



**T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ BİLİM DALI**

**MADUN ÇALIŞMALARININ POSTKOLONYAL TEORİ
BAĞLAMINDA AVRUPAMERKEZCİ TARİHYAZIMI ELEŞTİRİSİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

UMUT KAYA

BURSA – 2022



**T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ BİLİM DALI**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

**MADUN ÇALIŞMALARININ POSTKOLONYAL TEORİ
BAĞLAMINDA AVRUPAMERKEZCİ TARİHYAZIMI ELEŞTİRİSİ**

Umut KAYA

**Danışman
Doç. Dr. Fırat Mollaer**

BURSA – 2022

ÖZET

Tezin temel amacı, Avrupamerkezciliğin izlerini sürerek ona yönelik en güçlü eleştirilerden birisi olan Madun Çalışmaları'nın argümanlarını postkolonyal düşünce bağlamında ortaya koymaktır. Bu kapsamda Hegel'in tarih felsefesindeki sorunların eleştirisine aşağıdan tarih yaklaşımının çalışmaları ile başlanmıştır. Avrupamerkezcilik sorunu Aydınlanma ve sömürgecilik faaliyetleri sonrası akademik literatüre yerleşmiştir. Avrupamerkezci tarihyazımının en önemli düşüncelerinden birisi olan Hegel'in dünya tarihi felsefesinde belirlenen tarihsellik ilkeleri, kendinden sonraki tarih düşüncelerini derinden etkilemiştir. Değişen sosyo-kültürel koşullar bu tür tarihyazımının yetersizliklerini sorgulamaya başlamış ve eleştirel düşünceler gelişmiştir. Aşağıdan tarihyazımı gerek Avrupa'da klasik tarihyazımına karşı çıkışları yönüyle gerekse Madun Çalışmaları'na öncülük etmesi nedeniyle tezin son bölümü için bir geçiş niteliği taşımaktadır. Devamında postkolonyal düşüncenin Avrupamerkezci evrensellik anlayışına yönelik eleştirilerine yer verilmiştir. Son kısımda ise postkolonyal düşüncenin bünyesinde incelenen Madun Çalışmaları'nın Hindistan tarihini elitist yazımlardan kurtarmak için gösterdiği çaba ve tarihyazımına yerleşmiş olan Avrupamerkezci epistemolojinin eleştirisi anlatılmıştır.

Anahtar Sözcükler:

Avrupamerkezcilik, Tarihyazımı, Aşağıdan Tarih, Postkolonyalizm, Madun

ABSTRACT

The main purpose of the thesis is to trace Eurocentrism and present the arguments of Subaltern Studies, one of the strongest criticisms of it, in the context of postcolonial thought. In this context, the criticism of the problems in Hegel's philosophy of history started with the studies of the history from below approach. The problem of Eurocentrism has settled in the academic literature after the Enlightenment and colonialism activities. The principles of historicity determined in Hegel's philosophy of world history, which is one of the most important ideas of Eurocentric historiography, deeply influenced the later thoughts on history. Changing socio-cultural conditions have led thinkers to question the inadequacies of this type of historiography and critical thoughts have developed. Historiography from below is a transition for the last part of the thesis, both in terms of its opposition to classical historiography in Europe and because it pioneered Subaltern Studies. Afterwards, the criticisms of postcolonial thought towards the Eurocentric understanding of universality are included. In the last part, the effort of Subaltern Studies, which is examined within the scope of postcolonial thought, to save the history of India from elitist writings and the criticism of Eurocentric epistemology that has settled in historiography are explained.

Key words:

Eurocentrism, Historiography, History from Below, Postcolonialism, Subaltern

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT.....	ii
TABLolar LİSTESİ.....	v
ŞEKİLLER VE GRAFİKLER LİSTESİ.....	vi
1. GİRİŞ.....	1
2. AVRUPAMERKEZCİ TARİH YAKLAŞIMI VE HEGEL.....	8
2.1. Hegel'e Göre Tarihyazımının Çeşitleri.....	8
2.2. Hegel'in Felsefi Dünya Tarihi.....	12
2.2.1. Tinin Kendini Gerçekleştirme Aşamaları: Tarih - Doğa Diyalektiği.....	14
2.2.1.1. Tinin Soyut Belirlenimi: Özgürlük, Öz Bilinç Ve Tanınma.....	15
2.2.1.2 İlerleme Ve Aklın Kurnazlığı.....	18
2.2.2. Devlet: Özgürlük Ve Öz Bilincin Mutlaklığı.....	19
2.3. Tinin Dünya Tarihine Yayılımı Ve Gelişmesi.....	22
2.3.1. Doğu Dünyası.....	25
2.3.2. Yunan Ve Roma Dünyası.....	29
2.3.3. Germenik Dünya.....	31
2.4. Hegel Ve Afrika.....	31
2.5. Hegel'in Avrupamerkezci Tarih Anlayışındaki Kurucu Rolü.....	34
3. AŞAĞIDAN TARİHYAZIMI (<i>HISTORY FROM BELOW</i>).....	36
3.1. Tarihyazımının Anlamı Ve Çeşitleri.....	36
3.1.2. Ranke Ve Pozitivist Tarihyazımı.....	38
3.1.3. Toplumsal Tarih.....	39
3.1.3.1. Annales Ekolü.....	39
3.1.3.2. Marksist Tarih Anlayışı.....	41

3.2. Aşağıdan Tarih Yaklaşımı.....	43
3.2.1. Aşağıdan Tarih'in Tanımı Ve Gelişimi	43
3.2.2. Tarihin Aşağıdan Yazılmasının Yöntem Ve Sonuçları	47
3.2.2.1. Sıradan Halkın Tarih Arşivi: Bellek	48
3.2.2.2. Tarihyazımı Ve Faillik.....	52
3.2.2.3. Tarihyazımında Alt Ve Üst Sınıflar	56
3.3. Doğu Ve Batı Halklarının Tarihi.....	58
4. AVRUPAMERKEZCİ TARİHYAZIMI VE MADUN ÇALIŞMALARI	59
4.1. Sömürge Dünyasında Avrupamerkezcilik.....	59
4.2. Tarihsizleştirilme.....	60
4.3. Postkolonyal Teori'nin Avrupamerkezci Tarihyazımı Eleştirisi.....	67
4.4. Madun Çalışmaları	74
4.4.1. Madun Kavramı	75
4.4.2. Madun Çalışmaları'nın Ortaya Çıkışı Ve Öncül Fikirler.....	76
4.4.3. Gayatri Chakravorty Spivak: Madun Konuşabilir Mi?	79
4.4.4. Homi Bhabha: Melezlik Ve Taklit.....	80
4.4.5. Hint Tarihindeki Milliyetçi Elitist Ve Sömürgeci Elitist Tarihyazımı Eleştirisi.....	82
4.4.6. Madun Kesimin Politik İsyân Bilinci	85
4.4.7. Sömürge Hindistan'da İktidar Pratikleri: Hegemonyasız Tahakküm ...	88
4.5. Avrupamerkezci Tarih Felsefesini “Mülksüzleştirmek”	92
4.6. Dünya Tarihini Sınırdan Okumak: Tarihyazımının Epistemolojik İtaatsizliği	99
5. SONUÇ.....	105
KAYNAKÇA	109

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1. Hindistan Üzerindeki Farklı İktidar Paradigmaları.....	86
---	----

ŞEKİLLER VE GRAFİKLER LİSTESİ

Şekil 1. Hindistan'da İktidar İlişkileri Diyagramı.....	94
---	----

1. GİRİŞ

Bu tezin esas amacı sömürgecilik bünyesinde literatüre yerleşmiş olan Avrupamerkezci yaklaşımı tarihyazımı açısından ele almak ve bu yaklaşıma ilişkin Madun Çalışmaları'nın eleştirilerini postkolonyal düşünce bağlamında incelemektir. Avrupamerkezci tarihyazımı, en genel anlamıyla, insanlığın bir soy kütüğünü ifade eden tarihin, yöntem, içerik ve felsefe olarak Avrupa deneyimleri üzerinden yazılması ve okunmasıdır. Böyle bir yaklaşım yalnızca tarihsel olayları ele alan anlatılar değil aynı zamanda tarihsellik kavramının geneline ilişkin de epistemolojik bir söylem inşa etmiştir. Tarih zaman zaman halkları ve coğrafyaları yargılayan bir "insanlık" mahkemesi olarak kullanılmış; Avrupa değerleri üzerinden yargılanan pek çok Avrupa dışı millet tarihsellik ve insanlık tanımının dışarısında bırakılmıştır. Kendisini evrensel hakikat olarak sunan bu anlayış içerisinde tarih, azınlığın temsil edilmediği ve seslerinin duyulmadığı bir anlatıya dönüşmüştür. Avrupa dışı milletler tarih sahnesinden dışlanmış; kendi tarihlerinin dahi öznesi olamayacak duruma gelmiştir. Tarih bir bilim olarak kabul edildiği dönemden beri Avrupamerkezci bir eğilime sahiptir. Dönem içerisinde değişen koşullar ve eleştirel düşünceler neticesinde kapsamını genişletmiş olsa dahi genetik kodlarına işlemiş olan Avrupamerkezçiliğin izleri hala görünmektedir. Tezin çıkış noktası öncelikle tarihyazımının, dolaylı ya da doğrudan, içerisine yerleştirilmiş ve çoğu zaman farkında olmaksızın yeniden üretilen Avrupamerkezci bilgi biçimine yönelik hakikatleri sorunsallaştırmaktır. Çoğu zaman genel geçer hakikatler olarak varsayılan birtakım söylemlerin sorunsallaştırılması ile birlikte tezin ilerleyen bölümlerinde ona yönelik eleştiriler ve karşıt düşüncelerin hangi argümanları öne sürdüğünün izine düşülmektedir.

Avrupamerkezçilik eleştirisinin kapsamının ne kadar geniş olduğu düşünülürse tezin içeriğinde belirli bir alana ya da isme odaklanması kaçınılmaz olmaktadır. Bu bağlamda tezin ilk bölümünde Avrupamerkezci tarihyazımına ilişkin genel değerlendirmeler ve tarihsel bağlamın ardından Hegel'in tarih felsefesi ele alınacaktır. Hegel'in tarih felsefesi, sömürgeciliğin, modernitenin ve aydınlanma düşüncesinin birikimlerinden meydana gelmiş ve sistematik bir niteliğe kavuşmuştur. Hegel tarihyazımı çeşitleri arasında ayrımlar yaparak felsefi dünya tarihini tinin genel bilgisini ve tarihin özünü kavramak adına en önemli tarihyazımı şeklinde konumlandırmıştır.

Dünya tarihini tinin kendisini mutlaklaştırmak amacıyla somut bir şekilde açtığı alan olarak gören Hegel, Avrupamerkezci tarihyazımı düşüncesinin en önemli isimlerinden birisidir. Hegel'in dünya tarihi felsefesi özetle, tarihin akla uygun bir şekilde ilerleyerek mutlak son ereğe ulaşmasının bir öyküsüdür. Bu anlamda tinin soyut ve somut gelişimi öncelikle insanın doğa dünyasına karşıt bir tin dünyası kurması ile başlamaktadır. Doğa dünyasına ait olan içgüdüsel ve döngüsel dinamikler tinin ve tarihin kapsamı içerisinde kendisine yer bulamamaktadır. Tinsel dünyanın gelişim aşamaları özgürlük ve öz bilinç oluşumu ile akıl etrafında ilerlemektedir. Bunun yanında zaman zaman hırsların, duygu ve ihtirasların da bilinçli olmayan bir biçimde tinin determinizmine ve ilahi planına katkı yaptığı görülmektedir. Hegel'e göre aklın kurnazlığı olarak ifade edilen tüm bu olaylar dönemi içerisinde farklı amaçları taşısa da tinsel açıdan son ereğe ulaşmanın araçlarından sayılmaktadır. Tinin kendisini somut bir şekilde gerçekleştirip mutlaklaştırdığı alan devlettir. Devlet yasa ve özgürlüğün sentezinin sağlandığı yerdir. Tüm bu koşullar ile yola çıkan Hegel, tinin dünyadaki uğraklarını ele almış ve tarih tanımı içerisinde yalnızca Avrupa medeniyetlerini dahil etmiştir. Bu bağlamda Hegel'in tarih felsefesi yalnızca Avrupa'yı üstün konuma getiren bir anlayış sunmamış, aynı zamanda Avrupalı olmayı doğrudan dışarda bırakmıştır. Hegel'in ortaya koymuş olduğu bu dünya tarihi felsefesi tarihyazımında hakim bir paradigma haline gelmiştir.

Tezin ikinci temel bölümünde ilk olarak tarihyazımının içeriği ve türleri tanıtılarak Avrupamerkezci zihniyete eleştirel biçimde yaklaşan aşağıdan tarihyazımı ele alınmıştır. Aşağıdan tarihyazımı, değişen sosyal, siyasi ve kültürel koşullar içerisinde devlet merkezli tarih anlatısının yetersizliğine atıf yaparak ortaya çıkmış ve sosyal tarih alanında çalışmalar yapmıştır. Bu tarihyazımının Avrupamerkezci eleştiriye en önemli katkılarının başında tarihin devlet ve otorite merkezli yazılmasına karşı çıkması gelir. Elit azınlık etrafında yazılan tarihsel anlatılar zaman içerisinde sıradan halkların politik ve kamusal alana katılımının artışı sonrasında önemsizleşmiştir. Tarihin aşağıdakileri özne olarak gören biçimde yazılması, metodolojik ve epistemolojik olarak önemli sorgulamaları getirmiştir. Bunun yanında söz konusu tarihyazımının en büyük zorluğu toplumun alt kesiminin tarihini yazmak için kullanılacak kaynaklardır. Bu noktada yapılan çalışmalar tarihyazımına önemli katkılar sunmuş ve devlet merkezli tarihsel kaynakların dışındaki alternatif kaynaklar çeşitlenmiştir. Sözlü tarih, anılar, destanlar gibi çeşitli kaynaklar halkın tarihsel bir özne olarak yazılmasına yardımcı araçlar olarak

görülmektedir. Ancak yine de yazılı kaynakların tarihyazımı üzerindeki etkisi büyük oranda kendisini korumaktadır. Aşağıdan tarihyazımının Avrupamerkezci eleştiriye yapmış olduğu bir başka önemli katkı ise var olan iktidar kaynaklarının, arşivlerinin de yeniden sorgulamaya tabi tutularak alt kesimin yankılarına ulaşma çabası noktasında getirdiği yaklaşımdır. Tüm bu yöntemler Madun Çalışmaları'nın ortaya çıkışına önemli katkılar sağlamıştır. Bu nedenle Madun Çalışmaları'nın eleştirilerine güçlü bir geçiş sağlamak ve eleştirilerin tarihyazımsal boyutunu iyi bir şekilde ortaya koymak amacıyla ikinci bölüm aşağıdan tarihyazımına ayrılmıştır.

Tezin son bölümünde ilk olarak Madun Çalışmaları'nın ortaya koymuş olduğu düşünceleri teorik olarak doğru bağlama konumlandırmak adına sömürgeci söylemin Avrupamerkezci düşüncedeki tarihsizleştirme araçlarına ilişkin tespitleri ve postkolonyal teorinin Avrupamerkezci eleştirisinin temel özellikleri ele alınacaktır. Sömürgeci literatürün ortaya koymuş olduğu tarih düşüncesi, içeriği Avrupalı tanımlarla doldurulmuş olan ilerleme, rasyonalizm, özgürlük bilinci ve devlet kriterlerine göre bir ayırım yapmış ve bu ayırımın sonucunda Doğu toplumları tarihsizleştirilmiştir. Bu noktada Postkolonyal teorinin önemli isimleri Aime Cesaire, Albert Memmi, Frantz Fanon ve Edward Said'in Avrupamerkezci eleştirileri entelektüel dünyayı önemli ölçüde etkilemiştir. Böyle bir dönemde kendisinden önceki literatürden faydalanarak kurulan Madun Çalışmaları, Avrupamerkezci tarihyazımı eleştirisi bakımından postkolonyal teori bünyesinde kendisine önemli bir yer bulmuştur. Gramsci'den ilham alarak kullandıkları madun kavramına farklı anlamlar yükleyerek onun etrafında Hindistan'ın geçmişini sömürgeci tahakkümden kurtarmaya çalışmışlardır. Madun Çalışmaları bünyesindeki akademisyenler, melezlik, kimlik, özne, milliyetçilik gibi farklı alanlarda çeşitli çalışmalar yapmış olsa da tezin esas hedefinin tarihyazımı olması nedeniyle bu bölümde kolektifin kurucusu Ranajit Guha'nın düşüncelerine ağırlık verilmiştir. Ranajit Guha erken dönemdeki çalışmalarında Hindistan tarihyazımında egemen olan sömürgeci elitizm ve milliyetçi elitizme karşı mücadele vermiş ve kendi tarihlerinin öznesi olmaktan koparılan sıradan halkın tarihselliğini ispatlamaya çalışmıştır. Bu konudaki en önemli çalışmaları bağımsızlık mücadelesi boyunca gerçekleşen köylü isyanları ve halkın sömürgecilik karşıtı direnişe katılımını ortaya koymak olmuştur. Ona göre tüm bu mücadelelerin Hindistan'ın ulus inşasında ve

bağımsızlık savaşında çok önemli rolleri olmasına rağmen tarih, sömürgeci idareciler ya da Hindistanlı milliyetçi elitler etrafında yazılmıştır.

Guha, daha geç dönemlerde çalışmalarının odağını tarih epistemolojisinin kendisine yöneltmiş ve Avrupamerkezci tarihyazımına epistemolojik eleştiriler getirmiştir. Tarihyazımının içeriğinin sıklıkla devlete bağlanması nedeniyle insanın tarihselliğinin devletçi kaygılar taşıyan akademik tarihyazımına kurban edilmesine vurgu yapmıştır. Tarihselliğin canlılığı ve çeşitliliği değersizleştirilirken devletçi tarihyazımının durağan ve tekdüze bilgisi dünya tarihi olarak sunulmuştur. Bu konuda en başta da belirtildiği üzere kurucu düşünce olarak Hegel'in tarih felsefesini gören Guha, eleştirilerini Hegel'in tarih felsefesine karşıt olarak inşa etmiştir. Kendi deyimiyle “tarihselliğin dünya-tarihi içinde kapatıldığı yerden kurtarılmasını (Guha, 2006: 19)” amaçlamıştır. Guha'nın epistemolojik eleştirileri Hindistan sınırlarının dışında farklı coğrafya ve halklara da ilham olmuş ve *Latin America Subaltern Studies* okulunun kurulmasına öncülük etmiştir.

Dolayısıyla Madun Çalışmaları'nın ortaya koymuş olduğu düşünceler odağına Hindistan'ın tarihini almış olsa dahi ilke ve yöntemleri tarihin geneline ilişkin önemli ufuklar açmıştır. Tezin yazılmasına ilham veren de Madun Çalışmaları'nın eleştirilerinden yola çıkarak gerek yaşadığımız coğrafyada gerekse tarih ve politika bilgisinin tümünde etkisini gösteren hakim Avrupamerkezci düşüncenin sorgulanmasına katkı yapacağına olan inancıdır. Bu anlamda tezin Türkiye'de madun perspektifine ve aşağıdan tarihyazımına yönelik literatürüne katkı vereceğine inanmaktayım. Zira Avrupamerkezci düşünce yalnızca sömürgeleştirilen dünyayı değil genel olarak Avrupa kimliğinin dışarısında tutulan halkları ve coğrafyaları etkisine almıştır.

Madun Çalışmaları'nın Türkçe literatürde fazlasıyla ilgi görmemiş olsa dahi Türk okuyuculara belirli bir ölçüde giriş bilgi verebilecek yol gösterilebilecek çalışmalar mevcuttur. Bu çalışmaların geneli dünyada Madun Çalışmaları ve türevlerinin yoğun olduğu dönemden yaklaşık birkaç on yıl geç olsa da hiç dikkat çekmemiş olmaması sevindiricidir. Gerek Madun Çalışmaları'na ilgi duyan ya da merak eden Türk araştırmacılara yol göstermesi adına gerekse yazılan bu tezin tüm çalışmalar içerisinde nerede konumlandırılabilabileceğine dair açıklayıcı bir bilgilendirme olmasına giriş bölümünün bu kısmını Türkçe literatürdeki Madun Çalışmaları'nın incelenmesine

ayırmayı uygun gördüm. Madun Çalışmaları ile ilgili olan en önemli Türkçe eserlerden birisi Toplum ve Bilim dergisinin 2000 yılında çıkarmış olduğu *Osmanlı: Muktedirler ve Madunlar* başlıklı 83. Sayısıdır. Necmi Erdoğan'ın editörlüğünde gerçekleştirilen bu çalışma, Madun Çalışmaları'nın getirmiş olduğu bazı yaklaşımları Osmanlı tarihinin çeşitli meselelerini anlamak adına kullanmıştır. Sayının yazarlarından Boğaç Ergene, "Maduniyet Okulu, Post-Kolonyal Eleştiri ve Tarihte Bilgi-Özne Sorunu: Osmanlı Tarihçiliği İçin Yeni Dersler Mi?" isimli makalesi ile Madun Çalışmaları'nın Avrupamerkezci tarihyazımına ilişkin argümanlarını ve ortaya koymuş olduğu yaklaşımları teorik bir biçimde incelemiştir. Madun Çalışmaları hakkında Türkçe literatüre katkı veren en önemli çalışmalardan birisi de Toplumbilim dergisinin 2010 yılında hazırlanan *Postkolonyal Düşünce Özel Serisi* başlıklı 25. Sayısıdır. Ebru Yetişkin editörlüğünde derlenen ve yayımlanan bu sayı Madun Çalışmaları ile ilgili olarak önemli bazı makale çevirilerinin yanında Gayatri Chakravorty Spivak ile gerçekleştirilen röportaj ve çeşitli akademisyen ve yazarlar tarafından yazılan Türkçe makaleler barındırmaktadır. Bu yönüyle Toplumbilim dergisinin 25.sayısının Madun Çalışmaları hakkında Türkçe literatürde yapılmış en kapsamlı çalışmalardan birisi olduğunu söylemek gerekmektedir. Bunun dışında yakın zamanda 2021 yılında Fırat Mollaer editörlüğünde yayınlanan *Edward Said ile Yeniden Başlamak* isimli çalışmanın içerisinde yayınlanan Edward Said ve Madun Çalışmaları isimli makale çalışmam Türkçe literatüre kazandırılmıştır.

