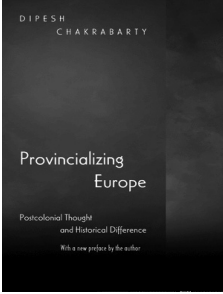


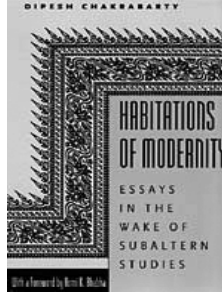
Madundan Mafevke Tarih Düşmek: Madun Çalışmalarının Bir Değerlendirmesi



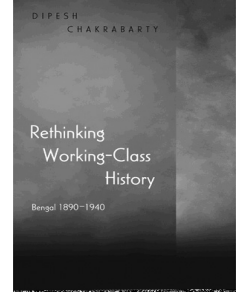
HALİL İBRAHİM EROL



Dipesh Chakrabarty
Provincializing Europe:
Postcolonial Thought and
Historical Difference
Princeton, N.J. : Princeton
University Press, 2000.



Dipesh Chakrabarty: Es-
says in the Wake of Subal-
tern Studies
Chicago : University of
Chicago Press, 2002.



Dipesh Chakrabarty
*Rethinking Working-
Class History: Bengal,*
1890-1940
Princeton, N.J. : Princeton
University Press, 1989.

"Past is certain but history is not"

Girizgâh

Geçmiş ile tarih arasına makul bir mesafe konmasının tarihci için elzem olduğu su götürmez bir gerçektir ki çoğu yanılısama, kırılma, anlam kayması, zeminsizlik buradan neşet etmektedir. Geçmiş yaşanmışlığı, gerçekliği ifade ederken tarih bu yaşanmışlığın, gemişin senarize edilmiş, yazıya aktarılmış, tanımlanmaya ve ifade edilmeye çalışılmış, çoğu zaman ifade edilememiş, çoğu zaman ise değiştirilmiş ve dönüş-

türülmüş (nakletmek ya da katletmek şeklinde) kısmını oluşturmaktadır. Tarih'in, geçmiş ile birebir örtüşmemesinin ana faktörü insandır. İnsan'ın öznellik boyutu bunda büyük rol oynamaktadır. Somut ile soyut arasındaki kapatılamaz zıtlık ve mesafe buna güzel bir örnektir. Soyut bir olguyu, akletmek veya yazıya nakletmek çoğu zaman tam anlamıyla mümkün olmamaktadır ki bu bağlamda tarih ile geçmiş arasındaki gerilim tam tersinden işlemektedir. Geçmiş somut olanı ifade eder; hâlbuki soyutlaşmıştır, mücerrettir artık, bunu "somutlaştırmak" ise *Tarihe*, tarihçiye düşmektedir. Metafizik alanın fizik alanın dışında kalan şeklinde tarif edersek; geçmiş bir tür fiziktir. Diğer bir deyişle, geçmiş mutlak olan, *Tarihse* izafi olandır. Geçmişteki hâl(durum, olay, olgu) ile bir tür hasbihaldir, *Tarih*. *Tarihin* aşılabilir mücerret yapısı, müşahhaslaştırılma aşamasında ideolojiye, düşünceye, belgeye, arşive, kültüre, medeniyete indirgenegelmektedir. İnsanın takatini aşan bu çelişkinin insanı getirdiği nokta geçmişin çok iyi ve verimli bir şekilde su/istimal edilmesidir. Tam da bu aşamada devreye güç-bilgi ilişkileri girmektedir.¹

George Orwell'in çok güzel şekilde ifade ettiği geçmişin kontrol edilmesi/murakabe altına alınması güç/iktidar ve geçmiş/tarih ayrımını net bir şekilde ortaya konulmasında iddiamıza dayanak oluşturmaktadır. Tabi ki Orwell, party'nin kollektive düşünceyi oluşturduğunu ve party'nin öne sürdüğü şeyin gerçekliği oluşturduğunu söylemektedir (Orwell, 1984). Yine de geçmişin kontrol edilmesi asıl noktadır ve yeni bir geçmişten söz edilmektedir ki asıl geçmiş değil var olması istenilen geçmiştir, *Tarih* tir. Her kim geçmişi kontrol ederse, geleceği kontrol eder ve her kim bugünü kontrol ederse geçmişi kontrol eder. Geçmişi kontrol eden *Tarih/tarihçidir*. Geçmiş yani mutlak/fizik olanı kontrol etmek ya da nakletmek onu izafileştirmektir. Bu da fizik olanın metafizik bir hale evrilmesiyle yani somut gerçekliğin soyutlaşmasıyla mukayyet bir gerçek-dışına dönüşmektedir. Mutlak olanın mukayyet olması, gerçeğin bozulmasına yol açmaktadır: Bu da neredeyse çoğu zaman karşımıza bir şekilde *Tarih* olarak çıkmaktadır Tabi ki *Tarihin/tarihçinin* farklı ideolojilerle ve kültürlerle mücehhez oluşu ikinci aşamayı oluşturmaktadır.

