasi tavırlarının gerekçelerini karşılıklı açıklamakla sorumludurlar.<sup>47</sup> Modernliğin bilişsel meydan okumalarına karşı işbirlikçi tercüme yöntemiyle cevap bulmaya çalışan dinsel söylem şu üç temel hususa dikkat etmelidir:

45 Schmidt, "Austauschbarkeit und Übersetzung", s.138.

46 Schmidt, "Austauschbarkeit und Übersetzung", s.138.

47 Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, s. 138.

“- Dindarlar, her daim kendi dinlerinin sultasında olan söylem evreninde muhatap oldukları yabancı din ve dünya görüşlerine epistemik tutum takınmalı. Bunu, dini görüşlerini rakip kurtuluş öğretilerinin ifadelerine, kendi münhasır hakikat iddialarını tehlikeye sokmayacak şekilde tefekkürle iliştiirebildikleri ölçüde başarırlar.

- Dindarlar, dahası, seküler bilginin kendine bakışına ve bilim uzmanlarının toplumda yerleşik hale gelmiş bilgi tekeline epistemik tutum takınmalı. Bunu, ancak, dogmatik inanç içerikleriyle laik dünyevi bilginin ilişkisini, temelde, özerk bilgi çoğaltımının kurtuluş ifadelerine ters düşmeyeceği şekilde kendi dini zaviyelerinden belirlediklerinde başarırlar.

- Dindarlar, nihayet, laik gerekçelerin siyasi meydana da sahip olduğu önceliğe epistemik tutum takınmalı. Bunu, ancak, akıl hukukunun ve evrensel ahlâkın eşitlikçi bireyciliğini kendi kapsamlı doktrinlerinin bağlamına makul biçimde yerleştirebildikleri ölçüde başarırlar.”<sup>48</sup>

Dindar söylemin başarılı tercümede riayet etmesi gereken asgari şartlar, seküler söylem için de geçerlidir. Seküler vatandaşlar dini öğretilerin ve dinsel cemaatlerin belli ölçüde arkaik, modernlik öncesi toplumların günümüze uzanan bir kalıntısı olduğu kanısında olduğu sürece, din özgürlüğünü sadece, yok olma tehlikesi altındaki türler için kültürel doğa koruma alanı olarak anlayabilirler. Onların bakış açılarına göre dinin içsel değeri yoktur. Sekülerizm anlayışı, dini görüşlerin, bilimsel eleştirinin ışığında ortadan kalkacağını ve dini cemaatlerin ilerleyen kültürel ve toplumsal modernleşme sürecinin baskısına dayanamayacağı öngörüsünde bulunabilir. Dine karşı böyle bir epistemik yaklaşımı benimseyen vatandaşlardan başarılı bir tercüme katkıda bulunmaları beklenemez. Bu süreçte seküler vatandaşlardan, sadece dinin varoluşsal anlamına saygı ve anlayış göstermeleri beklenmez, bununla beraber modernliğin dinsel söyleme karşı seküler biçimde katılmış ve dışlayıcı tutumlarının mantık ve muhakemeye aşılması beklenir.<sup>49</sup> Dini bilincin tefekkürlü hale gelmesi, seküler bilincin tefekkürle aşılması gibi durumlar epistemik tutumun dönüşümüne bağlıdır. Bu zihniyet değişikliği, modernliğin belli bir anlayışı açısından Habermas’ın geliştirdiği kavramlardan birisi

48 Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, s. 143.

49 Habermas, *Doğalcılık ve Din Arasında*, s. 136.

olan “öğrenim süreçleri” olarak nitelendirilebilir.<sup>50</sup> Daha net bir ifadeyle öğrenim süreçleri, hem dindar vatandaşların hem de seküler vatandaşların iletişim eylemi ekseninde gerçekleşen işbirlikçi tercüme yöntemi ve şartları altında birbirlerinden bir şeyler öğrenmeye hazır hale gelme beklentisidir. Çoğulcu bir yapıya sahip modern toplumlarda, dinden bilişsel beklentiler ile kendisini dine karşı aydınlanmış ve konumlandırmış bir ilişkiye giren seküler toplumdaki kendilerini gözden geçirme beklentisi artmaktadır.<sup>51</sup>

