

ELEŞTİRİ, SEKÜLERİZM VE KÜLTÜR

Ahmet KAYINTU¹

Geliş: 01.02.2019 / Kabul: 05.04.2019

DOI: 10.29029/busbed.521050

Öz

Bu çalışmada sekülerizm konusu bağlamında sekülerizm ile kültür eleştirisi, edebiyat ve din ilişkisi çok disiplinli bir yaklaşım içinde sorgulanmaktadır. Seküler eleştiri, kapsamlı bir örnek oluşturması açısından Edward Said'in görüşleri esas alınarak tartışılmıştır. Said'e göre sekülerizmin anlamı, dinî dayanışma, ulusal hareketler, profesyonellik ve "organik" ya da sınıfsal entellektüellik uygulamalarına karşı olan muhalif bir eleştirel pratiktir. Onun ifadelerini ve genel yaklaşımlarını ifade etmek gerekirse, metinlerin dünyevi olduğu, bir dereceye kadar olaylardan oluştuğu, inkâr ettikleri zaman bile, yine de sosyal dünyanın, insan hayatının ve elbette içinde buldukları tarihi anların bir parçası olduklarını ve yorumlandıklarını ifade etmektedir. Günümüzde, sekülerizmin dinden tamamen ayrı olmadığı ve dinin zıddı olmadığı düşüncesi gittikçe daha fazla yayılıyor. Buna göre tarih, her ne kadar insanların eseri ise de, Tanrıya bağlı, ona inanan, onu seven ve ondan korkan insanların eseridir. İnsanların maddi eserlerinin ardındaki motivasyonun kaynağı olan din göz ardı edilerek bir sonuca varmak olası değildir. Ayrıca kültür ve edebiyatın seküler ve dini boyutları da makalede ele alınan konular arasındadır. Aynı şekilde, sekülerizmin salt bir dini ve dünyevi ayırımından ibaret olmadığı, sekülerizmin normatif bir karakterde olduğu tartışmasına yer verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Sekülerizm, Seküler Eleştiri, Din, Edebiyat, Kültür.

CRITICISM, SECULARISM AND CULTURE

Abstract

In this study, in the context of secularism, the relationship between secularism and culture criticism, literature and religion is questioned in a multidisciplinary

1 Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü, akayin76@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6539-0028>.

approach. Secular criticism was discussed in the light of Edward Said's views in terms of creating a comprehensive example. The meaning of Said's secularism is an oppositional critical practice that is opposed to religious solidarity, national movements, professionalism and "organic" or class intellectualism. As a result of his statements and general approaches, the texts are worldly, to some extent incidents, even when they deny it, yet the social world is a part of human life and of course the historical moments in which they exist. Nowadays the idea that secularism is not completely separated from religion and is not the opposite of religion is spreading more and more. History, however, is the work of people, but people who believe in him, who love him, who love him and who fear him. It is not possible to come to a conclusion by ignoring the religion that is the source of the motivation behind the material works of the people. In addition, the secular and religious dimensions of culture and literature are among the topics discussed. Similarly, discussed that secularism is not merely a religious and secular separation, and that secularism has a normative character.

Keywords: *Secularism, Secular Criticism, Religion, Literature, Culture.*

Giriş

Sekülerizm ve seküler eleştiriden hayatı boyunca ödün vermeyen ve bu alanın en önemli temsilcilerinden biri olan Edward Said'in yaklaşımına göre sekülerizm; dinî dayanışma, ulusal hareketler, profesyonellik ve "organik" ya da sınıfsal entelektüellik uygulamalarına karşı olan muhalif bir eleştirel pratiktir. Said, eleştirmeni içinde doğup büyüdüğü ve yetiştiği baskın kültürün gücü ile edebi nosyonun ve mesleki formasyonun gerektirdiği disiplinler sistemlerin arasında konumlandırır. Yani, eleştirmen, Said'in, Foucault'un kültürel bilgi ve güç anlayışı ile Derrida'nın sistematik fark üzerine inşa ettiği söylem arasındaki kuramsal bir karşılaştırma / karşıtlık aracılığıyla sınırlarını belirlediği alan olan "kültür ve sistem" arasında aracılık eder. (Said, 1983: 268). Bir başka deyişle, seküler eleştiri, "baskın kültür"ün kodlarını anlar ve gereklerini kabul eder, ancak bu kültürün başarısızlığını tanımak ve temellerini, öncüllerini sorgulamaya yetecek düzeyde bir "bireysel bilinç" taşır. Said'in eleştirmenin "kendini dünyevi konumlandırma" tasviri, yine sekülerizm ve enternasyonalizm arasındaki bağlantıya işaret etmektedir. Küresel eleştirmen, söylemsel, metinsel sistemlerin sürekli etkileşimini ve daha geniş kültürel mücadeleleri şekillendiren güç yapılarını denetler. O halde sekülerizm, radikal entelektüelizm için verimli bir örgütlenme terimidir, çünkü belki de milliyetçiliğin aksine, ulus aşırı yerinden edilmenin merkezinde yer alan ulus üstü değişim veya göçü kabul eder. Said, seküler eleştiriye bireysel bir bilincin tezahürü olarak kabul eder. Ona göre bireysel bir keşif konusu olan bireysel bilinç, bir yandan, bireysel zihnin, kendisini bulduğu kolektif bütün, bağlam veya durumun çok fazla farkındadır. Öte

yandan, tam da bu farkındalık - dünyaya hakim bir konum, baskın kültüre karşı hassas bir tepki - bireysel bilincin doğal ve kolay bir şekilde kültürün sadece bir çocuğu değil, aynı zamanda tarihsel ve sosyal bir aktörüdür.

Yazarlar ve eleştirmenler, liberal bir eğitimin erdemlerini ve edebiyatın değerli zevklerini savunduklarını söylerler. Bütün bunların içinde meydana geldiği tarihsel ve sosyal dünya hakkında sessiz (belki de yetersiz) kalırlar. Çünkü günümüzde etkisi büyük ölçüde kırılmış olsa da, yapısalcılıktan kalan miras olan metinsellik yaklaşımı, tarih denebilecek şeyin yer değiştirmesi ile tam da ileri sürdüğü savın antitezi haline gelmiştir. Metin, her yerde veya özellikle herhangi bir zamanda yer almaz. Bu üretilir, ancak hiçbir yerde ve hiç kimse tarafından değil. Okuma ve yorumlama, yanlış okuma ve yanlış yorumlama şeklinde rutin olarak anlaşıldığı halde okunabilir ve yorumlanabilir. Örnekler çoğaltılabilir, ancak nokta aynı kalacaktır. Günümüzde Amerikan akademisinde uygulandığı gibi edebi teori, çoğu zaman yalıtılmış metinselliği, koşullardan, olaylardan, onu mümkün kılan ve insan çalışmasının sonucu olarak anlaşılabilir hale getiren fiziksel duylara sahiptir. Yine aynı şekilde gündelik yaşamın pratiklerine ve sorunlarına son derece mesafeli olarak öngörülen kültürel dünya emperyalizm(i), sömürgecilik gibi olayları kamufle etme için kullanılabilirdiği gibi kültürel tiplerin, sosyal sistemin onaylamadığı meselelere müdahale etmemesi gerektiği anlayışını ortaya çıkarmış ve bu önyargıyı beslemiştir. Çağdaş eleştiri, toplumun vatandaşlarından elini geri çekmiştir, “serbest” piyasa güçlerinin çokuluslu şirketlerinin eline, modern şirketin manipülasyonlarına bırakmıştır. Hâlbuki Said’in ifadelerinden ve genel yaklaşımların bir sonuç olarak ifade etmek gerekirse, metinlerin dünyevi olduğu, bir dereceye kadar olaylardan oluştuğu, inkâr ettikleri zaman bile, yine de sosyal dünyanın, insan hayatının ve elbette içinde buldukları tarihi anların bir parçası oldukları ve yorumlandıklarıdır.

Edward Said’e göre profesyonellik, metinsellik ve eleştiride dinsellik, ortak paydalara sahiptir: profesyonellik toplumu ve sosyal ve siyasal olayları ve olguyu dikkate almadığı için marjinal kalmaktadır. Metinsellik ise eleştiriyi metnin dar labirentine hapsettiği için; özneyi, zamanı ve mekânı göz ardı ettiğinden dolayı salt metne odaklandığı için tarihsellikle tamamen tezat bir durumda kalır. Eleştiride dinsellik ise yine özneyi, zamanı ve zemini dikkate almayı evreni ve tarihi ilahi bir müdahalenin şekillendirmesine ve insafına terk ettiği için insan eseri olan dünyadan yalıtılmış olur.

Güç ve otoritenin gerçekleri ve direnişler, erkek, kadın ve sosyal hareketlerin kurumlara sunduğu yetkiler ve yerleşik düzenler, metinleri mümkün kılan gerçekliklerdir. Onları okuyucularına ulaştırır, bu da eleştirmenlerin ilgisini çeker. Ancak eleştirmenler arasında gittikçe yaygınlaşmakta olan uzmanlaşma ve profesyonelleşme, kültürel dogma ile ittifak, yüceltilmiş etnik merkezcilik ve milliyetçiliğin eşlik ettiği kültür, üretilen metinlerin yorumlayıcıları olarak profesyonelleri ve

edebiyatın akademik eleştirmenlerini şaşırtıcı derecede yarı dinsel sessizlikle, -en yoğun ve yoğun eğitim görmüş bir başka dünyaya eklemeler. Seküler eleştiri hümanizmdir (Said, 1983: 29). Çünkü insanın kendi eliyle ve emeğiyle bilgiye ulaşmayı ve bu sayede özgürleşmeyi öngörür. Sekülerizm, kutsalın kendisine değil, aynı zamanda kutsal gerçekliğe de karşıdır (Pecora, 2006: 4). Eleştiri, kendisini yaşamı güçlendirici ve her türlü baskıya, tahakküm ve tacize karşı olarak konumlandırılmalı, sosyal hedefleri insan özgürlüğünü genişleten ve yücelten bilgiyi üretmek olmalıdır (Said, 1983: 29).

Said'in Seküler dünya görüşünün büyük ölçüde esin kaynağı olan Vico, "Bilmek yapmaktır ve insanın bildiği şey sadece yaptıkları, yani tarihsel, sosyal ve seküler olmasıdır. Kutsal tarihe gelince, Tanrı tarafından yapılır ve bu nedenle de bilinemez, ancak Tanrı'ya olduğu gibi saygı duyulmalıdır. Said'e göre günümüzde sanat eserleri tam anlamıyla, seküler bir biçimde insana mal edilmemekte ve bu anlayış yerleşmemektedir. Çünkü, dinden uzaklaşmış gibi görünse de günümüzde etkili olan bir irrasyoneliteden söz etmek olanaklıdır zira gizli, gizemli, ezoterik veya ilahi gibi kimi nitelermelerle insan edimleri kutsallaştırılmaktadır (Said, 1983: 291). Dinin etkisi bir başka alanda da hissedilmektedir: önceden radikal seküler olup daha sonra dini düşünceleri benimseyen kimileri tarafından, oldukça katı bulunan sekülerizm dini söylemlerle yumuşatılmaktadır.

Günümüzde anlaşılması zor olan konu dinin, seküler bir dünyanın tükenmişlik, teselli arayışı ve hayal kırıklığının sonucu olarak ortaya çıkmış olan biçimidir. Yaralı, bölünmüş aslında umut ve gelecek ümidiyle başvurulmuş ancak bu vaadini yerine getirmekten aciz olan bir din anlayışı ortaya çıkmıştır. Bunun sonucu olarak dinin hem kuramsal hem de teorik olan biçimleri düşüncüyü ve düşünmeyi içermeyen, kararsızlık aynı zamanda büyü, ilahi düzen veya kutsal metinlerle şaşırtıcı bir uyum gösterir (Said, 1983: 291). Said bu bağlamda Ernst Bloch ve Marshall McLuhan gibi kimi eleştirmen ve sosyal bilimcilerin ütöfik söylemlerini eleştiriye açık olmayan inançların koruma çabası olarak ekler.

Eleştirilerine devam eden Said, günümüzde birçoğu geçilmez, kasıtlı olarak belirsiz, isteyerek mantıksız olan sabit özel dillerin sayısında bir artış var ve hepsinin ortak yönü indirgemeci olmaları olduğunu belirtir. Ayıklama ve değerlendirme yerine, entelektüel emeğin yoğunlaşmasına tanık oluruz; entelektüel tartışmalar yaparken, hem insansız hem de aşırılıklardan oluşan çalışma nesneleri eleştirmenlerin dikkatini ele geçirdi; koridorlardaki yüksek perdeli monologlara giderek daha fazla benziyor (Said, 1983: 292).

En çok üzüntü vereni ise, her ikisi de toplumsal yaşamın ve kültürün özelleşmiş durumu için, uzmanlaşmış politik yeni-muhafazakârlar ve dini eğilimli eleştirmenler arasındaki artan benzerliktir: Her ikisine göre mahrem toplumsal hayat ve kültürel söylem ancak tuhaf ilahi görünümlü pazarlara olan inançla mümkün olur. Bu

nedenle, eleştiriler kendi kendine, belki de istemeyerek, belki de hizmet etmediği politik dünyayla olan ilişkilerini görmeyi reddetti. Bir zamanlar entelektüel olan modern eleştirinin, kelimenin en kötü anlamında din adamı olduğunu belirten Said, onların söylemlerinin bir kez daha kolektif olarak nasıl gerçekten seküler bir nitelik kazanabileceği konusu bana göre, eleştirilerin birbirlerine sorması gereken en ciddi sorudur. (Said, 1983: 292).

Dinin edebi eleştiriye uygulanmasını tartıştığı “Din ve Edebiyat” başlıklı yazısında T.S. Eliot’ın yaklaşımı, edebi bir çalışmayı tamamen estetik açıdan görme geleneğine karşı bir tepki olarak anlaşılabilir. Birçok eleştirmen, özellikle Yeni Eleştiriler, edebiyatın etik ve teolojik açıdan değerlendirilmeye konu edilmesinden yanadır. Ancak T.S. Eliot, sadece edebi eleştirinin yeterli olmadığı, bir edebi eserin, hayal gücünün eseri olarak görülmeyle birlikte, etik ve teolojik bakış açısından da dikkate alınması gerektiği düşüncesindedir. Edebi eleştiriler, kesin bir etik ve teolojik açıdan yapılan eleştirilerle tamamlanmalıdır. Günümüze dek her çağda olduğu üzere, etik ve teolojik konular üzerinde bir uzlaşma bulunur ve bugüne kadar edebiyat eleştirisi bu uzlaşmalar temelinde meydana gelmiştir. Böyle bir uzlaşmanın bulunmadığı çağımızda, Hıristiyan okuyucular için edebi çalışmaları, açık ahlaki ve teolojik standartlarla incelemeye daha fazla ihtiyaç vardır. Her ne kadar bir metnin edebiyat olup olmadığı edebi standartlarla belirlenirse de; edebiyatın ‘büyüklüğü’ sadece edebi standartlarla ölçülemez (Eliot, 1975: 97).

Edebiyatın ahlaki değerlerden yoksun olması, sonraki nesiller için hem edebiyatı hem de bu değerleri tartışma konusu haline getirecektir. Çünkü söz konusu nesiller, kendilerinden önce bu ahlaki değerleri edebiyatta uygulama alanında bulamadıkları için, edebiyatı değerden arınmış bir alan olduğu düşüncesine kapılarak ona karşı bir yabancılaşma duygusuna maruz kalacaklardır. Eliot’ın amacı İncil’i edebiyata uyarlamak, böylece mensubu olduğu Hıristiyanlık dinine hizmet etmektir, bir eserin edebi eser sayılması için, belirli koşulları yerine getirmesi gerektiğini, ancak edebiyatın nitelikli ve büyük eserlerinin farklılığını sadece edebi ölçütlerle sınırlı tutulmasını gerektiğini düşünür. Dolayısıyla, iyi edebiyat eserlerinin belirleyici nitelikleri, içerdikleri ahlaki öğretilerdir: Bu vasıflardan yoksun olan bir eser, edebi olarak nitelendirilse dahi, büyük bir eser sayılamaz.