Dergi çalışmalarının dışında Madun Çalışmaları'nın konu edildiği bir tez çalışmasının yakın zamanda yayımlandığını görmekteyiz. Fatih Mehmet Aydın tarafından Madunun Sesi ve Temsili: Kavramsal ve Teorik Değerlendirmeler isimli tez çalışması Madun Çalışmaları'nın fikirlerini genel anlamda kavramsal ve teorik bir çerçevede incelemiş ve Türkiye'deki yerini Şerif Mardin'in merkez-çevre ayrımı bağlamında incelemiştir.

Bahsi geçen çalışmalar dışında Madun Çalışmaları'nın önde gelen isimlerinin bazı kitapları da Türkçe'ye çevrilmiştir. Bunların başında hiç kuşkusuz Ranajit Guha'nın *Dünya-Tarihinin Sınırında Tarih* ve Spivak'ın *Madun Konuşabilir Mi?* isimli eserleri gelmektedir. Bunların dışında Homi Bhabha'nın Kültürel Konumlanış isimli kitabı ve Dipesh Chakrabarty'nin Avrupamerkezci tarihyazımı eleştirisini içeren *Avrupa'yu Taşralaştırmak* isimli eseri de Türkçe'ye çevrilmiştir. Türkçe'ye çevrilen önemli eserlerden birisi de Madun Çalışmaları'nın milliyetçilik konusundaki çalışmalarına

ağırlık veren Partha Chattarjee'nin *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası* isimli çalışmasıdır. Chattarjee bu çalışmada Batılı olmayan bir milliyetçilik anlayışı ele alırken sömürge devletlerinin uluslaşma süreçlerini incelemiştir. Tüm bu bahsi geçen eserler dışında postkolonyal teorinin önde gelen yazarlarından olan Robert Young'ın *Beyaz Mitolojiler* isimli kitabı Madun Çalışmaları'nın katkılarının Türkçe olarak okunabileceği eserler arasında yer almaktadır. Öte yandan Madun Çalışmaları'na eleştirel bir yaklaşım getirerek Madun Çalışmaları'nın ortaya koyduğu düşüncelerin bir dizi yanlış anlamaların sonucu olarak hatalı ve eksik bakış açıları ortaya koyduğunu iddia eden Vivek Chibber'ın *Post-Kolonyal Teori ve Kapitalizmin Hayaleti* isimli kitabı da bu alanda Türkçe'ye kazandırılmış eserlerdendir.

2. AVRUPAMERKEZCİ TARİH YAKLAŞIMI VE HEGEL

Avrupamerkezci tarih, en basit ifadesiyle, tarihin Avrupa’da ortaya çıkmış ilke ve yöntemlerle yazılmasıdır. Avrupa değerleri üzerine inşa edilmiş metodolojisi evrensellik iddiası içermesi nedeniyle aynı zamanda Avrupalı olmayan milletleri yargılayan bir mekanizmaya dönüşmektedir. Bu yaklaşımın temelleri Avrupa egemenliğinin diğer tüm milletlerin üzerinde bir güce eriştiği süreçlerin miladı olarak kabul edilen Rönesans ve Aydınlanma dönemlerine dayanmaktadır. Bu dönemde modern öncesi tarih anlatılarından farklı biçimlerde tarih anlayışları gelişmeye başlamış ve felsefi tarih kavramı ortaya çıkmıştır. Felsefi tarih kavramı özel olarak belirli coğrafya, millet ya da devrin tarihlerine odaklanmaktan ziyade tarihin kendisine odaklanan ve tarihin ilkelerini, özünü ortaya çıkarmayı amaçlayan bir felsefe olarak görülmektedir. Bu noktada felsefi dünya tarihinin gelişimi, Avrupamerkezci tarihyazımının genel ilkelerinin şekillenmesine büyük bir etki bırakmıştır. Dolayısıyla felsefi tarih anlayışının işleyişini ve detaylarını incelemek tarihin kendisindeki Avrupamerkezci kodları keşfetmek adına önemli olacaktır. Bu bağlamda Aydınlanma’nın felsefi tarih birikiminin sistematik ve kapsamlı bir biçimde Hegel’in tarih felsefesinde vücut bulduğunu söylemek doğru olacaktır. Hegel’in tarih felsefesinin Avrupamerkezci tarih anlayışına büyük oranda kaynaklık ederek kurucu olma özelliği taşıdığı kabul edilmektedir.

2.1. Hegel’e Göre Tarihyazımının Çeşitleri

Hegel’in tarih felsefesi, onun genel anlamda sistematik biçimde oluşturduğu kapsamlı düşüncesinin en önemli parçalarından birisidir. Batı felsefesinin en etkili filozoflarından olan Hegel’in felsefe anlayışını ele alırken onun metoduna uygun bir ilke ile başlanması daha doğru olacaktır. Nitekim Hegel’e göre her birey kendi toplumunun içerisinde bulunduğu gelişme basamağındadır. Kendi halkının tinine aittir ve ona bağlıdır. Kimse kendi halk tininin ve kendi zamanının gerisinde değildir ya da onu aşamamıştır. Bu bağlamda bireyin fikir ve eylemleri de kendi zamanından beri ya da öte düşünülemez (Hegel, 2011: 129). Bu noktada Hegel’i de kendi zamanında ve kendi halk tininde ele almak ve düşünmek onun felsefesini anlamayı kolaylaştıracaktır. Hegel’in düşünce sistemi çoğu kendisinden önce ya da çağdaşı olan önemli filozofların oluşturduğu Alman idealizminin bir ürünüdür ancak kesinlikle yalnızca bununla sınırlı değildir.

Schelling (1775-1854), Kant (1724-1804), Fichte (1762-1814) gibi çağının ve kendi coğrafyasının önemli filozoflarının yanında Herakleitos, Platon gibi Antik Yunan'ın önemli filozoflarının görüşlerinden de etkilenmiş ve tüm bunları tutarlı biçimde bir araya getirmenin yanında daha ileriye taşıyarak kapsamlı bir felsefe inşa etmiştir (Özlem, 2001: 114). Onu diğer idealist filozoflardan ayıran ve Alman idealizminin bir aşama ötesine geçiren nokta da onun felsefesinin bu sistematik özelliğidir. Kapsamlı ve karmaşık bir anlatısının olması başka filozoflar tarafından Hegel'in farklı şekillerde yorumlanmasını da beraberinde getirmiştir. Kimi görüşler onun köleliği meşru kılan sömürgeci bir felsefeye sahip olduğunu söylerken bir başka yönden Hegel'in felsefesinin yoğun bir özgürlük düşüncesi çerçevesinde oluştuğu şeklinde yorumlar da yapılmıştır.

Hegel'in tarih anlayışını onun felsefesinin bütünlüğü içerisinde değerlendirmek gerekmektedir. Hegel tarihe ampirik şekilde bakmaktan ve olayları ele almaktan ziyade tarihsel ilerleyişin yapısını ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre tarih, "tinin tiyatro sahnesidir" ve tarih tinin, aklın kendisini belirleme yolunda çıkmış olduğu yoldur (Hegel, 1995: 55). Dünya tarihi aslında tinin kendisini oluşturma sürecidir. Tinin hikâyesi ve biyografisidir. Bu nedenle bu gelişimin basamaklarını takip etmek ve keşfetmek felsefi dünya tarihinin işidir (Pinkard, 2012: 486). Bu noktada Hegel kendi tarih anlayışının tanımını yaparken onu diğer tarihyazımlarından ayırmaktadır. Hegel'e göre üç tür tarih vardır: a) kaynaktan tarih, b) düşüngeneyen (*reflektierte*) tarih, c.) felsefi tarih (Hegel, 1995: 11).

Hegel, kaynaktan tarihi anlatırken doğrudan Herodot ve Thukydides isimlerini örnek vererek başlamaktadır. Bu iki isim ve diğer benzerlerinin tarihyazımı, yaşadığı çağın tinini ve etrafındaki olayları, kişileri yazarak betimlemesi şeklinde oluşmaktadır. Kendi gördükleri ya da başkalarından duyduklarını, o döneme ait dışsal kalmış salt olayları içsel tasarımın bir parçası haline getirerek tinsel alana kaydetmişlerdir (Hegel, 1995: 11-12). Hegel'in tarih anlayışında mutlaklık önemli bir yere sahiptir. Onun yaklaşımında bir şeyin ya da şeylerin tarihi, felsefi dünya tarihinin konusu olamaz. Onun açısından etrafındaki olup biten olayların kendisinin ve çevresindekilerin duyumlarından referans alınarak yazılan kendi zamanında ya da çok az önceleri olup biten eylemleri konu alan ve kapsamı son derece kısıtlı veyahut öznel malzemelerden oluşan bu tür tarih anlayışı genelin bilgisine ulaştıracak bir nitelik taşımaz.

Hegel'e göre şairler de aynı şekilde kendi duyumları ile elde ettiği malzemeleri işleyerek aktarmaktadır ancak onları kaynaktan tarihin kapsamına dahil etmez. Bunun sebebi bu anlatıları oluşturan halkların bulanık bilinçli olmaları nedeniyle ortaya çıkan bilgilerin de bulanık ve muğlak olmasıdır. Çünkü ona göre dünya tarihinin amacı idenin yani aklın tarihteki yerini bulmaktır. Bu ise bulanık bilinçle ortaya konulmuş öznel tasarımlarla değil ancak aklın öz bilinç ile birleştiği tinsel tasarımlarla mümkündür (Hegel, 2006: 9-10). Hegel bu tür tarih anlayışının olduğu halkların kültür süreçler bakımından ilerlemesinin gerçekleşmediğini ve henüz bir “historia” ya da “res gestea” sahibi olmadıklarını düşünmektedir. Bunun için de Hindistan örneğinde olduğu gibi boş bir üç bin yıllık geçmişlerinin olduğunu ve bunların dünya tarihi içerisinde yer almadığını öne sürmüştür (Hegel, 1995: 13).

Hegel, *historia* fikrinin henüz gelişmemiş olduğu toplumlardaki tarihyazımının kaynağının nesir yerine şiir olduğunu ifade etmektedir (Hegel, 1991: 377). Hindistan şiirini buna örnek gösteren Hegel'e göre rastlantısal ve duyuma dayalı olan şiirsel tarihyazımı, yasa, bilinç ve akılsallıktan yoksundur. Hindistan şiirini sanatsal açıdan zengin bulan Hegel, beğenmesine rağmen bu söylenceleri öz bilinçten yoksun olması nedeniyle tarihsel olarak görmez (Ayıtuğu, 2017: 54-55). Türkiye'deki önde gelen Hegel yorumcularından birisi olan Eyüp Ali Kılıçaslan bunu şöyle ifade etmiştir: “Hegel'e göre Hindular şiirin en güzel örneklerini verirler, ama bunlarda her zaman altta yatan öge tam bir akıldışılıktır. Bu şiirin inceliği, güzelliği bizi çektiği gibi, karışıklığı, düzensizliği ve anlamsızlığı da bize itici gelir (Kılıçaslan, 2015: 56)”.

Hegel'in bahsetmiş olduğu ikinci tür tarih anlayışı düşüngeyen, ya da reflektif tarih anlayışıdır. Bu tarih anlayışının temel esası, tarih yazarının kendi zamanının ötesine geçmesi ve kendi tininden başka bir tinsel zamanı konu almasıdır (Hegel, 2006: 11). Esas olarak tarihçinin geçmişe bakarak eskiden olmuş olayların tarihini yazması ve tasarlamasıdır. Hegel bu tarih anlayışını dört farklı biçimde ele alır. Genel tarih, pragmatik tarih, eleştirel tarih ve kısmi tarih, düşüngeyen tarih anlayışının türleri olarak anlatılır. Genel tarih anlayışındaki temel nokta bir halkın, bir ülkenin ya da genel olarak tüm dünya tarihinin özeti çıkarılmak istenir. Burada yazar kendi zamanından geriye doğru bakar ve geçmişin kaynaklarını betimler ve bunları kendi tinine göre işleyerek geçmişi tasarlar (Hegel, 1995: 16). Böylesi uzun dönemleri ele almak için bireysel seriminden büyük oranda vazgeçilmesi, özetlenmesi zaman zaman kısaltma ve

soyutlamalara başvurulması kaçınılmazdır. Ayrıca bu tür yazım, olayların çarpıcı ve ayrıntılı iç yüzlerini yalın ifadelerle özetleyip genel tasarımlara ulaşmayı amaçlar. Hegel'e göre tarihin bu tarz anlatımı cansız, kuru ve yavandır. Özet ve yalın anlatılar ile soyut tasarımlar konuyu kurulaştırır (Hegel, 1995: 19-20).

Düşüngeyen tarih anlayışının ikinci türü pragmatik tarih anlayışıdır. Yine Hegel'e göre bu tür bir tarih anlatısı da az önce bahsedilen genel tarih anlayışının devamı niteliğindedir. Zira tarihe bugünden bakarak geçmişin genel tinsel tasarımını yazma ve anlama girişimi bizi pragmatik tarihe götürür. Pragmatik tarihte esas olan şey devlet adamlarının, halkların ya da hükümdarların geçmişten dersler çıkarmalarıdır (Hegel, 2006: 12-13). Geçmiş kendi zamanının teline göre yorumlayarak kendi zamanında işine yarayabilecek ve ders çıkarılabilecek bir genel tasarıma odaklanır. Ancak Hegel'e göre bu ders çıkarma hiçbir zaman gerçekleşmez. Neticede her zamanın kendi tinsel koşulları ve gerçekleri vardır. Geçmişin tinsel koşullarındaki olaylar şimdiki tinsel koşullarla örtüşmez. Nitekim Hegel'e göre tarihte hiçbir olay ya da durum başka biriyle aynı ya da benzer değildir (Hegel, 1995: 23).

Düşüngeyen tarihin üçüncü türü ise eleştirel tarihtir. Bu tür bir tarihyazımı tarihte gerçekleşmiş olay ya da durumlardan ziyade bunları kendi çağına taşıyan anlatı ve kaynakları odak noktasına koyar ve asıl amaç bu kaynak ve anlatıların doğru veya yanlışlığını irdelemek olur. Kısacası Hegel'in kendi ifadesiyle "Tarihin kendisi değil, tarihin tarihi, tarihsel öykülerin yargılanması, onların doğruluk ve inanılabilirliğinin araştırılması söz konusu[dur]" (Hegel, 1995: 24).

Düşüngeyen tarihin son türü kısmi ya da özel tarihtir. Bu tarih türü halkların zengin yaşamının içerisinde sanat, tüze ve din tarihi gibi çeşitli alanlara odaklanmış bu alanlarda tümel yaklaşımlar ortaya koymuştur. Özel tarihin bu niteliği esasında felsefi dünya tarihi anlayışına da bir katkı sağlamıştır (Hegel, 1995: 25).

Kaynaktan tarih ve düşüngeyen tarihin ardından Hegel'in üzerinde durduğu ve kendi tarih anlayışını kurmuş olduğu üçüncü tarihyazım türü ise felsefi tarihtir. Felsefi dünya-tarihi diğer iki tarih türünden bir hayli farklıdır. Felsefi dünya-tarihi genelleme anlamında soyut bir değil aksine somut bir genellikte tasarlanır. Çünkü konusu, içeriği sonrası ve geçmişi olmayan tamamen kendinde olan tinin ya da idenin ta kendisidir (Hegel, 1995: 26).

2.2. Hegel'in Felsefi Dünya Tarihi

Felsefi dünya-tarihi, tarihteki olaylar, kişiler ya da ülkeler gibi kümülatif bilgi penceresinden değil tarihin genelinin düşünce yoluyla açıklanması ile tasarlanan bir tarihyazımıdır. Hegel'e göre düşünce, insanları hayvanlardan farklı kılan bir eylemdir ve bu nedenle düşünce insan türünün vazgeçebileceği bir şey değildir (Hegel, 2006: 14). Hegel, bu duruma dışarıdan bakıldığında düşünmenin felsefi boyutu ile tarihsel bilginin oluşturulması arasında bir çelişki varmış gibi görüldüğünü ifade eder. Neticede tarih bilimi söz konusu olduğunda düşünce verili olana ve var olana bağımlı şekilde gelişir. Oysa felsefe var olanla ya da verili olanla ilişkisiz bir biçimde kendi içinden düşünceyi oluşturur. Bu noktada Hegel felsefesi tarihe bu düşünceyle gider ve onu olduğu gibi almaz, bir gereç olarak kullanır ve sonuçlara göre düzenler. Böylece tarihi *a priori* olarak kurar. Ancak tarihi bilginin hali hazırda olmuş olan eylemleri, edimleri, olayları ele alması beklendiği için kendi bilgisini "kendinde olan" üzerinden belirleyen bu düşünme biçimine aykırı bir durum sergiler gibi görünür. Oysa bu tarihyazımı türünde tarih, felsefi olarak ele alınır ve neticesinde tarihin genel ilkeleri ve işleyişine dair mutlaklıklara erişmek amaçlanır (Hegel, 1995: 29-31).

Felsefeyi tarihin özünü anlama noktasında önemli bir unsur olarak kullanan Hegel'in bu yöntemi Alman idealizminin tarihyazımı konusundaki birikimlerinin bir ürünüdür. Özellikle Herder ve Kant'ın felsefi dünya tarihi yazma konusundaki girişimleri ve öncül fikirleri, Hegel'in elinde daha sistemli bir somutluğa bürünmüştür. Gerek Kant gerekse Hegel, tarihin aşamalı olarak iyiden kötüye doğru evrilen bir süreç olduğu fikriyatını, tarihin anlamını ve ilkesini ortaya koymak adına en temel hakikat olarak görmektedir. Bu noktada Herder, Hegel ve Kant arasındaki temel ayırım evrensel tarih düşüncesinin içeriğinde bulunmaktadır. Herder'e göre her dönemin ve toplumun kültürel değerleri tarihsel aşamaların bir basamağı olarak evrensel tarih düşüncesi yapar. Buna göre kendi çağının hakikatlerini tarihin genel ilkesi gibi sunan ve gören tarihçileri eleştirir (Özlem, 2001: 69-70). Oysa Kant ve Hegel için bu durum biraz daha farklıdır. Kant'ın evrensel tarih anlayışında farklı kültürlerin gelişim basamaklarının dikkate alınmasına gerek duyulmamaktadır. Avrupa medeniyetinin ulaştığı seviye genellikle evrensel tarih ilkelerinin bulunacağı yerdir (Ayıtgu, 2017: 29-30). Hegel'in de evrensellik anlayışının buna benzer olduğu düşünüldüğünde Kant ve Hegel'in tarih düşüncesi Avrupamerkezci bir eğilim taşıırken Herder'in görüşleri Avrupamerkezcilik eleştirisi

içermektedir. Bu durum bize Hegel'in tarih felsefesinin yazıldığı genel akademik ve düşünsel ortamda Avrupamerkezcilik dışında bir bilgi üretmenin zor olduğu ve dolayısıyla Hegel'in Avrupamerkezci felsefesinin kasıtlı bir üstünlük kurma çabası olarak değil de çağının gerçeklerini ortaya koyması şeklinde okunması gerektiğine yönelik savunmaları gözden geçirmeye itmektedir. Zira Hegel'in Herder'in çalışmalarına erişimi mevcut olduğu düşünüldüğünde Avrupa dışı medeniyetleri evrensel tarihin dışında görmesi çağının değil, Hegel'in iradesiyle gerçeklemiştir. Hegel'in bu düşüncesini şekillendiren en önemli unsurların başında akıl ve akılcılık gelir. Akıl ve tin kavramlarını kendi felsefi görüşünün merkezine yerleştiren Hegel, tarihe de aklın penceresinden bakma eğilimindedir. Bu noktada ona bu içeriği sağlayan felsefedir. Dolayısıyla felsefi dünya tarihi aklın tarihteki karşılığını aramaktır.

Felsefenin tarihe kazandırdığı en önemli düşünce aklın dünyaya egemen olduğu ve bu nedenle de dünya tarihinin gelişiminin akla uygun bir şekilde, aklın tarihteki gelişiminin ve ilerlemesinin ta kendisi olduğu hakkındaki düşüncedir. Aklın egemenliği felsefi düşünce açısından bir varsayım değil hakikattir. Öyle ki akıl, ya da zaman zaman kullanılan biçimiyle töz, öncesiz ve sonsuz bir güç olarak bütün tinsel hayatın ebedi-ezeli maddesidir. Varlığı ya da eylemleri başka dışsal unsurlara dayanmaz, kaynağı ve ereği kendindedir, kendi kendisini gerçekleştirir. Hegel'in akıl konusundaki bu düşüncesinde kuşkusuz Fichte ve Schelling'in de etkisi görünmektedir. Yine tarihi aşamalardan geçerek ilerleyen ve gelişen süreçler olarak tamamlayan bu düşünörlere göre bu gelişimin temel amacı tarihin kendi kendisi akla uygun bir biçimde tamamlayarak gerçekleştirmesidir (Ayıtgu, 2017: 36). Tam da bu nedenle Hegel, dünya tarihinin özünü, genelini ve ilkesini aklın ışığında ortaya koymayı amaçlar. Ona göre böylesi bir tarihyazımı, mutlak olan aklın ve idenin tarihteki belirlenimini ortaya koymak demektir. Bu nedenle felsefi dünya tarihinin amacı herhangi bir öznel tin ya da ilgi çekici tikel nedenselliklerle ilgilenmek değil, akla uygun ve aklın birer üretimi olan tarihin tözselliğini kavramaktır. Bu da tinin ve aklın kendisini tam olarak gerçekleştirdiği, saltık hale geldiği "son erek"tir. Aklın kendi kendisini gerçekleştirmesi ve saltık son ereğe ulaşması düşünmenin öz bilinçli olarak gerçekleştirilmesi ile mümkün olur (Hegel, 2006: 15-16). Detaylarına daha ilerde değinilecektir.