18. yüzyılda geçmiş-tarih ayrımı daha çok hissedilir bir hale gelmiştir. Modernité'nin şok, sarsıcı, dönüştürücü, yıkıcı ve yok edici etkisi Romantizmin oluşumunu beslemiş ve geçmişle iribatı duygusal bir ilişkiye haspettiği kadar geçmişi kendinden uzak ama içiçe geçmiş bir şekilde *müze*'ye hapsetmiştir. Kendinden uzak düşen geçmişin/mazinin başköşede tutularak her daim hazır ve nazır bekletilmesi ve aynı zamanda muhafaza edilmesi, hadisenin vehamet ve azametini işaret etmektedir. Geçmişin

¹ "Who controls the past controls the future. Who controls the present controls the past." George Orwell.

müzeleştirilmesi, mutlak olanın mukayyet kılınmasına, fizik olanın metafizik hale bürünmesine, somut olanın soyutlaşmasına, geçmişin/mazinin “Tarih” olmasına yol açmıştır. Çünkü müze için “zaman”ın dondurulması ya da sergilemeye müsait hale getirilmesi iktiza etmektedir. Fransız İhtilali sırasında müze kurma fikri gündeme gelmiştir. Avrupa'nın ilk ulusal müzesi 27 Temmuz 1793 tarihinde açılan *Louvre* müzesidir. 19. yüzyılla birlikte milliyetçi oluşumların ve dolayısıyla milliyetçi tarih yazımının oluşturduğu dalga ile birlikte geçmiş adeta icat edilebilen, hayal edilebilen, kurulan ve kurgulanan bir konuma itilmiştir. (Anderson, 1991) Geçmişin kontrolü tabi bu iki yüzyılla sınırlı değildir ve olmayacaktır. Ortaçağda kilisenin siyasi-dini otoritesi göz önüne alınırsa kutsal metinler üzerinde yaptığı tahrifler bu bağlamda değerlendirilebilir. Kuşku yok ki tarihin araçsallaştırıldığı dönemlerin zirvesini tam manasıyla 19. yüzyıl temsil ve tekmil etmektedir.

Modernité ile birlikte standartlaşma/ tektipleşme ortaya çıkmış ve modernleşme süreciyle de yaygınlaşmıştır. Bilimin standartlaşması bunların başında gelmektedir. Sadece kuralları ile değil, içeriği açısından da bilimsel(tabi ki sosyal bilim alanı) çalışmaların standartlaşması, referansların ağırlıklı olarak Batı geleneği içerisinden verilmesidir; Aristo'dan başlayarak Galileo, Rousseau, Comte, Spencer, Hegel, Marx, Durkheim, Freud ve Weber'e atf yapılmadan bir çalışma bilimsel sayılmazken sadece bunlarla sınırlı bir çalışma fazlası ile bilimseldir. Mesela, Uluslararası Sosyoloji Derneği'nin dünyanın dört bir yanından sosyologların oyları ile belirlenen ve 20. yüzyılın en önemli 100 kitabını gösteren listedeki bütün kitaplar Batı'dandır (International Sociological Association, 2003). Aynı yok saymayı/etmeyi tarih düşünce ve yazımında da müşahede etmekteyiz. Antik Yunan dönemine kadar kökleri uzanan daha doğrusu uzatılan rasyonalist sonrasında pozitivist ve hümanist ve de daima antroposantrik tasavvur silsilesini oluşturan Batı bakış açısı ve tarihini sürekli okumaktayız ve görmekteyiz. Marshall Hodgson'ın da ifade ettiği veçhile “Dünya Tarihi” derecesine yükseltilmiş bir bölge tarihidir, Batı'nın tarihi. Geçmiş ve bugünü hatta geleceği nazari ve fiili manada murakabe altına alan Batı zihniyeti bu aşamada *Tarihi* de tektipleştirmeye dolayısıyla tekzipleştirmeye çalışmakta pek mahir bir mevkiye sahip olmak yolunda emin adımlarla ilerlemektedir. Bugüne kadar birbirinden farklı kaç medeniyetin geldiği kesin olarak bilinmemekle birlikte Toynbee, bunlardan 16 medeniyetin öldüğünü, beşinin de bütün zamanlarda hazır ve nazır olmaya çalışan/ olduğunu iddia eden Batı Medeniyeti tarafından yok edilme tehlikesi ile karşı karşıya olduğunu belirtmektedir (Kafesoğlu, 1977: 9). Dolayısıyla, Batı zamanı murakabe altında tutarak tahakkümünü arttırma yoluna gitmiştir daima. Kendi muhayyel/mukayyet tarihi üzerine bina etmeye çalıştığı mutlak dünya tarihi hemen hemen bütün yerküreyi iha ta etmektedir ve böylece batı kendi tarihini inhisarlaşmaktadır.