Habermas’ın Kant’ta ifadesini bulan, dini değerlerin seküler kavramlara tercümesi için gerekli karakteristik özellikler olarak tarif ettiği, semantik içerik ile bilişsel gelenek arasındaki farklılık, semantik içeriği öncelikle net bilginin ifadesi olarak anlayan anlam teorisinde tam olarak karşılık bulmaz. Habermas’a göre dini düşüncelerin felsefi kavramlara tercümesi, seküler bilginin dini muhtevaya uyum sağlaması değil, inancın tutumuna karşılık gelen eşdeğeri araması demektir.<sup>52</sup> Bu anlamda bir tercüme teorisi, tercüme yapılacak kavramların karşılıklarını bulacağı şartları tespit etmelidir. Semantik teoriler, bu soruyu hakikat kavramını temel alarak cevaplamaya çalışıyorlar. Bu görüşe göre, ifadelerin doğruluk koşulları teorisini geliştiren formel semantik, kapsamlı bir anlam teorisinin temelini ve çıkış noktasını esas alır. Buna karşılık pragmatik teoriler, dilsel kavramların kullanılmasını esas alırlar. Dilsel kavramların nasıl anlam kazandıklarını anlamak için kullanıldıkları eylemlerin incelenmesi gerekir. Bir kavram hakkında fikir yürütmek, bir semantik değer belli bir çıkarımsal yapısını belirlemek ve belirlenmesini sağlamak demektir. Kavramlar bir müzakere oyununda neden ve niçinleri belirleyen adımların doğruluk normudur.<sup>53</sup> Ortak iletişim eylemi sadece nedenlerin tartışıldığı bir müzakere oyunu olarak değil kavramlar öncesi işbirlikçi bir dünya ilişkisi olarak anlaşılmalıdır. Kavramsal kurullarla açıklanan değer şimdiye kadar ifadesini bulmamış bir bilgi olarak anlaşılmaz. Bu daha çok işbirlikçi bir ilişkide eşyalar dünyası ve iletişim partnerinin oluşturduğu tutum ve pratik alışkanlıklar ile geliştirilir. Tercüme, tek tek ifadelerin semantik karşılığının aktarılması değil, farklı bir dilin genel ve geleneksel

50 Habermas, *Doğalcılık ve Din Arasında*, s. 141.

51 Schmidt, “Austauschbarkeit und Übersetzung”, s. 143.

52 Schmidt, “Austauschbarkeit und Übersetzung”, s. 145.

53 Schmidt, “Austauschbarkeit und Übersetzung”, s. 145



kurallarıyla birlikte öğrenilmesi demektir. Bu durumda yabancı bir dili anlamak, iki dilde olayları ortak bir dünyaya atfederek gerçekleşmez. Dilsel ifadelerin anlamındaki istikrar eşyaların ontolojik kimliklerine değil, dilin kullanılmasındaki düzenliliğine bağlıdır.<sup>54</sup> Böylece tercümenin bilgi içeren verilerin aktarılması olarak değil, dilsel bağlantının paylaşımı olarak anlaşılması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Ortak bir dil oyununa karşılıklı katılım ancak işbirlikçi bir etkileşim bağlamı esas alınırsa mümkün olur. Bu ortak nokta farklı anlamların kesişimi ile semantik olarak tarif edilemez, işbirlikçi eylemin gelenekselleşmesiyle pragmatik olarak adapte edilir. Bu nedenle dini değerlerin seküler kavramlara başarılı tercümesi için dindar ve seküler insanların sürekli olarak ortak hareket etmeleri gerekir. Bu anlamda başarılı bir tercümenin ölçüsü birebir uygunluk ve birleşme demek olmadığı görülmektedir.<sup>55</sup>