Dolayısıyla Hegel, tarih konusunda işe anlak açısından ele almakla başlanmasının gerektiğini savunur (Hegel, 1995: 36). Tarihi anlak açısından ele alma yoluyla dünya-

tarihinde özsel olanları ayırt ederek belirlemeye ve özsel olmayana dışarda bırakmaya odaklanır. Ona göre anlık, önemli olanı, kendisinde anlam taşıyanı vurgular. Dünya tarihinin içeriğini bu pencereden ele almak için tarihi tinin gözünden okumalı ve tinin tarihsel yolculuğuna odaklanılmalıdır. Bu nedenle bu yolculuk daha önce ifade edildiği üzere aklın ve tinin kendi kendisini belirlemesinin serüvenidir.

2.2.1. Tinin Kendini Gerçekleştirme Aşamaları: Tarih - Doğa Diyalektiği

Felsefi dünya tarihinin konusu saltık olan son ereğe ulaşmak olması nedeniyle son ereğin belirlenmesi dünya tarihinin tözünün ortaya konması için gereklidir. Hegel'e göre aklın son ereğinin ne olduğu sorunu aklın kendinde belirleniminin ne olduğu sorunuyla özdeştir. Dolayısıyla dünya tarihinin son ereğinin ne olduğunu belirlemek için aklın belirlenimini ve bu belirlenim sürecini ele almak gerekmektedir. Bu sürecin sahnesi dünya tarihinin ta kendisidir. Tinin kendi kendisini aradığı ve kendisini bulma süreçleri dünya tarihindeki seyahatiyle gerçekleşir. Bu yolculuktaki uğrakları onun kendisini belirlemesinde etkili olan duraklardır. Özetle dünya tarihi tinin kendisini belirlemek için kullanmış olduğu araçtır ve dünya tarihinin son ereği tinin kendisini tam olarak belirleyerek mutlak hale geldiği aşamadır. Bu nedenle Hegel iki yönlü bir inceleme yapmayı elzem görür: Birincisi dünya tarihinin saltık son ereğinin içeriği, diğeri ise bu saltık son ereğin dünya tarihinde gerçekleşmesi (Hegel, 2006: 23).

Dünya tarihi tinsel taban üzerindedir ve içeriği tinseldir, tinin bir parçasıdır. Ruhsal ve fiziksel doğa dünyanın kapsamına girer, fiziksel doğa dünya tarihini de içine alır. İşte bu nedenle Hegel'e göre tüm bunlar ilk olarak doğanın belirlenmesine odaklanmak gerektiğini işaret göstermektedir. Doğanın belirlenmesinin Hegel'in tarih felsefesine konu oluşu doğanın ve tinin tözsel oluşundan kaynaklanır. Yani Hegel için doğanın önemi tinin dünya tarihinde belirlenimi noktasında tinle olan bağıntısından ileri gelmektedir (Hegel, 1995: 52). Ona göre "Doğanın tini saklı bir tindir, doğa tinin şekline bürünüp ortaya çıkmaz; yalnızca bilen tin için bir tindir; başka bir deyişle, kendinde bir tindir ama kendi için değildir (Pinkard, 2012: 182)". Bu anlamda doğanın tinselliği ile insanın tinselliği arasındaki ayrımı yaratan en temel farklardan birisi öz bilinç diğeri ise tanınmadır.

Hegel'e göre doğanın tin ile bağıntısı diyalektiktir. Doğa yaratıldıktan sonra insan varlığı ortaya çıkmıştır. İnsanın rasyonel eylemleri doğaya karşıt olarak gelişmiş ve

doğanın karşısında ikinci bir dünya oluşturmuştur. Bu noktada doğaya karşıt bir tinsel dünyayı oluşturan akıldır. Henry Siltan Harris'in ifadeleriyle: "Akıl, doğa düzeni üzerinde emek harcanmaya başlandığı, bununla birlikte yine de korunduğu zaman ortaya çıkar/işlenmeye başlar. Mutlak sezginin (yaşam) mutlak kavramla (doğal düzen) olan ilişkisi, momentleri geri ve ileri olmak üzere geçişli bir hâl alır (Harris, 2013: 123)". İki dünya vardır birisi doğa dünyası diğeri ise tinsel dünya. Tinsel dünyayı anlamak için ilk olarak onun karşıtını anlamak gerekir. Tinin özü özgürlüktür, karşıtı olan doğanın özü ise maddedir. Doğanın belirlenimi kendinde değildir maddenin tözü kendi dışındadır. İnsanın tarihe olan ilgisi ise maddeseldir. Oysa dünya tarihinin içeriği tinsel olana göre belirlenmelidir (Hegel, 1995: 54). Dünya tarihini son ereğe göre incelemek işte bu yüzden gereklidir. Bu son erek tinin dünyada olmasını istediği şeydir. Tinin istenci tanrısaldir, tanrının isteğiyle birdir. Bu birlik idenin kendisidir. İde insanın tinidir, insanın özgürlüğü idesidir. İde en salt biçimiyle düşünce yoluyla açılır, diğer bir açılımı fiziksel dünyadır ve son olarak da tindir. İşte tinin belirlenimi idenin kendi açmasıyla gerçekleşir. Hegel tinin dünyada belirlenimini ifade ederken dünya tarihini bir tiyatro sahnesine benzetmiştir ve şu ifadeleri kullanmıştır: "Beri yandan tin, kendisini seyrettiğimiz tiyatro sahnesinin üzerindedir, yani dünya-tarihindedir, kendisinin en somut gerçekliğindedir" (Hegel, 1995: 55). Bu nedenle tinin somut belirlenimi için öncelikle soyut belirleniminin ortaya konulması gerekmektedir. Ardından tinin ideasını gerçekleştirmek için hangi araçları kullandığı ve son olarak tinin tam anlamıyla gerçekleşerek saltık biçimine ulaştığı son ereğin içeriği (devlet) ele alınacaktır.

2.2.1.1. Tinin Soyut Belirlenimi: Özgürlük, Öz Bilinç ve Tanınma

Tinin soyut belirlenimi hakkında öncelikli olarak bilinmesi gereken en önemli husus tinin özgürlüğüdür. Bir önceki bölümde bahsedildiği gibi Hegel'e göre nasıl doğanın tözü madde ise tinin tözü de özgürlüktür. Tinin doğası özgürlüğü ve özgürlük bilinciyle var olmaktadır. Tinin özgürlüğü onun düşünen bir özne olmasından ileri gelir. Hegel'e göre tin düşündür, kendi varlığını ve nasıl var olduğunu düşünmesidir. Tin bu düşünme yoluyla kendini bilir, tinin kendini bilmesi kendi öz bilincine sahip olmasıyla mümkündür. Kendini bildiği ölçüde kendi içeriğine yönelik bilinçli bir tasarım oluşturur. Bu tinin kendi kendisini gerçekleştirmesidir. Tin kendisini dışardan hazır bir

şekilde bulmaz; kendi özünü kendi nesnesi yaparak içeriğini kendinden şekillendirir. Böylelikle tinin içeriği tinselliktir ve tinin kendinden olması onu özgür yapmaktadır. Çünkü tin eğer başka bir şeye bağlı olursa gerçekleşmesi dışsal faktörlerle olur ki bu durumda tinin kendi kendisini gerçekleştirmesi söz konusu olamaz. Tinin bu kendindenliği onun öz bilincinden ileri gelir ve öz bilinç iki bilinç bileşenini kapsar: Bunlardan ilki biliyor olmak, diğeri ise bilinen şeyin kendisi yani içeriğidir. Öz bilinçte bu ikisi de mevcut bulunur. İşte tinin kendinde ne olduğunu bilme sürecinin geliştiği yer dünya tarihinin ta kendisidir. “(...) tıpkı tohumun ağacın bütün doğasını, meyvalarının tadını ve biçimini kendi içinde taşıması gibi, Tinin ilk belirtileri de daha şimdiden gizil olarak bütün Tarihi kendi içinde kapsar (Hegel, 2006: 24)”. Hegel tarihin tümünü bu özgürlük bilinci üzerinden ele aldığı anda tinin gelişim sürecini üç ana evrede inceler ve dünya tarihinin sınırını başta bu ilke üzerinden çizer. Ona göre Doğulular tinin ya da genel olarak insanın özgürlüğünün kendi kendisinde olduğundan bihaberdirler ve bu nedenle özgür değillerdir. Doğulularda özgürlük bir kişiye aittir ve bu da baştaki despottur. Bir kişinin dışındakilerin özgürlüğünü bilmezler. Bu nedenle tinin özgürlük bilinci bu toplumlarda henüz gelişmemiştir. Özgürlük bilinci ilk olarak Yunanlılarda görülmüştür. Ancak devamında Roma’da da olacağı gibi buralarda özgürlük kısıtlı kişilere aittir. Özgürlük bilinçleri ve özgürlüğün ne olduğunu bilseler de herkesin özgür olduğunu bilmezler. Bu nedenle tinin kendini tam olarak gerçekleştirmesi mümkün olmaz. Tinin özgürlüğünün tinin doğası olduğunu tam anlamıyla kavrayanlar Germetik uluslar olmuştur. Hegel’e göre söz konusu uluslarda bu bilinç birden bire gelişmiş değildir. Özgürlük bilincinin ilk oluşumları Hristiyanlık dininin içerisinde olmuştur. Ardından bu ilkenin dünyasal varlığa aktarılması süreci gerçekleşmiştir ki bu süreç aniden değil aşamalı ve uzun bir zaman dilimini içermektedir (Hegel, 1995: 64). O halde dünya tarihi özgürlük bilincinde ilerlemelidir ve içeriği buna göre belirlenmelidir. Tinin soyut belirleniminde en önemli unsurlar özgürlük ve özgürlüğün öz bilincidir (Hegel, 2006: 26).

Özgürlük ve öz bilincin kesişiminde yer alan önemli kavramlardan birisi de tanınma kavramıdır. Tanınma kavramı basitçe öteki ile girilen diyalektik ilişkisi sonucunda özgürlüğün bilincine varma şeklinde gerçekleşen bir süreçtir. Hegel’de bu tanınma köle efendi diyalektiği biçiminde gerçekleşir. Efendi özgürdür ve kendi özgürlüğünün bilincindedir. Köle ise özgürlük bilincinden yoksundur. Kölenin özgürlük bilinci

efendisiyle girdiği ilişki ile oluşur. Zira, köle efendisi ile olan durumu vasıtasıyla doğa üzerindeki yaratıcılığını anlamasıyla yeni bir özgürlük biçimini keşfeder. Harris, Hele'in düşüncesindeki kölenin bilinçlenme sürecini şu şekilde izah eder:

“Oldukça yeni bir yoldan o, doğanın efendisidir. Hem efendinin hem de kölenin hakiki özgürlük olarak kabul ettikleri şeyin yalnızca bir gözlemcisidir. Ancak (efendisinin mülkiyeti olarak) emek gösterdiği şeye mutlak bir saygı gösterme kısıtlaması altında çalışmak, ona yaratıcı özgürlüğün ilk deneyimini yaşatır. Efendisi ona emirler verirken, köle bu emirleri, üzerinde çalıştığı dünya açısından neyin en iyi olduğu ışığında kendince yorumlamak durumundadır. İşte böylece (ilk zanaati tarım olmakla birlikte) bir zanaatkara dönüşür (Harris, 2013: 181)”.

Öte yandan kölenin efendi korkusu da Hegel'e göre tanrı korkusuna bir hazırlık oluşturur. Ona göre bu, “hakiki bilgeliliğin başlangıcıdır”. Yaratıcı bilinç ve tanrı korkusu doğadan kopuşu beraberinde getirir. Doğadan kopuşun özgürleşmesinin ilk aşamasıdır. Dolayısıyla bir kölenin efendisi ile doğadan kopuşu sağlayacak bir köle efendi ilişkisine girmesi tinsel özgürlük deneyimini yaşamasını ve tanınmasını sağlamaktadır. Ancak kölenin bir öz bilince ulaşması için kendi durumunu anlamasına ve kavramasına ihtiyacı vardır. Oysa daha sonra daha detaylı değinilecek olan Fanon'un eleştirilerine göre bu tanınma gerçekleşmemektedir (Mollaer, 2018: 118). Zira, kölenin efendisi ile olan durumu onun kendine yabancılaşmasına ve efendisine karşı taklit ve öykünme ilişkisi içinde olmasına yol açar. Ancak siyah bir köle için beyazlık ulaşamayacağı bir konum olarak özgürlük durumu onun için ulaşılamaz bir noktaya yerleştirilmiş olur. Yine bu biçimdeki bir tanınma diyalektiğinde özgürlüğün öz bilincini tam olarak kavramamış olan halkların tanınması da Batı ile sömürgeci bir ilişkiye girmesine bağlıdır. Ancak böyle bir ilişki biçiminde dahi, örneğin Hindistan tarihinin Britanya yönetiminde Ramram Basu'ya yazdırılmasında olduğu gibi, Hegel sömürgeleştirilen toplumları kendi felsefesindeki tanınma hali içerisine koymamıştır. Nitekim tezin son bölümünde değinileceği üzere Hindistan'ı hiçbir koşulda dünya tarihinin içerisinde dahil etmemiştir. Bu bağlamda Hegel'in köle efendi diyalektiğinin bir tanınma ile sonuçlanmıyor oluşu ona yöneltilen eleştirilerden birisidir.

2.2.1.2 İlerleme ve Aklın Kurnazlığı

Hegel'e göre tinin soyut olarak belirleniminin özgürlük ve özgürlüğün öz bilinci olması ve tinin kendini özgür bir şekilde gerçekleştirmesi bilgisi bizi doğrudan şu soruya yöneltmektedir: İdenin kendisini gerçekleştirmesi hangi araçlar ile olmaktadır? Mevcut başlık altında ele alınacak olan bu sorunun cevabına ilişkin düşünceler bizi tarihin görünüşüne götürmektedir. Bu bölümde incelenecek mesele dünya tarihinin kendisinden başka bir şey değildir. Bu noktada tarihteki olayların işlenişinde insan ihtiyaçlarının, ilgilerinin, çıkarlarının, tutkularının ve ideallerinin bariz etkisini ilk bakışta görmek mümkündür. Daha önce de belirtildiği üzere dünya tarihindeki her olay akla uygun ve aklın iradesiyle gerçekleşir. Bu gerçekleşen iradede ise tutkuların ve istencin yeri büyüktür. Böyle durumlarda tutkular aklın belirlemiş olduğu ereğe uzanması için birer araç olurlar. Hegel idenin soyut belirlenimi ve tutkunun birlikte tını son ereğe ulaştırdığını vurgulamıştır. Bir bütün olarak halının oluşmasında atkı ve ipliğin rol oynamasına benzetmektedir:

“Dünya-tarihinde bizi ilgilendiren ide'dir: ide kendini nasıl insan istenci, insan özgürlüğü yoluyla dışlaştırıyor, işte bu noktayla ilgileniyoruz. Bu dışlaştırmanın sonucu olarak nasıl olup da istenç, özgürlüğün soyut tabanı haline geliyor, bu istencin ürünü ise bir halkın tüm törel varoluşu oluyor, bunu soruyoruz. Bu biçimde ele alınan ide'nin ilk ilkesi, dediğimiz gibi, soyut ide'nin kendisidir, öteki ilke ise insan tutkusudur: ikisi birlikte dünya-tarihi dediğimiz halının atkı ve ipliğini meydana getirirler. Kendi başına ide gerçekliktir, tutkular ise ona uzanmak için kol. Bunlar uç noktalardır; bunları bağlayıp bir araya getiren merkez, özgürlüktür” (Hegel, 1995: 84).

Tutkunun son ereğe ulaşmak ve tinin kendisini gerçekleştirmek için önemli bir araç olduğunu vurgulayan Hegel bu noktada tarihteki büyük olayların ve ilerlemelerin de tutkunun insan eylemlerini yönlendirmesi sonucu gerçekleştiğini savunmaktadır. Bu husus başından beri vurgulanan Hegel'in tarihteki her şeyin akla uygun olduğu ve aklın kontrolünde gerçekleştiğine dair fikirleriyle bir çelişki oluşturuyor gibi görünmektedir. Oysa Hegel'e göre bu bir çelişki değil aksine birbirini destekleyen bir görüştür. Hegel'in felsefesine göre tikelliğin değil bütünüün önemi olduğu bilinmektedir. İşte bu konuda da Hegel'in yaklaşımı açıkça kendini göstermektedir. Nitekim tutkular

vasıtasıyla gerçekleşen eylemler ve olayların sonuçları akla uygun ve aklın gelişimi için gerçekleşmiş olaylardır. Hegel buna “aklın hilesi” ismini verir. “Aklın hilesi, kişinin kendi istekleri doğrultusunda hareket ettiğini zannederken aslında içinde bulunduğu çağa hakim olan tinsellik tarafından yönlendirilmesidir (Ayıtgu, 2017: 62)”. Aklın hilesi denilen durumda tutku ile ortaya çıkan bireysel ilgi ve istençler bu eylemlerin hizmet ettiği genel durumlara bir karşıtlık oluşturmaz. Bireysel olarak tarihteki bir şahıs kendi ilgi ve çıkarlarına göre eylemlerini gerçekleştirmiş olsa da onun tutku ve istenci neticesinde ortaya koymuş olduğu işler, genele baktığımız zaman, aklın planına uygun sonuçlar doğurmaktadır. Bu nedenle de esasında aklın tutkuları kendi amacına uygun bir şekilde kullanması aklın hilesidir. Sonuç olarak tinin soyut belirleniminde bahsedilen tinin öz bilinci ve istenç, tutku gibi tinin kendi saltık haline ulaşmak adına kullandığı araçlar bizleri son ereğe taşır. O halde bu son ereğin ne olduğunu ve içeriğinin dünya tarihindeki karşılığının somut varlığını nerede oluştuğunu anlamak gerekmektedir. Bu da bizi ussal son ereğinin gerçekleştiği malzeme nedir sorusuna götürmektedir (Hegel, 1995: 104-106).

2.2.2. Devlet: Özgürlük ve Öz bilincin Mutlaklığı

Daha önceki bölümde vurgulandığı gibi insanların gereksinimleri, arzuları, ilgi ve çıkarları öznel istenç bağlamında aklın son ereğine ulaşması için gereken araçlardır. Bu noktada öznel istençleri oluşturan sınırlı tutkular tikel ereklere yöneliktir. Ancak bu öznel olanların da özelliği vardır. Bu özellik öznel istenç ile genelin oluşturduğu birliktir. Hegel’e göre bu törel bütünlük sağlayan bir yapıdır ve devletin ta kendisidir. Devletin asli görevi birbirinden ayrı toplumsal çıkarların eşgüdümlü biçimde birlikteliğini sağlamaktır (Ilting, 2013: 427). Devlet, bireyin kendi öz bilinci ile nesnel istence inanıp ona arzu duyduğu ölçüde kendi özgürlüğüne sahip olduğu ve bunun tadını çıkardığı yerdir. Devlette özgürlük tam olarak yerleşir ve nesneleşir. “Devlet böylece öteki somut yanların, tüzenin, sanatın, törelerin, yaşamın kolaylıklarının buluşma noktası olur (Hegel, 2011: 118)”. Hegel’in bu devlet tanımındaki yaklaşım, bireyin eylemliliğinin devletin çıkarlarına tabi kılınmasından ziyade bireylerin devletin yasa ve törelerine katılımında genel hak ve özgürlük birliği sağlamaktır. Hegel’e göre “Devletin hukuku (*Recht*) bireyler için en üst derecede yasadır (Ilting, 2013: 428-29)”. Bu noktada Hegel, bireylerin kendi özgürlüklerine devlet düzeninde kavuşmasına ilişkin

düşüncesine yönelik yanlış anlaşılmanın önüne geçmek adına bir açıklama yapmaktadır. Ona göre bahsedilen özgürlük genel özgürlük ortamının bireylerin keyfi çıkar ve arzularını özgürce gerçekleştirebilecekleri bir alan sağlamak şeklinde olumsuz bir anlama gelmez. Aksine, burada bahsedilen genel özgürlük, olumlu edimsellik olarak tüze, törellik ve devlet vasıtasıyla bireylerin keyfilikliğini kısıtlayıcı ve gereksinimlerini giderici bir özgürlüktür. Çünkü devlet öznel istencin ve nesnel istencin birliğini sağlayan törel yaşamın alanıdır:

“Devlette özgürlük nesneleşir ve olumlu olarak gerçekleşir. Ancak bunu, tek kişinin öznel istenci genel istenç sayesinde uygulama buluyormuş, bu uygulamanın keyfini sürüyormuş ve genel istenç onun için bir araçmış gibi düşünmemek gerekir. Devlet, herkesin yaşamına kısıtlamalar getiren bir insan birlikteliği de değildir. Eğer öznelardan her birinin kendi özgürlüğünü, herkese küçük bir özgürlük alanı bırakan genel bir sınırlama ve kısıtlamayla kazandığı sanılırsa, özgürlük yalnızca olumsuz biçimde düşünülmüş olur: tersine hak, törellik, devlet, yalnız bunlardır olumlu anlamda özgürlük. Özgürlük yalnız bunlarla özgürlük olur: Tek kişinin keyfi davranışları özgürlük değildir. Kısıtlanan özgürlük, tek tek gereksinimlerle ilgili olan, canının istediği gibi davranma özgüllüğüdür (Hegel, 1995: 110-111)”.