Buna karşın II. Dünya savaşı'ndan itibaren belirginleşmeye başlamayan ve 1960 ve 70'lerde düşünürlerin açtıkları izlekleri derinleştiren başlıca yaklaşımlarla birlikte neşve u nema bulduğu Postmodern durumun 70'lerde ön açtığı feminist ve subaltern (maduniyet) gibi çalışmalar entelektüel dünyaya seslerini duyurmaya başlamışlardır. Modern dönem ve düşünceyle post modern olanı Yusuf Kaplan'a atfla kısaca şöyle ifade edebiliriz: Batı "akla" takılmıştır, bu modern dönemdir; sonrasında ise "aklına" takılmıştır ki bu da postmodern dönemdir. Genel olarak bir tür *akıl tutulması*dır. Ernest Gellner ise, modernliği, dinin dünyadan / hayattan uzaklaştırılması ve birinci sekülerlik çağı olarak açıklar. Postmodernliği de dünyevî olanın dinselleştirilmesidir ve ikinci sekülerlik dönemi olarak açıklar. (Kaplan, Neden Sekülerlik?) Ya da Jean-François Lyotard'ın, tanımlayıp ortaya koyduğu ve modernizm-sonrası diyebileceğimiz bir süreci ifade etmek için kullandığı tanımlamadır. Buna göre, postmodernizm belli bir dönemin ya da çağın adlandırması olmaktan çok, modernizmde temellenen Büyük Anlatılar 'a ve onları var kılan temel ilke ve kavramlara yönelik derin bir kuşku halini ifade etmektedir. Hatta bu kuşkunun yanı sıra aynı şekilde derin bir inançsızlık hali de postmodern durumu ifade eden öğelerden biridir. Endüstri-sonrası-toplumsal yapı bu noktaya ulaşmış, Aydınlanma Çağı 'nda geçerli olan ilkelere duyulan güven yerini derin bir karamsarlığa ve inanmamaya bırakmıştır (Lyotard, 1990).

Tam da bu süreçle birlikte, Post-modern travmatojen imkânların dâhilinde kendini ifade etmenin vücut bulduğu alanlardan biri de Türkçemize madun çalışmaları olarak çevrilen nam-ı diğer "subaltern studies" ekol ve temayülüdür. Madun çalışmaları birçok yönden fevkalade önemi haiz olmakla birlikte maalesef *Modernité* yani Batı'nın kendine dair ya da diğer bir deyişle *suis generis/nev-i şahsına münhasır* bir özeleştiri getirebildiği sorgulama ve yargılamayı modernitéyi yıkarak değil bilakis tekrardan eksikliklerini gidererek kurduğu bir nazariyedir. Bir tür post-modernizm patolojisidir. Marksist düşünceyle irtibatlandırılabilir bir mevkiye sahip görünmektedir. Kabaca söylemek gerekirse, kapitalist düzen üzerine (ya da sonrasına tekabül edecek döneme) bina edilen Marksist düşünce gibi post-modern düşünce de modernité üzerine bina edilmektedir. Mimari tabirle ifade etmek gerekirse, bir nevi dekorasyon denilebilir. Biraz daha açarsak, günümüzde dış cephe kaplamalarının oldukça yaygın bir şekilde kullanıla geldiği gözlenmektedir. Frenkçe *siding* diye tabir edilen bu eylem post-modernitéyi zihinlerde müşahhas ve mücessem kılmak için kullanılabilir.

Madun Çalışmalarının Kısa Tarihi

Tarih yazımı alanının çehresini değiştiren Madun Çalışmaları grubu Hintli Güney Asya tarihçisi olan Ranajit Guha tarafından 1982'de kurulmuştur. Sömürgeci, milliyetçi ve çoğunun içinden geldiği Marksist tarih anlayışlarını sıradan insanları fail olarak

görememekle, eylemliliklerini değerlendirememekle suçlayan ve şimdiye kadar geleneksel tarih anlatılarından dışlanmış olan köylüler, kabile mensupları, işçiler gibi “madun” kesimlerden insanların sürdürdükleri hayatı tarih yazımının merkezi haline getirerek çalışmalarına başlamışlardır. Madun Çalışmaları grubu, başlangıçta Guha’nın öncülüğünde bir araya gelen altı tarihçiden oluşuyordu. Hususi olarak postkolonyal ve postemperyal Güney Asya toplumlarını genelde ise gelişmekte olan ülkelerdeki toplumlarla ilgili çalışmalar yapmaktadırlar. “Çok geniş bir yelpazeyi yayılan postkolonyal eleştirilerde, Arif Dirlik madun çalışmalarının historiyoğrafik buluşlarının makbul olmakla beraber her ne kadar ‘üçüncü dünya duyarlılıkları’ ile tadil edilseler de sadece İngiliz Marksist tarihçilerin önderliğini üstlendiği metod ve uygulamalar olduğunu ileri sürmektedir” (Chakrabarty, 2002: 3). Chakrabarty bu iddiaya karşı çıkmakta ve madun çalışmalarının kısa tarihini naklederek iddiayı çürütme yoluna gitmektedir.