Her ne kadar edebiyat sadece estetik ölçütler açısından değil kimi zaman da ahlaki standartlar açısından değerlendirilmiş olsa da uzun zamandır din ve edebiyat arasında bir ilişki olmadığı düşünülmüştür. T.S. Eliot, ikisi arasında bir ilişki olduğuna ve olması gerektiğine inanır. Din ve edebiyatın bir araya gelmesi, geçen birkaç yüzyılda olanaklı olamamışsa da bu durum iki olgunun bir araya gelebileceği; örneğin, ‘dini edebiyatın’ söz konusu olamayacağı anlamına gelmez. Tıpkı tarihsel edebiyat, bilimsel veya bilim kurgu edebiyatın pekâlâ kabul edilebilir olması gibi veya büyük bir tarihinin eserinin edebiyat olarak okunabilmesi gibi edebi eser

de dini bir edebiyat olarak okunabilir. Bu tarihçinin eserine tarihi edebiyat sıfatını yakıştırmamız öncelikle bu tarih nosyonunun güçlü ve çok önemli olmasına dayanır. Eğer tarihsel edebiyatın ‘tarih’i zayıf ise edebiyatı da sıradan olacaktır. Eliot aynı ölçüyü, dini edebiyat için şart koşar: Dini edebiyatın temeli olan İncil, her şeyden önce Tanrı’nın sözü olarak edebi de dâhil olmak üzere en üst düzeyde yetkinliğe sahiptir. Dolayısıyla bu abideye ne edebi ne de başka bir şekilde bir itiraz söz konusu olamayacağı için, bu anlamda, dini edebiyat ifadesine de itiraz edilemez. Eliot edebiyat eserinin aynı zamanda bilinçli bir propaganda malzemesi değil bilinçsiz fakat samimi duygulara dayanması gerektiğini düşünür.

Eliot’a göre, üç tür dinî edebiyattan söz edilebilir: Birincisi, edebî niteliklere sahip olan dinî edebiyattır. Örneğin, Tanrı’nın sözü olarak İncil’in kendisi veya Jeremy Taylor’un eserleri. İncil’i sadece edebi bir eser olarak tanımlayan ve İngiliz edebiyatı üzerindeki etkisinden söz eden kişiler “parazitler” olarak adlandırılmıştır. Eliot’a göre, İncil “Tanrı’nın sözü” olarak kabul edilir. İkinci tür dini edebiyatı adanmışlık şiiridir. Eliot’un yaklaşımına göre, kendisini dinine adayan bir şair, konuyu dinsel ruha göre ele alan kişi değil, konunun bir parçasını ele alan kişidir. Buna göre Spencer, Hopkins, Vaughan ve Southwell gibi simalar küçük şairler, Dante, Corneille ve Racine ise büyük şairler olarak nitelendirilir. Üçüncü olarak, eserlerini dinin yerine ikame etmeye çalışan ve dini, propaganda konusu yapan Chesterton gibi yazarların eserleridir. Eliot edebiyatın en başat biçimi olarak kabul ettiği roman türüyle sekülerleşmenin başladığını ve bunun öncülüğünü de Daniel Defoe’nun yaptığını ifade eder (Eliot, 1975: 100). Edebi ve dini yargılarımızın birbirinden ayrılmasını, sekülerliğin dine karşıt bir konuma yerleştirilmesini irrasyonel olarak eleştiren Eliot’a göre, sekülerleşme son üç yüz yılda meydana gelişimini tamamlamıştır. Fielding, Thackeray ve Dickens’ın başını çektikleri bu sürecin birinci aşamasında, inanç hayattan atılmıştır. George Eliot, George Meredith ve Thomas Hardy’nin öncülüğünü yaptıkları ikinci aşamada din; kuşkuyla bakılan hatta varlığından şüphe duyulan bir olgu olarak algılanır. Eliot’un ilginç bir şekilde, James Joyce’u dışarıda bırakarak, neredeyse diğer bütün çağdaş roman yazarlarını dahil ettiği üçüncü aşamada ise, Hıristiyan inancı olarak din, bütünüyle tarihte kalmış, geçmişe ait ve varlığından hiçbir eser kalmamış olan bir olgu olarak okunur. Bütün bu aşamalarda edebiyatın diline özel bir vurguda bulunur.

Eliot, din ve edebiyat arasında bir özdeşlik kurar ve dinin doğrudan, kasıtlı ve etik, yargısal ve diğer insanlarla olan iletişimimizi ve hukukumuzu düzenleyici; edebiyatın ise dolaylı ve örtük bir şekilde olmak üzere her ikisinin de belirli davranış kurallarını dayattığı ve muhataplarında belirli davranış değişikliğine yol açtığı kanaatindedir. Dolayısıyla edebiyatı sadece estetik kaygılarla okuyor olsak dahi, bilinçli veya bilinçsiz bir biçimde bu etkiden payımızı alırız. Eliot, din ve edebiyat arasında davranış açısından özdeşlik kursa da, öte yanda paradoksal olarak ikisinin

tam da aynı nedenden ötürü birbirlerinin zeminini ortadan kaldıran bir tür rekabet halinde olduklarını düşünür. Buna göre, modern çağ olarak adlandırdığımız günümüzde, bireysel ve toplumsal anlamda etkisini yitirmiş ve hayat, insanlık, evren, bireysel ve toplumsal ilişkiler, varlık gibi hemen her konuda verili ‘doğrular’ı ortaya koymak, böylece müntesiplerini doğru yola iletmek olan din, varlık sebebinin gereğini yerine getirememekte ve sonuçta insanlar bu bilgilerden yoksun kalmaktadır. Öte yandan edebiyat ise bize hayatın kendisini değil, başkalarının hayatını aktarır. Üzerinde uzlaşım olan bir hayat tanımı yerine pek çok sayıda, kimi zaman birbirleriyle çatışan farklı hayat hikâyeleri karşısında kalan okur, zihinsel bir karmaşa yaşar ve doğru yolu bulamaz.

Hayatta davranışlarımıza yön veren, ancak insanların salt kendi zihinsel ve duygusal potansiyelleriyle cevap bulamadıkları iki soru vardır: Bunlardan birincisi ‘neyi severiz’, ikincisi buna bağlı olarak ‘niçin severiz’. Sevdiğimiz şeyin ne olduğu ve niçin sevilmesi gerektiği sorusunun cevabı ancak dinde bulunabilir. Eliot’ı meşgul eden konu, bu niyetimizin veya davranışımızın sonuçları ile ilgili değerlendirmelerdir. Seküler bir niteliğe bürünen günümüz edebiyat anlayışında, din ve öteki dünya algısı bulunmadığı için edebiyatın dayandığı değerlerin yerine seküler değerleri ikame etme çabası baş gösterecektir. Dolayısıyla Eliot, edebiyatı yazarın bireysel bir edimi olarak görür ve onun ruh hali, aidiyeti, inançları, zekası ve bilgisinin bir davranış biçimine evrilmesini ve okurların da bundan etkilenmelerini bir endişe kaynağı olarak değerlendirir. Edebiyat yazarlarında bilginin az, duygunun fazla olduğunu bunun da okurlar üzerinde yanlış davranışlara ve tutumlara yol açacağını düşünür. Ona göre, toplumdaki bireylerin her biri, profesyonel anlamda olmasa da, birer eleştirmen olmalıdır, zira eleştirmenlik gazete köşelerine terk edilemeyecek kadar önemlidir, çünkü edebiyat bize hayat hakkında doğrudan bilgi vermek suretiyle değil, başkalarının hayatını edebiyat eserlerinde hikaye ederek öğretir. Başkalarının hayatından, deneyimlerinden iyi ve kötü şeyleri öğrenmek olanaklıdır, işte tam da bu noktada eleştiri bizi olağanüstü ölçüde donanımlı kılar ve bu tür durumlara karşı hazır hale getirir. Buna göre, her birimiz sahip olduğumuz bu eleştirel öngörü ile bir edebiyat eserinde karşılaştığımız bir kesite, daima yazarın öznel bakış açısını yansıtan bir metin olarak bakmalı, orada serdedilen görüşlere katılmasak dahi, onu bir tarafa atmak yerine bizi zenginleştiren bir araç olarak bakabilmeliyiz. Fakat en çok da edebiyat eserini okurken bizi saran bu edebi, estetik, ahlaki bakış açılarına karşı dikkatli olmak gerektiği için eleştirel keskinliğe ve yetkinliğe gereksinim duyarız. Bizim bir eserden olumsuz etkilenmemiz yazarın bilinçli olarak güttüğü amaçlardan biri olmayabilir de.

Eliot, liberal olduğunu ve bireysellikten yana olduğunu ve de bireysel insanlar olduğunu iddia eden yazarların da gerçekte öyle olmadıklarını düşünür. Ona göre “bizi yozlaştıran sekülerizmdir” (Eliot, 1975: 105). Çünkü sekülerizm bu doğal hayatın üstünde daha yüce ve anlamlı ve gerçekçi bir hayat olabileceğini

düşünemez. Eliot, eleştirinin dini ve dahası Hristiyan inancını ve müntesiplerini önceleyen ve diğer bütün eleştiri türü ve yöntemlerini yerinden ederek Hristiyan bir insanın okuduğu ve okuması gereken eserleri test etmesi gereken yepyeni bir eleştiri pratiğine ihtiyaç olduğu düşüncesindedir. Eliot için okur her şeyden önce ya Hristiyan'dır veya değildir. Bu ayrıma göre Hristiyanlık dininin müntesipleri olan okurlar için, okudukları eserlerin maneviyata inanmayan insanlar tarafından, bir kısmının da manevi inançları kişisel olduğu; eserlerini okuduğumuz insanların büyük bir kısmının da manevi inançları ve dini endişeleri olan insanlar için geri ve tuhaf insanlar olarak yaftaladıkları da bir gerçek. Bu düşüncelerle Hristiyan müntesiplerle çağdaş edebiyat arasında büyük bir çelişki olduğunu kaydeden Eliot, bu bakımdan edebiyatı, zararlı ve yararlı olarak ikiye ayırır ve zararlı olan türlerine karşı kendimizi korumak, yararlı olanın ne olduğuna dair de bilgilenecek gerektiğini öne sürer. Aslında her ikisi için de belirli düzeyde bir bilgi ve bilinç düzeyindeki ihtiyacı karşılamak için söz geçiren yeni bir eleştiri pratiği ortaya konmalıdır. Açıkça, günümüz edebiyatı, bizim en temel ve önemseydiğimiz inançlarımızı reddederek bu konuda tamamen cehalet örneği sergilemektedir. Bunun sonucu olarak, [çağdaş edebiyatın] eğilimi, okuyucularını, yaşamları boyunca sürdürebilecekleri şeyleri elde etmeye teşvik etmek, karşısına çıkan hiçbir 'deneyimi' kaçırmamak ve mümkünse sadece bu dünyada ve şimdi ya da gelecekte başkalarına somut faydalar uğruna kendilerini feda etmektir. Zamanımız elverdiği ölçüde, edebiyat türünün en iyilerini kesinlikle okumaya devam edeceğiz; fakat bunu sadece kendi ilkelermize göre eleştirmemiz gerekir, yalnızca yazarların ve kamuoyunda tartışan eleştirmenlerin kabul ettiği ilkelere göre değil (Eliot, 1975: 105).

Eliot'ın sekülerleşmeye dair temel kaygısı etikdir. Kimi görüşlere göre devlete iyi vatandaş olmaktan ibaret olan etik değerlerin, bundan daha fazla anlam ifade ettiği ve etmesi gerektiğini, daha yüce gayelerin etik değerlerin konusu haline gelmesini arzu eder. Modern edebiyatın-insanların etik açıdan her istediklerini sorumsuzca yapabileceklerine okurlarını inandırması, onları bu sınırsız ve sorumsuz özgürlük tuzağına çekmesi, doğasında son derece olumlu olan edebiyat gibi kültürel bir alanı bir kötülük kaynağına dönüştürme tehdidine karşı Hristiyan okurlarının, dini değerlere sıkı sıkıya sarılması ve edebiyatın da dini bir içeriğe ve kimliğe sahip olması gerektiğini savunur. Said, Eliot'ın sanat ve yaşam arasında tezat kuran, edebiyatı tarihe, orta sınıfın varlığına ve mücadelesine sırtı dönük yalnızca büyük yazarların edebi kişiliklerinden ibaret gören anlayışını anlaşılabilir bulur ve buna tepki gösterir (Said, 2003b: xviii). Eliot gibi Adorno da sanat ve din ilişkisi üzerine düşüncelerini yedi maddede özetler:

Sanat ve dinin kaybolan birlikteliği gerçekleşemez. Çünkü

1. Sanat daha çok sanatçının bireysel, otonom yetkisinde idi, toplumun yetkisinde idi, toplumun yapısının gerektirdiği sistematik yapıların etkisinden ve yaptırımlardan bağımsızdır.

2. Otonom sanatçı eski Yunan’da ve ortaçağ Katolik dönemde dahi kurumsal dine karşıdır.

3. Dini, edebi eserlerin bir parçası’ best seller’ haline getirme teşebbüsleri, Stravinsky Rainer Maria Rilke, dini satılık bir süsleme aracı haline getirmektedir.

4. Dini içeriklerinden soyutlayarak eski eserleri çevirmek ifade özgürlüğünü baskı altına alır.

5. Dini içerikle edebi eserleri donatmak, onu zararsız ve önmemsiz hale getirmektedir.

6. Dini rasyonelleştirmek onu radikalleştirir.

Modern sanat ve kültür bilinçli olarak büyüü ve dini hayattan, toplumdan ve kültürden yalıtma çabasıdır. Adorno paradoksal bir duruma dikkat çeker: Dini /vahyi sekülerleştirmek, ortadan kaldırmak, onu statükocu yapmak anlamına gelir (Pecora, 2006: 20).

Fry’e göre seküler edebiyat dini olan unsurların ve kavramların mecazi dile dönüştürülmüş olan şekilden ibarettir. Ona göre “geçmişin” kültürü, yalnızca insanoğlunun belleği değil, aynı zamanda bizim yer altında gömülü bulunan ve bundan dolayı çalışılması gün yüzüne çıkarılması ve tanıtılması gereken ve bu açıdan sadece geçmişe değil aynı zamanda şimdiki hayatımızın ta kendisidir (Northrop, 1957: 346). Frye artık geride kalmış bir düşünce biçiminin son temsilcisi olduğu gibi, onun sıklıkla “biz”, “bizim” gibi zamirler, açık bir şekilde Batılı ve Avrupa merkezli din olarak Hristiyanlık Yahudi geleneğine vurguda bulunan bir düşünce yapısını yansıtmaktadır. Hillis Miller’in tespitiyle, inanç bir teknik konusu haline gelmiştir. Bu inancın yitirilmesi durumunda ise, yazarlar bu yitimi, daha önce mevcut olmayan bir başka teknik ile telafi etmeye çalışırlar.

Said’in eleştiri ve entelektüelin seküler olması gerektiği tezinin Batı dünyasında pek fazla bir itirazla karşılaşmamasının anlaşılabilir nedenleri vardır: Felsefenin ortaya çıkışıyla birlikte biri kadim çağlardan günümüze dek uzanan dini, mistik ve metafizik düşünce ile onun karşısında kendisini konumlandırarak en önemli varlık sebeplerinden ve dayanak noktalarından birisine kavuşan Rönesans ve hümanizm daha sonra aydınlanma ve nihayetinde pozitivistimin sağladığı destekle, dünyevi öte dünyaya tamamen kapılarını kapatan ve günümüz dünyasının da başat düşünce ve yaşam biçimi haline gelen ve büyük ölçüde entelektüeller tarafından sahiplenilen ve paylaşılan bir düşünce ve yaşam tarzı haline gelmiştir. “Entelektüellerin ne söylemeleri ya da ne yapmaları gerektiğini belirleyen hiçbir kural yoktur; gerçekten seküler bir entelektüel için tapılacak ve yanılmaz kılavuzluğuna güvenilecek herhangi bir tanrı da yoktur.” (Said, 2012: 13) Said’in Söz konusu düşüncesini eleştiren Asad şöyle der: “Dünyevi eleştirmen için kabul edilebilir tabular olamaz. Limitler eleştirildiğinde tabular kaybolur ve özgürlük genişler. Bu eleştiri, yalnızca

düşünceleri tabulardan özgürleştirmez; aynı zamanda bedenleri, duyguları ve düşüncelerini henüz yapmayan gerçek insanlığa dahil olmak için paradigmatik olarak insan ve adaylar arasındaki mevcut ayrımı güçlendirir” (Asad, 2009: 55).