İnsanın ussal varlığına kavuşması da devlette gerçekleşir. Bireyi tümüyle öznel istençleri olan bir varlık olmaktan çıkarıp nesnelliğe, nesnel istençlere taşıyan yapı devlettir. Bu, bireyin öznel istençlerinin devlet yüzünden tamamen yok olması anlamında değildir. Ancak bireylerin öznel istençleri devlette bir yasaya bağlıdır ve özgürlüğün karşıtı olan zorunluluk alanıyla burada uzlaşır. Böylelikle bu karşıtlık ortadan kalkar ve öznel olan ile tözsel olanın birliği, özgürlük ile zorunluluğun uzlaşması ile vuku bulur. Bu sayede insan öznel ve nesnel varlığını yani tinsel varlığını devlete borçludur. İnsan aklı burada dolaysızlaşır ve törel bir varlık olarak bilinçlenir. Tüm bunlardan dolayı Hegel’e göre ancak devlet kurmuş halklar dünya tarihine konu edilebilir. Devletsiz halkların dünya tarihi sahnesinde kendisine yer edinebilmesi söz konusu değildir. (Hegel, 1995: 110-115)

Hegel, devletin özgürlük bilinci sağlaması konusundaki farklı karşıt argümanları değerlendirirken doğal haklar ve doğal durum konularına da değinmiştir. Bu noktada

insanın kendi kendisine doğal bir özgürlüğü olduğu noktasına katılırken bu doğal özgürlüğün devlet tarafından sınırlandırıldığı anlayışına karşı çıkmaktadır. Ona göre bu durum doğa durumudur ki gerek ampirik olarak tarihte gerekse tinsel düşünce de böyle bir düzenin tarihsel gerçekliği yoktur. Benzeri durumlar ancak yabancı yaşamlarda görülebilir ki buralarda da keyfilik, şiddet ve kaba istekler egemendir. Böyle bir durumda da keyfilik özgürlük olarak algılanır oysa Hegel'e göre keyfiliğe yönelik olan kısıtlamalar daha fazla özgürlük sağlamak için gereklidir ve devlet bunu sağlar. Bu nedenle doğal durum kapsamındaki bir doğal özgürlük anlayışı tarihsel kanıtları bulunmayan bir varsayımdan ibarettir. Böyle bir düzen haliyle Hegel düşüncesindeki tinsel dünyada kendine yer bulamayacaktır (Hegel, 1995: 115-116).

Hegel'in dikkat çektiği, hakkın ve özgürlüğün devlette yasal bir biçim kazanmasına yönelik bir başka karşıtlık ise ataerkillik durumudur. Aile bu ataerkillik durumunun temelini oluşturur. Bu anlayışta adalet anlayışı yalnızca toplumun bütünü ya da bazı bölümleri için tüzel öğeyle birlikte töre ve duygu ögesinin de tatmin edildiği bir bağıntıyla yerine getirilir. Aile ilişkisi de bu tür bir törelliği ifade eder, oysa devletin temsil ettiği törellik bilinçle birlikte gelişmiş olan törellik anlayışıdır. Ataerkillik durumundaki halklar da ailedeki törelliği yansıtırlar. Bireyler bir değerleri için kendi çıkar ya bireyliklerinden vazgeçmiş ya da ona henüz ulaşamamışlardır. Toplumsal ilişki ailede sevgi ve duygu ile sağlanır. Bu da devlette sağlanan özgürlüğün unsurları olan bilinç ve isteklerin ikinci plana atılmasına neden olur. Oysa bu, yasal bir özgürlük sağlamaz ve devletin özgürleştirici anlayışına ters düşer. Devletin tinselliği yasalar sayesinde gerçekleşir. Yasalar genelin bilinmesini sağlar. İnsanlar yasalara boyun eğerler ve bunun sayesinde kendi özgürlüklerini bilirler. Yasaların kendilerine tanıdıkları özgürlük ve sorumluluklar bünyesinde, istençleri doğrultusunda yaşarlar. Bu nedenle devlette istenç ve bilme birleşir. Öz bilince sahip olarak kendi özgürlüklerini bilen kimselerin kendi isteklerini yaşayabileceği tek yer devlettir. Devlet bireylere bu bilinci yasalarla sağlar (Hegel, 2006: 49-50).

Bu noktaya kadar saltık son ereğin somutlaştığı ve kendini bulduğu yer olarak gördüğümüz devlet yapısının malzemesi ile ilgili olarak nesnel bilincin ve öznel istencin birliğini sağladığından söz edildi. Buradan sonra nesnel ve öznel birliğin devlet tarafından somut olarak sağlandığı diğer alanlara değinilecektir. Bunlar: sanat, tüze, töre, din ve bilimin temelidir. Bir halkın tarihi tüm bu somut alanların birbiriyle

bağlantılı ve birlik içinde olması ile ortaya çıkar. Bunu sağlayan devlettir. Bir halkın tını bu alanlardaki etkisiyle kendini gösterir ve ancak böyle dünya tarihinin içerisinde kendine yer bulur. Hegel'e göre tüm bunların genel bir gelişimi ve birbirine bağlılığı olmadan sadece tikel alanlarda gelişim göstermiş ama genelin bilgisinden ve bilincinden uzak olan halkların devletleri olmaz ve bu nedenle de dünya tarihinin tinsel içeriğinde yeri yoktur. Hegel buna örnek olarak Hindistanlıları ve Çinlileri gösterir. Hegel'e göre Çinliler barutu buldu ancak onu kullanmayı bilmeden buldular dolayısıyla bilinçli bir gelişim olmamıştır. Barutu Çinliler bulsa da onu kullanmayı Avrupalılar geliştirmiştir. Yine Hegel'e göre Hindistanlılar şiir alanında çok önemli çalışmalar yapmış parlak eserler vermiştir ancak Hindistanlılardaki sanat tek başına onları özgürlük bilincine, hak kavramına vurduramamıştır (Hegel, 1995: 120). Bu tür tikel gelişimlerin genel bir kültür, eğitim (*bildung*) seviyesine ulaşmaması esasında genel bir ilkenin yoksunluğundan kaynaklanmaktadır. Bu ilke sürekli dönüp dolaşp ismini zikrettiğimiz öz bilinç ilkesidir. Hegel dünya tarihsel içeriği belirlerken gösterilen gelişimleri bu ilkeye tabi tutmaktadır. Öz bilinç olmaksızın gerçekleştirilen olaylar ve gelişmeler kendi tinlerinin cehaletinden sıyrılmış olmazlar. Bu nedenle de dünya tarihinde yer almazlar. Bu anlayış kimsenin kendi tinine basıp geçemeyeceği görüşünün somut örneklerinden birisidir. Özgürlük ve öz bilincin gelişmemiş olduğu toplumlarda gerçekleşmiş bireysel, geçici ya da tikel gelişimler kendi halklarının tinini aşamaz ve tarihin içeriği olamazlar.

2.3. Tinin Dünya Tarihine Yayılımı ve Gelişmesi

Tinsel dünya ve doğa dünyası arasındaki fark olarak doğanın özünün madde ve tinin özünün özgürlük olduğu meselesi ele alınmıştı. Bu noktada Hegel'in anlayışında tinsel dünyanın doğa dünyasından üstün olarak düşünüldüğü bir başka özelliğe dikkat çekilecektir. Bu özellik tarihsel ilerleme özelliğidir. Doğada olup bitenler her ne kadar çeşitli olsa da gelişmeyen bir döngü halindedir. Oysa tinsel açıdan bakıldığında tarih her zaman iyiye ve daha gelişmiş bir düzene doğru ilerlemektedir. Doğadaki değişim "dolaysız, karşısız ve engelsizdir". Doğadaki değişim olağan akışına göre ilerler ve kendi varlığıyla değişimi arasına herhangi bir araç girmez. Oysa tindeki değişim bilinç ve istencin müdahalesi ile olur. Bilinç ve istek de tinin kendindedir, tin gelişme sürecinde kendi kendisiyle mücadele içerisinde (Hegel, 2006: 63). Tinin saltık son ereğine ulaşması onun aynı zamanda kendi kendisiyle olan kavgası ve kendini aşabilmesi

ile gerçekleşir. Buradaki ilerleme doğadaki gibi çatışmasız, döngü biçimindeki bir değişim süreci değil, aksine zahmetli, meydan okumalı ve zorlu bir süreçtir. Bu nedenle de tinsel değişimler biçimsel ya da yüzeysel değildir. Bizzat içeriğin ve kavramın değişmesini içerir. Hegel doğadaki değişim ve tin dünyasındaki ilerleme hakkındaki düşüncelerini bir benzetme ile desteklemektedir. Hegel'e göre doğada da tıpkı tindeki gibi bir öncekinin yeniden düzenlenmesi dönüşmesi ve yok olmasıyla insana gelene kadar daha yüksek bir mertebeye ulaşması gerçekleşir. Ancak ona göre bu basamaklar birbirinden bağımsız ve bağlamsız oldukları için tıpkı yan yana duran tomurcuklar gibidir. Ancak tinsel dünyada bu geçişler bir diğerinin işlenip aydınlığa ulaşip daha üst bir forma geçişiyle olur. Bu gelişme sonrası önceki basamak yok olur. Bu nedenledir ki “Dünya-tarihi tinin zamandaki açınımdır, tıpkı idenin uzamda doğa olarak açınması gibi (Hegel, 1995: 150)”.

Hegel'in düşüncesinde bu belirlenim dünya tarihinin içeriği saptanırken de ayırt edici bir ilke olmaktadır. Nitelim ilerlemenin olmadığı yerde tinsel bir gelişimden ve dolayısıyla tarihten söz edilemez. Aynı şekilde tarihi olmayan halklar da tinsel dünyanın ilerleme ilkesini taşımadıkları için bu halkların zamansal değişimi durağandır, ilerlemeden yoksundur. Bu görüş Hegel'in aynı konudaki diğer görüşleriyle birlikte daha derinlemesine analiz edildiği zaman tinsel halkların daha “insan” oldukları ancak doğa dünyasına (Hegel'e göre tinsel dünyanın karşıtı) ait halkların daha çok “doğal varlıklar” olduğuna ilişkin bir saptama yapılabilir. Nitekim dünya haklarını da bir nevi doğal varlıklar olarak gören Hegel, dünya tarihinin gelişimini sınıflandırırken ona göre gelişim içerisinde olmayan bazı halklar için “oldum olası yan yana dururlar” ifadelerini kullanmaktadır. Tinsel halkları üç tip oluşum içerisinde ele almıştır. Hegel, gelişim sırasına göre Asya tipi (Moğol, Çin, Hint), tek tanrı inancının olduğu ancak rastlantısallıktan kurtulamamış olan İslam ve Doğu dünyası ile son olarak tinin kendi kendisine ve kendi derinliğine ulaşarak en yüksek ilkeye sahip olduğu Hristiyan, Batı (Avrupa) dünyası şeklinde sınıflandırmıştır (Hegel, 1995: 151). Hegel dünya tarihinin gidişini bu yönüyle bir insanın yaşamına benzeterek bireyin çocukluktan delikanlılığa, delikanlılıktan yetişkinliğe ve olgunluğa doğru aldığı yol gibi görür. Buna göre tinin çocukluk çağı Doğudur, delikanlılık çağı Yunandır, daha yetişkin bir birey olması Roma'ya tekabül eder ve son olarak ise olgunluk ve yaşlılık çağına eriştiği yer Germen Avrupa dünyasıdır. Hegel burada yaşlılık kavramını kullanırken söz konusu yaşlılığın

doğal yaşlanmada olduğu gibi güçsüz düşmüş olmasıyla değil tinsel bağlamda olgunluk ve doygunlukla birlikte anlaşılması gerektiğinin altını çizmektedir (Soykan, 1999: 283-85).

Daha önce de çokça vurgulandığı gibi tinin gelişimi kendine doğrudur ve bunu gerçekleştirmesi özgürlük bilincine varması ile mümkündür. Bu noktada Hegel'in üzerinde durduğu gelişme yönü, bir ulusun tinsel gelişiminin özgürlük ve öz bilinç araçları ile ulaşmış olduğu son erekte ortaya çıkan sanatsal, bilimsel, felsefi ve kültürel üretimlerin birikimi olarak görülebilir. Hegel'in bahsettiği ortamda gelişmesi beklenen eğitim ve kültür düzeyi esasında '*bildung*' kavramıdır. Hegel'e göre *bildung* ideali, sanat, eğitim, kültür ve felsefenin yanında eğitilmiş istenç ve hatta dini anlamda bir vicdan erdemini de içine alarak tüm bunların özsel olarak benimsenmesini ifade eden kapsayıcı bir ilkedir (Pinkard, 2012: 16). Bu noktada Hegel her toplumun ortaya koyduğu şiir, kültürel gelişimler ve bilimsel faaliyetleri son erekte gerçekleşmiş olan *bildung* merkezli ilerlemelerden ayırmaktadır. Hint *epobeleri*, Çin felsefesi gibi çeşitli halkların yapıtları her ne kadar Avrupa menşeli bir takım çalışmalarla benzerlik gösteriyor gibi görünse de Hegel'e göre bunların bir tutulması son derece yüzeyseldir. Burada asıl kaçırılan nokta tözsel birliktir, aslında öz bilinçtir. Hegel'e göre bu yapıtları dünya-tarihsel olarak görmek ve gelişmenin parçası saymak için öz bilince ve tözsel ilkeye sahip olması gerekmektedir (Hegel, 2006: 75). Bunun sağlandığı en iyi yer ise daha önce de ele alındığı üzere devlettir. Felsefe devlet yaşamında ortaya çıkmaktadır. Felsefe ve diğer kültürel, bilimsel gelişimler devlet düzeninde sağlanan öz bilinçli özgürlük ortamında meydana gelir ve gelişir. Daha önceki tinsel aşamalarda ortaya konulan ürünler esasında aklın düşünme ve bilinç düzeyine ulaşmamış aşamalarında gerçekleşmiş, tikel ve rastlantısal, genel ilkeden ve tözden yoksun yapıtlardır. Bu da Hegel'in bu tür aşamaları ve eserleri dünya-tarihinin sınırının ötesinde bırakmasına neden olmaktadır. Çünkü çok kez tekrar edildiği üzere dünya-tarihi idenin ve aklın kendi kendisini, öz bilinciyle açması ve özgürlük foruma ulaşmasıdır. Dünya tarihi aklın ve idenin kendini aşarak kendine ulaşma serüvenidir. Tinin gelişimi hakkında tüm bu ilkeleri tarihsel dönemlere uyarladığımız zaman Hegel'e göre dört ana aşamada ele almak gerekmektedir. Bu nedenle tezin devamında şimdiye kadar açıklanan ve detaylandırılan ilkelere göre dünya tarihinin erekları yani aslında tinin durakları ele alınacaktır.

Hegel dünya tarihini, kendi tinlerindeki özgürlük idesine göre dört zamana ayırır: Doğu dünyası, Yunan dünyası, Roma dünyası ve Germenik dünya... Hegel'e göre "güneş, ışık, doğudan doğar (Soykan, 1999: 279)". Ama bu ışığın kendisiyle ilişkisi basit bir ilişkidir. Hegel bu durumu açıklarken gözleri görmeyen birisinin cılız bir ışık görmesine benzetir. Böyle bir durumda ışığı gören kişi için bu, ilkin büyük bir hayranlık uyandırır ancak güneş doğup yükselmeye başladıktan sonra etrafındaki diğer cisimler de aydınlanır ve ilkin gördüğü ışıktan çok daha fazlasını görür. Bu da o hayranlığın giderek azalmasıdır. İşte Hegel'e göre Doğu dünyası bu sabah ışığı gibidir. Cansız, yakıcı olmayan tam aydınlanmamış bir ışık. Hatta ufak da olsa aydınlatır ama ısıtmaz. Kısacası etkisiz ve durağan bir ışıktır bu. Doğu dünyası rastlantısallıkların dünyasıdır. Bu aşamada bireysellikler ve düşünsel dini pratikler gelişmemiştir. Doğa ile özdeş bir dünya hayatı vardır. Bu toplumlar herkesin özgür olduğunu bilmezler. Despotizmle yönetilirler ve tek bir kişinin özgürlüğü vardır (Soykan, 1999: 280). Önceki bölümlerde bahsedilen doğa dünyasının niteliklerini barındırır. Hegel ayrıca birçok Doğu olduğunu ama dünya tarihi için bunların hepsinin bir olduğunu vurgulamaktadır. Bu, dünya tarihinin serüveninin başlangıç noktasıdır. Dünya tarihi Doğu'dan Batı'ya doğru gelişmiştir. Işığın Doğu'dan Batı'ya geçişi öz bilincin oluşması ve genel ile öznel özgürlük anlayışının gelişmesi ile gerçekleşir. Bunun da ilk gelişme durağı Yunan dünyasıdır. İlk olarak Yunanlılar'da *sittlichkeit* (ahlak) ve bireysellik kavramları oluşmaya başlamıştır. Bu aşama dünya tarihinin ikinci aşamasıdır. Bireysellik ve ahlak oluşumları görülmesine törellik açısından Doğu ile benzerlik gösterir. Törelliğin gelişmeye başlayıp bireyselliğin törel nitelikler kazanması Roma dünyasında başlar. Roma hukuku bu konuda öncü bir görev üstlenir. Bu iki toplumda da özgürlük belirli sınıflara aittir. Ayrıca bu azınlık kesimin özgürlüğü kölelerine bağlıdır ve köleleri sayesinde. Germen dünyası ise özgürlüğün ve öz bilincin tam olarak gelişip devlet formu bünyesinde hayat bulduğu son aşamadır. Burada herkesin özgürlüğü vardır. Hegel'e göre tinin coğrafi yolculuğunun durakları bunlardır. Şimdi bu durakları detaylıca incelemek ve açmak gerekmektedir.

2.3.1. Doğu Dünyası

Tinin tarihteki yolculuğunu ele alırken ilk durak Doğu dünyası olacaktır. Hegel'e göre devlet oluşumuna dair ilkel izler bulana dek tin burada oylanmıştır. Ona göre bir

ulusun dile sahip olması ve kabile yaşamlarının oluşması onun tarihin içerisine dâhil olması için yeterli değildir. Bu durumdaki toplumlar dünya-tarihinin dışındadır. Hegel'e göre tarih nesirle yazılır ve nesir kaynakları olan halkların tarihi vardır. Şiir ve mitler tarihi kapsamazlar, tarihe kaynaklık edemezler. Hegel'in bu düşüncesi onun siyaset ve estetik konusundaki görüşlerinde etkili olan bir noktadır. Nitekim Hegel'in odaklandığı durum öz bilinçli olma durumudur. Tarihi nesir olarak yazmak bir öz bilincin göstergesidir ve bu şekilde yazım, bilinçli bir yazmayı içerir. Oysa mitler, efsaneler ve şiirler daha öznel yapıtlardır ve oluşumları bilinçli olarak değil aslında doğal olarak gerçekleşmiştir. Söz konusu yapıtların bir kaynağı, izi tam olarak belli değildir ve dilden dile, kulaktan kulağa geçişerek aktarıldığı için belirsiz ve bulanıktır. Ona göre nesnel varoluş biçimi evvela soyut belirlenimlerden oluşur ve yasaları ifade etme yeteneği kazanıldığında nesnelere düzyazı olarak kavrama ve ifade etme olanağı da ortaya çıkar. Tarihöncesi, siyasal yaşamdan önce geldiğinden dolayı, bilinçli yaşamın ötesinde, önseziler ve varsayımların hâkim olduğu bir zihin dünyası vardır ve bunlar henüz olgu değildir. Doğu dünyasında yanan o ilk cılız ışık törel yaşamın izlerinin oluşmasıdır. Ancak burada törellik keyfiliğın yetkilendirilmesi olarak ortaya çıkar. Bu yetkilendirilmeler yasalar olarak anlatılır ancak bunlar tamamen dışsal baskılar ile oluşturulmuş, içsel karşılıkları bulunmayan, vicdani ve biçimsel özgürlük alanının yer olmadığı bir şekilde uygulanır. Hegel bu tür yasa anlayışının Batı'da da var olduğunu ifade ederken orada bazı konularda bu şekilde bir yasalandırma olsa da tek başına yasa dışsal bir baskılama ile belirlenmeyip bireylerin bunları aynı zamanda kalplerinde ve duygudaşlıklarında da yaşadıklarını iddia etmektedir. Dolayısıyla dışsallığı kadar içselliği de güçlüdür. Oysa Doğu'da bu uygulamalar yalnızca dışardan buyrularak yapılır ve öz bilinçli bir istenç şeklinde gerçekleşmez. Dinin ve siyasal yaşamın iç içe olduğu bu ülkelerde teokratik yönetimler vardır. Devlet ile tanrı arasında ayırım yoktur ve krallar tanrısal yetki ve güçlerle donatılmış ilahi kimselerdir. Yine Hegel'e göre Doğu'da tanrıya boyun eğme, Batı'daki gibi öznel doğrulamayla gerçekleşmez. Tıpkı yasalara karşı olduğu gibi tanrıya itaat de öz bilinçli bir doğrulama olmaksızın verili olanı kabul etme biçiminde gerçekleşir. Sonuç olarak Doğu toplumlarındaki bireyler kendi kendisinin istencinin değil baştan aşağı yabancı bir istencin sezgisini taşırlar (Hegel, 2006: 88).

Hegel'e göre Doğu dünyası dört bölgeye ayrılmaktadır. Sibirya ve Yukarı Asya'yı bu dört bölgenin de dışında tutarak tarih sahnesinden direkt olarak atmaktadır. Asya'nın kalan bölümünü ise "Hegel'e göre Doğu dünyası dört bölgeye ayrılmaktadır. Sibirya ve Yukarı Asya'yı bu dört bölgenin de dışında tutarak tarih sahnesinden direkt olarak atmaktadır. Asya'nın kalan bölümünü ise "[b]irincisi Sarı ve Mavi Nehir tarafından oluşturulan nehir ovaları, Uzak Asya'nın yüksek bölgeleri - Çin ve Moğollar, ikinci olarak Ganj'ın ve İndus'un vadileri. Tarihin üçüncü sahnesi Oxus'un ve Jaxartes'in¹ nehir ovaları, Persia²'nin yüksek bölgeleri ve Fırat'ın ve Dicle'nin öteki vadi ovalarıdır ki, Ön-Asya kendini buraya bağlar. Dördüncüsü Nil'in nehir ovasıdır (Hegel, 2006: 89)" biçiminde ayırmaktadır.