Maduniyet çalışmalarında “aşağıdan tarih” (“*history from below*”) yaklaşımı da sıklıkla kullanıla gelen bir metottur. “Subaltern” mefhumu İtalyan komünist Antonio Gramsci’ye ait olmakla birlikte ırka, sınıfa, cinsiyete, etnik kökene ya da dine bakmaksızın, madun kişi, gurup ya da duruma atıfta bulunulmak için kullanılmaktadır. “Hem “history from below” hem de “subaltern studies’ kati anlamda entelektüel olarak Gramsci’den esinleşmişlerdir” (Chakrabarty, 2002:7). Diğer taraftan, 1980’lerde ortaya çıkan maduniyet çalışmaları Eric Stokes’tan da oldukça etkilenmiş ve Hindistan ve Güney Asya tarihini yeni bir anlatıyla tekrardan tertip ve tetkike koyulmuşlardır. Bir bakıma Sol düşünceden etkilenmekle birlikte geleneksel Marksist Hint tarih anlatısına oldukça eleştirel yaklaşabilmişlerdir. Ayrıca elit ve üst sınıflar yerine siyasi ve sosyal dönüşüm ve değişimin failleri olan madunlar üzerine odaklanmışlar ve çalışmalarını bu perspektif üzerine bina etme yoluna gitmişlerdir(ki bu tamamıyla Marksist bir bakış açısıdır). Gayatri Chakravorty Spivak, Partha Charterjee ve Dipesh Chakrabarty madun çalışmaları alanında fazlaca öne çıkan isimlerden birkaçını oluşturmaktadır. Özellikle Dipesh Chakrabarty ki yazımızın Madun Çalışmaları bağlamında ele alacağımız ve eserleri üzerinden düşünce yapısını irdeleyeceğimiz kişidir. *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies* (2002), *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (2000) ve *Rethinking Working-Class History: Bengal, 1890–1940* (1989) Dipesh Chakrabarty’nin yayınladığı üç eseridir. Hiçbir eseri Türkçe’ye henüz çevrilmemiştir.

Taşralaş/tırl/mış Avrupa ve Sonrası

Aydınlanma, pozitivizm, modernité, rasyonalite, sekülerizm, vatandaşlık, ulus, sivil topluluk, sosyal bilimler, emek, post-kolonyalite, kolonyalizm, post-kolonyalizm ve

madun çalışmaları (özellikle de son iki oluşum) gibi ekoller, fikri ve zihni oluşumlar Marx ve Heidegger ya da madun çalışmaları kadar Avrupa mirasının kalıntılarıdır. Aslına bakılırsa günümüzde her hal u karda hazır ve nazır olan avrupa entellektüel mirası, hemen hemen bütün beşeri bilimleri ihata etmiş durumdadır ve yapılan, üretilen, ortaya konan spekülâtif temayüller bir şekilde bu çerçevenin içene hapsolmaktadır. Bu da kaçınılmaz olarak hal-i hazırda mevcut nazariyelere yenilerin eklenmesini doğurmaktadır ya da eskilerin tadilatını husule getirmektedir ki post-modernité çoğunlukla bu tadilat ve tamirat kısmına tekabül eder. Chakrabarty'nin fevkalade çalışması olan "Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference" (Avrupa'yı Taşralaştırmak: Postkolonyal Düşünce ve Tarihsel İhtilaf) ile mevcut entellektüel miras, birikimin/terakümün ve yapılmış çalışmaların avrupa-dışı toplumları yani kısaca "bizleri" anlamada/anlamlandırmada ve kendi tarihimizi yazmada ya da okumada kifayetsiz ve orantısız olduğunu tecrübe etmekteyiz. Günümüzde tüm düşünce teşekkülü neredeyse Avrupa düşüncesi ve Chakrabarty'nin tabiriyle "master codes" (temel düsturlar) ile oluşturulmuş ve de oluşturulmaktadır. Zira Salman Sayyid'in söylediği gibi "Batı'nın en iyi yaptığı şey 'master-descriptive' (baş-tanımlayıcı) donanımına sahip olmasıdır" (Sayyid, 2000). Buradaki sorun yoksayan bir dil, Batı dışı toplumları görmezden gelen bakış açısı ve bu toplumları tarihin öznesi olarak görmemekten kaynaklanmaktadır. Chakrabarty, mücadelenin devam ettiğini; çünkü siyasi moderniténin oluşturduğu şartlar altında tüm bu evrensellerden muaf olmak pek mümkün görünmediğini iddia etmektedir (Chakrabarty, 2000: 5) ki bu muaf olamama durumu Batı-dışı toplumlara er ya da geç mahv olmaya götürmektedir. Bunlar olmadan da sosyal bilimlerden bahsetmenin mümkünatı yoktur. Pek muhtemeldir ki bu da modern sosyal adelet mevzularının litaratür bağlamında karşılıksız kalması anlamına gelecektir.