Habermas başarılı tercüme modellerinden Kant'a atıflarda bulunarak bazı örnekler sunar. Habermas mesela, Tanrı'nın İsa Mesih'in şahsında insanlaşması gibi, Hıristiyanlığın merkezi inanç tezlerini özsel önemden çıkarmalı, bu anlamdaki Tanrı'nın inayetini, insanın kendi sorumluluğunu üstlenme şeklinde yeniden yorumlamalı gerekir diyor. Bu ifadelerle içimizdeki kutsallık etkisi yaratan aşkın güce teslim olmayı öğütleyen kutsal kitaplardaki öğretileri, içimizdeki ahlaki niteliklerin gelişmesi için bizim kendimizin çalışmamız gerektiğini gün ışığına çıkacak şekilde tercüme edilmelidir.<sup>56</sup> Kant, İncil'deki "Tanrı devleti" tasavvurunu pratik aklın taleplerini karşılayabilen "en yüksek iyilik" olarak tercüme eder. Bununla Tanrı'nın dünya üzerindeki hâkimiyeti metaforundan felsefi olarak çıkarsadığı bir etik düzenin gerçekleşmesini tasavvur eder: "Tanrı'nın dünya üzerindeki hâkimiyeti Kant'ın ahlak terminolojisinde erdem kanunları altındaki bir cumhuriyet kavramına tercüme edilmesi olarak anlaşılır."<sup>57</sup> Yine Habermas'a göre insanın tanrının yeryüzündeki sureti ve halifesi olduğu (*Ebenbildlichkeit*) düşüncesi, dindar olmayan vatandaşlar için de bir anlam ifade edebilir. Bu anlamda insanın Tanrı suretinde olmasının, bütün insanlara eşit ve şartsız bir şekilde saygı

54 Schmidt, "Austauschbarkeit und Übersetzung", s.147.

55 Schmidt, "Austauschbarkeit und Übersetzung", s. 148.

56 Habermas, *Doğalcılık ve Din Arasında*, s. 206.

57 Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, s.223, 249.

gösterilmesi ve onurlarının korunması gerektiği yönünde kurtarıcı bir tercüme örneğidir. Bu tercüme yöntemi, kutsal kitaplardaki kavramların içeriğini, belirli bir dine mensubiyeti olanların ötesinde, başka inanç mensuplarına ve seküler vatandaşlardan oluşan kitleye açma çabasıdır.<sup>58</sup> Bu tür tercümelemlerle Habermas'ın felsefeden beklediği dini inançların ve içeriklerinin tercümanı olma rolü gerçekleşmiş olur.

Pragmatik anlam teorisi, Habermas'ın hedeflediği işlevsel tecrübenin ortak tecrübelerden ve bu tecrübelerin normatif geleneklerden kaynaklandığını açıklamaktadır. Seküler akıl ve dini inanç, aynı pratik standartlar altında dini anlamın farklılık teorisini talep eden ortaklar olarak ta içerikteki farklılığı muhafaza edebilirler. Bu şartlar altında seküler akıl, dinin gelişme potansiyelini tehlikesizce alımlayabilir. Dini değerlerin felsefi tercümesinde söz konusu olan husus dini içeriği bulmak değil, dini inanç yapısının pratik anlamını mantığa uygun hale getirmektir.<sup>59</sup> Metafizik sonrası dönemde, dindarlığa geri dönüş bakış açısından, hermenötik yaklaşım daha fazla önem kazanarak, kurtuluşa giden yolun tanımlama ve bilgiden değil, yorumlama, zihni ve ahlaki yönden gelişmeden geçtiğine işaret ettiği görülmektedir. Günümüzde iletişim, diyalog, demokrasi, konsensüs, yorum ve iyilikseverlik gibi kavramların ön plana çıkması rastlantı değildir, aksine hakikati, nesnellikten ziyade iyilikseverlik olarak tasavvur etmeye yönelik bir düşünce hareketidir.<sup>60</sup>

#### 4. Sonuç ve Değerlendirme

Yeni çağda başlayan toplumsal ve kültürel modernleşme sürecinde rekabetçi ve dışlayıcı bir tarzda birbirlerine meydan okuyan, birbirlerini dönüştürme iddiasında olan dinsel ve seküler söylemler arasındaki gerilimi Habermas, Kantçı felsefi gelenek ışığında çözümlemeye çalışmıştır. Kant kendi döneminde din bilim çelişkisini, dini aklın sınırlarına çekerek pratik akıl düzleminde aşmayı denemiştir. Kant'ın bu yaklaşımı dini tamamen ahlaka indirgeme olarak anlaşılmalı ve bu anlamda eleştirilmiştir. Habermas, Kant'ın inanma ve bilme arasına çektiği sınırları ihlal etmeden, bu iki alanı iletişimsel akıl ve dil pragmatik ekseninde uzlaştırma yönüne

58 Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, s. 116.