Hegel Doğu'da ilk olarak teokratik despotizm özelliği gösteren Çin ve Moğollara işaret etmektedir. Ona göre her iki toplum da ataerkil yasal prensiplere sahiptir. Bu durum, daha sonra Çin'de organize bir seküler idari sisteminin gelişmesiyle değiştirilmiş olsa da Moğollar kendi yönetim sistemlerini manevi, dini bir egemenlik biçimiyle sınırlı tutmayı sürdürmüştür. Çin'de hükümdarlık ataerk/*partiarck* olarak şefe aittir. Devlet kısmen kanuni kısmense ahlaki yasalara göre yönetilir. Bu noktada bireyin kendi içsel benliğinin konusu olması gereken ahlaki yasalar dahi dışsal bir düzenleme ile belirlenir. Bu nedenle de Hegel'e göre öznellik alanının olgunluğa erişmesi burada mümkün olmaz. Bireylerin içsel ve öznel yaşamlarına ya da bilinçlerine ilişkin olan meseleler dahi dışsal yöntemlerle devletin hükümdarının zenginliği ve yararına göre yasalaştırılmıştır. Bunun yanında Moğollar'da ise böylesi bir sekülerizm dahi görülmezken devlet yöneticisi genellikle tanrısal bir konumdadır ve "ruhani egemenlikle" yönetilmektedir (Hegel, 2001: 129-30).

Hegel, ikinci olarak Hindistan'dan bahsetmektedir. Hindistan'la ilgili olarak, devlet organizmasının birliğinin ve Çin'de olduğu gibi kusursuz bir mekanizmayla işlemesinin ilk defa çözüldüğünün görülmesine dikkat çekmiştir. Ona göre bu coğrafyada toplumun farklı gruplarının güçlerinin birbiriyle ilişkili ve aynı zamanda birbiriyle kopuk olması yönüyle bir özgürlükten bahsedilebilir. Ancak farklı kastlar tamamıyla sabittirler. Ayrıca kurucu dini doktrin vasıtasıyla bu ayrımlar doğal bir görünüm kazanır ve bireysel benliğin yok olmasına yol açar. (Hegel, 1976: 144). Üstelik Hegel'e göre

¹ Oxus Ceyhun, Jaxartes ise Seyhun nehridir.

² İran coğrafyası

Hindistan'da görülen devlet organizmasının çözünmesi farklı alt birimlerin ayrılması bağlamında kazançlı gibi görülürken bir yandan bu ayrımların dini bir bağlamda bütünlüğünün sağlanmasından dolayı aristokratik teokratik despotizm oluşur ve devlet organizması tözsel özelliğinden uzaklaşmış olur (Hegel, 2006: 89).

Doğu dünyasının üçüncü kesimi Perslerdir. Hegel, Persler'i Doğu dünyasındaki diğer halklardan biraz ayrı tutarak onun tinselliğinden zaman zaman övgüyle bahseder. Hegel'e göre Çin bütünüyle Doğu'nun kendine has özelliklerini taşır. Öte yandan Hindistan'ı Yunanlarla ve Persleri de Romalılarla kıyas etmek mümkündür. Doğu'daki despotik teokrasi Persler'de Monarşi olarak şekillenir. Hegel burada Pers monarşisini açıklarken onun vassallarıyla olan ilişkisinin altını çizmektedir. Hegel'e göre Pers monarşisi ne keyfiliği yasallaştırır ne de saltık bir evrensel ilkenin iktidarına olanak tanır. Esasında egemenliği onun vassalları ile paylaştığı yasallıktan kaynaklanır. Burada genel bir ilke ortaya çıkar. Ancak bu genel ilke henüz diyalektik bir dönüşümle kendi kendini aşmamış, öz bilinç yoluyla dönüşmemiş olduğu için bir yandan da doğal bir oluşum olarak kalır. Yine de Pers tını Hegel'e göre arı bir tindir ve bünyesinde farklı ulusları barındırarak onları ışıtmaya başlayan bir güneş gibidir. Esasında Hegel'e göre, daha önce vurguladığımız, dünya tarihinin ilk ışıkları burada görünür (Hegel, 2006: 90). Neticede Hegel'e göre Pers İmparatorluğu, vassallarının özgürlüğüne karşı hoşgörülü olduğundan dolayı ve karşıtlarıyla olan ilişkilerinden kaynaklı tez ile antitezi -içine kapanık soyut ve sakin toplumlar olan Hindistan ve Çin'in aksine- aktif bir biçimde yaşadığı için Dünya tarihine gerçek bir geçiş durağıdır (Hegel, 2001: 132). Aslında Hegel'in bu görüşü onun Çin ve Hindistan'ı öznel tine daha yakın görürken Perslerle birlikte nesnel tine bir geçişin de başladığına inandığının bir göstergesi olarak düşünülebilir. Zira tının kendini açmaya başlamasıyla içsel ve dışsal yasallıkların oluşması da başlar. Nesnel tının son aşamasında bu karşıtlıkların aşılması son ereğe ulaştığını görürüz. Hegel için dünya tarihi nesnel tının oluşumuyla başlayıp mutlak tının gerçekleşmesiyle son ereğe ulaşır. O halde denilebilir ki dünya tarihinin sınırı Perslerle çizilmeye başlar. Ya da Hegel'in deyişiyle “[i]lk kez Pers İmparatorluğu ile Tarihin bağlamına gireriz (Hegel, 2006: 132)”.

Hegel Doğu dünyası kapsamında ele aldığı, aslında Yunan dünyasına geçiş olarak gördüğü, bir diğer bölge Mısır coğrafyasıdır. Hegel'e göre nasıl ki Persler Yunan dünyasına geçişin dışsal yani törel ayağını ifade ediyorsa Mısır da içsel yani bilinç

yönünü temsil etmektedir (Hegel, 2006: 90). Burada artık anti-tezlerin ve çelişkilerin farkına varılmıştır. Bunlara yönelik bir uzlaşma, uyum ya da çözüm geliştirilmemiş olsa dahi, bu meselenin çözülmesi gereken bir sorun olarak görülmesi başlamıştır. Hegel'e göre bu diyalektikle mücadele asıl Yunan dünyasında başlayacaktır (Hegel, 2001: 132).

2.3.2. Yunan ve Roma Dünyası

Hegel, Yunan dünyasına "kendimizi evimizde hissederiz, çünkü artık tinin toprağındayız (Hegel, 2001: 243)" şeklindeki ifadelerle başlamaktadır. Bunun peşine ise Yunan'daki tin dünyasına ilişkin unsurların kökenleri Hindistan'a kadar uzansa da tinin yeniden doğuşu ve esas yükselişinin Yunan dünyasında aranması gerektiğinin altını çizmektedir (Hegel, 2001: 243). Hegel'in dünya tarihindeki tinsellik arayışının esasında yaşadığı çağın Avrupa düşüncesinden izler arayışı ile özdeş oluşunun en iyi işaretlerinden birisi bu cümlelerdir. Hegel'in tarihsellik ve tinsellik tespiti onun aşına olduğu düşünceleri görmesi ile gerçekleşmektedir. Yunan dünyasında kendini evinde ve tinin toprağında hissetmesinin sebebi Tinin içeriğini kendi çağının Avrupa düşüncesiyle doldurmuş olmasından kaynaklanmaktadır.

Öte tinin Yunan dünyasına geçişi, Hegel'in tabiri ile gençlik çağına geçişini temsil etmektedir. Yunan medeniyetine ait iki tarihsel figür bunu örnekler: İlki Yunan halkının kültürel belleğinin bir unsuru olan Homeros'un edebi eserinin bir figürü Akhilleus, ikincisi ise Doğu'yu fethederek gençlik çağını sona erdiren Helen hükümdarı Büyük İskenderdir. Hegel gençlik kavramına ve gençlik çağına önem verir, zira canlılığı ve olgunlaşmamışlığı temsil etmesinin yanında coşku ve hedefe ulaşma hırsını da içinde barındıran bir çağdır. Yunan dünyası tinin gençlik çağı olması bakımından son ereğe ulaşma arzusu ve coşkusunu içinde barındırırken, henüz toy ve olgunlaşmamış olma özelliği de açıkça görülmektedir. Yunan dünyasının temeli Doğu dünyasında atılmıştır. Yunan tini doğanın kutsallığı ile yola çıkar ancak onu yeniden yapılandırır ve ona içsellik olarak maneviyat katar (Hodgson, 2012: 108). Hegel'e göre Yunanlar dünya tarihine somut olarak eklenen ilk halklardır ve bu nedenle Yunan dünyasının dönemleri daha net ve açık olarak ayrılır (Hodgson, 2012: 108). Hegel Yunan dünyasını üç döneme ayırır: Bunlardan ilki, gerçek bireyselliğin olgunlaşması, ikincisi bağımsızlığın kazanılması ve -önceki dünya-tarihinin tinine ait insanlarla temas sonrası

dış fetihlerle- refahın artması, üçüncüsü ise dünya tarihinin sonraki tininin insanlarıyla karşılaşmasıyla birlikte düşüş ve dağılıp dönemidir (Hegel, 2001: 244).

Hegel'in Yunan dünyasına ilişkin en önemli yorumlarından birisi bireyselliğin bu medeniyette oluşmaya başlamasıdır. Yunan dünyasını, dünya tarihinin tinsel olarak ilk durağına yerleştirmesinde etkili olan başlıca faktörlerden birisi de budur. Doğu tinindeki doğa bağı yoluyla toplumlaşan insanlar Yunan coğrafyasında bağımsız bireyselliklere sahiptir. Ataerkil bir akrabalık bağı bünyesinde değil tinsel-töresel bir yasa altında bir araya gelmişlerdir (Hegel, 2001: 245). Hegel Yunan tininde oluşan bireysellik mefhumu için "güzel bireysellik" orijinal dilinde "*schöne Individualität*" (Hegel, 1976: 295) şeklinde bir tanımlama kullanmaktadır. Hegel'e göre Yunan tini, tinin özgürlüğünün bir doğal uyarımı ile tetiklenerek doğa ile özsel bağıntı içerisinde olmuştur. Dolayısıyla Yunan özgürlüğü kendi kendisinin bilinci ile oluşmamıştır; bir başkası tarafından uyarılmasıyla oluşmuştur. Ancak uyarıyı kendi içinden değiştirip dönüştürmüş ve özgürleşmiştir. Böylelikle bu düzen, Doğu dünyasındaki "kendisiz" ve özgür olmayan bir dünya ile öznelliğin tam olarak yerleştiği saltık bir özgürlüğün hâkim olduğu öz bilinçli özgürlük arasındaki bir orta terimdir. Özgürlük anlayışı başlangıcı itibariyle kaynağını öz bilinçten almaz bu nedenle henüz kendi kendisine yeten bir varlık değildir içerisinde hem doğayı hem tini barındırır. Yunan tininde gerçekleşen bu birlik Hegel'in güzel bireysellik dediği kavramı oluşturur (Hegel, 2006: 180).

Roma dünyası ise Hegel sisteminde tinin gelişimi için bir üst basamak olmasının yanında bir nevi Yunan basamağının da tamamlayıcısı olarak düşünülmüştür. Hegel'e göre Roma medeniyetini tinsel açıdan değerli kılan onda "soyut özgürlüğün" gelişmiş olmasıdır. Yunan medeniyetinde tin: coşkunun, hazzın ve sevincin doruk noktalarında ulaşmış ve içindeki doğa ve bireysel tikelliklerden tam manasıyla soyutlanamamıştır. Böylesi bir ortamda tözselliğin içeriği sanat ve felsefe ile donatılmış erdemlerden oluşmaktadır. Hegel'in tarih felsefesinde soyut kişilik Roma ile birlikte oluşmuştur. Roma medeniyeti evrensel bir soyutlamaya sahip devlet anlayışını kurmuş ve duygusuz, yüreksiz, katı bir sertlikle hüküm sürmüştür (Hegel, 2006: 208-09). Doğu dünyasında despotizm, Yunan dünyasında demokrasi varken Roma dünyasının egemen sistemi aristokrasidir. Hegel, Roma aristokrasisinin diyalektik bir yapıda olduğundan bahsederek plebler ve yöneticiler arasındaki karşıtlığın daha üst bir forma sentezlenmesi sürecinin Roma tininin özü olduğuna vurgu yapmıştır (Hegel, 1976: 369). Roma

İmparatorluğu'nda gelişen bu yönetim anlayışı yasanın ağırlığı ve gücün baskınlığı sayesinde farklılıklarla mücadele etmenin ve onları birleştirip bir bütün haline getirmenin yolunu bulmuştur. Bu nokta esasında sentez yoluyla son erek dediğimiz noktaya ulaşmak için önemli bir geçiş sağlamıştır. Roma devletinin güçle ve yasanın sert iktidarı ile sağlamış olduğu düzen modern Germen uluslarında politik kurumların ruhu ve politik kültür ile sağlanacaktır (McCarney, 2002: 155).

2.3.3. Germenik Dünya

Her şeyden önce vurgulamak gerekir ki Hegel'in bahsettiği Germenik dünya çeşitli kaynakların öne sürdüğü şekilde bir Alman dünyası ya da Almanya'dan ibaret değildir. Hegel'in Germenik dünyayı kutsaması onun tarih felsefesinin katı bir ulus milliyetçiliğini getirdiği düşüncesi Hegel'in kendi felsefesiyle ve Germenik dünya tanımıyla uyuşmamaktadır. Daha geniş bir perspektifte Batılı değerler ve ilkelerin hüküm sürdüğü bir medeniyet coğrafyasını kast etmektedir. İşte varılan bu nokta tinin son noktasıdır ve kendini tamamladığı yerdir. Hegel'e göre Germenik tinin ereği, özgürlüğün öz bilinçli bir biçimde ebedi olarak olgusallaşıp saltık gerçekliğe ulaşmasıdır. Bu saltık biçim nedeniyle Germenik dünyanın ilkeleri daha önceki tarihsel halklar olan Yunan ve Roma dünyasının ele alınışı gibi önceki dünyanın izleri ve sonraki dünyaya geçiş gibi aşamalarla ele alınmaz. Germenik dünya tamamlanmışlığın dünyasıdır ve artık yalnızca tinin ilkelerinin yerine getirilmesi söz konusudur. Daha önceki aşamalarda Yunan ve Roma imparatorluklarının içsel bir olgunlaşma süreçleri geçirmiş ve bu yolla gelişmişlerdi. Ancak Germen halkların dünyasında bu olgunlaşma içeriye yönelik değil tersine dışa açılma ile gerçekleşmiştir. Hegel'e göre Germen tini "sel olup akmıştır ve yozlaşmış, içi boşalmış kültürleri ve halkları suları altına katarak büyümüştür" (Hegel, 2006: 253). Tinin ya da tarihin tamamlanmışlığını temsil eden saltık erek artık dünya tarihinde hiçbir olayın ve gelişmenin olmayacağı anlamına gelmemektedir. Bu saltık ereğin ifade ettiği esasında insanın kaderinde olan özgürlük idesinin Avrupa'da tam manasıyla gerçekleştiğidir (Pinkard, 2012: 488).

2.4. Hegel ve Afrika

Tinin Dünya tarihindeki uğraklarının içerisinde kendine yer bulamayan Afrika kıtası Hegel'in Avrupamerkezci düşünme biçimini en açık şekilde oraya koyduğu alanlardan birisidir. Dünya tarihinin duraklarında kendisine yer bulamadığından Hegel'in Afrika

üzerine olan görüşlerini ve tespitlerini incelemek ve içerisindeki Avrupamerkezci unsurları deşifre etmek için ayrı bir başlık gerekmektedir. Her şeyden önce Hegel'in Afrika tanımını ele aldığımızda parçalı bir Afrika kıtası görmekteyiz. Hegel kendi felsefesindeki Afrika'yı bir düzleme oturtabilmek adına onu üç farklı parçaya ayırmış ve iki parçasını başka kıtalarla ilişkilendirmiştir. Buna göre Afrika: Trablus, Cezayir ve Fas bölgelerini içeren Avrupa Afrika'sı; Mısır ve çevresini içeren Asya Afrika'sı ve son olarak da Hegel'in asıl Afrika dediği sahra altı Afrika'sı biçiminde ayrılmıştır (Hegel, 2001: 109). Mısır'ın Yunan ve Doğu ile girmiş olduğu ilişki onu asıl Afrika'dan ayırmıştır. Yine Kuzey Afrika'yı ise Fenike, Yunan, Arap ve Türkler vb. pek çok millet tarafından fethedilmiş olması ayırır. Bu bağlamda Avrupa Afrika'sı Hegel tarafından Hindistan'a benzer bir biçimde fetih toprakları olarak görülmüş ve Avrupalı devletler tarafından fethedilip Avrupa'nın bir uzantısı olmasını savunmuştur (Tibebu, 2011: 172-73). Hegel Afrika konusundaki düşüncelerini odakladığı ve şekillendirdiği esas bölge asıl Afrika dediği sahra altı Afrika'sıdır. Afrika'yı dünya tarihinin diğer uğraklarından ayıran ve tinin kendini gerçekleştirmede yanından dahi geçmemesinin temel sebebi Afrika'nın doğa durumunun bir parçası olmaktan kurtulamamış olmasıdır. Nitekim hatırlanacağı üzere tinsel dünyanın oluşmasının ilk koşulu insanın kendisini doğadan ayırabilmesidir. Ancak Hegel'e göre Afrikalılar doğa durumun içerisinde sıkışıp kalmış ve kendi varlıklarının özüne dair nesnel ya da öznel bir bilince vakıf olamamışlardır buna dair bir başlangıç evresi de yoktur. Hegel'in Afrika'ya yönelik düşüncelerinin tüm unsurlarını özetler nitelikteki şu paragraf daha açıklayıcı olacaktır:

“Asıl Afrika, tüm kıtanın karakteristik bir parçasıdır. İlk olarak bu kıtayı incelemeyi seçtik çünkü ana araştırmamızın öncülü olarak alınabilir. Kendi tarihsel çıkarları yoktur, çünkü sakinlerini, kendilerine bütüncül bir kültür sağlamayan bir toprakta barbarlık ve vahşet içinde yaşarken buluyoruz. En kadim çağlardan beri Afrika, dünyanın kalanıyla tüm temaslardan kopuk kalmıştır; her zaman kendi üzerine baskı yapan, altınlar ülkesi ve bilinçli tarihin ışığından men edilmiş ve gecenin karanlık mantosuna sarılmış çocukluk toprağıdır. İzolasyonu sadece tropik ikliminin bir sonucu değil, aynı zamanda coğrafi karakterinin de önemli bir neticesidir. Hala keşfedilmemiş durumda ve Avrupa ile hiç bir bağlantısı yoktur. Çünkü kıyıların işgali Avrupalıları içlerine sızmaya yöneltmemiştir (Hegel, 2011, 194)”.

Bu metinde Avrupamerkezcilik adına en dikkat çekici unsur Afrika'nın izolasyonu ve Avrupa ile olan bağlantısızlığına yapılan vurgudur. Afrika'nın tarihsizliğinin koşulları, Hegel'e göre barbar ve çocukluk toprağı olmasının yanında Avrupa ile bağlantısı olmamasıdır. Hegel'in üçüncü dünya düşüncesindeki Avrupamerkezciliğe ilişkin en çarpıcı eserlerden birinin yazarı olan Teshale Tibebu, Hegel'in bu düşüncesine karşı çıkararak asıl Afrika diye tanımlanan bölge ve halkın dış dünyaya tam anlamıyla kapalı olmadığını ifade etmiş ve tarihsel gerçekliklerin Hegel'i haksız çıkardığına vurgu yapmıştır:

“Gana, Mali ve Songhay'dan oluşan Batı Afrika krallıkları dış dünyadan kopmamıştı. Başta İslami olmak üzere daha geniş dünyanın uzun mesafeli ticaretinde ve kültürel ışığında aktif olarak yer aldılar. Doğu Afrika, Hint Okyanusu ile Arap ve İran körfezlerinin uzun mesafeli ticaret ağının bir parçasıydı. Müslüman Afrikalıların Mekke'ye hacca gitmesi gibi, Hıristiyan Etiyopyalılar da Kutsal Topraklara gittiler (Tibebu, 2011: 175)”.

Öte yandan Tibebu, Hegel'in Afrika konusunda bir başka çelişkisinin de altını çizmiştir. Hegel'e göre Afrika Avrupalı için anlaşılması zor bir yerdir. Afrika ruhunun tüm unsurları Avrupa'dan farklıdır ve anlamak için Avrupalı kavram ve düşüncelerden tamamen arınmak gerekmektedir. Avrupa'yı anlamak ancak belirli bir süre orali olabilmekle mümkündür (Tibebu, 2011, 176). Burada Tibebu şu soruyu sormaktadır: Eğer Afrika'yı anlamak ve anlamlandırmak bir nevi “fahri Afrikalı” olmayı gerektiriyorsa “Hegel bir fahri Afrikalı mıdır (Tibebu, 2011: 176)?” Burada sorulması gereken bir diğer soru ise Hegel'in Afrika bilgisini şekillendiren kaynaklar Hegel'in Afrika'yı anlamak için gereken unsurlarını tam olarak karşılamış mıydı? Dini önyargı ve misyonerlik faaliyetleri ile giden din görevlileri ya da egzotik hikaye ve raporlar yazma heyecanı ile giden maceraperest ya da seyyahların yazıları... Tüm bunlar Hegel'in “Afrika'yı anlamak için” ile başlayan kriter ve şartlarının bilincinde kaynaklar mıydı? Tüm bu soruları düşündüğümüz vakit Hegel'in kendi içerisindeki çelişkisini görmek zor olmayacaktır. Zira Afrika'yı anlamak için Avrupalı yasa, töre, ilke, inanç vb. unsurları hiçe saymak gerektiğini ve Afrika'nın Avrupalılıktan zerrece “nasiplenmediğini” öne sürerken Afrika'yı tamamen Avrupamerkezci bir yaklaşımla yargılayarak kendisini de “Afrika'yı anlama” koşulunun dışında bırakmıştır. Hiç

kuşkusuz bunda Hegel'in tarih felsefesinin anlamak ya keşfetmek üzere değil tanımlamak ve inşa etmek amacıyla yazılmış olmasının payı fazladır.