Bu aşamada, genel manada sosyal bilimlerin sorunuyla karşı karşıyayız ve bunu aşmak için de kendisini Tarih'in öznesi olarak inşa ve ibka edecek alternatif bir yol/yordamı deruhte etmemiz elzemdir. Charabarty'ye göre, modern sosyal bilimlerin Sanskritçe, Arapça ya da Farsça'daki entellektüel geleneklere samimiyetle ölü/durgun muamelesi yapmaktadırlar. Diğer taraftan, geçmiş Avrupalı düşünürlere ve de ilmi geleneklerine hiçte aynı şekilde davranmamaktadırlar ki böylece ilmi ve akademik rabita canlılığını muhafaza edegelmektedir. Yani modern dönem kendi içinde tam teşekküllü bir muhit oluşturmuş görünmektedir. Chakrabarty, yaraya parmak basmakta çok mahir davranarak şunu iddia etmektedir: "Tarih bizi 19.yüzyıl Avrupa'sının iki kavramsal hediyesini tekrardan düşünmek için mücadeleye çağırmaktadır ki bu kavramlar modernité fikriyle yekparedirler. Birincisi *historicism/tarihselcilik*- tarihsel inkişafında ve hem de bir bütün olarak görülen herhangi bir şeyi anlama düşün-

cesi- diğeri ise politik düşüncedir. “Provincializing Europe” çalışması tarihsel olarak siyasi modernité tecrübesinin Hindistan gibi Türkiye’yle çoğu zaman muvazi koşullar söz konusu olan bir ülkedeki durumunu öğrenmeye imkân tanımaktadır. Hindistan bağlamındaki siyasal modernité meselesinde Chakrabarty temel sorunların nereden neşet ettiğini Hindistan vakiasını sorunsallaştırarak göstermektedir. Chakrabarty, tarihselcilik ve batı-dışı tarihselleştirilmiş geçmişler üzerine makul bir tartışmaya zemin hazırlamıştır yaptığı bu çalışmayla.

Tarihselcilik ya da Tarihselleştirilmiş Ezmine-i Maziye

Chakrabarty, tarihselciliğin Avrupa tahakkümünü 19. yüzyılda modernité/kapitalizm oluşumu yoluyla basitçe küresel olmaktan öte zamanla küresel olan ve yalnızca tek bir mekândan (Avrupa) dış-dünyaya yayılan tedrici bir süreç olduğunu ileri sürmektedir (Chakrabarty, 2000:7). Modernité, kapitalizm, Avrupa-merkezcilik ve tarihselcilik birbirine eşlik eden teşekküllerdir. Bundan dolayı kolonyalizm, emperyalizm açısından ve de batı ve batı-dışı ikiliği açısından süreci anlamada bu mefhumları birbirinden ayrı tutamayız. Yukarıda geçtiği gibi Arapça, Sanskritçe ya da Farsça olan entellektüel gelenekler ölü ve tarihsel olarak idrak edilirken Avrupalı düşünürler ve onların fikriyatı hiçbir zaman aynı şekilde telakki edilmemektedir. Tarihselcilik bu aşamada batı-dışı toplumları *müzeleştirmekte* ve onların tarihlerini bir şekilde *Tarihe* gömmektedir. Dolayısıyla Chakrabarty’ye göre tarihselcilik tarihsel zamanı Batı ve Batı-dışı toplumlar arasında varolduğu farzedilen kültürel mesafe ölçütü olarak ileri sürmektedir (en azından kurumsal gelişme bağlamında). Bu da medeniyet ve medenileştirme düşüncesini meşrulaştırmaktadır. Diğer bir deyişle, bu ayrım hiyerarşik kategoriler oluşturmakta ve merkez ve çevreler husule getirmektedir. Böylece *diğeri* anlamak ve anlamlandırmak yerine *onu* ve geçmişini tarihselleştirme yoluna gidilmektedir. Yani bu bir nevi tarihsel “şuurdur” ki(aslında tam anlamıyla şuursuzluk) kolonileşmiş olana beklemeyi tavsiye etmektedir. Bu bekleme çağrısı “henüz değil” tarihselciliğinin tahakkuk ettirilmesidir. Bu tarihselcilik günümüzde de “henüz değil versiyonu” ile demokrasiye yönelik kitlesel bütün hareketlerin imlediği “şimdi” üzerinde varolan küresel direnç gerilimini devam ettirmektedir (Chakrabarty, 2000: 8).