Said, Batı'nın sekülerlikle birlikte rasyonellik ve emperyal Hristiyanlık anlayışına duyarsız kalmasına da karşı çıkar. Seküler eleştiri dogmatizme karşıdır. Talal Asad'a göre dinin anlam evreni ve pratikleri, bireysel çağrışımları ve toplumsal mesajları kayıt altına alınamaz ve ulus devletin sınırlarını daima aşar. Dolayısıyla kilise ve devlet ayırımı da dini özel bir alana hapsedmekten uzaktır. Asad, Sekülerizm ve dini birbirlerinin karşıtı ve rakipleri olarak değil, birbirlerini destekleyen, birbirlerinin anlamını tamamlayan kavramlar olarak ele alır. Seküler, modern hayatla belirli davranışları, bilgileri ve duyarlılıkları bir araya getirir (Asad, 2003, 25). Dolayısıyla, sekülerliğin toplum ve kültür hayatından çıkarılması, dinin kaçınılmaz olarak kendisini dayatarak militerleşmesi anlamına gelir.

Said'e yönelik belli başlı eleştirilerden biri onun, Batı'da sekülerizm macerasına söz konusu etmemesidir. Said, sekülerizmin Batı'da geçirdiği dönüşüm ve değişimi, bu süreçte meydana gelen sancuları hiçbir şekilde söz konusu etmez. Ona göre sekülerizm, son derece doğal bir sürecin parçasıymış gibi bir izlenim vermektedir. Hatta sekülerizm 19.yüzyılda meydana gelen, tek yönlü kültürel bir evrimleşme olarak kabul edilmektedir. Said, dini düşüncenin teoriğe dayalı yönü ile modern günlük yaşamın pratik yönü arasında ayırım yapmaktadır. Said'e sekülerizm olarak oryantalizm; sekülerizm, Said'in modern oryantalizm olarak nitelediği olgunun tam merkezinde yer alır: “Benim savım şu: Günümüzün Şarkiyatçılığının da kaynağı olan modern Şarkiyatçı kuram ve uygulamanın temel öğeleri, Şark'a ilişkin nesnel bilgiye direk ulaşılması olarak değil, geçmişten miras alınıp filoloji gibi disiplinler tarafından dünyevileştirilen, yeniden düzenlenen ve yeniden biçimlendirilen bir yapılar öbeği olarak anlaşılabilir ancak; bu yapılar da Hristiyan doğaüstücülüğünün doğallaştırılmış, modernleştirilmiş, sekülerleştirilmiş ikameleridir (ya da değişikleridir) (Said, 2003: 122).

Burada bir ateistin özgürlük anlayışı insanın istediğini yapabilmesi tanımından oluşuyorsa bu kesinlikle yanlıştır(.) zira bu düşünce ahlak düşüncesini bütünüyle ortadan kaldırmaz. Çünkü bu tanımda iyi ya da kötü yoktur. Bunların sorumluluğu ve sorumlusu da yoktur. Bir başka açıdan iyi ve kötünün mutlak ölçütü yalnızca insanın kendi yargısıdır. Bu durum çok açık olarak hukuk ve adaletin varlığını ortadan kaldırmaktadır. Diğer taraftan insanın özgür iradesinin en önemli sonucu seçim yapabilmesinde olduğu bilinen bir husustur. Bununla birlikte esasen bu seçim iyi ile kötü arasında bir tercih olmayıp iyi ile doğru, iyi ile daha iyi arasında bir seçimdir. Burada şu soru akla gelebilir: İyi ile doğrunun seçilmesi gerektiği, anlaşılabilir olmakla birlikte, iyi ile daha iyi arasında bir seçim veya tercihin söz konusu olması izaha muhtaç gibi görünmektedir. Çünkü iyi ile daha iyi arasında bir seçim

yapılması durumunda tercih ikincisinden yana olacaktır diye düşünülebilir. Halbuki iyi, üzerinde uzlaşım bulunan bir nitelik iken daha iyi; kişiye, duruma, zamana, zemine koşullara bağlı olarak değişiklik gösteren ve bir çok faktörün göz önünde bulundurulmasını gerektiren bir tartışma konusu veya tartışmalı bir konudur. Ancak Said de entelektüelin kendi zamanının, kültürünün ve toplumunun çocuğu olduğunu kabul ederken bu üç kaynaktan bağımsız olamayan ve dahası her üç paydaşa da hayatiyetini veren unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada ilk olarak sınırsız ve sorumsuz bir mutlak özgürlük anlayışının öne çıktığı görülür. Dine kayıtsız, din dışı hatta dine karşı öfkeli bir ruh halinin öncülük ettiği bir anlayışla karşı karşıyayız. Bir yanda dini, ilahi ve aşkın ile hiçbir ilişkisi olmayan bir uğraş olarak eleştirinin ve onu kendisine uğraş olarak seçen entelektüelin en bariz ve belirleyici vasfı olarak seküler kimlik aynı zamanda dini düşüncenin ve dine ‘bulaşmış’ bir entelektüelin bu vasa layık görülmemesini de içermektedir. Entelektüel hangi partiye yakınlık duyarsa duysun, hangi ülkeden gelirse gelsin ve kendini aslen neye bağlı hissederse hissetsin, insanların çektiği acılar ve yaşadığı baskılar konusunda belli doğruluk standartlarından sapmaması gerekir (Said, 2012: 12).

Kimi eleştirmenlerin itham ettiği üzere, Said’in *Oryantalizm*’de, *Haberlerin Ağında İslam* ve diğer çalışmalarında ortaya koyduğu ana akım Batı medyasına karşıt İslam anlayışının, onun seküler söylemiyle çelişki arz ettiği ve bunun da onun seküler söylemini ve uygulamasını tutarsız bir duruma getirdiğini söylerler. Bu düşünceleri dillendirenlerin başında William Hart gelmektedir. Hart Said’in dine yönelttiği düşmanca eleştirinin, İslam’ı savunmasıyla keskin bir karşıtlık içinde olduğunu düşünür (Hart, 2000, s.76). William Hart’a göre “Dünya, Metin, Eleştirmen” de, Said, eleştirel kuramda “bastırılmış dindarlığın geri dönüşünü” eleştiri konusu yapmakta ve eleştirel olmayan dindarlığın zaferine dikkat çekmektedir. Said’de dindarlığın merak uyandıran en önemi sonuçlarından biri, bu düşünce tarzının beraberinde getirdiği çağrışımlardır. Bu dini eğilime karşı eleştirel, seküler yenilenme (Hart, 2000: 150) önerisinde bulunur. Said, eleştirmeni “gerçek anlamda seküler bir duruş” olarak nitelendirir. Bu pasajda, ‘dini’, ‘dindarlığın’, ‘bu dini eğilimin’ siyasete karşı muhalefete siyasal olarak dahil olduğunu görebiliriz, böylece din-sekülerizm ikiliği yeniden kurulur. Bugün Batı akademisi, eleştirinin seküler olması gerektiği kabulünden hareketle yönetilmektedir.(8) Seküler eleştiri tartışmaları, entelektüelleri ikilemede bırakmıştır: Bir yanda, Batı’nın emperyal söylemleri ile yeterince eleştiriye tabi tutulmamış olan rasyonellik söylemleri ve öte yanda Batılı medeniyet söylemleri ile gerçekliğin anlamını, içeriğini sekülerizm, rasyonalizm, özgürlük ve hatta demokrasiyi tekelleştirmeye yönelik Batılı varsayımlarla suç ortaklığı arasında bir seçenekle yüzleşmelerini ortaya koymaktadır. Hart’a göre edebi eleştiri ve eleştiri bağlamında birbiriyle iç içe geçmiş üç önemli mesele vardır: Din, sekülerizm ve edebiyat: Bunlar dinin kültürel etkileri, seküler eleştirmenlerin dindarlığı ve bastırılmış dindarlığın geri dönüşü olarak kategorize

edilebilirler (Hart, 2000: 143). Bunlardan birincisi, dinin iç içe geçmiş bir bütün gibi görünen kültürden nasıl ayırt edilebileceği sorusudur. Hart, kendi çalışmasında, bu iki alanın birbirinden ayırt edilemeyeceğini savunur. Dini öğeleri kültürel öğelerden ve uygulamalardan ayırt etmek mümkün değildir. Çünkü kültür dini de içeren bir kuşatıcılığa işaret ederken din de varlığını ancak kültür içinde göstermekle mümkün olabilir. Dolayısıyla bu iki alan arasında doğrudan bir ilişki vardır.

İkincisi, dini ve seküler arasında bir ayırım yapma olasılığı konusunda karşımıza çıkar. Böyle bir ayırım her zaman için geçerli midir? Ya da, neyin geçerli olup olmadığına dair temel dayanaklar nelerdir? Bu iki kavramın her birisinin sınırlarının nerede başlamakta ve nerede sona ermektedir? Örneğin kamusal alan ve özel alan ayırımı geçerli mi? Bunun ölçüsü nedir? Bir başka sorun da seküler kültürün dini kökenlerinden ayrıştırıldığında iyilik kavramının içinin nasıl doldurulacağı, nereden geldiği ve hangi amacı gerçekleştirmeye matuf olduğu konusudur. Sekülerizm ile din, gerginliği, yoğunluğu ve şekli her ikisine bağlı olarak zaman içinde değişiklik göstermekle birlikte birbirlerinden hiçbir zaman tamamen kopmayan bir ilişki içindedir.

Üçüncü olarak, “dindarlık” konusu öne çıkmaktadır. Tarihsel olarak dindarlık ve sekülerizm, sosyal bilimcilerin her alanın özgül, deneyimsel karakterini temsil etmek için icat ettiği kavramlardır. Aslında, karşılıklı olarak birbirini dışlayıcı sayılırlar. Din, dindarlık ve sekülerite ikiliği ve bunların tarihsel koşulları unutuldu ve liberal ve Marksist ideallere uygun olarak dindarlık meşruiyetini yitirmiş batıl inanç olarak ortadan kaldırılırken sekülerizm meşrulaştırıldı (Hart, 2000: 143). Örneğin İslam’ın entelektüel (*alim*) tanımına yüklediği anlam ve sorumlulukların Said de nerdeyse birebir ifadesini bulduğunu belirtmek gerekir.

Ancak Hart’ın ve gerekse onunla hemfikir diğer eleştirmenlerin ise Said’in entelektüel tanımıyla örtüştüğü, Said’in din konusundaki genellemelere, tıpkı Araplar ve Doğulular konusunda yapılageldiği üzere, heterojen bir yapı yerine, bütün farklılıkları bir kenara iterek bütün kavramlara ve toplumlara ilişkin homojenleştirme girişimine karşı çıkmasıdır. Öncelikle belirtmek gerekir ki din, Hart’ın çalışma disiplini ve bundan dolayı eleştirisinde dini koruma refleksi ve hissiyle hareket ettiği izlenimi vermektedir. Hart’ın yanılması, din ile dini eleştiri arasında bir ayırım yapmaması ve Said’in dine karşı olduğu genellemesini kalkış noktası yapmasında yatar. Hart’ın yanılığının başında, Emily Apter’in dikkat çektiği üzere, Said’in Hristiyanlığın kazanımlarını anlatan Hristiyan olmayan biri olarak ironik Auerbach portresi ile yekpare bir İslam anlayışına olan ihtiyacı anlatan Hristiyan kökenli bir Filistinli olarak, kendi durumu arasındaki paralelliklerin varlığıdır. Ayrıca Hart, Said’in oryantalizm anlayışına da tepkide bulunmaktadır. Başka bir deyişle Hart’a göre Said, rasyonel düşüncenin zayıf, zıt ve batıl karşıtı olarak dini şeytanlaştırmıştır. Halbuki Said, dini eleştirmemekte fakat dini eleştiri-

riye, daha doğrusu, dini eleştiri şeklindeki bir varsayıma itiraz etmektedir. Hart, ifadenin ikinci yarısı olan “eleştiri” sözcüğünü nedense görmezden gelir. Bununla birlikte, Said’in üslubunun sert ve meydan okuyucu bir tonda olduğunu da kabul etmek gerekir. Bu eleştirmenlerin, Said’in oldukça zengin birikimi olan bir din olarak İslam’ı heterojen yapısından ve farklı yorumlar ve uygulamalarından soyutlayarak homojen bir soyutlamaya düşüren, bütün farklılıklarını ortadan kaldıran yaklaşımlara ve nihayetinde bu sorunlu yaklaşıma karşı duruşunu ve itirazını görememiş olmaları düşündürücüdür. Edward Said’in *Oryantalizm*’de de dikkat çektiği üzere bir din olarak İslam’ı indirgemecilikten uzak, içinde pek çok farklı yorum çeşitliliğini ve uygulama farklılığını barındırdığına dair paragraflardan birine örnek olarak Massignon’un İslam hakkındaki düşünceleri örnek verilebilir. Said, onun ana akım Sünni İslam’ın içinde ve yanında, tasavvuf görüşünde daha çok bireyselliğe ve bireysel dini tecrübeye yoğunlaştığını, Batılıların iddia ettiği gibi İslam’ın homojen ve statik bir yapıda olmadığını, aksine heterojen bir yapıya sahip olan İslam’ın bünyesinde bu yolun geçerli olduğunu ve İslam’ın temsillerinden birini oluşturduğunu ifade eder:

Bundan dolayı İslam [Teslis inancında ifadesini bulan] Baba Tanrı’ya ve ilahi bir kişilik olarak Hz. İsa’ya karşı koyma dinidir, bununla birlikte Hz. Hacer’in gözyaşlarıyla başlayan hüznü içinde taşır. Dolayısıyla Arapça bir gözyaşı dilidir, tıpkı misyonu dış düşmanlar olarak Hristiyanlık ve Yahudiliğe karşı, iç düşmanlar olarak küfre karşı savaş olan cihadın (Massignon’ın, İslamın kahramanlık biçimi olduğunu ve Renan’ın bunu anlayamadığını söylediği) önemli bir entelektüel boyut olması gibi. Bununla birlikte Massignon, İslam’ın içinde, tasavvufta ete kemiğe bürünmüş, ilahi iyiliğe yönelen bir yol, bir karşı akım biçimi seçilebileceğine inanıyordu. Bunu incelemek onun esas görevi haline geldi. Elbette ki tasavvufun temel özelliği onun özneliydi; bu öznelikte rasyonel olmayan, hatta anlaşılmaz eğilimler, tekil, bireysel olana yöneliyordu, İlahi varlığa bir anlık dahil olmaya yönelikti. Bundan ötürü, Massignon’ın tasavvufa dair olağanüstü çalışmalarının tamamı, ana akım itikada bağlı İslam cemaati, Sünnilik tarafından dayatılmış sınırlayıcı uzlaşımından ayrılan ruhların yolculuğunu betimleme amacına matuf bir girişimdi (Said, 2003a: 268).

Said’in seküler eleştiri konusundaki tutumu ve duyarlılığı burada da İslam’ın yerleşik ve ana akım itikadi anlayışını temsil eden Sünniliğe karşı daha çok bireysel gelişimi ve tekâmülü temsil eden tasavvuf ile yakın benzerlik göstermesi dikkat çekicidir. Said’in eleştirisine konu olan bir başka yaklaşım tarzı olarak İslam’ı fundamentalizm ile itham etmek veya İslam fundamentalizmini gündeme getirmek, sıradan bir durum olarak kabule edilirken, aynı suçlamanın Hristiyanlık ve Yahudilik için de geçerli olmasına karşın bunların hiç gündeme getirilmemesi ayrımcılığın bir başka örneğidir.

Gelgelelim Said'in; edebiyat eleştirisi ve kültürel çalışmaların belirleyici özelliğinin seküler eleştiri olması gerektiğine ilişkin gerekçelerini ve aynı şekilde, dini eleştirinin de reddedilmesi gerektiği yönündeki argümanlarını sıralayıp dinin gizemli mistisizmle karışık, anlaşılmaz bir hale geldiğini ifade ederken, ilginç bir şekilde, İslam hakkında genellemelere ve indirgemelere başvurdukları için eleştirilerinin hedefi haline gelen Batı medyasını ve eleştirmenleri yanlış bulduğu yaklaşımının benzerini kendisi de ortaya koyar: Said, dini eleştiri konusunda olduğu gibi, dini bir bütün olarak homojenleştirmek ve dinin içinde birbirleriyle uyum içinde olmayan hatta tezat oluşturan, marjinal düzeyde kalan, artık tedavülde olmayan veya dinin ana akım sistemine girerek görünürlüğünü kaybetmiş kimi inançların varlığını hesaba katmaz. Gauri Viswanathan'ın tespitiyle ifade edecek olursak, İslam'ın dışındaki dinlerde de örneğin gnostisizm, kurumsal dine muhalif bir tavırla hayata, insana ve varoluşa dair öğretilere kuşku duyulmasını sağlamış ve bir ölçüde bunlara karşı bir tepki ve direncin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Ayrıca Gnostik inançların Doğu'ya özgü sapkınlıklarla eşdeğer tutulması, sömürgeciliğin Hristiyanlığı tek gerçek otantik din olarak sunma amacına hizmet etmiştir (Viswanathan, 2010, ss. 223-4).