2.5. Hegel'in Avrupamerkezci Tarih Anlayışındaki Kurucu Rolü

Sonuç itibariyle Hegel'in tarih anlayışı Avrupa medeniyetinin tarihsel yaklaşımını derinden etkilemiştir. Ampirik ya da betimleyici bir yaklaşımdan uzak olan söz konusu tarih felsefesi, belirli ilke ve kalıpları inşa ederken ayrıntıları ya da istisnaları göz ardı ederek kendi sistemine uyarlamıştır. Hegel'in tarih anlayışı bu yönüyle tarihsel bilgileri değil tarih kavramına yönelik bakış açısını dönüştürmüştür. Aydınlanma döneminden itibaren başlayan tarihin yazılmasına ilişkin tartışmalar Hegel ile birlikte daha sistematik bir paradigma haline gelmiştir. Bu durum Avrupamerkezciliğin tarihyazımının içerisine daha sağlam bir şekilde yerleşmesine neden olmuştur. Tinin tiyatro sahnesi olarak ifade edilen ve tinin kendini tamamlamasının durakları biçiminde kategorileştirilen coğrafyaların ilkeleri katı ve keskin bir şekilde tanımlanmıştır. Tinin kendini evinde hissetmesi Yunan'da başlayıp yoluna Roma ve Germen halklarıyla devam etmiş böylece Avrupa tinin memleketi olarak tasvir edilirken onun dışında kalan coğrafyalar ve medeniyetler tarihsel olarak tine yabancı bırakılmıştır. Bunun yanında Batılı anlamda bir devlet kavramı tarihsel halk olmanın koşulları arasında yer bulmuş, devletsiz halklar tarihsiz halklar olarak nitelendirilmiştir. Tarihin yazılmasında nesir, mutlaklık ve evrensellik göstergesi biçiminde sunulurken şiir ve diğer anlatılar tarihe kaynaklık etmede bir kenara itilmiştir. Bunların yanında tarihin yazılma biçimine ilişkin fikirler ve tartışmalar geliştikçe inşa edilen bu Avrupamerkezci yaklaşımlar da eleştirilmiş ve alternatif yazım metotları üzerine çalışılmıştır. Tarihyazımına ilişkin tartışmalar demokratikleşme ve küreselleşme süreçlerinin gelişimiyle birlikte çoğulcu ve mikro-tarihsel boyutlara yönelmiştir. Özellikle Marksist dünya görüşlerinin yayılmasıyla paralel olarak "aşağıdan tarih" yaklaşımı ortaya çıkmıştır. Tarihi aşağıdan yazmak, yalnızca geçmişe yönelik bir girişim değil beraberinde birçok dönüşümü talep eden bir karşı çıkıştır. Bu yönüyle aşağıdan tarih yaklaşımı, sıradan halkın sosyal deneyimlerini araştırması yönüyle toplumsal; iktidar ilişkilerinde direniş unsurlarını temsil eden kesimleri ele alması açısından politik; sınıfsal hiyerarşinin sömürücü dinamiklerine direniş gerçekleştirilmesi yönüyle ideolojik bir tarihyazım metodudur.

Hegel merkezli olarak işlenen Avrupamerkezci tarihyazımının ilkelerinin eleştirilmesi bağlamında önemli olan bu yaklaşım bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

3. AŞAĞIDAN TARİHYAZIMI (*HISTORY FROM BELOW*)

Avrupamerkezcilik eleştirisinin en önemli aşamalarından birisi tarihyazımına getirilen eleştirilerle birlikte gelişmeye başlamıştır. Avrupamerkezci tarihyazımına yönelik eleştiriler, Batılı sömürgeci güçlerin tahakkümü altında inşa edilen geçmiş ve tarihsellik mefhumunu önemli ölçüde sorunsallaştırmıştır. Dünya tarihinin yalnızca bir parçası olan Avrupa deneyiminin çizgisel bir evrensel tarihin lokomotif rolünde olması hiç kuşkusuz farklı paradigmalara incelenmesi gereken diğer halkları ya dünya tarihinin dışında ya da ancak ilkel bir başlangıcında bırakmıştır. Çizgisel bir yaklaşımla gelişme bağlamında ele alınan pek çok “tarihin sonu” anlatısında son durak olarak görülen Avrupa medeniyeti birçok olumlu ilkenin yanı sıra tarihin de tamama erdiği nokta olarak resmedilmiştir. Avrupamerkezci tarihyazımının en önemli unsurlarından birisi tarihin kazanan, yöneten ya da modern ulus devlet merkezli yazılmasıdır. Aşağıdan tarihyazımının Avrupamerkezcilik eleştirisi için önemi tam da bu noktada daha iyi anlaşılmaktadır. Nitekim aşağıdan tarihyazımına göre tarihe devlet perspektifi yerine aşağıdan bakmak, yönetenlerin gözünden okumak yerine yönetilenleri de tarihin bir faili olarak ele almak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla dünya tarihini aşağıdan yazmak, sömürgeci egemen güçlerin inşa etmiş olduğu evrensel dünya tarihinin Batı'nın tikelliğinden kurtulması ve sömürülen halkların dünya tarihinin sınırlarını aşarak tarihin sahnesine dahil olması gibi bir işleve sahiptir. Bu nedenle bu bölümde Avrupamerkezci tarihyazımını eleştirisinde önemli bir dönüm noktasını olan aşağıdan tarih yaklaşımı ve onun unsurları ele alınacaktır.

3.1. Tarihyazımının Anlamı ve Çeşitleri

Aşağıdan tarihyazımının ele alınmasından önce tarihyazımı kavramına ve kuramlarına odaklanılması tarihi “aşağıdan” yazmanın ne anlama geldiğini belirlemek adına önem arz etmektedir. Her şeyden önce tarihyazımı, “tarihte olan olayların” yazılmasından ibaret bir kavram değildir. Tarihyazımı, tarihi yazanın tarihle: araç, yöntem, kaynak, amaç ve mesafe gibi belirlenimler yoluyla kurduğu ilişki biçimidir. Kısacası kimi zaman hazırda bulunan kimi zaman ise henüz keşfedilmemiş bir takım tarihsel bilgilerin çeşitli yaklaşımlarla yeniden üretilmesidir. Dolayısıyla tarih yazmanın ilkeleri ve yöntemleri ona nereden bakıldığı ile doğrudan ilişkilidir. Tarihyazımının bu tanımını onun politik olmasının başlıca sebeplerinden birisidir. Tarih basit bir şekilde geçmişin kaydı

değil şimdinin kökleri ve geleceğin yorumlayıcısı olarak görülür. Tarih kavramı, devletlerin ve iktidarların zaman mefhumuna olan bakış açısı nedeniyle de önemli bir yerde durur. Ulus devletlerin kendi geçmişlerini ezeli olarak yazma eğilimi vardır. Hiç kuşkusuz bu durum ezeli olanın ebedi olacağına dair yapılan vurguyu ifade eden bir meşruiyet üretim aracıdır. Tekeli'nin metninde Anthony Giddens'e atıfla yapılan ifadelerle göre sanayi öncesi toplumlarda hatırlanan ve yazılan geçmiş en fazla üç kuşak geriye giderken sanayi sonrası ulus devletlerde çok daha geniş bir zaman içerisinde sürekliliği olan bir düzlem görülmektedir. Dolayısıyla tarih devletler için bir köken, bir soy kütüğü anlamına gelir ve bu soy kütüğünün şanı, temizliği ve ihtişamı devletin bugünkü durumuna katkı sağlayacak şekilde işlenir (Tekeli, 2013: 292-293).

Tarihyazımındaki politika yalnızca uluslararası düzeyde devletin tanınırlığı için değil devlet içerisinde de iktidarın konumu ve saygınlığı bağlamında önemli bir yere sahiptir. Ulus bilinci oluşturmak ve iktidarın “haklı” konumunu sağlamlaştırmak için kahramanlık destanlarının ele alındığı tarihsel anlatılara başvurmuşlardır. Bu anlatılar bireyleri kutsamanın yanında süreklilik ilkesi ile inşa ettiği tarihsel serüvende geçmişin kahraman figürünü yeniden üreterek şimdinin liderleriyle özdeşleştirir (Hobsbawm, 1999: 308). Söz konusu anlatılar oluşturulurken devlet ve devlet adamlarına saflık ve kusursuzluğun yanında sıradan insanları ve sıradan insan eylemlerini aşan bir ilahilik, bilgelik atfedilir. Tarihsel anlatılarda sıkça altı çizilen nokta, olağanüstü koşul ve eylemlerde bilge liderler ve iktidarların karar verme becerisidir. Bu anlayış Carl Schmitt'in “siyasi ilahiyat” dediği kavram ile paraleldir (Kağnıcı, 2013: 305). Dolayısıyla tarihyazımının politikliği onun siyasi ilahiyat inşa eden niteliği ile birlikte anlaşılabilir. Tarihin aşağıdan, sıradan kesimin toplumsal, kültürel ve insan ilişkileri perspektifinden yazılması ise bu hegemonyaya karşı direniş sağlayan bir politik yazım özelliğidir.

Tarihyazımı aynı zamanda kimlik inşası için de önemlidir. Avrupa özellikle on sekizinci yüzyılın sonları ve on dokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren Doğu'nun tarihini yazma girişimlerine başlamıştır. Doğu dünyasının “egzotik ve maceracı” çekiciliğine kapılan pek çok Avrupalı tarihçi Doğu hakkında yazmaya ve düşünmeye odaklanmıştır. Doğu'nun tarihi yazılırken Batı'nın bilgi ve araçları kullanılmış ve aslında Doğu tanımlanırken Batı, kendi kimliğini ötekenden ayırarak inşa etmiştir (Said, 2013: 95-97).

Tarihyazımının tüm bu nitelikleri onu politik teorinin bir unsuru konumuna yerleştirmektedir.

3.1.2. Ranke ve Pozitivist Tarihyazımı

Tarih yazma girişimleri köken olarak oldukça eski dönemlere kadar götürülebilir. Yaygın pek çok görüşe göre tarihyazımı Herodot ve Thukydides ile başlamaktadır. Collingwood'a göre Herodot'u tarihin kurucusu olarak gösteren temel fark onun tarihi bilinçli bir biçimde teokratik olmayan "logos" merkezli bir "historie" olarak yazmasıdır. Herodot'un, ele aldığı olayların çağdaşı olarak tarihle kurduğu gözlemci bakış açısı bir taraftan içerden bir yaklaşım sunarken öte yandan Pers ve Yunan savaşlarına karşı geniş bir perspektif belirlemesi ile mesafeli bir anlatımı da barındırmaktadır (Collingwood, 1996: 49-51). Öte yandan bilimin, aydınlanmayla beraber modern metodolojik ilkelerle şekillendiği dönemde tarihe "modern bir bilim" niteliğini kazandıran kişinin Alman tarihçi Leopold von Ranke(1795-1886) olduğu kabul edilir. Bilimde pozitivist akımların zirvede olduğu dönemde Ranke, değerlerden tam anlamıyla arınmış objektif bir tarih yaklaşımı iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Ranke'nin tarihle kurmuş olduğu ilişki, "olanı olduğu gibi aktarmak" şeklinde birinci el belgeleri referans alan sıkı kurallara dayanmaktadır (Öztürk, 2011: 43-44). Ranke'ye göre tarihi yazılacak içeriğin somut olması gerekmektedir. Bu da ancak belgelerin titizlikle incelenmesiyle mümkündür. Belgelenmemiş kaynakların tarihsel olarak bir kıymeti yoktur. Bunun sonucunda da devlet merkezli; savaşlar ve büyük olayların konu edildiği siyasi tarih anlatısı Rankeci tarihyazımının içeriğini oluşturur (Tekeli, 1998: 67-68). Bu noktada vurgulanması gereken bir husus Ranke'nin devlet anlayışının o dönemde şekillenen Prusya ve Avrupa'daki diğer benzer oluşumlara dayandığı gerçeğidir (Iggers, 2000: 4). Ranke kendisini bir dünya tarihçisi olarak tanımlasa ve evrensel bir tarih yazma ilkesini ortaya çıkardığı iddiasında olsa dahi onun yaklaşım ve kavramları yalnızca Avrupa'nın belirli devletlerini tarihin konusu olmaya değer görmekteydi. Ayrıca tıpkı Hegel gibi dünya tarihinin içeriğini ve oluşumunu sağlayan unsurların Antik Yunan, Hristiyan ve Germenik dünyada olduğuna inanan Ranke, bu yönüyle Avrupamerkezci bir anlayış ortaya koymuştur. Avrupa dışındaki milletlerin tarihlerini basit ve yüzeysel şekilde ele alırken onların geçmişlerinin tarih olarak sayılmayacağını düşünmektedir. Necmettin Alkan, Ayhan Bıçak'a atıfla, Ranke'nin Avrupamerkezci bakış açısını yorumlarken,

"Tarihli ve tarihsiz toplumlar ayırımını, bilimsel bir yaklaşımla temellendirmeyi denedi. Daha da önemlisi böylece 'Avrupalıların üstünlüğü kanıtlamak' ve tarihsiz toplumların sömürülmesi ya da yok edilmesini bilimsel açıdan da desteklemek istedi (Alkan, 2017: 151)" ifadelerini kullanmıştır.³ Netice itibariyle pozitivist bir yönelimle geliştirilmiş olan Rankeci tarih yaklaşımı devlet merkezli, katı ve belgelere dayalı bir metodoloji sunmasının yanında Avrupa deneyimini bilimsel tarihin evrensel tözü olarak ele aldığı için Avrupamerkezci bir anlayıştır.

3.1.3. Toplumsal Tarih

Ranke'nin yaklaşımları her ne kadar bilimsel tarihin kurucu fikirleri olarak kabul edilse de onların toplumsal ve siyasal gerçeklerle uyuşmadığının anlaşılması çok uzun sürmemiştir. Özellikle Fransız İhtilali başta olmak üzere 19. yüzyılda yaşanan köklü toplumsal değişim ve dönüşümler neticesinde tarihe ve tarih bilimine olan bakış açısı değişmiştir. Nitekim 19. yüzyılın sonlarına doğru Britanya, Fransa ve hatta Almanya'da Rankeci paradigma eleştirilmeye başlanmıştır. Eleştirilerin temel noktası Ranke'nin anlayışının toplumsal, kültürel ve ekonomik etmenleri göz ardı etmesine; değişimi, dönüşümü ve zihniyetleri anlama yönünden eksik kaldığına ilişkindir (Iggers, 2000: 5). Bu dönemde toplumsal tarihin önemi artarken toplumu temel alan farklı tarih ekolleri de baş göstermiştir. Yirminci yüzyılda dünya tarihinin akışını derinden etkileyen savaşlar, yıkımlar ya da, ekonomik olarak Sanayi Devrimi sonrasındaki dönüşümler İkinci Dünya Savaşı'nın da patlak vermesi sonucu sosyal bilimlerde köklü değişimlerin önünü açmıştır. Sanayi toplumların sınıf temelli ayrımları, üretim modelleri, demokratik dönüşümler, küreselleşme eğilimleri, ideolojik çatışmalar ve soğuk savaş ortamının tarih biliminin içeriğine doğrudan etki etmesi sonrası geleneksel tarih anlayışları gücünü yitirmiş, yerini yeni tarih anlayışlarına bırakmaya başlamıştır (Iggers, 2000: 6). Toplumsal tarihe karşı olan yoğun talep Fransa'da yapısalcı Annales Okulu ile Britanya ve Kıta Avrupası'nda Marksist tarih ekolleri tarafından karşılanmıştır.

3.1.3.1. Annales Ekolü

Annales ekolü, toplumsal tarih bağlamında yirminci yüzyılın en önemli temsilcilerinden biridir. Yapısalcı bir anlayışa sahip olan Annales tarihçileri, kendisinden önceki tarihsel

³ Alkan'ın metninde gösterilen kaynak için bkz. (Bıçak, 2004: 144).

düşüncelere çok farklı bakış açıları ve ilkeler getirmişlerdir. İlerlemeci-gelişmeci tarih yaklaşımına karşılık zamanın göreceliliği ve çok katmanlılığının önemini vurgulamışlardır (Iggers, 2000: 51). Annales ekolünün tarihyazımında benimsemiş olduğu en önemli unsur ise tarihin bir insan ürünü olmasının altını çizerek tarihsel içeriği insan eylemlerinin tümünü kapsayacak şekilde geniş tutmasıdır. Annales tarihçileri devlet merkezli anlatılar, savaşlar ve liderlerin hayatlarından daha çok yapısal çözümlere odaklanarak kültürel, sosyal ve toplumsal alanların tarihine odaklanmıştır(Karabağ, 2011: 224). March Bloch, Henri Lefebvre, Braudel, Peter Burke gibi isimler Annales'in kurucuları ve öncüleri olarak kabul edilirken çağdaş tarihyazımına katkıları toplumsal tarihin gelişip yayılması konusunda oldukça önemlidir. Annales okulunun bu katkıları tarih bilimini daha disiplinler arası bir branş haline getirmiştir. Zira Annales, entelektüel hedeflerine ulaşmak adına sosyal bilimler alanındaki diğer disiplinlerden faydalanmak ve onlarla hep iş birliği içinde olmak zorundadır. Tarihsel olayların arkasındaki nüfus artışı, nüfus dağılımı, ekonomik değişimler, sosyo-kültürel dönüşümler, siyasal yaklaşımlar vb. etmenleri ölçmek ve analiz etmek konusunda tarihçilerin yöntem ve araçları tek başına yeterli olmadığı için tüm bu kapsamlı meselelere yönelik açıklamaları eksik kalabilirdi. Bu noktada sosyal bilimlerin parçalanmışlığını eleştiren Annales tarihçilerine göre iyi bir tarihçi aynı zamanda iyi bir sosyal bilimci olmalıdır. Lefebvre'ün sosyal bilimlerin parçalanmışlığı ve tarihin yalnızca kendi kabuğunda olmasına ilişkin eleştirilerini bir ironi ile ifade etmektedir (Karabağ, 2011: 224-225).

“Dikkat edin dostum, tarihin dışına çıkmak üzeresiniz... Tanılamalarımı bir daha okuyun, o kadar net ki! Eğer kendinize tarihçi diyorsanız, buralara ayak basmamalısınız, bu alanlar sosyologlara verilmiştir. Ne de buraya; buradan psikologlara gidilir. Sağ taraf ne demeli: yok, yok orayı hiç düşünmeyin, zira coğrafyacının bölgesi. Ve solda da etnolog var (Karabağ, 2011: 225)”.

Annales tarihçilerinin bu farklılığı tarihsel kaynakların da çeşitliliğini beraberinde getirmiştir. Mektuplar, anılar, günlükler, mahkeme tutanakları, nüfus sayımları gibi yazılı toplumsal verilerin yanında sözlü tarih gibi yazılı olmayan kaynaklar da önem kazanmıştır. Kaynaklar her ne kadar genişlemiş olsa dahi geleneksel tarihyazımındaki yazılı ve birincil kaynaklar önemini yitirmiş değildir. Annales'in kaynaklara yönelik değişimi sadece onun kapsamını genişletmesi ile sınırlı değildir, halihazırda kullanılan

kaynakların yorumlanması noktasında da çözümleneci bir yaklaşımı benimsemişlerdir (Iggers, 2013: 160).

3.1.3.2. Marksist Tarih Anlayışı

Tarihin bilim olarak görülmesi diğer pek çok branşa kıyasla geç gerçekleşmiştir. Bu alandaki ilk girişimler yukarıda da ifade edildiği gibi Ranke ve pozitivist tarih anlayışı ile başlamıştır. Hobsbawm'a göre on dokuzuncu yüzyılda bilimsel bir tarihyazımı arayışı içinde olan diğer bir yaklaşım Marksizmdir (Hobsbawm, 1999: 219). Öncelikle Marksizm'in tarihyazımına bakıldığında tek bir anlayıştan bahsetmek mümkün değildir. Karl Marx'ın bir tarihyazımı oluşturmak ya da tarih yazmak gibi bir niyeti olup olmadığı tartışmalı olmasına karşın onun tarihyazımına çok önemli katkıları olmuştur (Vilar, 1975: 27). Marksizm'in tarihsel anlayışı özellikle tarihsel materyalizm etrafında şekillenmektedir. Tarihsel olaylarda sosyo-ekonomik temelleri esas alan bir yaklaşım olan bu temel, çağdaş tarihyazımında köklü değişikliklere ve etkilere neden olmuştur. Bunun yanında tarihin sosyal ya da ekonomik etmenlerle yorumlanmasını içeren her görüş ve akım Marksist tarih demek değildir. Ancak bu yakıştırmalar oldukça yaygındır. Örneğin kimilerince yukarıda anlatılan Annales Okulu Marksist tarih anlayışının Fransa'daki yansıması olarak görülebilir ancak her ne kadar etkilenmiş olsa da tam anlamıyla bir Marksist yaklaşım olduğu söylenemez (Hobsbawm, 1999: 221). Marksizm'in üst-yapı ve temel hiyerarşisi üzerine analizleri ile bu sistemin kendisini koruyan sürekli bir iç gerilimden faydalanmasına yönelik çözümlerindeki ısrarları onu diğer birçok kuramdan ayırmaktadır. Bu özgün katkılar tarihyazımında da kendisini göstermiştir. Marksist tarihyazımının belki de en güçlü yönü bu ilkelerin tarihte "toplumların kendilerini niçin ve nasıl değiştirdiklerini, hatta köklü bir dönüşüme uğrattıklarını başka bir söyleyişle toplumsal evrimin olgularını" başarılı şekilde açıklamasıdır (Hobsbawm, 1999: 226).