“... *Tarihselcilik*, belli bir mekan ve zaman diliminde çıkmış bir anlam çerçevesinin iç dünyasını anlayabilmek için söz konusu mekan ve zamanın bağlam düzeylerini anlamayı ve yorumlamayı gerekli görür. Geleneksel üsülde başvuru sebeplerin anlaşılması, hükmün genel geçer özelliklerine, evrensel ruhuna engel teşkil etmez, çünkü genel bir kural olarak “Sebebin hususi olması, hükmün umumi olmasına mani değildir”. Tarihselcilikte yorum ve anlam istinbatı, mekan ve zaman bağımlıdır. Bir başka ifadeyle, belli bir tarihte ortaya çıkmış bulunan bir

anlamı veya hükmü, ancak ortaya çıktığı zamanın ve mekanın dominant şartları içinde anlamamız mümkündür. Vasat-ı Hüküm'de tümelin anlaşılması için tikelin, genelin anlaşılması için özelin, bütünün anlaşılması için parçanın ya da ilkenin anlaşılması için konjonktürün ve mutlakın anlaşılması için izafinin yardımına başvurmak gerekir. Burada tikel, özel, parça, konjonktür ve izafi sadece yardımcı araçlardır; kendi başlarına ve kendileri dolayısıyla "belirleyici faktör" durumunda değildirler. Tarihselcilik, tümeli tikele, geneli özele, bütünü parçaya, ilkeyi konjonktüre ve mutlakı izafi olana bağımlı kılar, onlarla sınırlandırır". (Bulaç, 2002).

Bu izahtan da anlaşıldığı gibi geleneksel üsul ve tarihselcilikteki temel farklılıkların ne kadar mühim ve hassas olduğu görülmektedir. Sosyal bilimlerde ki bu tamamen dünyevi olanı kuşatır; oldukça sorun yaşanmaktadır. Diğer taraftan da fizik dünyayı izah etmede sorun yaşayan tarihselcilik metafizik dünya için kalem bile oynatmaktan aciz durumda kalmaktadır.

Sosyal Bilimlerin Dar Görüşlülüğü

Asıl sorun, bizim şu zamanda köylü ya da madun olanın modern siyasi arenada kendi adına boy gösterdiğinde siyasi olanı nasıl algıladımız ve anlamlandırdığımızdır. Bu tarihsel ve siyasal olanı nasıl kavramsallaştıracağımız sorunu madunun zaten siyasal olanın bir parçası olmasında yatmaktadır ki madun çalışmaları tarihyografik projelerin anahtar meselesi olagelmektedir. Guha; tanrıların, ruhların ve diğer ilahi varlıkların talep ettiği amaliyelerin Hindistan'da hem madun hem de mafevkte var olan güç ve prestij ağının bir kısmını oluşturduğunu işaret etmektedir. Diğer bir deyişle fizik ve metafizik dünyanın içiçe geçmişliği sözkonusudur. Fakat tam tersi mümkünken fizik dünyadan metafizik olan görülememektedir. Dolayısıyla Chakrabarty'ye göre, Batı Marksizminde mevcut olan milliyetçilik ve sermaye analizlerine basitçe tatbik edilerek Hindistan'ın siyasal modernite tarihi yazılamaz. Chaterjee de bir şekilde bunu Anderson'un Muhayyel Cemaatler isimli kitabında ileri sürdüğü tezi redderek karşı çıkmaktadır. "Anderson yerkürenin geri kalan kısmının - batı dışındaki toplumların- Amerika ve Avrupa'da ortaya çıkmış mevcut muhayyel cemaat modülleri arasından seçim yapmak durumunda olduğunu ileri sürmektedir" ki Chaterjee bunu çok nezih ve veciz bir soruyla eleştirmektedir: "O halde bizlere hayal edecek ne kaldı?" Ve de "bizim hayallerimiz dahi sonsuza dek sömürge altında kalacak" diye ilave edilebilir (Balakrishnan, 1996:216).

Chakrabarty neticede Avrupa düşüncesinin iki önemli temsilcisi olan Marx ve Heidegger ile bir tür sohbet ortamı oluşturarak Güney Asya siyasal modernitesini anlama ve anlamlandırma yoluna gitmektedir. Chakrabarty açık net bir şekilde kendisinin yeni ve alternatif söylem inşa edecek hiçbir teori ya da metodoloji önermediğini itiraf etmektedir. Avrupa'yı [düşüncesini] taşralştırma düşüncesiyle yola çıkarak bir te-

şebbüse girişen yazar çelişkili bir şekilde tekrardan Marx ve Heidegger'e başvurmaktadır. Tabii toptan bütün düşünceyi yoksaymak ya da işlevsiz addetmek şarlatanlık olacaktır. Fakat en azından Marx'a başvurmanın pek de makul bir başlangıç olduğunu kimse iddia edemez. Bu bağlamda Chakrabarty'nin aldığı formasyon çok önemli bir yer işgal etmektedir ki kendisi Batı ve Avrupa mirası olan bir düşünce muhitinde yetişmiş ve aynı muhitte çalışmalarına devam etmektedir. Avrupa düşüncesine karşı bakış açısı ve tenakuzları kendisinin bu düşünceye tekrardan kaçınılmaz ve umutsuz müracaatından kaynaklanmaktadır. Ama en azından ileri aşamaya taşınabilecek adımlar için bir çığır açmış bulunmaktadır. Ve bu da Avrupa düşüncesi tarafından empoze edilen mevcut "henüz değil" ve "şimdi" dışında "şimdi"nin öznesi olan bir ben-idraki geliştirme aşamasıdır. Chakrabarty'nin mütereddit kaldığı nokta burasıdır. Peki, kendini kendi olarak anlatacak/aktaracak ve de "taşralaşmış Avrupa düşüncesi"nin yanlış yorumları dışında var kılınacak nazari olarak yeni bir söylem inşa etmek mümkün müdür?