59 Schmidt, "Austauschbarkeit und Übersetzung", s. 149.

60 Zabala, "Einleitung", s. 26.

gitmiştir. Kuşkusuz Habermas'ın bu söylem analizi felsefi açıdan son derece önemli bir adım olmuştur fakat bazı soruların cevabını açıkta bırakmıştır. Habermas başarılı tercümeyle din ve sekülerizm arasındaki gerilimin aşılabileceğini öngörmüştür.

Habermas'ın önerdiği dinsel söylemin seküler dile tercümesi başarılı olsa bile, bu tercümeyle birlikte dinlerin otantikliğinin yitimi gibi başka bir soru gündeme gelmez mi? Bu şekilde pratik akla bütünleştirilen din, din kalabilir mi? Modern bilim ve seküler akıl mutlak ölçü müdür? Tercüme esnasında dinin varoluş zemininin ve dilinin kendine ait otantik formu ciddi tehdit arz eder. Çünkü böyle bir süreçte din kaynak dildir, seküler akıl ise hedef dil. Yani seküler akıl din karşısında asimetrik ilişki içindedir, tabiri caizse seküler akıl dinden bir adım önde. Habermas bu orantısız ilişki sorununu felsefenin tarafsız bölgesinde çözmek istiyor, fakat dinsel söylemin bu ilişkide felsefenin tarafsızlığı konusunda çekinceleri var. Dinsel söylem, seküler aklın kendisini dini geleneklerin yerine koyup koyamayacağı endişesini dile getirir. Bu bağlamda Kant'ın inanma ve bilme arasına sınır çekmesi, Habermas'ın gelişen bu süreçte dini felsefeyle ehilleştirmesi ve dini aşkın alandan koparıp pratik alana indirgemesi ciddi anlamda tartışılması gereken sorunlardır. Diğer yandan, kendini dine karşı ton sağırı olarak niteleyen Habermas, her fırsatta düşünce dünyasının oluşumunda Yahudi-Hıristiyan geleneğinin önemli etkisi olduğunu ifade eder. Habermas'ın da meslektaşları gibi din kavramından öncelikli olarak Yahudi-Hıristiyan kültürünü referans alması ve söylemlerini bu varsayım üzerine dayandırması bir ölçüde anlaşılabilir bir durumdur. Ancak onun dinlerin metafizik tartışmalarına girmekten kaçınmakla birlikte din kültürüne kulaklarını kapamadığı dikkate alındığında İslam'ın evrensel söylemini iletişim felsefesinin ilgi alanına dâhil etmesi yerinde bir beklenti olacaktır.

## Öz

### Sekülerizm ve Din Arasında Habermascı Söylem

Çağımızın entelektüel durumunu, Aydınlanma ile keskin bir yol ayrımına giren iki temel karşıt söylem şeklinde karakterize edilebilir. Bir yanda doğalcılık şeklindeki seküler söylem ile öte yandan yeniden güçlü bir aktör olarak bireysel, toplumsal, siyasal ve kamusal alanda varlığını hissettiren dinsel söylem. Bu iki rakip söylemin modern toplum hayatında karşılaşmaları ve bir birlerini dönüştürme tavırları ontolojik tehdit haline alan sosyal ve siyasal düşünce krizleri doğurmuş görünmektedir. Post-seküler çağ olarak nitelendirilen bu dönemde söz konusu krizlerle daha ne kadar yaşanabilir? Bu gerilimlerin üstesinden gelmek için kurtarıcı bir çıkış yolu var mı? Mevcut çalışmada, Habermas'ın iletişimsel eylem teorisi çerçevesinde bu ve benzeri soruların çözümü konusunda felsefenin tarafsız bir bölgede kalarak arabulucu ve kurtarıcı bir rol alıp alamayacağı çözümlenmeye çalışılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kant, Habermas, iletişimsel eylem teorisi, iletişimsel akıl, metafizik sonrası düşünce, işbirlikçi tercüme, geçerlilik iddiaları ve karşılıklı öğrenim süreçleri.