Marksist tarihyazımının esas gelişimi Marx sonrası döneme tekabül etmektedir. Marx'ın tarih görüşleri onun politik-ekonomik açıklamalarıyla iç içe geçmiştir. Bu açıklamaları temel alan ve üzerine koyup dönüştüren pek çok isim ve yaklaşım Marksist tarihyazımını özgün bir alan olarak inşa etmiştir. Hiç kuşkusuz söz konusu gelişme beraberinde fikir ayrılıkları ve çatışmaları da getirmiştir. Tezin bu alt başlığının esas amacı Marksist tarih görüşlerinin gerilimidir. Zira bu gerilim, aşağıdan tarih

yaklaşımının Marksist tarihyazımı bağlamında nerede konumlandırılacağı hakkında açıklayıcı bir giriş sunacaktır. Bu noktada birbirinden farklı çizgilerde duran temel iki yaklaşım belirginleşir: Bir tarafta “öznesiz bir tarih anlayışı” ortaya koyan Althusser, diğer tarafta ise Antonio Gramsci ve onun ilkelerini sürdüren Edward Palmer Thompson ve Eric Hobsbawm gibi isimler.

İlk olarak Althusser’in tarih yaklaşımı, katı bir tarihsel ve yapısalcı determinizm içermektedir. Bir özne olarak insanın failliğini yok sayan öznesiz bir tarihsellik anlayışı ortaya koymuştur (Okur, 2015: 134). Althusserci yaklaşımda insanın tarihteki yeri ve aktifliği: üretim ilişkileri, siyasal, ekonomik ve ideolojik pratikleri içeren toplumsal yapının kendisine yüklediği rollerin ve görevlerin taşıyıcılığını yapmaktan ibarettir (Thompson, 1994: 26). Thompson, Althusser’in bu görüşünün Marx’ın *Kapital*’inden çıkarıldığını kabul eder ancak Thompson’un amacı (ve aslında Marksist tarihyazımına esas katkısı) eksikliğini bir sorun olarak gördüğü insani eylemlerinin ve insan öznesinin Marksist tarih yaklaşımının içeriğine eklenmesine yöneliktir. Ona göre Althusser’in yapısal determinist tarih görüşü bu amaca yönelik bir tehdit olarak Marksist tarihin gelişimine de darbe vurmaktadır.

Esasında böyle bir ikiliğin başlıca sebeplerinden birisi Marksizm’in tarihle ilişkili iki temel kavram üzerindeki anlaşmazlığıdır. Tarihsel materyalizm ve sınıf kavramlarına yönelik çeşitli yaklaşımlar Marksist tarih anlayışındaki farklılıkları da beraberinde getirir. Althusser’in düşüncesinde sınıf bir yapı olarak bireyin üzerinde ve bireyi şekillendiren bir kavram olarak karşımıza çıkarken (Balibar, 1991: 83-85) Thompson’un sınıf tanımı bizzat bireyler arası etkileşimler sonucu oluşmuş ilişkiler bütünüdür:

“Sınıf kavramıyla ben, birbirinden farklı ve görüntüde bağlantılı olmayan olayları, hem deneyimlerin hammaddesinde hem de bilinçlerde, birbirine bağlayan tarihsel bir olguyu anlamaktayım. Bunun tarihsel bir olgu olduğunu yeniden vurgulamak istiyorum. Ben sınıfı bir ‘yapı’ olarak görmediğim gibi bir ‘kategori’ olarak bile görmüyorum; o, insani ilişkiler içinde oluşan (ve böyle oluştuğu gösterilebilen) bir olgudur (Thompson, 1994: 27)”.

Yine benzer şekilde tartışmalı bir kavram olarak “tarihsel materyalizm” tanımları da farklılık gösterir. Althusser, Marksizmi hümanizmden soyutlamaya çalışırken tarihsel

materyalizmi de insansızlaştırma eğilimi içerisindedir (Althusser, 2002: 280). Oysa Gramsci'nin tarihsel materyalizm yaklaşımı tıpkı Thompson'ın sınıf tanımı gibi insan ilişkileri ile birlikte anlaşılmaktadır. Gramsci ve Althusser'in Marksist tarih yaklaşımına ilişkin ayrımını iyi anlamak için Gramsci'nin tarihsel materyalizmden anladıklarını iyi okumak gerekmektedir.

“Tarihsel materyalizm, elbette, maddenin fiziksel (kimyasal, mekanik vs.) niteliklerini dikkate alır ancak sadece üretimin "iktisadi faktörü" oldukları ölçüde. Konu, o halde, öylesine madde değil, onun bir insan ilişkisi olarak toplumsal ve tarihsel anlamda üretim içinde nasıl organize edildiğidir. Tarihsel materyalizm, bir makine üzerinde onun doğal bileşenlerinin fiziksel-kimyasal-mekanik yapılarını kurmak amacıyla çalışmaz; aksine onu bir üretim ve mülkiyet nesnesi olarak, bizzat belli bir tarihsel dönemle çakışan bir toplumsal ilişkinin kristalizasyonu olarak inceler (Gramsci, 2002: 181)”.

Marksizm'in tarihsel görüşündeki bu tartışmada aşağıdan tarihyazımı ekolü genellikle Gramscici bir safta yer alır. Böylesi anlayışta öznesiz bir tarihyazımından söz edilemez. Aksine fail bir özne olarak sıradan insanların eylemliliklerinin altını çizer. Bu bağlamda ilerleyen bölümlerde Marksist tarihyazımının kullanımı Gramsci'nin tarih görüşlerine referansla gelişen aşağıdan tarihyazımıyla ilişkili olacaktır.

3.2. Aşağıdan Tarih Yaklaşımı

3.2.1. Aşağıdan Tarih'in Tanımı ve Gelişimi

Aşağıdan tarih yaklaşımı sıradan insanların tarihsel deneyimlerini konu edinerek onları tarihyazımının bir parçası hatta kimi zaman öznesi konumuna getirmeyi amaçlayan bir ekoldür. Yaygın kullanımı aşağıdan tarih olsa da, halkların tarihi, tabanın tarihi, kalabalıkların tarihi gibi farklı türevleri de literatürde kullanılmaktadır. Bir anlayış olarak tarihin aşağıdan yazılmasının kökleri on sekizinci yüzyıla kadar götürülebilir. Eric Hobsbawm'a göre bu tarihten önce halkların ya da sosyal yapının Avrupa yönetim sistemlerinde bir karşılığı yoktu. Zaman zaman gerçekleştirilen ayaklanmalar dışında halkın, idari mekanizmadaki karar alma süreçlerine dâhil olması mümkün değildi. Bu nedenle tarihin aşağıdan yazımı sıradan insanların bu süreçlerin içerisinde kalıcı bir faktör olarak yer almaya başlaması sonrası ortaya çıkmıştır. Bu da bizi milat olarak

Fransız İhtilali'nin de yaşandığı ihtilaller dönemine götürmektedir. İhtilal sonrası yeni ulus sistemi inşa etmeyi hedefleyen hareketler ister istemez halka yönelmiş ve bu bir nevi tarihin sınırlarının ötesinde yer alan sıradan insanlara az da olsa sınırın içine geçiş imkânı sunmuştur. Bunun yanında mekanik bilimin ilerlemesinin hiç olmadığı kadar arttığı dönemde tutkuyu, hayal gücünü ön plana çıkarmayı amaçlayan romantiklerin uğraşları onları, şiir, masal, öykü ve efsaneler gibi halk kaynaklarına yöneltmiştir (Upadhyay, 2018: 5-6). Ayrıca on yedi ve on sekizinci yüzyıllarda artan köylü isyanları ister istemez dikkatleri o yöne kaydırmıştır. Buna paralel olarak isyancı liderlerin mektupları, mücadeleleri, öyküleri gerek edebiyatçıların gerekse tarihçilerin ilgisini çekmeye başlamıştır. Almanya'da Zimmermann, Alman köylülerinin mücadelelerini böyle bir motivasyonla yazmıştır (Upadhyay, 2018: 6). Yine Rusya'da Puşkin'in Pugacev isyanını konu alması bu durumu ispatlar niteliktedir. Öte yandan Rus çarına Puşkin'in Pugacev'in tarihini yazma girişimi iletildiğinde Rus çarının "böyle bir adamın tarihi yoktur" denildiği iddia edilmektedir (Burke, 1981: 5). Çarın bu sözü, o güne dek sürdürülmüş geleneksel tarih anlayışının gelişmekte olan aşağıdan tarih yaklaşımına karşı tepkisinin özeti niteliğindedir. Nitekim on sekizinci yüzyıl öncesinde Herodot'tan başlayarak gelişen tarih anlayışına baktığımızda Roma ve Yunan tragedyalarında ya da Homeros ve benzerlerinin eserlerinde gördüğümüz gibi büyük insanların, kahramanların liderlerin eylemlerinin kutsanmasına (Burke, 1981: 4) ya da bunların bizzat krallar tarafından kendi otobiyografileri gibi yazılmasına/yazdırılmasına dayanmaktadır. Viktorya Çağı'ndaki tarih anlayışı da soyluluk ve lüks temaları etrafında Kraliyet yaşamının ve kraliyet figürlerinin biyografik tasvirlerini ele almıştır (Hobsbawm, 1999: 308). Bu nedenle tarihin aşağıdan yazılması fikri ancak on sekizinci yüzyılda gelişmeye başlamıştır (Burke, 1981: 4). Yaklaşım açısından böylesi bir geçmişe sahip olan aşağıdan tarihyazımının, bir disiplin olarak gelişmesi yirminci yüzyılın ikinci yarısında başlamıştır. Bu tarihlerde birbirlerinden farkları bulunsa da benzer içeriklere yönelmiş olan Fransa'daki Annales Okulu ve Britanya'daki aşağıdan tarih ekolü ortaya çıkmıştır.

Aşağıdan tarih yaklaşımının bir disiplin olarak gelişiminde Britanyalı tarihçi George Rudé önemli bir yere sahiptir. Rudé, akademik kariyerini sıradan insanların yaşamlarının ve eylemlerinin "tarihin ta kendisi" olduğunun anlaşılması adına mücadele etmekle geçirmiş bir isimdir. Onun tarihsel çalışmalarının konusu elitlerin ya da baskın sosyal grupların hayatları değil; emekçilerin, zanaat erbabının kısacası toplumun alt

kesimlerinin faaliyetleri olmuştur. Özellikle köylü hareketleri konusundaki çalışmalarını hocası ve çalışma arkadaşı olan Georges Lefebvre ile birlikte gerçekleştirmiştir. Rudé'nin aşağıdan tarih adına yapmış olduğu en önemli çalışmalarının başında *Wilkes ve Özgürlük* ile *Fransız Devrimi'ndeki Kalabalıklar* adlı eserleri gelmektedir. Rudé, *Wilkes ve Özgürlük* kitabında Amerika'da bağımsızlık öncesi bir dönemde Britanya sömürgeciliğine karşı toplumun alt ve orta kesiminin sesini duyurmaya çalışan muhalif bir figür olarak Amerika'daki özgürlüğün ve anayasal düzenin gelişimine önemli etkileri bulunan John Wilkes'i konu edinmektedir. Fransız Devrimi ile alakalı eserlerinde ise Fransız Devrimi'ni gerçekleştiren kalabalıkların kimlerden oluştuğuna ve amaçlarının ne olduğuna ilişkin meseleleri ele almıştır (Krantz, 1988: 3). Rudé ve Lefebvre'nin ardından aşağıdan tarih disiplinini sürdüren en önemli figürler bu bölümde görüşlerine fazlasıyla başvurulacak olan Eric Hobsbawm, Edward Thompson ve Christopher Hill'dir. Sonuç itibariyle kökleri daha geriye götürülebilse de disiplin olarak görece yeni sayılan aşağıdan tarih yaklaşımı, çağdaş dönemde yaygın ve önemli bir yöntem olarak kabul edilmektedir.

Aşağıdan tarih yaklaşımının temel argümanlarını doğru anlamak için bu ekolü benimseyen akademisyenlerin tarih kavramını nasıl tanımladıklarını bilmek gerekmektedir. Kendisini Marksist tarih kuramının içerisinde tanımlayan Eric Hobsbawm, İbn Haldun'un tarih tanımını benimserken bu tanımı o döneme kadar yazılmış en iyi kılavuz olarak gördüğünü ifade etmiştir:

“İnsan toplumunun veya dünya uygarlığının: ... O toplumun doğasında gerçekleşen değişikliklerin; bir grup insanın diğer insanlara karşı gerçekleştirdikleri ve çeşitli büyüklükteki krallıklar ve devletlerin kurulmasıyla sonuçlanan devrimlerle ayaklanmaların; ister geçimlerini sağlamayı isterse çeşitli bilim ve zanaat alanlarında ilerlemeyi düşünsün insanların yürüttükleri çeşitli işlerle uğraşların; ve genelde toplumun kendi doğası gereği uğradığı tüm köklü dönüşümlerin yazılı kaydı (Hobsbawm, 1999: xi)”.

Tarihin tanımı hakkında kuşatıcı bir çerçeve çizen bu ifadeler belki de aşağıdan tarih yaklaşımının ortaya çıkma sebeplerinden birisini anlatır niteliktedir. Nitekim Hegel'in bir önceki bölümde tikellik olduğu için tarihin içeriğine katmadığı insan deneyimlerini ve uğraşlarını da katan bir yaklaşımdır bu. O halde aşağıdan tarih yaklaşımını ortaya

çıkarılan en önemli unsurlardan birisinin tarihin içeriği ile alakalı tartışmanın olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Bu tarihyazımı metodunun hareket olarak ortaya çıkışının Avrupa’da gerçekleşmiş olmasının yanında bu yaklaşımı oluşturan fikirlerin üçüncü dünya olarak tabir edilen coğrafyalarda da dillendirildiğini ifade etmek gereklidir. Yine bu coğrafyalarda da tarihsel olanın içerisinde ne şekilde doldurulduğu ve sınırlarının nasıl çizildiği eleştiri konusu olmuştur. Porto Riko Hakikat Çalışmaları Merkezi⁴ tarafından çıkarılan bir yayında bir grup Porto Rikolu tarihçinin 1970li yılların başında yazdığı manifestoda yer alan şu ifadeler aşağıdan tarih yaklaşımı bünyesinde tarihin içeriğine yapılmak istenen müdahaleyi özetler niteliktedir: “Bize geçmişimiz olarak anlatılan şeyin tarihimizin sadece bir kesiti olması problemiyle karşı karşıyayız. ... Günlük yaşamlarıyla, yaptıkları işlerle ve kurdukları kardeşlikleriyle yüzyıllar boyunca toplumumuzu oluşturan, isimsiz, tarihsiz insanların tarihine ne demeli (Bhattacharya, 1983: 3)?” Yine buna yakın yıllarda Tanzanya’daki sınıf çatışmalarını sömürgeci miras üzerinden ele alan Issa Gulamhussein Shivji, sömürgeci eliyle yazdırılan ulusal tarih anlayışının yetersizliğini vurgulamıştır. Ona göre sömürgeci yabancıların getirmiş olduğu tarih yaklaşımı tarafından sınıf mücadelesinde üst kesimin şanını yüceltmeye dayalı bir tarz geliştirilmiş ve tek başına işe yaramaz bir tarih oluşturulmuştur. Belirli başlı bireyleri yücelten, onların biyografileri ve mücadelelerini o ulusun tarihi olarak anlatan ve onların ardından yas tutmayı veyahut anıtlar dikmeyi teşvik eden bir ulusal tarihte halkın büyük bölümü tarihin dışına itilerek tarihsiz bırakılmıştır (Shivji, 1976: 55).

Aşağıdan tarihyazımının gelişiminde günümüzdeki demokratik fikirlerin yayılması da etkili olmuştur. Nitekim demokrasinin gelişimi ile birlikte geleneksel tarihyazımının askeri, siyasi liderlerinin hayatları üzerinden ya da tamamen devlet merkezli bir bakış açısıyla yazılmış tarihlerin eksiklikleri sıklıkla sorgulanmıştır. Böylesi bir tarihyazımı her ne kadar geleneksel olana tamamlayıcı bir nitelik taşıyor gibi görünse de tarihin yukardan yazılması yerine sıradan insanlara ve halklara odaklanması devlet merkezli inşa edilmiş iktidar söylemine karşı bir direniş niteliği de barındırmaktadır. Bu, aşağıdan tarihyazımının politik-ideolojik noktalarından birisidir. Örneğin özgürlüğün ilerlemesi ele alınırken krallar ve soylu kimselerin aralarındaki anlaşmalar ya da

⁴ Orijinal ismi: Centro de Estudios de la Realidad Puertorriqueña.

doğrudan kralların kendi vermiş olduğu tavizler üzerinden yapılan incelemeler yaygındır. Bu şekilde yazılmış tarih anlayışında halkın mevcut durumda kazanmış olduğu hak ve özgürlüklerin “verilmiş” olduğunu düşünmemiz gerekir. Ancak aşağıdan tarih anlayışında özgürlük ve hak arayışı noktasında halkın taleplerinin ve mücadelelerinin yazılması ile bunların dönüştürücü etkisinin ele alınması, bahsi geçen hak ve özgürlüklerin verilmiş değil “kazanılmış” olduğunu öne sürmenin etkili bir yoludur. Nitekim Christopher Hill, *Dünya Tersine Döndü* isimli meşhur kitabında ağırlıklı olarak kral ve parlamentonun eylemleri üzerinden yazılan İngiliz İç Savaşı’nı halkın gözünden ele alarak “Britanya’nın sıradan insanların hislerine ve nasıl daha iyi bir düzen olur” sorusu hakkındaki fikirlerine odaklanırken halkın devrimci potansiyelini ortaya koymaya çalışmıştır (Upadhyay, 2018: 8). Örneğin Fransız Devrimi’nin önemli çıktılarında birisi olarak görülebilecek “ifade ve basın özgürlüğü” anlayışını özetlerken bu hakkın mücadele ile kazanıldığını ve verilmiş⁵ olmadığını vurgulamıştır (Hill, 1991: 363). Netice itibariyle aşağıdan tarihyazımının ortaya çıkışında iki temel motivasyondan bahsetmek mümkündür. İlk olarak geleneksel tarihyazımının içerik problemlerini giderme ve ikinci olarak tarihsel anlatıların devletin baskı unsurlarından birisi olarak kullanılmasına karşı direniş gerçekleştirme düşüncesidir.

3.2.2. Tarihin Aşağıdan Yazılmasının Yöntem ve Sonuçları

Aşağıdan tarihyazımı ele alınma biçimi ve sonuçları itibariyle eleştirel dönüştürücü bir harekettir. Tarihin sıradan insanları eylemsizleştiren biçimine yönelik ilkesel bir eleştiri getirmesinin yanında tarihsel bakış açısını da değiştirip dönüştürme niteliği taşımaktadır. Bunun en önemli örneklerinden birisi daha önce bahsi geçen Christopher Hill’in kitabıdır. Kitabın ismi dahi esasında dönüştürme hedefini gözler önüne sermektedir. Zira *Dünya Tersine Döndü* şeklinde bir isim seçilmesinin nedeni tarihe alışlagelmişten farklı bir noktadan hatta tam aksi yönden yaklaşılmasından kaynaklanmaktadır. Tarihi aşağıdan yazmak hiç kuşkusuz geleneksel olandan farklı yöntem ve kaynaklara yönelmeyi zorunlu kılmıştır. Bu metinde aşağıdan tarihyazımının temel unsurları üç şekilde ele alınacaktır. Birincisi insan deneyimi ve duygularının yankılarının yer aldığı bellek unsurudur. İkincisi tarihin öznesinin insan olarak görülmesi yönüyle insan merkezliktir. Üçüncü olarak yöneten ve yönetilen sınıfın

⁵ Orijinal metinde “granted” kelimesi kullanılmıştır.

karşılıklı ilişkilerinin tarihin gelişiminde oynadığı rolün ele alınması bakımından etkileşim-bağıntı unsurudur.

3.2.2.1. Sıradan Halkın Tarih Arşivi: Bellek

Tarih ve bellek arasındaki ilişki geçmişten günümüze kadar tartışmalı ve inişli çıkışlı bir şekilde süregelmiştir. Belleğin tarihyazımı ile olan bağlantısının alt sınıfların lehine dönüşmesi özellikle sömürgeci öznelerin ve Avrupamerkezci paradigmalardan eleştirilmeye başlanması ile gerçekleştirmiştir. Tarihin demokratikleşmesi ve sömürgeleştirilen ya yönetilen sınıfın direnişleri neticesinde alt sınıfların birer politik özne olarak tanımlanmaya başlaması tarihsellik ve bellek adına önemli değişimleri beraberinde getirmiştir. Kısa bir geçmişi olan bu dönüşümün hala tamamlanmamış olduğu söylenmektedir. Devlet arşivleri ve seçkin elitlerin bellekleri hala ayrıcalıklı bir konumda olsa dahi bellek ve tarih ilişkisinin güncel biçimiyle yani alt sınıfların belleğinin onların tarihlerini yazmak için kullanılması, tarihyazımının kapsamı ile araçlarının genişlemesini ve tarihsel bilginin hiyerarşik yapısının aşındırılmasını sağlamıştır (Traverso, 2009: 16). Ancak belleğin tarihsel bilgiye nasıl kaynaklık edeceği ve bu kaynakların güvenilirliğinin ne şekilde sağlanacağı konusu hala büyük bir mesele olarak karşımızda durmakta ve tartışılmaktadır.