"Tarih gibi seküler/dünyevi bir husus, tanrıların, ruhların ya da doğüstü varlıkların söz sahibi olduğu bir dünyada bir takım sorunlarla karşı karşıya kalmaktadır. Hindistan'da, emek ve üretim eylemi başlıbaşına dünyevi bir ameliyedir; ekseriyette büyük ya da küçük ritüelleri ve ilahi ya da insanüstü varlıklara niyazda bulunmayı ihata eder. Dünyevi tarihler genellikle bu mevcudiyetin remizlerini gözardı ederek yazılmakta ve üretilmektedir" (Chakrabarty, 2000: 72).

Tarih yazımı sürecinde, ilk olarak seküler olan seküler-dışını kendi anlayacağı dile tercüme etmekte yani bir bakıma dönüştürmekte ve devşirmektedir. Diğer bir tabiriyle, seküler/fizik olan, fizik dünya anlayış sınırları dâhiline tekabül edecek tarzda çevirerek eğip bükerek metafiziği asimile ya da elimine etmektedir. Böylelikle, kendine göre meçhul olanı/tanımlanamayanı tahrip eder ki hadd-i zatında yok saydığı şeyi yok etmenin ehemmiyetini de idrak edememektedir. Chakrabarty meseleye mühendis tanrısı Vishvakarma örneğini vermektedir; tikel festivallerde Kuzey Hindistan'ın çoğu yerinde kamu tatili olarak işçi sınıfı tarafından kutlamalar yapılmaktadır. Hatta günümüz Hindistan'ında bu kutlamalar kapsamında tüm ülkede kamu tatili ilan edilmiştir. Peki bunu nasıl yorumlamalıyız? Kültüre, antropoloji ya da din sosyolojisine başvurarak mı?

Diğer bir örnek ise köylü ayaklanmalarıdır: Hindistan'da vuku bulmuş köylü ayaklanmaları ki bunlarda köylüler kendi tanrılarının tembih ve teşviklerinden mülhem isyana kalktıklarını iddia etmektedirler. Bir tarihçi ya da daha genel bağlamda sosyal bilimci için bu durum hiçbir şekilde izah edilebilecek perspektif formasyonuna sahip değildir. Yapabileceği en iyi şey ise köylünün *muhtemel iddiasını* anlaşılabilir olan seküler bağlama dönüştürmektir. Bu ise isyanı anlaşılabilir bir *dublaj* ile tekrardan canlandırmayı iktiza eder. Bununla birlikte bu yol/yordam Chakrabarty'ye göre zo-

runlu ve kaçınılmaz bir tercüme sürecidir ki bunu kendisinin hiçbir zaman köylüler için yazmadığı söyleyerek meşru kılmaya çalışmaktadır. Peki bu paradoksal tercüme sürecinin üstesinden nasıl gelinebilecektir? Çünkü durum oldukça tekinsiz bir yöne doğru evrilmektedir. Kuşkusuz çeviri sorunları kaçınılmaz olarak temsil probleminden neşet etmektedir. Şayet köylü için yazmıyorsak ve temel arzumuz mevcut olanı anlaşılabilir bir bağlama intikal ettirmek ise neden onun tercüme edilebilirliğini ya da tercümenin gerekliliği meselelerinde endişeye mahal bırakıyoruz? Niye madun çalışmalarına teşebbüs etmiş bulunuyoruz? Yoksa mümkünatı muhtemel olmayacak bir işe mi teşebbüs ediyoruz? Ya da Avrupa mirası ile birlikte varolan imkansızlıklar bizi kendimizle yabancılaşmaya mı zorluyor? Bu bağlamda “avrupayı taşralaştırma” Avrupa düşüncesinin bölgesel olana itilmesiyle bir alan açılmaya çalışılmaktadır. Peki, Avrupa “de-kolonizasyon zihniyeti” ile hala *orada* mevcudiyetini muhafaza mı etmektedir? Kanaatimce “*entellektüel sömürge*”den azade olma mücadelesi nihayet bulmamıştır henüz. O halde Avrupa entellektüel mirasına *taşralaştırılmış avrupa*dan sonra müracaat etmeden kendi entellektüel dilini/söylemini ve nazariye zemini ni kendi toplumuna ve nev-i şahsına münhasır koşullara göre inşa etmek mümkün müdür? Bunun mümkünatı olmadığı ileri sürmek başa dönmekten öte değildir. Dolayısıyla olur olmazdan öte nasıl ve niçini tartışmak daha mümbit bir zemin ve imkan husule getirecektir.