Said'in önermeleri konusunda dikkat çeken ve itiraza konu olan hususlardan biri, entelektüelin içinden çıktığı toplumun ve kültürün, duygusal ve psikolojik durumunun onun üzerindeki etkisini göz ardı etmesidir. Kültürün en önemli karakteristiği olan dinin varlığını da aynı şekilde yadsıması değerlendirmelerinin etkisini azaltmaktadır. Entelektüelin belli doğruluk standartlarından sapmaması arzu ediliyorsa, bu doğruluk standartlarının kaynağını sorgulamak gerekir. Bu doğruluk kaynağı salt akıl ise bu durumda akla dayanan felsefenin birbirinden ayrı hatta birbirine zıt pek çok düşünce ve düşünce ekollerini nasıl bir standarda bağlayabiliriz? Diğer açıdan böyle bir doğruluk standardı olmadığı durumda entelektüelin varlığına gereksinim duyulmaması gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Ancak öte yandan, Said entelektüellerin hakikatin bilgisine vakıf olmalarını veya ebedi ilkeler konusunda öne sürdükleri görüşlerinin inandırıcılıktan yoksun olduğunu öne sürerek Benda'nın bu görüşlere nasıl olup da ses çıkarmamasına hem eleştiri getirir hem de hayret eder (Said, 2012: 24). Benda entelektüellerin bireysel ve toplumsal bakışlarının yerine evrensel olana odaklanmaları gerektiğini ifade eder. Entelektüelin kaynaklarından biri olan "ahlaki vicdan" (Said, 2012: 83) metafizik bir konu olduğundan seküler entelektüel kavramına uygun düşmemektedir.

Said'in seküler kavramından ve onun bir varsayımı olarak ateistik dünyevi görüşünden hareketle, bireysel ve keyfi tercihleri tek başına esas alıp aşkın olanı yok sayarak bir ahlak kuramına, düşünce ve hakikat boyutuna ulaşmak mümkün değildir. Aşkın fiziki olanı aşar. Fiziki anlamında bilimsel bilgiyi de aşan aşkın gibi, bilimsel bilgiye konu olamadıkları için aşkın, ahlakın ve estetiğin de bilimi

yoktur. Bunlar daha çok duyuşsal ve deneyimle ilgili olarak algıya konu oldukları için bilimsel bilginin sınırlarını aşarlar. Bilimsel bilginin temel karakteristikleri nesnellik, zorunluluk ve evrensellik gibi ölçütler olmasına karşın yine de insanın tüm benliğini kuşatan bilginin, sadece bilimsel bilgiden ibaret olmadığını belirtmek gerekir. Fiziğin ötesinde hiçbir şey yoktur, ne de fiziki bilgiye konu olamayacak bir bilgi vardır. Yani fiziği aşan anlamında ne bir aşkın vardır ne de aşkın herhangi bir bilgi. Bu görüş her fizik ötesini reddettiği için aşkının teistik anlamda ifadesi olan Tanrı'yı da kabul etmez. Zaten aşkın için teistik anlamın dışında bir ifade bulmaya çalışmak gereksiz bir zorlamadır. Böylece sekülerizm ateşist bir doğa felsefesini kabul eder. (Erşen, 2006: 214). Buna göre iyi ve kötünün olmadığı böyle bir durumda kişinin kendini koruma arzusu ve haz duygusu adalet ve ahlakın yerine ikame edilmiş olur. İnsanın sahip olduğu diğer bilgi türlerinin de aynı şekilde nesnel olarak ortaya koyulabilir mi? Bir başka ifadeyle, bilimsel bilginin dışında da bilgiler mevcuttur ve insan bu bilgilere hem sahiptir hem de muhtaçtır. Dolayısıyla bu bilgilerin evrensel, nesnel ve hatta zorunlu olma durumu olamaz mı? Sekülerin ortaya koyduğu ve dayandırdığı bir ahlak anlayışından söz edilemediği gibi, iyi kötü, yanlış doğru konusundaki farklılığı da yine referansını bir öğretilen, otoriteden almayan keyfi bir seçimin ürünü olacaktır. Bu uygulama herhangi bir otoriteye dayandırılarak, zor kullanma yoluna başvurularak yaygınlık kazandırılmaya çalışılacaksa o durumda da özgülük ortadan kalkmış olacaktır.

Said'in ısrarlı seküler eleştirisi vurgusu, onun farkında olmadan dini meşrulaştırdığı ve Batı'ya attığı Oryantalist bakış açısına tam da kendisinin sahip olduğu yorumuna yol açmıştır. Bu görüşü savunanlardan biri olan Gil Anidjar, Batı'nın henüz birkaç yüzyıl öncesine dek Hıristiyan olmakla övünüp bunu diğer toplumlarla arasındaki belirleyici fark ve üstünlük vesilesi olarak benimsediğini, günümüzde ise Hıristiyanlıktan vazgeçmiş görünen ve onun yerine sekülerizm ikame etmekle aslında yeni bir din icat ettiğini ve günümüzde sekülerizm denen bu dinin övücünü yaşamakta olduğunu ileri sürer. Öte yandan Said'in dine ve dini eleştiriye bakışını oryantalist bir nitelikte olduğunu da belirtir. Aydınlanma, akıl, büyüün çöküşü, batıl inançların alay konusu olması ile birlikte sekülerizm Batı'nın yeni başarı hikâyesi ve emperyalizm ve sömürgecilik dâhil bütün modernist söylemlerinin meşruiyet aracı oldu. Fark etmemiz gereken şey, aydınlanmanın yol açtığı din ve sekülerizm arasındaki ayrımın Batının Doğuya hükmetmesini sağlayan bir araç işlevi görmesidir: Buna göre, akılcılığı, bilimi ve bunlara dayanan yüksek uygarlığı temsil eden seküleritenin atfedildiği Batı, akıldışılığı, geriliği ve düşük profilli medeniyet tasavvurunu temsil eden dinin atfedildiği Doğu üzerinde hegemonya kurdu (Veer, 1993: 39). Anidjar bütün bunları öne sürerek, Said'in oryantalizmi desteklediğini tam olarak anlamadan, laikliği desteklemeyi savunduğunu iddia eder. Bir başka ifadeyle sekülerizm oryantalizmdir, oryantalizm Hıristiyanlıktır (Anidjar, 2006: 66). Fakat Anidjar'ın bu noktalarda kimi yanlışlığına açıkça

görülmektedir. Çünkü Said, din gibi sekülerizmin de fetişleştirilmemesi gereğini savunmaktadır. Örneğin, *Representations of Intellectual* adlı eserinde “Tanrılar hep Yenilmeye Mahkûmdur” alt başlığı ile yer alan bölümünde Said, her türlü ideolojik ve irrasyonel otoritelere ve söylemlere karşı çıktığını açık bir şekilde dile getirir (Said, 2012: 88). Oryantalizm konusunda da Said, oryantalist söylemlerin parçası olmakla itham ettiği Batı klasiklerini ve İngiliz edebiyatından eserleri analiz ederken, onların yüksek edebi değerlerini de teslim eder. Ve hatta söz konusu eserlerin taşıdıkları Oryantalist niteliklerinin inceleme konusu yapılmasının, esasında onların sahip oldukları bu üstünlüğe borçlu olduklarını söylemek daha doğrudur. Söz konusu durum onun söz konusu ettiği kimi oryantalistler için de geçerlidir.

Her şeyden önce seküler dünya görüşünün dini dünya görüşünden tamamen farklı olduğu, ayrı epistemolojilere sahip oldukları, ontolojik olarak birbirleriyle uyumsuz oldukları iddiası sorgulanmamış bir ön kabuldür. Ayrıca eleştirinin zaruri olarak seküler bir karakter arz ettiği zannı da sorgulanmaya muhtaçtır hatta bu tezin aksine, sekülerizmin bizatihi kendisinin -değişmez bir biçimde dogmatik olduğu düşünülen dini ortodoksiden farklı olarak- eleştirinin ve öz-eleştirinin konusunu oluşturmaktadır. Dinin karşıtı olarak ortaya çıkan sekülerizmin, inanç ve bağlılığa karşıt olarak akıl ve nesnellik tarafından yapılandırıldığı iddia edilebilir (Asad, 2013: vii). Ortodoksinin, dogmatizmin veya köktencilüğün karşıtı olarak eleştiri, iman ya da sadakatten ziyade şeffaflık ve akliliğe bağlılıkla yapılandırılır. Gayri tarihsel ve a priori kategoriler üzerine dayanan bilindik hikâyeye göre kurucu örüntülerden oluşan birbiriyle ilintili bir dizi karşıtlığa işaret eder: sekülerizm din, eleştiri-dogmatizm, akıl-inanç, muhakeme gücü-itaat, hakikat-iman, şeffaflık-kapalılık. Bu ilintili karşıtlıklar üzerinden seküler toplum ve öznel, kendilerini akla ve düşünümSELLİĞE bağlı bilirler. Ve muhtemelen hepsinden önemlisi bu söylemle, sekülerizmin kendisi, “dini” olanın eylemlerinin ve tepkilerinin çerçevesi ve yorumlandığı imtiyazlı bakış açısı olur. Seküler-akıl-eleştiri Batı ve dini-akıl dışı-köktenci-İslam/Doğu metonimik çağrışım zincirlerinin tekrar sorgulanmaya gereksinimi vardır. Hem bu söylemsel düzenin kimi problematik uzanımları, hem de eleştirinin eleştirel düşünümüne maruz bırakıldığında açığa çıkan imkanları yeniden düşünmek gerekir. Böylece eleştirelin yeni bir işleyişiyle beraber dini ve seküler arasındaki ikili karşıtlığı aşan soykütüsel bir anlayış biçiminin imkanları denenmelidir. (Asad, 2013: viii)

Sekülerizmin Dini Kökenleri

Edward Said, Seküler düşünce biçiminin ürünü ve sonucu olarak benimsediği büyük fikirlerin ve söylemlerin, dinî söylemle ortak yönleri olduğunu söylemenin, her birinin dışarıya kapalı, insanın araştırmalarına, eleştirilerine ve sorgulamalarına kapalı, insanüstü, olağanüstü ve öteki dünyaya ait oldukları anlamına geldiğini ileri

sürer (Said, 1983: 290). Buna göre bizi boyunduruğu altına alan veya taraftarlar bulmaya zorlayan bir takım otoriter sistemlerle ve değer yargıları, estetik beğeni gibi hiyerarşilere dayanan düzenlerle bizi kuşatma altına alır. Bu da, sosyal ve entelektüel sonuçları genellikle felaket olan örgütlü toplu tutkulara yol açar. Bunların ve diğer dini-kültürel etkilerin sürekliliğinin yol açtığı telkinler, insan yaşamı için çoğu zaman yararlı olan grup dayanışmasını ve toplumsal aidiyet duygusunu açık birer tehdit haline dönüştürebilirler. (Said, 1983, s.290). Bir anlamda Said, sekülerizmi kendi deyimiyile ‘sekülerleştirmektedir’ ve seküler, yalnızca kiliseye değil aynı zamanda ulusal derneklerin, örgütlerin ve kolektiflerin yarı-teolojik dogmalarına da karşı durduğu politik bir bağlama yeniden yerleştirir ki bu bağlam kimi zaman eleştirmenin görünüşte desteklediği kolektifleri de içermektedir. Said, “seküler yorumlama siyaseti” nin aynı zamanda, anti-otoriter bir meydan okuma olarak, anti-milliyetçi, uzlaşma, ironi, ayrılma, dışsallık, amatörlik, kendini yansıtmayan şüphecilik ve anti-otoriter karşıtı bir politika olduğunu ileri sürmektedir. Seküler bir tutum ise, kültür ve sistem tarafından kutsanan, hakkında eleştirel bir düşünceyi olanaksız hale getiren ve doğruluğu yalnızca bir uzlaşmaya ve otoriteye dayanan çeşitli resmi rol modellerle ilgili, sağlıklı bir şüpheciliği, tarih anlayışını ve insan üretimini olanaklı kılar.

Ancak her ne kadar, Reform hareketlerinden itibaren ivme kazanan ve Aydınlanma ile zirveye çıkan seküleritenin, aklın dinsel öğretiye karşı konumlandırılması hatta zaferi ifadesinde bulunan tanımı bir klasik haline gelmiş ise de, Sekülerizmin dinden tamamen ayrı ve onun karşıtı olduğu düşüncesi, yerini bu kavramın dinsel düşüncelerin kimi yönlerini içinde barındırdığı, kökeninde dinsel düşüncelerin izlerini taşıdığı ve geline aşamada dinle ilişkisinin daha fazla ortaya çıktığı yönünde bir eğilimin varlığı söz konusudur. Örneğin *Dünyanın Büyüsünün Bozulması: Dinin Politik Tarihi* (Princeton, 1997) adlı kitabında Marcel Gauchet, Sekülerleşme sorununun sosyal bilimler ve kültür eleştiri bağlamında olduğu kadar, tarihsel deneyim açısından da doğru okunmadığı ve yorumlanmadığı kanısındadır. Ona göre dinin tarihsel rolü konusunda dinin ve insanın din ile olan ilişkisinin olumsuz bir tutumla ele alındığı görüşü dinin geçerliliğini reddeder (Gauchet, 1997, ss. 5-6). Öte yanda, dini bütünüyle yok sayan ateist görüşün yol açtığı bir yanılsama ve dinin yalnızca bireyin zihnine, kalbine özel dünyasında hapsedilerek, onun toplumsal boyutunu ve etkisi gözlerden kaçırıldı. Bunun bir sonucu olarak yapılanmasını dine dayandıran bir toplumun mahiyetini bilmediğimiz gibi, dinin dahi ne olduğu bilinemez bir durumda oluruz. Geleneksel din, sanılanın aksine ortadan kalkmış değildir. Aydınlanmanın akla dayanarak ilan ettiği zaferi, din karşıtlığına yaslanmadan kutlanamaz. Bir başka ifadeyle, Aydınlanma, eğer bir zaferin temsilcisi ise bu ayrıcalığını karşıt kutbu olan dini kötüleyerek elde etmiştir.