## Abstract

### Habermasian Discourse Analysis Between Secularism and Religion

The intellectual condition of our age can be characterized by two fundamental and contrary discourses which depart from the Enlightenment: on the one hand, the secularist discourse of naturalism and, on the other hand, the religious discourse as a re-emerging force which is rather influential on the individual, social, political and public spheres. The confrontation of these two competing discourses in modern social life and their mutual transformative attitudes towards each other seem to have caused certain crises in the social and political thought to the extent of an ontological threat. How long is it possible to maintain the co-existence of these crises in a period of the post-secular age? Is there any way out of these tensions? In this paper, I will analyze the question whether the mediating and liberating character of philosophy can play an impartial role by reference to Habermas' theory of communicative action.

**Key Words:** Kant, Habermas, communicative reason, post-metaphysical thought, cooperative translation, validity claims and reciprocal cognitive learning procedures.

### Kaynakça

- Açıkoz, H. Mustafa. İletişim *Felsefesine Giriş* -İnsani iletişimin felsefi temelleri-. İstanbul: Birey, 2003.
- Arkoun, Muhammed. *Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar*. çev. Yasin Aktay ve Cemaleddin Erdemci, Ankara: Vadi, 2000.
- Attas, S. Nakib. İslam, *Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*. çev. Mahmut Erol Kılıç, İstanbul: İnsan, 1995.
- Berger, Peter L. “Sekülerizmin Gerilemesi” çev. Ali Köse, S. P. Huntington v.d. *Medeniyetler Çatışması*, der. Murat Yılmaz, Ankara: Vadi, 2003.
- ..... “The Desecularization of the World. A Global Overview”, in: *The National Interest* (no 46, Winter 996/97 Washinton, D.C), s. 1-9.
- Demirhan, Ahmet. *Nietzsche ve Din*. İstanbul: Gelenek, 2002.
- Habermas, Jürgen. *Doğalcılık ve Din Arasında. Felsefi Denemeler*. çev. Ali Nalbant, İstanbul: Yapı Kredi, 2009.
- ..... *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- ..... *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels. Laudatio: Jan Philipp Reemstma. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- ..... *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.
- ..... *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
- Habermas, Jürgen ve Ratzinger, Joseph. *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Florian Schuller (ed.), Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 2005.
- Horkheimer, Max ve Adorno, Theodor W. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1969.
- Jaspers, Karl. *Vom Ursprung und Ziele der Geschichte*. München: Piper, 1949.
- Nietzsche, Friedrich. *Die fröhliche Wissenschaft*. München: W. Goldmann, 1959.

- Poole, Ross. *Ahlak ve Modernlik*. çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı, 1993.
- Rorty, Richard ve Vattimo Gianni. *Die Zukunft der Religion*. Santiago Zabala (ed.), Alm. çev. Michael Adrian ve Nora Fröhder, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006.
- Schmidt, Thomas M. “Nachmetaphysische Religionsphilosophie. Religion und Philosophie unter den Bedingungen diskursiver Vernunft”, iç. *Moderne Religion? Theologische und religions-philosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*, K. Wenzel ve T. M. Schmidt (ed.), Freiburg im Breisgau: Herder, 2009, s. 10-32.
- ..... “Austauschbarkeit und Übersetzung. Philosophie als Vermittler und Interpret von Religion”, iç. *Sind Religionen Austauschbar? Philosophisch-Theologische Positionen aus Christlicher Sicht*, Johannes Arnold (ed.), Münster: Aschendorff, 2012, s. 135-150.
- Taylor, Charles. *Modern Toplumsal Tahayyüller*. çev. Hamide Koyukan, İstanbul: Metis, 2006.
- Timur, Taner. *Habermas'ı Okumak*. İstanbul: Yordam Kitap, 2008.
- Zabala, Santiago. “Einleitung. Eine Religion ohne Theisten und Atheisten”, iç. R. Rorty ve G. Vattimo, *Die Zukunft der Religion*, S. Zabala (ed.), Alm. çev. Michael Adrian ve Nora Fröhder, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006, s. 13-35.