Niçin sorusunu yanıtlayarak başlarsak, zihniyet, düşünce ve nazariye her daim amelîye, topluluk ve mekana ihtiyaç duyar ki teorinin pratiğe yansması ya da pratikten teorinin çıkarılması şeklinde çift yönlü bir süreç işler. Uygulanabilirlik de uyarlanabilir ve ayarlanabilir nazariye ve fikriyata ihtiyaç duyar. Bunlar da yekpare bir bütünü oluştururlar ki birbirlerinden ayırmak muhaldir. Bir nazariye geliştirmek ve ileri sürebilmek için kişinin kendi toplumunun, kültürünün ihtiyaçlarını bilmesi kendine has şartlarını tespit ve tetkik etmesi gerekir. Şimdiye kadar batı-dışı toplumların yaptığı, Batı ve Avrupa düşüncesinin teori ve yaklaşımlarına göre kendilerini yorumlamaktan maada bir şey değildir. Her ne kadar kendi toplumumuzu anlamak için nazariye oluşturma geliştirme aşamasında ve farklı bakış açıları getirme bağlamında merhale kat ettiysek de bu bizi Avrupa düşüncesinden, seküler sınırlardan azade olmamızı intac etmemektedir. İdeolojik ve entelektüel anlamda bağımlı olmak sosyal bilimlerden bir tür *yamalı bohça/mottley collection* olma neticesini doğurmaktadır. Yani bu durum, teori ve pratikten südür eden mütenakız neticelere sebebiyet vermektedir. Chakrabarty'nin bu çelişkiyi avrupayı taşralaştırarak tamamiyle olmasa da kısmen ortadan kaldırmaya çalıştığı söylenebilir. Avrupa düşüncesinin batı-dışı toplumları idrak etmede kifayet etmediğini iddia ederek bunu tescil etmektedir. Ama maalesef diğer taraftan Marx'a müracaat ederek çelişkiyi de ortaya koymakta gecikmemektedir. Batı-dışı toplumla-

ra has olan bir durum da -ki konumuzla birebir bağlantılıdır- tefekkür tembelliğidir. Bu da bizleri ilenihaye Avrupa entellektüel mirasına bağımlı kalmaya götürmektedir. Dolayısıyla bu bağımlılığın tabiatı gereği batı-dışı toplumların, bırakın düşünce üretmeyi düşünce üretmeyi düşünmesi bile imkânsızdır.

Nasil sorusuna gelince? Buna cevap verilecek yetkinliğe ve olgunluğa maalesef henüz gelinemedi. Dolayısıyla ilk evrenin kemale ermesi bir sonraki aşamayı doğal olarak tetikleyecektir. Kısacası, maduniyet çalışmalarının yapmaya çalıştığı madundan mafevke tarih düşmek çabası konjoktürün belli bir merhaleye taşıdığı sürecin bir sonraki aşamayı bekleyen yarıda kalmış bir tür meydan okumasıdır. Tekrarları azaltmış olması gelecekteki çalışmalar için bir umut ışığı olarak düşünülebilir.

Kaynakça

- Anderson, Benedict R. O'G, (1991). *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London ; New York : Verso.
- Bal Krishnan, Gopal (1996). *Mapping the nation; with an introduction by Benedict Anderson*. London : Verso.
- Bulaç, Ali (2002) "Kur'an, Tarih ve Tarihsellik". *Yeni Ümit Dergisi*, Sayı: 58.
- Chakrabarty, Dipesh (2002). *Habitations of modernity : Essays in the wake of subaltern studies with a foreword by Homi K. Bhabha*. Chicago: University of Chicago Press.
- Chakrabarty, Dipesh (2000). *Provincializing Europe : Postcolonial thought and historical difference*. Princeton, N.J. : Princeton University Press.
- Chakrabarty, Dipesh (1989). *Rethinking Working-Class History: Bengal. 1890–1940*, Princeton, N.J. : Princeton University Press.
- Chatterje, Partha (1996). *Milliyetçi düşünce ve sömürge dünyası*. çeviren Sami Oğuz, İstanbul: İletişim yayınları.
- Guha, Ranajit (2006). *Dünya tarihinin sınırında tarih*. Çeviren Erkal Ünal. İstanbul: Metis Yayınları.
- Hodgson, Marshall G.S. (2001). *Dünya tarihini yeniden düşünmek: Dünya, Avrupa ve islam tarihi üzerine denemeler*. Çeviren Ahmet Kanlıdere, Ahmet Aydoğan, İstanbul: Yöneliş Yayıncılık.
- Kafesoğlu, İbrahim (1977). *Türk Milli Kültürü*. Ankara: Ayyıldız Matbaası.
- Kaplan, Yusuf (07.12.2007). "Neden Sekülerlik?" *Yenişafak Gazetesi*
- Lyotard, Jean François (1990). *Postmodern durum: Postmodernizm*. Çeviren Ahmet Çiğdem, İstanbul: Ara yayıncılık.
- Orwell, George (1983). *1984*. New York: Plume.
- Sayyid, Bobby S. (2000). *Fundamentalizm Korkusu*, Ankara: Vadi yayınları.