Feuerbach ve Hegel’in aksine Gauchet, sekülerizmi doğma ve yabancılaşmadan bir kurtuluş olarak görmez. Modern insan, din aracılığıyla geçmişe bağlı olduğu

gibi elinde olmadan geleceğe de bağlanmak zorunda olduğunu hisseder. Daha çok Nietzsche ve Heidegger'i anımsatan bir yaklaşımla, ilkel dinden "yüksek" dine geçiş aşamasında dinde meydana gelen yozlaşmaların bir sonucu olarak seküleritenin kaçınılmaz bir şekilde ortaya çıktığını düşünür. Ona göre bu yozlaşmanın ve akabindeki sekülerleşmenin sorumlusu Hristiyanlığın ta kendisidir. Marcel Gauchet'in eserinin en önemli savlarından biri, sekülerleşmenin meydana gelmesinde Yahudi ve Hristiyan geleneklerin rolü olduğudur. Gauchet, modernitenin kavramsallaştırılmasında, akılcılık ve ilerleme fikirlerinin gerisinde Hristiyanlığın olduğunu dolayısıyla modern sekülerizmin öncüsü olduğu düşüncesindedir. Marcel Gauchet'e göre Hristiyanlık, seküler hümanizm Hristiyanlığın bağrından çıkmış ve ilerleyen süreçte kendi aşkın karakterini ve yönelimini yok ederek Batılı toplumlarda demokrasilerin otoritesine boyun eğmiştir (Gauchet, 1997). Hristiyanlık, tüm "dinler" içinde çoğul, demokratik bir dünya doğuran tek dindir; tüm "dinler" içinde insan hürriyetini sınırlandırmayan tek dindir. Gauchet'in ifadelerinden eserlerinden yapılan çıkarıma göre, Hristiyanlık bir dönüşüm geçirmiş ve modernizm ve dünyevi bir yaşam tarzı olarak sekülerizme evrilmiştir. Böylece Hz. İsa'nın ölümü Hristiyanlığın kutsallığından sıyrılması iken yeniden dünyaya gelmesini de modernizme ve sekülerliğe evrilmesi olarak anlaşılabilir. -xix-Burada üzerinde önemle durulması gereken nokta, kurtarıcı olmak iddiasında olan dinin kendisini, bağlı bulunduğu kurallara dayanarak rasyonel olarak ilan etmesidir. Modern hukukun, siyasetin ve ulus-devletin Avrupa Reformu sonrası reformları düşünüldüğünde, bu dini içerik, şaşırtıcı bir şekilde, Protestan karakterindedir ve ilgili hassasiyet ve değerleri taşır. Bu değerlerin anahtarı, dinin olağanüstü biçimleri (ayinler, ayinler, ritüeller, kutsal metinler) yerine bireysel olarak bir vicdanı olan öznel ve içsel bir inanç meselesi olduğu düşüncesidir. Böyle bir anlayış, özgür iradenin ve bireysel özerkliğin ideal idealiyle yaklaşır ve onu ortaya çıkarmaya yardımcı olur. Aydınlanmanın etkisiyle dinden kopuşun bir sonucu olarak özgürleşen zihin ise, paradoksal bir şekilde rasyonel bulmadığı acı ve ıstırap gibi olguları açıklamak için, ilk günah gibi irrasyonel açıklamalara başvurmaktan geri durmamıştır (Viswanathan, 2010, ss. 227). "İrrasyonelite", bir epistemenin işleyişi olarak okunabilir ve kendi iç çerçevesi içinde kavramsal olarak irrasyonel olmayan bir şekilde kavramsallaşan dinsel ilişki tarzlarını basit bir biçimde dönüştürür. Paradoksal olarak, bu episteme kendi sınırlarını tanımaktan yoksundur ve böylece kendi terimleri içinde anlaşılamayacak olan şeylerin mantıksızlığını ve dayanılmazlığını sağlamada aktif hale gelir. Sekülerizm bir taraftan farklı dinlere ve dini çeşitliliğe imkân ve fırsat tanınması nedeniyle, çoğulcu bir din anlayışını özendirirken, öte yanda dini itibarsızlaştırmak suretiyle onu hayattan atıp, meydana gelen boşluğu kendi bilgisi ve bu bilginin beraberinde getirdiği güce dayanarak Doğunun üzerinde bir hegemonyaya dönüştürür. Böylece, Batı karşısında yenik ve sönük bir konuma itilen doğunun bu konumundan dolayı, sekülerizmi düşman ilan etmesiyle, sekülerizm aynı zaman-

da, Batı'nın en kötü ve en büyük düşmanlarından biri haline gelir. Aslında Said, Talal Asad'ın birbirlerini tamamlayan unsurlar olarak gördüğü sekülerizm ve dini kontrapuntal olarak okuma denemesine neden gerek duymadı? Hâlbuki böyle bir okuma sayesinde, sekülerizm ve din birlikte okunma şansına sahip olabilecekti. Sekülerizmin temel problemlerinden birisi, farklı din mensuplarına tolerans hatta savunma kalkanı olarak korumacılık görevini üstlenirken, dinin ve dine inanların kişisel, içsel deneyimlerinin konusu olan dini güce nasıl bir yaşam alanı açacağı belirsizliğini hala korumaktadır.

Bu, ahlaki yükün, belirli bir konu veya nesneyi, kritik dikkati çekmeye değer kılan şey ise bunun sonucu olduğunu kanıtlamaktadır. Sekülerizm, zımnî normatif şema olarak işlev gören ve ahlaki yükünü eleştiren bir işlev midir? Bu düşüncenin tamamlayıcı nitelikteki bir başka yaklaşım tarzı olarak sekülerizmin dini kökenlerini, kültür eleştirisi ile ilişkilendirerek sekülerizmin, Hıristiyanlığın etik ilkeleri ile olan yakınlığını dile getiren Vincent Pecora olmuştur. Pecora'nın kitabının en önemli fikirlerinden biri, Vico ve Said'de yankısını bulan düşüncenin-tarihin ilahi kaynaklı olmayıp insanların bir ürünü olduğu görüşünün 'düzeltilmeye' muhtaç oluşudur: Buna göre tarih Tanrıya bağlı, ona inanan, onu seven ve ondan korkan insanların eseridir. İnsanların maddi eserlerinin ardındaki motivasyonun kaynağı göz ardı edilerek bir sonuca varmak olası değildir. Eğer sekülerizm, dinden tamamen arınmış bir düşün ve yaşam tarzı olarak varsayılırsa, bu sekülerizmin, dayandığı etik ilkelerden soyutlanmış, tarihin de mekanik ve amaçsız olduğu sonucunu doğuracaktır. Bir bütün olarak insan eyleminin herhangi bir ilkeye ya da kurtuluş tasarımına bağlanmayan, rastgele işleyen, adalet ve eşitlik ideallerine bağlılığın kuşkulu olmasına yol açacaktır. Said'in de mefhumu muhalifinden anlaşılacağı üzere, eleştirmen ve entelektüellerin seküler olması gerektiği söyleminden mevcut durumda bu grubun din ile belirli düzeyde ilişkili oldukları varsayımına yol açar. O halde sorulması gereken sorulardan biri, neden hem sözü geçen kişiler hem de yazarların çoğu Eliot'ın dediği gibi seküler ise, bunların eserlerinde niçin dinin varlığının yer etmiş olduğu ve hala varlığını devam ettiriyor olduğudur.

Peter Berger de, Hıristiyanlığın sekülerleşmenin tohumlarını en baştan itibaren içinde taşıdığını belirtir. (Berger, Elements, 102-105). Berger'e göre, dini gelişim, Hıristiyan dünyasının en baştan itibaren dinin etkinlik alanını kapatmıştır. Böylece sekülerizme meydan vererek Hıristiyanlık bir anlamda kendi sonunu hazırlamıştır (Berger, Sacred 1967- s. 127; 1969: 129). Nietzsche de aynı şekilde seküler modernitenin Yahudi-Hıristiyan geleneğinin son aşaması olduğunu belirtir. 19.yüzyıla geldiğinde ise milliyetçilik ve komünizm dinin yerine geçer. Öte yanda Batı'da Hıristiyanlığın sadece zihinsel bir donanım sağlayan eğitim işlevi sunmakla kalmadığı görüşünde olan Habermas'a göre, söz konusu din aynı zamanda ekonomik ve ahlaki motivasyon kaynağı olarak da belirli görevler üstlenmiştir. Modernitenin

anlaşılmasında öncü rolünü oynamıştır. Hristiyanlık Habermas'a göre evrensel eşitlik, toplumsal dayanışma özgürlük yaşamın ve özgürlüğün güvenceye alınması ve özerkliği, bireysel ahlaki bilinç, insan hakları ve demokrasi, doğrudan Yahudi adalet anlayışı ve Hristiyanlığın sevgi anlayışının mirasıdır. Bu miras büyük ölçüde değişmeden, yeniden üretilerek ve yorumlanarak bize ulaşmıştır. Bugüne kadar bunun alternatifi ortaya konamamıştır. Günümüzdeki ulus üstü kıskaca karşı da dayanmamız ve beslenmemiz gereken kaynak budur. Bunun dışındaki her şey postmodern boş bir konuşmadan ibarettir (Habermas, 2014, ss. 148-9).

Kitabı Mukaddes evrensel bir tarih sunar: Zamanın başlangıcıyla dünyanın yaratılışıyla başlar, kıyamet günü ile biter. Kitabı Mukaddes, kendisinin bütüncül ve tek otorite olmasını sağlayan bütüncül bir hakikat sunarken, diğer tarafta kendi içinde meydana gelen yorumsal değişimleri yansıtır. Böylece binlerce yıl boyunca insanın Avrupa'daki yaşantısıyla birlikte sürekli ve aktif bir gelişmeyi sürdürür (Auerbach, 2003: 16).

Auerbach, böyle bir tarih anlayışının antik Yunan'da değil de, Kitabı Mukaddes'te bulunması kendisi gibi Vico'ya sadık bir seküler yazar açısından oldukça ilginç bir durumdur. Said de tıpkı Auerbach'ın Kitabı Mukaddes ile ilgili düşüncelerinin aynısını Kuran hakkında ileri sürer: Buna göre Kuran tamamlanmış bir dünya görüşünü ortaya koymaktadır. Auerbach'ın ifadelerinden anlaşılacağı üzere Kitabı Mukaddes'in yeni bakış açıları ve yorumlarla güncelliğini sürdürmesi, Hristiyanlık da sekülerizme de kapı aralamaktadır. Aydınlanma ile birlikte insanların ilahi inayet veya yardım beklemek yerine kendi düşünceleri ve çabaları ile ilerlemeye çalışmaları gereği ortaya çıkmıştır. Oysa ilerleme fikri bireyselliğin kazanılmasından sonra gündeme gelen bir düşüncedir. İlerleme sadece modernitenin ve pozitivist dünya görüşünün bir söylemidir (Pecora, 2006: 62). Dinin ilerleme düşüncesiyle tezat düştüğü düşüncesi modernite ve Aydınlanmanın en önemli savlarından birini oluşturmaktadır. Her ikisi de öte yanda kendi üstünlüklerini ve erdemli oldukları tezini dine yükledikleri bu olumsuz imge üzerinden ifade ederler. Ancak tarihin birebir öznesi olmayan bir ilerleme düşüncesi bireysel bir kazanım ve başarının ötesine geçmemiştir.

İlerleme düşüncesinin bireysel, toplumsal ve tarihsel sonuçları açısından sanıldığı aksine ne denli hayal kırıklığı ve bir yıkım olabilme potansiyeli taşıdığını ifade eder. Bireysel açıdan ilerleme düşüncesi, bireyin içinde bulunduğu zamanı ıskalamasının sonuçları ve kazanımlarını göremeyeceği bir gelecek için kendi bireyselliğinden vazgeçerek belirsiz bir amaç için toplumun bir nesnesi ve adsız ve sansız bir ferdi olarak yaşamını noktalamasını gerektirir. Eğer tarihin belirli bir amacı varsa ve bunu bilen bireyler varsa onlar bu durumu manipüle edip ötekileri bu amaç uğruna kullanacak ve böylece öteki bireyler bu açıdan da birer araç olmanın ötesinde bir anlam ifade etmeyecektir. Yine bu ilerleme düşüncesine göre

her mevcut, zaman, durum ve algı geleceğe göre geçici kararsız ve tüketilmek durumundadır. Bu düşüncenin bir tek meşruiyeti vardır: Tarihi, insani olarak yaşanabilir, yaşanmaya değer ve katlanabilir kılan düzenleyici bir işleve sahip olmasıdır. Böylece insanlar en azından kendi bakış açılarından birer nesne ve araç olarak değil, özne konumuna sahip varlıklar olarak yaşadıkları zamanı, mekânı ve toplumu anlamlandırabilirler” (Pecora, 2006: 35). Hans Blumenberg’in tespitiyle; seküler hümanistler bir yandan, Batı düşüncesinin Hıristiyan karakterini kabul ederken öte yandan da onun ile ilahi veya vahye dayalı konumunu ve görünümünü reddederler. Yine bir başka çelişkisi de Hıristiyan geleneğinin kendisini dönüştürme güncelleme kabiliyetine özel bir önem verir ki bu ayrıcalıklı durumu başka dini geleneklerden esirgerler. Bir başka ifadeyle semavi bir din olarak modern dünyanın söylemeleriyle bir dereceye kadar uyumlu gördükleri Hıristiyanlığın kabiliyetinden Yahudiliğin ve de özellikle İslam’ın mahrum bırakılması İslam’dan bu ayrıcalığın esirgenmesi bir başka çelişkilidir. Blumenberg, bu durumu şöyle ifade etmektedir. Sekülerleşme teorisinde birincisi modern çağın Hristiyanlık olmadan olamayacağıdır. Öte yandan modern çağın temel karakteristiği sekülerleşmedir (Blumenberg, 1985: 30).

Çağdaş sekülerizm söylemine hükmeden bu düsturların birçok mühim epistemolojik ve siyasi neticeleri var. Öncelikle, bir tür sekülerizm kavramsallaştırmasının Batı kimliği (liberal, demokrat, hoşgörülü, eleştirel) için, muhayyel ötekisine (tarihin bu noktasında İslam ile emsalleşmiştir) karşıt olarak, ne kadar merkezi olduğunu göstereceğiz. Mevzubahis karşıtlığın bugünkü kullanımı, İslam’ın yekpare ve parodik bir tarifini hem üretir hem de böyle bir tarifin varlığına dayanır. Bu karşıtlık aynı zamanda Batılı seküler toplumların belli düşünümSELLİK ve kendini tanıma türlerine (bu karşıtlığın üzerine kurulu olduğu yapının altını oyan ve dolayısıyla karşıtlığı zayıflatan düşünüm türleri) erişimini engeller. Standart normatif sekülerizm tarifini (din bahsinde devletin tarafsızlığı ilkesine; ek olarak, devlet ve kilisenin, din ve yasanın, kiliseye ait olanla siyasi erke ait olanın açıkça ayrışması) sorgulamanın peşindeyiz. Genelde sekülerizm, dinin yapı ve anlamını tanımlama, dönüştürme veya oluşturma olarak değil de yalnızca dinin aleniliğini ve yayılımını sınırlamak, onu şahsi alanda tutmak olarak anlaşılıyor. Bir başka deyişle, sekülerizm genel olarak insan hayatının a priori unsurları olarak görülen şeyleri -kamusal, özel, dini, siyasi- örgütleyen yapı olarak görülür. Halbuki sekülerizm tam da iktidarın, bu farklı alanları (sadece onların sınırlarını değil) üreten ve bunları bir içerikle donatan söylemsel işlemidir. Dahası, sekülerizmin bilindik tarifi son derece normatiftir: tüm devlet ve toplumların bir yasaya uyar gibi takip etmesinin beklendiği (ya da buna zorlandığı, benimsemeye mecbur edildiği) bir oluş erekselliği arz eder. Bu devlet ve toplumlar arasında özellikle bir akılsızlık ve inanç, sadakat, ortodoksi ve dini erk kültürüne takılmış toplumlar mercek altındadır. Tam da bu noktada sekülerizmin normatif boyutları, Batı medeniyetinin üstünlüğü iddiasıyla birleşir, bu ikili, müteakilen birbirini meydana getirir ve tahkim eder

(Asad, 2009, ix). *Sekülerizm sadece din devlet değil dini de dönüştürmüştür*: Bu perspektiften bakıldığında, modern dünyada hukuk, devlet, bilgi üretimi ve ekonomik ilişkileri tanımlayan seküler bir rasyonalite olduğu gibi, aynı zamanda dinsel yaşamın kavramlarını, ideallerini, uygulamalarını ve kurumlarını da dönüştürmüştür. Buradaki sekülerizm, kilisenin devletten doktrinsel olarak ayrılması değil, aynı zamanda dinin modern duyarlılıklarla ve yönetim tarzlarıyla orantılı bir biçimde yeniden canlandırılması olarak anlaşılmaktadır. Dini düşünceyi yeniden düşünmek, aynı zamanda seküler ve onun gerçek iddialarını, iç ve dış mallar vaadini yeniden düşünmektir (Mahmood, 2009 ss. 64-5).

Sekülerizm standart normatif ifadesini, kiliseye ve devlete, din ve yasalara, dini ve siyasi otoritelere ve kesin bir şekilde aykırı bir biçimde dahil olmak üzere, dinin kendisine karşı devletin tarafsızlığı ilkesi olarak ortaya koymuştur. Sekülerizm, nerdeyse sorgulanmaz bir şekilde dini, bireysel bir nesne olarak almak ve onu özel alanda tecrit etmek için dinin kaynağını ve erişimini sınırlamak için alınır. Halbuki gözlerden kaçan veya kaçırılan konu, sekülerizmin bu işlevlerinden daha büyük ve önemli olan yönünün, geleneksel olarak dinin anlamını ve yapısını tanımlamak, dönüştürmek ya da üretmek olduğudur. Diğer bir deyişle, sekülerizm bir söylem değil, geleneksel olarak, bir çok alanları meydana getiren gücün kamusal, özel, politik gibi insan hayatının en önemli unsurları olarak kabul edilen yönleri için bir örgütlenme yapısı olarak görülür. Dahası, sekülerizm, bütün devletlerin ve toplumların mantıklı bir biçimde takip etmeleri beklenen (veya teşvik edilen) ve bunun karşısında seküler olmayanların da rasyonel olmadığı, inanç devleti ve toplumu olarak, bağınazlık ve dini otoritenin güdümünde oldukları şeklinde bir ifadeyi kabullenme dışında kendilerine başka bir seçenek tanınmamasına yol açan, geleneksel formülasyonu güçlü bir şekilde normatif bir kavramdır. Bu noktada, sekülerizmin normatif boyutları ile Batı medeniyetinin üstünlük iddiası bir birleriyle örtüşür ve ikisi birbirini karşılıklı olarak üreterek güçlendirir. Bu durum aynı zamanda ve seküler olmayan devlet ve toplumların ötekileştirilmesini de beraberinde getirmektedir. Sekülerizm sadece milletler ve toplumlarda dinin yerini düzenlemediğini savunan, aynı zamanda dinin ne olduğunu ve olması gerektiği, içeriğinin nasıl şekillendirileceğini ve buna uygun dini ve seküler pratiklerin ve anlayışların oluşturulmasını da içermektedir. Aynı zamanda sekülerleşme, dinleri tecrit etmekten ibaret değil, seküler toplumlar arasındaki egemenlik, ahlak, kozmoloji ve hegemonik dini geleneklerin pratiklerini yayma sürecidir de.-

Daha önce söylemsel olarak, toplumsal kurumlarda, geleneklerde yerleşik olan dini perspektifler, şimdi de belirli bir dine atıfta bulunmadan pek ala işlevini sürdürebilir (Pecora, 2006: 23). Günümüzde dinin tamamen devre dışı bırakıldığı, kökü Aydınlanma'da olan bir sekülerizm anlayışı yerini dinin aslında tamamen unutulmadığı, Aydınlanmanın kendisini dinin konumuna göre tanımlayıp pozisyon aldığı bir şekilde bürümektedir.

Sekülerizm, Batı'nın üretimine katkıda bulunarak hem kendisine hem de Batı dışında kalan dünyanın bakışına ve davranışlarına yön veren bir tarihe ev sahipliği yapmıştır. Bu durum özellikle dinin her iki dünyadaki niteliğini, mahiyetini ve konumunu tayin ederek Batı'nın hem kendisini hem de Batı dışı dünyayı ötekileştirmiştir. Sekülerleşme, yalnızca dinleri tecrit etmek değil, seküler toplumlarda egemen, din, kozmoloji ve hegemonik dini geleneklerin pratiklerini yayma sürecidir: Şöyle ki; sekülerleşmenin normatif etkisi, dini kıyafetlerden ve isimlendirmelerinden dinsel sınırlamalara, hassasiyetlere ve yönetmeliklere hukuk, ticaret, toplumsal normlara ve devlet-konu ilişkilerine kadar bir dizi toplumsal ve kurumsal uygulamalarda ortaya çıkar. Bununla birlikte, sekülerliğin dini şartlandırma, şekillendirme ve yayma yönündeki bir sürece yalnızca sekülerliğin tarafsızlık iddiasını ortadan kaldırmakla kalmaz daha ziyade, dini ve laikliğin ortaklaşa, birbirini tamamiyle iç içe geçtiğini, her birinin diğerini nasıl yapılandırdığını ve bastığını görmemizi sağlar. Başka bir deyişle, modern laikliğin kariyerini takip etmek, modern dinin yürüncesini izlemek için bir zorunluluktur. (Asad, 2013: ix)

Bugün sekülerizm büyük ölçüde anlamını ve içeriğini hayali bir İslam karşıtlığından almakta ve Batı'nın yaşam tarzlarındaki ve dini şeklini ve içeriğini sorgulanmaktan muaf tuttuğu gibi inançlarındaki sorunları ve Batı kamusal yaşamını ve onun emperyal tasarımlarını örtmektedir. (Asad, 2013: 10) Yine aynı şekilde "seküler hümanizm" de Amerika'daki sağcı muhafazakarlar tarafından, aile dokusu, bireysel ahlaki ve vatanseverliği yok ettiği gerekçesiyle hedef alınmaktadır. Bu nedenle, eleştirinin dinî ve diğer asılsız otoriteleri yerinden ettiği ve dini izole ettiği ve ön yargıları, kişisel fikir veya inançların yerine bertaraf ederek onun yerine akli, öznelliği ve bilimi ikame ettiği, dolayısıyla bu niteliğinden ötürü seküler olduğu şeklinde yerleşik bir kabul vardır. Aydınlanma'dan günümüze dek varsayımı doğru, gerçek, rasyonel ve hatta bilimsel olanın ancak dini otoritenin veya "önyargı"ların dışında var olduğu gerçek olarak kabul edilegelmiştir. Bu varsayım, Kant'ta her şeyin hatta aklın kendisinin dahi eleştiriye konu olmasında ve Hegel'de Hristiyanlığın rasyonel çekirdeğini eleştirel bir tarih ve fenomenoloji aracılığıyla ortaya çıkarmak gerektiği düşüncesiyle zirveye ulaşır. Bu açıdan eleştirinin görevi, her türlü karşıtlığı olduğu düşünülen bir yerden, hem dini, ideal, gerçek dışı, spekülatif ve ilahi olan bu kafa karışıklıklarını rasyonel, maddi, gerçek, bilimsel ve insani amaç doğrultusunda açıklamak ve tamamlamak olmuştur.

Din ve rasyonellik ilişkisi bağlamında dinin irrasyonel bir olgu olarak tanımlanması konusunda Max Weber'in kendine özgü bir bakış açısı sunan görüşlerini aydınlatıcı olması bakımından hatırlamak yararlı olacaktır. Ancak öncelikle hatırlanmalıdır ki, din onsekizinci yüzyıl ve öncesinde ilahiyat olarak anlaşılır ve uygulanırdı. Darwin ile birlikte din ve dini dünya görüşüne büyük bir saldırı başlamıştır. Bundan sonra din ilahiyat olarak değil, bilimin karşı kutbunda onun olumsuz

bir rakibi olarak ve eleştirel bir kavram olarak ele alınmaya başlanmıştır. Batı’da ondokuzuncu yüzyıla kadar din, ilahiyat bağlamında ve anlamında ele alınırken, bu dönemden itibaren Mircea Eliade’in tespitiyle din bilimsel olarak çalışılmaya başlanmış ve ilk örneğini Max müller’in “Essay on Comparative Mythology” başlıklı makalesi oluşturmuştur. Dinin İlahiyat hatta batıl inanç konumundan bilimsel bir araştırma konusu haline gelmesinde etkili olan nedenlerden biri de Darwin’in Türlerin Kökeni adlı eserinin özellikle canlılara ve yaşamın kaynağına yaradılışa ilişkin görüşlerinin, dinin savlarına karşı yeni bir direnç ve saldırı aracı olarak konumlandırılmasının etkisi oldukça büyüktür. Bununla birlikte dinin inanç boyutu tümüyle yadsınmamıştır. Aydınlanma, Fransız Devrimi, 1848’e dek süren bir dizi ulusal ayaklanma ve Avrupa’da bu ayaklanmaların birçoğu başarısızlıkla sonuçlanması pek çok düşünürü, özellikle karamsarlığın üzerinde düşünmeye itmiştir. Buna göre insanın bireysel varlığını sürdürebilmesinde olduğu gibi toplumsal açıdan da insanların kendilerinden daha üstün bir güce tapınma ve ibadet etme ihtiyacı hissettiğini dolayısıyla bireysel ve toplumsal krizlerle başa çıkabildiklerini ortaya koymuştur.

Bu bakımdan, Max Weber ‘dünyanın büyüünün bozulması’ ifadesini, Weber’den yüzyıl önce kullanan Schiller’den ödünç almıştı (Pecora, 2006: 107).

Weber, rasyonelliğin hayatın her alanında söz konusu edilmesi ve gündelik yaşamın ötesine geçerek metafizik alanı içine alması ve onu biçimlendirmesi, ona ilişkin anlayışı değiştirmesini, yaşamın dini boyutunun anlam içeriğinden soyutlanması olarak görür. Maddi ve manevi boyutu olan bu dünyanın ve yaşamın iki alanın da dikkate alınması gerekir. İnsan bir alanı merkeze alarak diğerini ihmal ettiğinde çatışma ve karamsarlık egemen olmaktadır. Dinin büyüünden arındırılması (Weber, 1975: 333) olarak nitelediği bu durumla birlikte, dinin alanına müdahale edilmiş ve onun temel dayanağı olan Tanrı inancı inkar edilmeye ve dolayısıyla Tanrısız bir dünyanın ve yaşam biçiminin inşa edilmesi anlamına gelir. Weber’e göre, insanlık tanrısız bir dünyada yaşamaya mahkum edilmiştir. Max Weber’in biyografisini kaleme alan Marianne Weber, onun dünyanın büyüünden arındırılması ve rasyonellik düşüncesi ile Batı kültürünün birbiriyle ilişkisini şu ifadelerle dile getirir:

Rasyonelleşme süreci sihirli kavramları çözmekte ve dünyayı gittikçe daha fazla büyüünden arındırmakta ve onu tanrısızlaştırmaktadır. Din sihirden doktrine değişir. Ve şimdi, dünyanın ilkel imajının parçalanmasından sonra, iki eğilim ortaya çıkmıştır: Bunlardan biri dünyanın rasyonel bir olarak kavranması ve diğeri mistik olarak deneyimlenmesi. Ancak, dinler sadece kendi damgalarını düşüncenin artan gelişiminden almakla kalmazlar; rasyonalizasyon süreci de birkaç izlek üzerinden ilerler ve özerk gelişimi, uygarlığın tüm yaratımlarını (ekonomi, devlet, bilim ve sanat) kapsar. Özellikle Batı medeniyetinin tüm biçimleri, Yunanlılar tarafından

ilk olarak geliştirilen yöntemsel bir düşünce biçimi ile kesin olarak belirlenmiş ve bu düşünce tarzı, belirli amaçlara yönelik bir yöntemsel yaşam tarzı ile Reform Çağı'na katılmıştır. Bu, modern uygarlığı antik uygarlıktan ayıran teorik ve pratik rasyonellik ile modern Batı medeniyetini Asya medeniyetinden ayıran özel karakterin birleşimidir (Weber, 1975, s.333).

Weber'e göre bir din ne denli az büyü ya da fantaziye dayalı mistisizm ve çok öğreti içerirse, rasyonel mazeretlere o ölçüde ihtiyaç duyacaktır. Dinin gittikçe kitap dini ve öğreti haline gelmesi, onun o denli edebi bir şekilde bürünmesine yol açmakta ve din adamlarının kontrolü dışındaki sıradan insanların rasyonel düşüncesini kıskırtmaktadır. Weber'e göre bütün dinler gerek psikolojik gerekse entelektüel yapılarıyla, kendilerinde içkin olarak dünyevi olan ile uhrevi olan arasındaki mücadele ve gerilimi ortadan kaldırmadan, entelektüelizme karşı farklı tutumlar takınmıştır (Weber, 1946: 351). Düşünen sıradan insanlar arasından din adamlarına düşman peygamberlerin çıktığını; din adamlarından ve bağnazlardan bağımsız bir şekilde kurtuluş arayan mistiklerin de çıktığını; ve nihayetinde dine düşman filozofların ve kuşkucuların ortaya çıktığını vurgular. Max Weber'e göre yirminci yüzyılın entelektüeli Luther'in, Calvin'in, Reform hareketlerinin, Voltaire'in akıl çağının bir ardılı, kutsal inancın yerine seküleri yerleştiren hümanist, materyalist, doğrudan ateist olmasa dahi bir deisttir. Lukasc daha da ileri giderek Schelling, Schopenhauer Kierkegaard ve Nietzsche nin düşüncelerinde eserlerindeki yönelimlerinde tepkisel bir 'dini ateizm' görür (Pecora, 2006: 103). Moderniteyi tamamlanmamış bir proje olarak gören Habermas ise, Aydınlanmanın ideallerinin, aklının ve toplumsal değerlerinin, modernitenin kültürel alanda 'yeni bir paganizme dönüşüyle' birlikte ortadan kalktığını savunur. Habermas'a göre romantik motiflerin ve bir tür 'pagan' dini perspektif yirminci yüzyılın politik yaşamında belirleyici bir rol oynamıştır. Hitler ve Stalin'in karizmatik seküler devletin dini karakteri toplumsal kolektif deneyimin kutsal çeşitlemeleri toplumsal günah keçileri, ulusal şiddet,- bunların hepsi dini karakteri görünümünde olan dinin yerine ikame edilmişlerdir.

Habermas'a göre yirminci yüzyılda aşırı politik deneyimleri şekillendiren güç romantik motifler ve pagan nitelikli dini perspektif almıştır.

Dine, din adamlarına ve referansını dinden alan ahlak kurallarına karşı çıkan entelektüel, bir yönüyle Aydınlanma rasyonalizmine dahil olduğu izlenimi verirken, diğer yanda dinin içinde fakat dinin temel doktrinine aykırı bir zıt akım olarak varlık gösteren gnostisizme daha yakın durur (Viswanathan, 2010, ss. 223-4).

Eleştirinin sekülerliği varsayımından yapılan bir çıkarım, hem sekülerizmin bir nesnenin veya düşünme tarzının faal eleştirisini yapmasına, hem de entelektüel konuların eleştiriye maruz bırakıldıkları atmosferin yaratımına olanak sağlar. Bunun yanı sıra varsayım, her iki terimin -eleştiri ve sekülerizm- a priori olarak, evrensel, tikel tarihler ve kültürlerden bağımsız biçimde söylemsel olarak teşkil

edilmesine bağlıdır (Asad, 2013: vii). Sekülerlik baştan dinsel içeriğe sahiptir, bu nedenle her zaman belirli bir rasyonalite düzenini irdeler ve bu eleştiri doğası gereği yerleşik ve kısmi olmaktadır. Bu nedenle, sekülerizm, akıl ve eleştirisinin çağdaş Batı söyleminde birbirini gerektirdiğini ve motive ettiğini ortaya koymaktadır. Buradaki eleştirisinin kullanımı, gerekçenin mutlak güvenilirliğine yönelik bir saldırı olduğu kadar aynı zamanda inancın gerekliliği için bir argüman olarak ortaya çıkmıştır. On sekizinci yüzyılın sonunda Kantçılışma egemen felsefi söylem oldu. Fakat 19. yüzyılda ait dil teorilerinin öneminin azalmasıyla birlikte, felsefenin rasyonel eleştirisinin doğru bir şekilde tanımlanabildiği ve uygulanabileceği özgün bir kavramsal alan olduğu iddialarını güçlendirdi. Kantçılar için politik devrim, bu nedenle felsefi eleştiriye alternatif olarak ortaya çıktı; felsefi eleştiri özgürlüğü, politik devrimin önünü açmanın bir koşulu haline geldi. Dolaylı olarak, gerçeğin politik ve dini kısıtlamadan değil, rasyonel bilimin ilerleyişinden özgürce garanti edildiği görüşü öne çıktı. Sekülerleşmenin tek taraflı tarihsel bir okuma ile sınırlı tutulması onun anlaşılması önünde bir engel oluşturmuştur. Sekülerleşme ile ayrılmaz bir bütün oluşturduğu düşünülen modernleşme, dini büyüenden arındırarak onu aklileştirmiştir. Sekülerizm sadece din ile ilgili olmakla kalmaz, aynı zamanda bilim, ekonomi ve politik söylemlere de sahiptir.

Kant'tan önceki Aydınlanma filozofları için eleştiri, sekülerleşmiş bir metafiziğe (insan aklıyla ilgili düşüncede) kök salmış ve din ve devlet iddialarına karşı yönelmiştir. Kant için eleştirel, yerleşik rasyonel sınırlara ve özel inanç ile kamusal akıl arasındaki sabit sınırlara sıkı sıkıya atf yaparak epistemolojik kendi kendini düzeltme sürecine dönüştü. Daha sonra 19. yüzyılda hızla sanayileşen bir dünyada, eleştirel ve devrimci şiddet, artık alternatifler olarak değil, sınıf mücadelesinin tamamlayıcı biçimleri olarak ortaya çıktı ve bu çağrıda bulunan eleştirel politika örgütlü işçi sınıfı hareketlerinin politikasıydı. Yirminci yüzyılda, noe-Kantçıların çabaları sayesinde eleştiri daha sonra ideolojik politikalara ve radikal entelektüellere yönelik bir silah haline geldi. Bu filozoflar grubu arasında, eleştiriler yine doğal ve insani bilimleri için hayati öneme sahip bir ilke olan evrensel aklın kriteri haline geldi. Bilimsel bir gerçeği eleştirilebilir olarak- ve bu yüzden de yanlışlanabilir. Çünkü dini değerler rasyonel eleştiriye karşı bağışık olduğu için, inanç temelli olduklarından, ne tarafsız ne de nesnelirler ve dolayısıyla bilimsel gerçeklerin yetkisine sahip olamazlar. Bir "inancın" hakikat için bir aday olarak sunulduğu ölçüde, bu, geçici olarak yapılmalıdır - yani, çok ciddiye alınmamalıdır. Son örneğim modern teoloji olarak seküler eleştiridir. Teoloji hiçbir zaman eleştirisizdir ve özellikle de 19. yüzyılın başından beri, teoloji seküler eleştiriye özümsemi (Mahmood, 2006: 51). Rönesanstan bu yana, modern yapılar toplumsal yaşamı ve kurumları dinin etkisinden soyutlayıp normalleştirmek ve düzenlemek için sosyal bilimlerini teşvik etmiş ve bu durumdan dolayı disiplinler bir eleştiri anlayışı gündeme gelmiştir. Seküler eleştirisinin pratiği artık modern öznenin, kendi politik duruşunun

ve anlayışının gerektirdiği hakikat ve özgürlük arayışının modern bir işareti durumuna gelmiş durumdadır. Seküler eleştiri artık özgür ifade ve iletişim hakkı ve onun kullanılma biçimi ile yakından bağlantılı bir sorumluluk haline gelmiştir. Ne felsefi ne de edebi eleştiri aklın ayrıcalıklı yeri olduğunu iddia edebilir. Çünkü her eleştirel söylemin kendisine ait kurumsal koşulları vardır. Temelde seküler eleştiriye iki yaklaşım söz konusudur: Tanım gereği kendisini dünyevi, kozmopolit ve insanın ürünü olan bilgiyle ifade etmesi. Burada eksik olan husus, sekülerleşmenin nasıl meydana geldiğini açıklamamasıdır. Burada sekülerleşmenin somut göstergelerinden biri olan ulus devletlerin yapılanması başvurulan –cevaplardan birini oluşturmaktadır: Buna göre ulus devletler, dinin görünürlüğünü ortadan kaldırarak kamuoyunun görüşü alanından çıkarmış kendi milli kimliklerinin ifadesi olarak dil ve milliyetçilik temelinde yükselmeye çalışmışlardır. Arnold dini geleneklerin merkezi konumu işgal ettiği düşünür ancak kendi düşüncesi en iyi ifadesini seküler hümanist ideallerde bulur. Seküler eleştiri, milliyetçiliğin handikaplarından kurtulmanın yollarını gösterir. Halbuki fundamentalizmden söz edilecekse, bunların hepsinin eşit şekilde değerlendirilmesi ve eleştirilmesi gerekir. Bundan ötürü, Batılı entelektüeli olaya çok daha geniş bir açıdan bakmaya, sadece geleneksel olarak altı çizilenlere karşı değil, bütün teokratik eğilimlere karşı seküler (ya da değil) bir konum almaya itmektedir (Said, 2012, s.60).

Arnold, burjuvazinin “yalnızca para kazanmak ve kendilerini kurtarmak kaygısı taşıdıklarına inandığı görüşünü paylaşır ve aynı şekilde he ne kadar İngiliz edebi, kültürel geleneklerini çalışmalarına sıklıkla konu etse de, İngiliz olmayan ezilmiş, haksızlığa uğramış kişileri de yakından duyar. Ulusüstü yönelime sahip ve disiplinlerarası çalışma prensibine bağlı olan Arnold, formüle sistematize edilmiş yorum yapmayı engelleyen bilgi anlayışına karşı çıkar. 19.yüzyılda özellikle Darwin’in çalışmalarıyla etkilenen dini metinlere yönelik eleştirel çalışmalarda tarihsel ve kültürel çalışmalar ve yaklaşımlar ve hümanist bakış açıları dini hakikatin ve kültürel ulusal kimliğin etnik bir karakterde olduğunu göstermektedir. Bir açıdan çatışma bağnazlık gibi unsurlar etnik düşüncenin yükselişe geçmesiyle hız kazanmıştır. Ernest Renan gibi İngiliz ulusunun fiziksel olduğu gibi kültürel açıdan da belirli bir düzeye kadar karma olduğu görüşünde olan Arnold, nerdeyse mistik romantik bir bağ ile dilin etnisitenin ulusun ve dinin birbirlerine bağlı olarak Avrupa tarihini oluşturduğunu düşünür (Pecora, 2006: 149). Fakat bununla birlikte Arnold’da kesin olan görüş etnik temelin ve tenin fiziksel özelliklerine ve kan bağına dayanan bir etnik niteliğin ari yapısını kaybetmediği sürece her zaman belirleyici konumda olduğu görüşündedir. Arnold, Hıristiyanlık konusunda da farklı düşüncelere sahiptir: Etnisite olarak Avrupalılar Helen kültürüne diğerleri ise İbrani kültürüne aittir. Yine, Avrupa Hıristiyan, Aristo ve Plato’nun etkisini daha fazla hissederken, Hz. Davud, Hz. Yusuf’un, İbrani ve Yahudi geleneğinin semitik Hıristiyan anlayışından farklıdır. Dolayısıyla Hıristiyanlığı, Arnold için pratik, hayranlık uyandıran bir din haline

getiren etkisi Hint-Avrupa Helen kültürünün ona olan katkısıdır (Said, 1983: 22). Kültür Mathew Arnold'un görüşüne göre en iyi ifadesini Devlet yapılanmasında bulur. Sanatçı, sosyal bilimci ve eğitilmiş olup eli kalem tutan herkes bu kültürü yüceltmelidir. Tersinden bir okuma ile bunun anlamı, otoriter bir karaktere sahip olan kültür bağlularından onu korumak, kollamak ve yüceltmek gibi taleplerde ve baskı unsuru olur. Söz konusu durum Avrupa edebiyatı için de aynen geçerlidir: Avrupa edebiyatı bölümlerinin müfredat yapıları bu durumu tam anlamıyla açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Büyük metinlerin yanı sıra, alanlarında saygın ve büyük bir yetkinliğe sahip eleştirmenler ve eğitimciler, ya da etkin bürokratlar, büyük teoriler, içeriklerinden dolayı saygı uyandıran bir ilgiyi zorunlu kılan bir otoriteye sahiptir.

İlk olarak, beşeri bilimler için Avrupa merkezci modelin hümanist bilim adamı için doğal ve uygun bir konuyu temsil ettiği, neredeyse bilinçsizce benimsenen bir ideolojik varsayım vardır. Burada söz konusu olan yalnızca nesiller boyunca aktarılan edebi üstünlük ön kabulü değil, aynı zamanda, bu sürekliliğin biyolojik yönünden ve biçiminden de kaynaklanmaktadır. Bir başka açıdan Raymond Williams'ın gösterdiği üzere, 17. Yüzyıl şiirlerindeki ülke ve malikâne betimlemeleri ve temsilleri temsil ettikleri nesnelere ve konular açısından olduğu kadar, örneğin malikâne gibi nesnelere temsillerinin estetik, uyum gibi sanatsal ölçütlerin ötesinde aynı zamanda bunların arkasındaki medeniyetin ve yaşam tarzının farklılığının ve üstünlüğünün de vurgulandığı metinlerdir. İkinci dünya Savaşı öncesi İngiliz yazar şairler hayatın anlamı konusunda dini bir görüşe sahiplerdi (Ellman, 1960, s.196). Bir başka açıdan J. Hillis Miller'a göre edebiyatta din, yalnızca şair ve Tanrı arasında önemi olan, onun dışında tarihsel ve toplumsal açıdan ise, içi maneviyattan boşaltılmış, bir kavramdan ibaret olduğunu belirtir (Miller, 1965 s. 43).

Foucault ve Aydınlanma

Foucault, Aydınlanmayı yeni bir düşünme, fikir, geleneğin, mitin vs. yerini aldığı düşünür. Ona göre Aydınlanma, dine de karşı değildir; yalnızca başka bir rasyonaliteye karşıdır. Foucault'nun görüşleri diğer Batılı entelektüelleri de etkilemiştir: Şöyle ki; Din Aydınlanmaya karşı ve onun rakibidir. Foucault'ya göre Aydınlanma, aklın ve gözlemin bir sonucu olmayıp, sadece bizim düşünce biçimimizde değişikliğe yol açmakla sınırlıdır. Yoksa Aydınlanma, bizi karanlıklardan kurtarmaz. Dini inancın dönüşümü aydınlanmanın bir sonucudur.

Din, Aydınlanmanın sonucu olarak hemen ortadan kaybolmadı, fakat manevi ve pratik olarak modern dünyayı şekillendirmeye devam etti. Aydınlanma kendisini dine karşı değil, başka bir akla karşı, konumlandırmıştır. Yirminci yüzyıl, yeni bir eğilime sahne olmuştur. Sömürgecilik sonrası dönemde ortaya çıkan pek çok

toplumsal eğilimle yakından ilgili olan dini yükseliş, aynı zamanda I. Dünya savaşı sonrası dönemde ortaya çıkan kapitalizm-komünizm kutuplaşmasının yerini bıraktığı küreselleşme yerelleşme kutuplaşması. Dolayısıyla Sekülerleşme bir tarafta Avrupa –Amerika ekseninde diğer tarafta Asya, Afrika başta olmak üzere eski sömürgelerde boy göstermiştir. Günümüzde sekülerizmi bu denli cazip, vazgeçilmez kılan, modernite ile olan ilişkisidir. Modernitenin ayrılmaz bir parçası ve şartı olarak kabul edilen sekülerizm, modern toplum ve devlet olmanın da şartı haline gelmiştir. Batı'nın sanıldığı gibi, ne o denli seküler ne de bilimsel temele her zaman yaslanmış olduğu gerçeği yansıtmaktadır. İkisinin kesişmesinin önemli bir sonucu Avrupa'da on dokuzuncu yüzyılda antropolojinin doğuşu olmuştur. On dokuzuncu yüzyılda seküler düşüncesinin etkisiyle aydın kesimi bireysel, özel tecrübeye odaklı, tinsel ve metafizik öğelerinden arındırılmış protestan mezheplerine yoğun bir şekilde ilgi göstermeye başlamıştır. Bu duruma somut bir örnek olarak seküler düşüncelere sıkı sıkıya bağlı olan birçok entelektüelin ırk ve etnisiteden çok daha fazla, Hıristiyanlığa bağlı olarak toplumsal hayata katıldığını göstermektedir (Pecora, 2006: 31).

Özgürlük ve Aydınlanma ve özgürlük yoluyla modern yargıya bağlı olan dinin, böylece, eşit derecede çeşitli geçerli seçeneklerden hareketle, rasyonel ve bilinçli bir özne tarafından özgürce seçilmesi gerektiği düşüncesi öne çıkar. Böyle bir din anlayışı, seküler toplumlarda, ön-varsayımları ve gereksinimleri, daha sonra geriye dönük, köktenci, samimiyetsiz ya da basit, geleneksel olduğu gerekçesiyle reddedilen diğer rakip din anlayışlarıyla bir çatışmaya girinceye kadar fark edilmeyecek şekilde doğallaştırılır. Belki de seküler eleştirinin, sekülerizmin kendisinin bildiği, kabul ettiği ve dayattığı sınırları eleştiri konusu yapması gerekir. Dahası, edebiyatın ve beşeri bilimlerin genellikle kültür içinde var olduğu varsayılmaktadır (“bizim kültürümüz, bazen bilindiği gibi), kültürün onlar tarafından büyütüldüğü ve onaylandığı ve yine de profesyonel hümanistlerin ve edebi türlerin kullandığı kültür versiyonunda eleştirmenler, onaylanmış yüksek kültür pratiği, toplumun ciddi politik kaygılarına karşı marjinaldir. Burada sorulması gereken sorulardan biri şu olmalıdır: Dini pratikler ve dini yaşamın, seküler pratikleri ve onun öngördüğü yaşam tarzını aşan yönü ve etik boyutu var mı? Bu ikisi arasında nasıl bir ilişki mevcuttur? (Asad, 2013: XVIII)

Dışsal düzen olarak dünyanın büyüünün bozulması, yozlaşması öznel yorumlar için birtakım alanlar açtı. Weber, dünyaya karşı çıkan dinler ile etik ve rasyonel açıdan uygun ekonomik ve politik eylemin iç yasaları arasındaki gerilimi betimlemektedir. Böylece, etik kanunları temel alan alternatiflerin, bu tür yaşam sistemlerinde bile, kendi iç hukuklarıyla nasıl mümkün olabileceğini göstermektedir.

Weber gibi, çalışması toplum ve kültür ile din arasında seküler akıl ile sekülerleşmiş din anlayışı arındaki ilişkileri ve gerilimleri ortaya koyma açısından

önemli bir yer tutan bir başka soyolog Emile Durkheim'in çalışmaları da, bilimsel ve materyalist çalışmaların da ne ölçüde ve şekilde dini düşünce tarafından şekillendirildiğinin de göstergesidir. Durkheim'in 1894'ten sonra Smith, Frazer, McLennan ve Robertson gibi İngiliz antropologları okuduktan sonra sinin toplumsal yaşamın bir sembolü ve ürünü olduğu fikriyle daha fazla ilgilenmeye başlamıştır. Durkheim'in "*Les Formes Elementaries de la Vie Religieuse: Le Systeme Toemique en Australie* (1912)" adlı eserinde dinin niteliği konusunu tartışır. Durkheim'in temel tezi Australya kabileleri üyelerinin kendi aralarındaki dayanışma biçimini, dini temel düşüncenin biçimi olarak ele alır ve bu biçimlerin de köken, anlam ve işlev açısından bütünüyle toplumsal olduğunu ifade eder. Din Durkheim için doğal bir temsil değildir, çünkü bu durumda dinin ısrarı anlaşılabilir olur. Durkheim'a göre din her şeyden önemlisi bireylerin üyesi oldukları topluma ilişkin bir düşünce geliştirebildikleri ve belirsiz fakat bununla birlikte yakından ilişkili oldukları bir düşünce sistemidir. (Durkheim, 1912: 227). Durkheim açısından kolektif temsillerin bir bileşkesi olarak dilin kendisi de toplumsal dayanışmanın göstergesidir. Yoksa doğanın bir aynası veya pratik iletişim aracıdır. Toplumsal açıdan kabul edilebilir fikirlerin ayrı şahsiliği ve istikrarı onları makul ve mantıklı oluşu onları hakikat kılar. Bundan dolayı modernitenin gerçekliği onların ardındaki totemlerin sürekliliği ve dini güçlerin varlığında saklıdır.

Durkheim'in düşüncesi ile yakından ilgili olan T.S. Eliot, seküler ve kutsal arasındaki ilişkiyi farklı düşünce yapılarına bağlı oldukları için sentezleme yoluna başvurur. Eliot'a göre Durkheim'in dini toplum ve toplumsal olanla özdeşleştirilmesi Durkheim'in teorik değil pratik öncüllerden hareket ettiğini gösterir (TS Eliot on Durkheim: A New Attribution, 313). Eliot diğer taraftan Durkheim'le bulunduğu ortak nokta dinin en iyi görünümünün ilkel toplumlarda ortaya çıktığı zira bu toplumlarda dini olan ile dini olmayan eylemler arasında bir farklılık bulunmadığıdır. Ancak ilkel topluma geri dönüşün imkansız olarak kabul edildiği üzere aynı şekilde din ile kültür ve toplumun ayrıştırılması din ile kültürü karşı karşıya getirir. Eliot ayrıca dini anlamak için bir sosyolog edasıyla oluşturulan bir bakış açısına ihtiyaç olduğu kanaatinde. T S Eliot'ın Waste Land (Çorak Ülke) salt edebi ve sanatsal bir metin olmayıp din sosyolojisi bağlamında ele alınabilen bir metindir, çünkü burada din-Hıristiyanlık ile toplum arasındaki ilişkilerin bir yansımasıdır. Eliot, insanların toplumsal yaşama biçimini dinin bir yansıması olarak benimser. (Eliot, 1949: 32). Heidegger ise Batu uygarlığının oluşumunu ve gelişimini bu uygarlığın aynı zamanda kaçınılması gereken niteliklere sahip olmasıyla aynı anda anlaşılmasının eşzamanlı oluşuna dikkat çeker (Heidegger, 1969, ss. 32-33).

Toplumsal ile kutsal arasındaki ilişki, kutsalın ardındaki toplumsal yapıyı ve oluşumu dikkate almak, günümüz modernitesinin toplumsal olgulardan edebiyat kuramlarında dek, bir dizi yeni tinsel bir modernist duyarlılığın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Modern kültürün, hepsi de seküler Aydınlanmanın katı tutumuna

karşı çıkmak anlamına gelen üç tür yaklaşım olduğu söylenebilir: 1) Kökenine dönmek 2) doğal felsefeye, dine dönüş 3) dini ateizme yönelmek.

Toplum hiçbir şekilde mantıksız veya mantık anlayışından yoksun değildir, tutarsız, fantastik, hayali- insanların sandığı veya düşündükleri görmek istedikleri gibi değildir. Tam aksine kolektif bilinç psikolojik/tinsel yaşamın en üstün biçimidir, çünkü bu bilinçlerin üstünde bir bilinçtir (Durkheim, 1912: 445). Toplumsal bilinç dışında üstünlük ve olasılık tesadüflerden uzak olarak nesnelere ve kavramları kalıcı ve hayati açıdan kavrar iletilebilir, gözlenebilir açılardan fark eder. Topum her anlamda bireyi aşar, kuşatır donatır, bizi şekillendirir. Bilgimiz ve hakikat anlayışımız içinde yaşadıkları toplum sağlamdır. Ve bunlar yine toplumsal iletişim ve akıl ki zamansız bir sekülerizm yol açar. Seküler entelektüeller aynı zamanda kendi ulus devletlerinin ahlaki anlayışları konusunda da dogma olarak niteledikleri dini değer yargılarının yerine, seküler anlayışı ikame etmeye çalıştılar. Ulus devletlerin ahlaki ve eğitim normları açısından son derece elverişli bir kullanıma sahip olarak toplumsal dayanışma ve kolektif bilinç kavramları, dini dogma olmayan fakat dinin öngördüğü işlevleri yerine getiren bir konuma geldi.

Sonuç

Günümüzde, kanaatimizce, eleştirinin karşı karşıya kaldığı iki temel soru vardır: Edebiyat eleştirisi seküler olmak zorunda mı? Ve bununla ilgili olarak ikinci soru ise: Dini eleştiri gerçekten imkânsız mıdır?

Her iki sorunun cevabı sadedinde, sekülerizm ve dinin konumu, tarihsel statüsü ve gelişimi ve günümüzdeki algılanma biçimine dair ilk saptama şudur: Eleştirinin Batı'dan tevarüs edildiği şekliyle Aydınlanma hatta Rönesans ve reform hareketlerine dek giden tarihsel süreçteki hakim karakteristiği onun seküler niteliği olmuştur. Bu nitelik, sekülerizmin kendisini dinin karşısında konumlandırması ve din ile olan hesaplaşmasında galip çıkarak dinin kamusal hatta bireysel hayattan kovulması ile sonuçlanmış ve dolayısıyla bütün sosyal bilimlerin olduğu gibi edebi eleştirinin de dinden tamamen arındırılması ile nihayete ermiştir. Sekülerizmin ve pozitivist bilim anlayışının tam anlamıyla mutlak hakim olduğu on dokuzuncu yüzyıl boyunca bütün kurumlarıyla kamusal, kültürel ve belirli ölçüde bireysel hayatı kuşatan sekülerizm, yirminci yüzyılda insanlık tarihinin en trajik iki büyük savaşının yol açtığı yıkım, maddi olduğu kadar manevi arayışları da tetiklemiş, sekülerizmin, modernitenin, pozitivist bilim anlayışının ve ilerleme düşüncesinin yeniden gözden geçirilmesini, maddi ve manevi refah anlayışın dayandığı öncüllerin sorgulanmasını gerektirmiştir. Bu durum eleştirinin kendisinin seküler niteliğinin de eleştiri konusu yapılmasını gündeme getirmiştir.

Her şeyden önce eleştirinin seküler niteliğinin onun ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmesinin gerisinde yatan faktör büyük ölçüde sekülerizmin içinden geç-

tiği tarihsel süreç olduğu gibi, eleştirinin dinden muaf tutulmasını bir zorunluluk olarak addeden anlayışın arka planında da aynı gerekçenin yattığı anlaşılmaktadır. Bir başka ifade ile, sekülerizm ve din bizzat kendilerinden menkul bir gerekçe ile değil de, reform hareketleriyle başlayıp Rönesans ile devam eden ve nihayetinde Aydınlanma ile doruk noktasına çıkan *dolaylı* nedenlerden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. İçinde bulunduğumuz yüzyılda özellikle postmodernizmin etkisiyle bütün “büyük anlatılar”ın temellerine yönelik kuşku ve sorgulamalardan bütün disiplinler ve kuramlar gibi sekülerizm de payını almaktadır.

Din kavramı ve din ile ilgili çalışmalar Batı’nın Aydınlanma Çağı ile ve özellikle Hristiyanlıkla bağdaştırıldığından, diğer tüm din ve kültürler bir nevi dışlanmış veya yok sayılmıştır. Bu günkü anlamıyla din ya da dinlerin Batı’da Aydınlanma Çağı ile tanımlanarak, Batı’nın kontrolünde ve baskısı altında kabul ettirilme teşebbüsleri, başarıya ulaşmıştır. Mevcut din anlayışı ile Aydınlanma çağı arasındaki tartışmasız ilişki, Aydınlanma düşüncesinin ortaya çıkışı ve gelişimine dair bazı temel dayanakların bilinmesini gerektirir. Bu dönemde, insan ve doğaya dair her şeyin mantıkla anlaşılabilirliği düşünülmüş, empirik bilginin ilgi görmesi beraberinde bilgiye sadece duyu organları ile ulaşılabilirliği düşüncesini ön plana çıkarmış, bilimle ve teknoloji ile ilgili gelişmeler, insanoğlunun doğayı menfaatleri doğrultusunda kullanmasının yolunu açmıştır. Aydınlanma projesinin en önemli amaçlarından biri de, evrenselleşme, yani, bilim ve teknolojideki bu ilerlemeler vasıtasıyla, belli kuralların Avrupa dışında da kabul görmesi gerekliliği olmuştur. Bireycilik ön plana çıkmış, sekülerizm benimsenmiştir. Dönemin sekülerlik anlayışı, Avrupa’da tek otoritenin kilise olduğu çağda, kiliseye ve Hristiyanlığı çeşitli şekillerde menfaatlerine alet ederek iktidarda kalanlara bir tepki olarak ortaya çıksa da, zamanla, Aydınlanma düşüncesinin “evrensellik” faaliyetleri ile dünya genelinde, tüm dinleri dışlayan hatta çağdışı gören ve bilimi tek doğru kabul eden bir sekülerizme dönmüştür. Diğer dinleri bertaraf etme konusunda ısrarcı olan seküler Batı düşüncesi, Hristiyanlıkla bağlarını asla koparmamış, Sekülerizm edebiyat alanında öylesine kabul görmüştür ki, yirminci yüz yılda artık edebiyat ve din arasındaki ilişkinin özelliği olarak tanımlanmış, akademik çevrelerde, özellikle İngiliz Edebiyatı bölümlerinde, sekülerliğe gölge düşürecek en ufak imalar bile çalışmaların bilimselliğine şüphe ile yaklaşılmasına yol açmıştır. Bunun yanında birçok modern edebiyat yaklaşımı, İncil eleştirilerinin de doğruladığı “Tanrı öldü” anlayışını benimsemiş, din çalışmalarını rasyonelleştirmek için bu çalışmaların sadece belli insanların ilgi gösterdiği ruhsal aktiviteler olarak lanse ederek, din kavramı zamanla “geri kalmışlık” ile bağdaştırılmıştır. Geri kalmışlığı çağrıştırdığı için dinden bahsetmekten çekinme durumu özellikle postkolonyal romancıların eserlerine dair akademik yaklaşımların eksikliğinden kaynaklanır. Modernlik kavramının, geçmişle bağını koparmış, gelenekten uzak, “yeni” olarak algılanması da postkolonyal alanlarda dini konulara değinilmeme nedenlerinden

biri olabilir. Avrupa merkezli küresel Aydınlanma Çağı kriterleri, Avrupa kültürü kökenlerini, tüm kurum ve fikirleri sekülerleştirerek sağlamlaştırmış ve “çağdaşlaşma, eşitlik ve demokrasi” adı altında kölelik, kadın erkek eşitsizliği, monarşi gibi tüm olumsuzlukları, adeta sihirli bir değnek ile yok etmiştir. Modernleşme yolunda sekülerleşmeyi küreselleşmenin ayrılmaz bir parçası olarak kabul eden bu zihniyet, din konusundaki tartışmasız tahammülsüz tavrını Hristiyanlık söz konusu olunca değiştirmiş, adeta Hristiyanlığı “modern ve küresel din” kabul etmiştir. Reform, Rönesans ve Aydınlanma ile birlikte toplumsal ve bireysel hayattan gittikçe soyutlanan din, bilimsel olarak sadece teoloji ile ilgili bir bilim statüsüyle sınırlandırılarak ötekileştirilmiş oldu. Dinin toplumdan soyutlanması ve içinin boşatılmasıyla birlikte onun yerine yeni bir yapı inşa ve ikame edildi: Bir başka ifadeyle dinin tarih ötesi, kültür ötesi bir mefhum olarak algılanmaya başlanması. Dinin konumu ve algısı etrafında yeni bir tartışma başlamış oldu: Bir yanda dinin evrensellik iddiası, öte yanda dinin siyaset, hukuk ve bilim gibi aklı öne çıkaran disiplinlerden uzak tutulması nedeniyle tartışmalar meydana geldi.

Edebi çalışmalar, din olgusunu bilinçli olarak arka planda bırakırken, ironik bir biçimde, karşı koydukları ideolojinin yerine yenilerini ikame ederler: Böylece din Marx’da ifadesini bulduğu üzere ideolojiler, pratik boyutundan sıyrılmış ve kimi etik kurallara indirgenmiş, üretim ve bilgi ile bir ilgisi kalmamış, mazlumların acılarını sömüren ve sahte bir teselli vermekten başka bir işlevi olmayan, günümüzün dinin boş bıraktığı alanları doldurmak üzere ortaya çıkmış bir seküler dinlerdir. Sekülerizm dinin tedavülden kalkmasından sonra yürürlüğe girmiş bir teori olmayıp esasında birbirlerini bütünleyen süreçler olarak yeniden düşünülmesi gerekmektedir. Doğal bilim ve doğal din ayrımları din için de uygulanmaya başladı. Kimi antropologların katkısıyla din yaptırımları, öteki dünya tasımı olmayan, gerçek hayatta pratik bir uygulama imkanı bulunmayan, ceza yaptırımından bütünüyle azade bir tür inanç veya düşünüş biçimi ve sübjektif bir yaklaşım olarak yerini aldı.

Sonuç olarak, sekülerizmin edebiyat eleştirisinin mutlak koşulu, dinin ise hiçbir şekilde eleştiri ile yan yana gelmesi imkansız olduğu şeklindeki algı, günümüzde bir çok açıdan tartışılmaktadır. Kuşkusuz dünyanın hemen her yerinde farklı uygulama biçimleriyle sürekli bir biçimde tartışmaların odağında yer alan sekülerizm tartışmalarının etkisi büyüktür. Ve her seküler tartışması doğrudan veya dolaylı olarak din konusunu gündeme taşımaktadır. Ayrıca din konusu hem sosyal bir bilim olarak hem de insani bir gerçeklik olarak, kaynağını insandan ve toplumdan alan edebiyat ve onun eleştirisi ile bir araya gelmesi konusundaki olumsuz değerlendirmeler, yukarıda tartışıldığı üzere, dinin doğasından çok onun tarihsel ve mevcut olumsuz statüsü üzerinden yapılmaktadır. Edebiyat eleştirisi ve kuramlarına dair oldukça fazla olan kaynaklara üstünkörü bir bakış dahi; Marksist eleştiriden psikanalize, yapısalcı eleştiriden yapıbozumculuğa dek, kimileri artık tedavülden kalkmış, ki-

mileri halen yürürlükte olan, kimileri de ortaya çıkacağı zamanı bekleyen sayısız eleştiri akımı ve kuramının varlığını gösterir. Bütün bunların varlığı, son derece karmaşık bir doğaya sahip olan insanı, bütün yönleriyle bir anda kuşatan bir tek kuramın hiçbir zaman yeterli olmayacağına kanıttır. O halde dinin bugünkü özellikle itibarsızlaştırılmış olan kurumsal statüsü üzerinden insanın bireysel inancı yok edilemeyeceği gibi, sayısız eleştiri kuramına karşın dini eleştiri kuramının bulunmaması, buna gereksinim olmadığı anlamına gelmemektedir. Hatta denilebilir ki, alt türleri olan roman hikâye, tiyatro gibi ürünleriyle edebiyat; farklı bakış açılarından felsefe ve din ile birlikte insan doğasının bütün kıvrımlarına nüfuz etmeye ve onun anlam arayışını anlamaya çalışırken edebiyat eleştirisinin, insanın bu arayışına ve dini boyutuna kayıtsız kalması mümkün değildir.

KAYNAKLAR

- ANIDJAR, G. (2006), Secularism, *Critical Inquiry*, 33(1), 52-77.
- MATHEW, A. (1935), Culture and Anarchy, The University Press, Cambridge.
- ASAD, T., BROWN, W., BUTLER, J., & MAHMOOD: (2013), *Is critique secular?: blasphemy, injury, and free speech*, Oxford University Press.
- ASAD, T. (2003), *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford University Press.
- AUERBACH, E. (2003) [1953], Mimesis, trans. Willard R. Trask. Princeton: Princeton University Press, 7, 17.
- BERGER, P. L. (1967), Elements of a Sociological Theory of Religion, *A Doubleday Anchor Book*, New York.
- BERGER, P. L. (1967), The sacred canopy. In *Sociology of Religion* (pp. 21-26), Routledge.
- BLUMENBERG, H. (1985), *The Legitimacy of the Modern Age*, Mit Press.
- DURKHEIM, E. (1912), 1995, The elementary forms of religious life, Karen Fields (trans.)
- ELIOT, T. S. (1949), Notes towards the Definition of Culture, New York:Harcourt, Brace.
- ELLMANN, R. (Ed.). (1960), *Edwardians and Late Victorians*, Columbia University Press.
- ERŞEN, M. (2006), Entelektüel Laik mi Olmalıdır? *Doğu Batı Dergisi*, 36, 211-239
- GAUCHET, M. (1997), *The disenchantment of the world: A political history of religion*, Princeton University Press.
- HABERMAS, J. (1987), *The philosophical discourse of modernity*. Trans. Frederick Lawrence, Cambridge, MA: Harvard University Press
- HABERMAS, J. (2014), *Religion and rationality: Essays on reason, God and modernity*, John Wiley & Sons.

- HART, W. D. (2000), *Edward Said and the religious effects of culture*, UK: Cambridge University Press.
- HEIDEGGER, M. (1969), The principle of identity, *Identity and difference*, 21-41.
- KERMODE, F. (Ed.). (1975), *Selected Prose of T.S. Eliot, The USA: Harcourt Brace*.
- MAHMOOD: (2013), Religious reason and secular affect: An incommensurable divide?. *Is critique secular?: blasphemy, injury, and free speech*, Oxford University Press.
- MENAND, L., & SCHWARTZ: (1982), TS Eliot on Durkheim: A New Attribution, *Modern Philology*, 79(3), 309-315.
- MILLER, J. H. (1965), *Poets of reality: six twentieth-century writers*, Harvard University Press.
- MILLS, C. W., & Gerth, H. H. (Ed., Trans.). (1946), *From Max Weber: Essays in sociology*, New York: Oxford University Press
- NORTHROP, F. (1957), *Anatomy of Criticism: Four Essays*.
- PECORA, V. P. (2006), *Secularization and Cultural Criticism: Religion, Nation, and Modernity*, University of Chicago Press.
- SAID, E. W. (2003a), *Orientalism*. Penguin
- SAID, E. W. (2003b), *Reflections on exile and other essays*, Harvard University Press.
- SAID, E. W. (2012), *Representations of the intellectual*, London: Vintage.
- SAID, E. W. (1983), *The World, The Text, The Critic*, Harvard University Press.
- VAN DER VEER, P. (1993), The foreign hand: Orientalist discourse in sociology and communalism, C. A. Breckenridge and P. Van der Veer (Ed.), *Orientalism and the postcolonial predicament: Perspectives on South Asia*, (p. 39) Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- VISWANATHAN, G. (2010), Said, din ve seküler eleştiri, *M.G.Gürsoy ve B. Ertür (Ed.), Barbarları beklerken* (223-224). İstanbul: Metis.
- WEBER, M. (1975), *Max Weber: A biography*. (H. Zohn, Trans.) New York: John Wiley & Sons.