Öncelikle şunu iyi bilmek gerekir ki tarihi aşağıdan yazmak araştırma boyunca ne ile karşılaşılacağı bilinmeyen bir süreci içermektedir. Geleneksel tarihyazımında araştırmacı bir önerme ve hipotez ile hazır kaynaklara yönelerek belirli bir cevabı aradığı soruların izini sürebilir. Ancak aşağıdan tarihyazımında Hobsbawm'ın ifadesiyle: "Alttakilerin tarihini yazanlar çoğu durumda onu bekleyen şeyleri değil, sadece aradıkları şeyi bulurlar (1999: 313)". Geleneksel tarihyazımında kaynaklar daha belirlidir ve varlıklarından şüphe edilmez. Ancak aşağıdakilerin tarihini yazmak için gerekli kaynaklar derin bir araştırmaya muhtaçtır. Hobsbawm bu konuyu şu cümlelerle özetlemektedir: "Alttakilerin tarihinin çoğu kaynağı da, ancak birisinin çıkıp bir soru yöneltmesi ve daha sonra umutsuzca onu yanıtlamanın bir yolunu -herhangi bir yolunu- aramaya başlaması nedeniyle kaynak işlevine kavuşmuştur (Hobsbawm, 1999: 311)". Bu konuda belki de aşağıdan tarih yazarlarının en şanslı olduğu konu Fransız İhtilali'dir. Fransız bürokrasisinin ihtilal sürecinde gerçekleşen olayları düzenli, betimleyici ve kategorik bir biçimde yazması ve koruması sayesinde bu belgeler

aracılığıyla alttakilerin o dönemdeki durumlarına ilişkin pek çok bilgiye ulaşmak mümkündür (Hobsbawm, 1999: 312). Ancak yine de yönetenin perspektifinden ele alındığını düşünürsek alttakilerin gözünden anlamak için ekstra çabalara ve yorumlara ihtiyaç duyulduğunu da unutmamak gerekir. Bu, ötekinin gözünden okuma ve anlama girişiminin bir parçasıdır. Bahsi geçen husus üzerinde daha sonra detaylı biçimde durulacağı için şimdilik bu kaynakların da esasında birer “yankı” olduğu gerçeğini vurgulamak yeterlidir.

Yankılar aşağıdan tarihyazımının önemli kaynaklarından birisidir. Yukarıda Fransız İhtilali örneğinde gördüğümüz durum bir yankı örneğidir. Kaynağın esas sahipleri üst sınıflar ve devlet görevlileri olsa dahi alt kesimlere ilişkin bilgi ve kayıtları barındırması yönüyle onların tarihlerinin yazılmasına olanak sağlar. Bu noktada tarihinin esas görevi iyi bir dinleyici olarak arşivleri dinlemek ve sesin orijinal sahiplerini duymaya çalışmaktır. Zira arşivin orijinal sesi o sesin esas sahiplerini bire bir seslendirmez ancak yorumlamak ve anlamaya çalışmak adına önemli bir referans sağlar (Walraven, 2018). Bu yaklaşım için yankı kavramının metafor olarak Yunan mitolojisindeki Ekho(Yankı) isimli peri ile birlikte düşünülebilir. Ekho hakkında farklı hikayeler yer alsa da genel olarak Hera tarafından cezalandırılan ve susturulan, yalnızca duyduğu seslerin sonunu tekrar edebilen bir peri kızı olarak anlatılır. Ekho'nun sonu hakkındaki rivayetlerden birisi Nakhissos'a olan aşkına karşılık bulamadıktan sonra öldüğü ve vücudunun toprağa karışmasının ardından sesinin ölümsüz olarak yankı biçimini aldığına ilişkindir (Graves, 2010: 385-86). Longus'un yazdığı bir başka rivayette ise yalnızlık arayan insanlarda, tanrılardan uzaklaşan Ekho'nun Pan'ın aşkına karşılık vermediği için öldürüldüğü ve parçalarının farklı yerlere gömülmesinin ardından yeryüzünün onun sesini koruduğu; dağlarda bugün dahi onun sesinin yankılandığı ifade edilir (Turner, 1989: 84-85). Sonuç olarak yankı metaforu adını aldığı Ekho'nun öyküsüne de benzer bir biçimde kadınların, çocukların, ezilmiş, baskılanmış, susturulmuş alt kesimlerin seslerini duymak ve tarihlerini yazmak adına başvuru olan önemli araçlardan birisi olarak yorumlanabilir. Bu konuda Osmanlı tarihinden örnekler bulmak mümkündür. Örneğin, kadı tutanaklarına işlenmiş olan bir olayda, 1653 yılında İbrahim adında bir köylü Alibeyli köyünden çıkarak en az birkaç günlük yolculuk sonunda mahkemeye çıkar ve artan vergilerle ilgili endişelerinden bahsederek vergilerin padişahın emriyle çıkarıldığına inanmadığını, padişahın izinsiz yerel yöneticilerin yozlaşma içerisinde

olabileceğini ifade eden bir şikâyette bulunur. Kendisine padişahın fermanları gösterildiğinde ikna olmuş bir biçimde tekrar evine döner ve kısa süre görüldüğü “tarih sahnesinden” tekrar kaybolur (Barkey, 1994: 85). Yine de bahsi geçen köylünün padişah karşıtı bir şikayeti olsaydı dahi kadı tarafından kayıtlara geçirilmemiş olma ihtimalinin bulunduğunu göz önüne alırsak söz konusu kaynağın İbrahim’in orijinal sesi değil yalnızca bir yankısı olduğu söylenebilir.

Aşağıdan tarihin bellek bağlamında bir başka önemli kaynağı da sözlü tarihtir. Sözlü tarih yöntemi son dönemde yeni tarihyazımı anlayışlarının ilgisini çeken bir yöntemdir. Jan Assmann, anılara ve hatıralara olan ilgilinin canlandığını ifade ederken bunların tarihsel doküman olarak kullanımın yeni bir halk tarihini oluşturduğunu vurgulamıştır:

“Son zamanlarda kendini gösteren yeni bir tarih çalışması içinde bu canlı tanıklık, tarihçinin bilinen yazılı belgelerine dayanmayan, sadece tanıklarla yapılan konuşmalarla açığa çıkan anılara dayanan tarih araştırmalarının, yani tarihin bir dalı olan ‘sözlü tarihin’ konusunu oluşturuyor. Bu anlatılar ve anılarda ortaya çıkan tarih biçimi, ‘günlük yaşamın tarihi’: bir çeşit "halk tarihi" olarak nitelendirilebilir (Assmann, 2015: 59)”.

Ancak sözlü tarih konusundaki en büyük problem, derlenen anıların veya deneyimlerin güvenilirliğidir. Eric Hobsbawm’a göre günümüzde sözlü tarihin büyük bir kısmını kişisel anılar oluşturmaktadır. Bu anıların değişkenliği ya da seçiciliği noktasında anlatılan deneyimleri doğrulayabilecek başka kaynaklar olmadıkça sözlü tarihin sağlam bir metodolojisi olması da zor görünmektedir. Ona göre “şu anda, sözlü kaynakları değerlendirmeye uygun olan kriterlerimiz hemen hemen bütünüyle içgüdüselidir ya da hiç yoktur (1999: 315).” Jan Assmann da sözlü tarihin problemlerinden birisi olarak yazılı kültüre sahip olan toplumlarda da sözlü tarihin içerisine alınabilecek olan mülakat ve görüşmelerin en fazla 80 yıl geriye kadar gidebildiğini ifade etmiştir. Assmann’a göre bundan sonrasını içerek boşluklar yine yazılı resmi kaynaklar ve anıt kitabeler tarafından doldurulmaktadır (2015: 60). Tam da bu noktada Hobsbawm, sözlü tarihe aşağıdakilerin tarihini yazmanın bir aracı olarak nasıl yaklaşılacağı konusunda önemli tespitler yapmaktadır:

“Sözlü tarihin metodolojisi, sadece yaşlı adamların ya da kadınların anılarını kaydettikleri kasetlerin güvenilirliğini kontrol etmek açısından önemli değildir.

Alttakilerin tarihin dikkat çekici yönlerinden birisi, daha üstün kişilerin hatırlamaları gerektiğini düşündükleri şeylerden ayrı olarak, sıradan insanların büyük olaylar diye hatırladıkları şeyler, ya da tarihçilerin olmuş diye saptayabilecekleri olaylardır ve anıyı söylene dönüştürdüklerine göre, bu tür söylenlerin nasıl oluşturulduğuna da. Britanya halkı 1940 yazında fiilen neler hissediyordu? Enformasyon Bakanlığı'nın kayıtları şimdi çoğumuzun inandığı şeylerden bir parça daha farklı bir resim sunmaktadır (Hobsbawm, 1999: 315)”.

O halde sözlü tarih bağlamındaki sıradan insanların deneyimlerini içeren anıların, aşağıdakilerin tarihini yazma hususunda devlet merkezli büyük anlatıların önemsemediği küçük olayları görebilecekleri için önemli bir bakış açısı oluşturmaktadır. Hobsbawm'ın da vurguladığı üzere anıların bir diğer önemi sıradan halkın fiilen neler hissettiğine dair fikir sahibi olabileceğimiz kaynaklar olmalarıdır. Bu noktada duyguları anlamak ve yorumlamak tıpkı yankıları duymak gibi alt kesimin yitik tarihsel izlerini yeniden canlandırmak adına önemli bir yöntem olarak karşımıza çıkar (Walraven, 2018). Deneyim ve kişisel anılar alt kesimin tarihteki eylemlerine ilişkin dolaysız içerikler sağlamasa dahi duygularını anlamak ve hissetmek konusunda güvenilir kaynaklardır diyebiliriz. Alt kesimin hislerini bilmek ve anlamak yukardan yazılmış tarihsel olay ve dönemlerin arka planını okuyabilmek adına önemlidir. Örneğin on sekizinci ve on dokuzuncu yıllarda Britanya ve çoğu diğer Avrupa ülkesinde yönetenler ile sıradan halk arasında çalkantılı bir dönemin yaşandığı bilinmektedir (Thompson, 2006: 94). Hiç kuşkusuz istikrarsızlık durumunun politik-ekonomik olarak pek çok açıklaması mevcuttur. Ancak bunun yanında halkın o dönemki hislerini bilmek yaşanan olayların sosyal arka planlarını da daha iyi görmeyi sağlar. Nitekim Thompson'un da *Avam ve Görenek* kitabında bahsettiği Britanya işçi tarihi adına önemli figürlerden birisi olarak görülen Allen Davenport, 1845 yılında yazdığı oto biyografisinin bir bölümünde 1794 yılında içerisinde bulunduğu duyguları açıklamıştır. Davenport kendisinin o dönemde vatansever bir İngiliz olduğunu, kral ve kiliseye karşı olan bağlılığının yanında ülkesinin savaştığı diğer yabancılara karşı da büyük bir nefret içerisinde olduğunu aktarır ve yalnızca kendisinin değil o dönemde İngiltere halkının yüzde doksanının bu şekilde hissettiğini belirtir (Chase, 1994: 7). Kendisi hayatının ilerleyen dönemlerinde işçi haklarını savunan ve iktidara karşı muhalif bir aktiviste dönüşecektir (Chase, 1994: IX). Bu bağlamda Davenport'un 1794 yılına ilişkin

duyguları ve daha sonra yaşadığı dönüşüm, İngiltere'nin o dönemki dönüşümlerinin tarihini yazmak adına önemli bir referans noktasıdır. Aynı şekilde yukarıda yankı örneği olarak gösterilen Alibeyli İbrahim'in kayda geçirilen şikayetinde, onun padişahın adaletinden en ufak bir kuşkusunun olmaması ve fermanın padişahın olduğunu öğrendiğinde ona olan sadakat duygusu ya da saygısı nedeniyle ikna olması tarihsel açıdan Osmanlı'nın kitlesel köylü isyanları ya da Avrupa'daki kadar büyük ayaklanmalarla karşılaşmamasının açıklayıcı sebeplerinden birisidir. Aynı şekilde yerel idarecilere karşı olan güvensizliği de o dönemin sıradan insanları ile yerel idarecileri arasındaki gerilimin önemli bir bilgisi niteliğindedir (Barkey, 1996: 86).

Sonuç olarak bellek unsuru aşağıdan tarih yaklaşımının en önemli araçlarından birisidir. Kültürel bellek ve halkbilimi konularındaki çalışmaları ile bilinen Emir İlhan'ın belleğin tarihyazımı için önemini açıklayan ifadeleri bu bölümde ele alınan bellek kavramı için özet niteliği taşımaktadır. “Yeni tarihyazımı anlayışlarının başvurduğu ilk ve en önemli arşiv olan bellek, bireyin hem toplumsal, hem ekonomik, hem de kültürel ıralarını içeren; onların bireyde süzölmüş özyerlerini, bireyde yoğrulmuş yaşantıların kanıtlarını sunan bir kaynaktır (İlhan, 2018: 9)”. Bu tanımdan da anlaşılacağı gibi bellek esasında bir halkın kimliğini oluşturan en önemli unsurlardan birisidir. Aynı zamanda bir halkın kökensizleştirme yoluyla yok edilmesine karşı duran önemli bir dayanaktır. Nitekim Edward Said belleğin bu unsuruna dikkat çekerek onu yok olmaya karşı bir direniş cephesi olarak göstermiştir: “Hafıza, kimliği korumaya yarayan güçlü bir kolektif araçtır. Üstelik yalnızca resmi anlatılar ve kitaplarla değil, gayri-resmi hatıralarla da nakledilebilir. Tarihte silinmeye karşı başlıca mevzilerdendir. Bir direniş aracıdır (Said, 2009: 205)”. Aşağıdan tarih yaklaşımı için bellek tam da böyle bir konuma sahiptir.

3.2.2.2. Tarihyazımı ve Faillik

İkinci olarak ele alınacak unsur insanın tarihsel özneliğidir. Yukarıdan yazılan klasik tarih, yalnızca insanları tarihsizleştirmemiş aynı zaman tarihi “insansızlaştırmıştır”. Buna karşın aşağıdan tarihyazımının en önemli katkılarından birisi: insanı, tarihteki yok sayılmış olma durumundan kurtarmaktır. Bu bağlamda kullanılan insan kavramı liderler ya da onların etrafındaki birkaç kişi anlamında değil, Ranajit Guha'nın yaklaşımıyla seçkin burjuva sınıfından ve elitlerden olmayan sıradan halk olarak anlaşılmalıdır.

Aşağıdan tarih yaklaşımının insanı tarihe kazandırma çabası sıradan insanların eylemliliklerini hiçe sayan büyük anlatılardan farklı bir noktada yer alır. Tarihin özünü yüzeysel bir biçimde çeşitli ilkeler yoluyla açıklama iddiasında bulunan büyük anlatılar, yeni tarihyazımlarında gözden düşmeye ve eleştirilmeye başlanmıştır. Yeni dönemde büyük şahsiyetlerin, kurumların tarihlerine olan cazibe azalırken halkı bu kişi ve kurumlarla özdeşleştiren bir tarihsel anlatı oluşturmak da zor görünmektedir (Lyotard, 2013: 35). Örneği bu bağlamda Hegel'in tarih felsefesinde tarihin, tinin kendini gerçekleştirmesi için kullanmış olduğu bir tiyatro sahnesi olarak görülmesi ve halkların ya da bireylerin eylemlerinin yalnızca tinin son amacına ulaşmasına hizmet ettiği düşüncesi özellikle Avrupamerkezci tarihyazımının inşa ettiği en büyük üst-anlatılardan birisidir. Jean-Francois Lyotard, Hegel, Fichte ve Schelling'in başını çektiği Alman idealizminin tarih felsefesini bir "tümleştirme" olarak nitelemiş (2013: 67) ve oluşturduğu üst-anlatının politik meşrulaştırıcı yönüne vurgu yapmıştır (2013: 7). Toplumsal tarih yazarları ise yaptıkları tarih araştırmalarının neticesi önceden belli olmayan egemen iktidara ya da belirli ideolojik çıkarlara hizmet edecek bir anlayış benimsemedikleri iddiası ile kendi tarihyazımlarını büyük anlatıların dışında görürler (Munslow, 2006: 49). Hobsbawm, insanın tarihe kazandırılmasının önemini ifade ederken bunu en iyi gerçekleştirebilecek paradigmanın Marksizm olduğunu vurgulamıştır.

"Benim burada altını çizeceğim nokta tarihin bilinci, kültürü ve insan elinden çıkmış kurumlar içindeki maksatlı eylemi yok sayamayacağıdır. Ayrıca buna, Marksizmin tarihe en iyi yaklaşım olduğuna, çünkü Marksizmin, insanların gerek tarihin öznelere ve yapıcılarını olarak yapabilecekleri, gerekse tarihin nesnelere olarak yapamayacakları şeylerin, diğer yaklaşımlara göre daha açık biçimde farkında olduğuna inandığımı da ekleyebilirim (Hobsbawm, 1999: 90)".

Bunun yanında Edward Thompson ise, Althusser ve Poulantzas tarafından Marksizm'in içerisine yerleştirilen "öznesiz tarih" anlayışlarını şiddetle eleştirerek bu düşünceleri Marksizm'in talihsizliği olarak nitelendirmiştir. İnsanın bir özne olarak tarih dışı bırakılmasına tepkisini şu sözlerle ifade etmiştir: "... erkeklerin ve kadınların bizzat kendi deneyim ve mücadeleleriyle oluşturdukları kendi kendini tanımlayan bir tarihsel oluşum, durağan bir kategoriye, ya da insanların yapıcılarını değil vektörlerini oldukları ötedeki bir yapının sonucuna indirgendi (Thompson, 1994: 103)". Thompson öznesiz

tarih anlayışına karşın sıradan insanları aktif bir özne olarak inşa eder ve onları tarihsel olarak söz sahibi, etki sahibi görür. İnsanı, yaşadıkları olaylar üzerinde düşünen, deneyimleri ölçüsünde kendine ait çözümleri, fikirleri olan, çevresini ve kendisini etkileyip geliştirme potansiyeline sahip bir özne olarak ele alır (Kaye, 1990: 65). Bilhassa Thompson'un *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu* eserinde bilinç sahibi, örgütlenebilir ve direnebilir olan insan öznesini görmek mümkündür. Yine daha önce bahsi geçen Hill'in, *Dünya Tersine Döndü* isimli eseri de bu bağlamda değerlendirilebilir.

Aşağıdan tarihyazımının kişisel deneyimleri hiçe sayan büyük anlatıları eleştirirken küçük anlatılara yöneldiğini söylemek mümkündür. Küçük anlatılar bir kişi ya da bir grubun perspektifinden ele alınır. Olaylar açısından anlatının evreni, bahsi geçen kişi ya da grupların çevresinden ibarettir ve deneyimlere ya da gözlemlere dayalı bir içerik sunmaktadır. Geleneksel tarihyazımında bu anlatılar tarihin dışında bırakılmaktadır. Böylesi yaklaşımlar bahsi geçen anlatıları bir geçmiş olarak nitelerken geçmişin karşısına tarih kavramını çıkarır ve geçmiş ile tarih arasında keskin bir ayrım yaparlar. Halbwachs'a göre küçük anlatılar benzerlik ve sürekliliği temel almasının yanında durağandır. Oysa tarih gelişir, ilerler ve farklılıklarla düzensizlikleri temel alır. Geçmiş, eskide olanı aynen yansıtmayı hedeflerken tarih geçmişin değişimsiz dönemlerini ya da olaylarını tarihin dışında bırakır (Hutton, 1993: 76). Halbwachs'ın bu ayrımı Hegel'in tarih felsefesindeki doğa ve tin ayrımına büyük oranda benzerlik göstermektedir.⁶ Ayrıca Hegel'in felsefesinde deneyim ve gözleme dayalı bireysel küçük anlatılar hali hazırda tikellik içermesi nedeniyle tarihsel değildir. Dolayısıyla geleneksel tarihin "geçmişini susturmaya" çalışan bir niteliği vardır. Daha önce bahsi geçen Davenport'un kendi biyografisinin girişinde kullanmış olduğu ifadeler gösteriyor ki sıradan insanlar da kendi eylemlerinin ve düşüncelerinin tarih bilimi adına değersiz görüldüğünün farkındadırlar:

"İnsanın kendi hayatının tarihini yazma görevi kesinlikle çok acımasız bir iştir. (...) ama benim gibi alçakgönüllü bir insanın hayatını yazmaya kalkışacak, bildiğim bir edebi arkadaşım olmadığı için ve kamuoyu önünde, bir süreli yayın ile kendi edebi ürünlerimin yazarı olarak bulunduğum için bu küçük anlatıyı,

⁶ Doğanın durağanlığı ve tinin ilerlemeciliği üzerinden yaptığı ayrım...

arkadaşlarımın, abonelerimin ve ‘yoksulların kısa ve basit yıllıklarına’ ilgi duyan halkın merakını gidermek için üstlendim (Chase, 1994: 3)”.

Ayrıca Davenport’un yazdıkları Thompson’un karakterize ettiği faal öznenin tarihsel bilgi açısından önemini de ortaya koymaktadır. Davenport, eserinin yine giriş kısmında, anlatacaklarının sıra dışı maceralar ya da olağanüstü olaylar olmayacağını, kendi etrafında şekillenen ve olup biten olaylar ile bunlara karşı olan mücadelesini içereceğini ifade etmektedir. Onun tüm bu deneyimlerinin kendi sınıfındaki insanlar için tavsiye ve ders niteliğinde bir anlatı niteliği olmasının yanında alt kesimin tarihsel meselelere karşı tepkilerini, mücadelelerini ve öz bilinçlerini de ortaya koyması yönüyle Thompson’un ifade ettiği özne biçimine kanıt teşkil etmektedir.

Öte yandan Michel Rolph Trouillot, insanların tarihteki sosyal durumlarına göre eylemliliklerini açıklamak için üç farklı sınıflandırma yapmaktadır: “1) Failler (*agents*) yahut yapısal olarak belli pozisyonlarda bulunanlar; 2) aktörler (*actors*), bir bağlamla sürekli temas halinde olanlar ve 3) özneler (*subjects*), yani kendi çıkardığı sesin farkında olanlar (2015: 50)”. Trouillot’un bu ayrımı tarihteki sıradan insanların öz bilinçli olma durumları ve etki alanları temel alınarak yapılmış bir ayrımdır. Bu noktada fail durumunda olan insanlar daha çok toplumsal gruplarla ve sosyal siyasal sınıflarla özdeşleşmiş insan grubudur. Aktörler ise yaşadıkları dönem ve yerin tarihsel koşullarına göre birtakım eylemlilik kapasiteleri taşıyan insanların her birini içermektedir. Örneğin Amerika’daki kölelik hakkında bir araştırma yapacak tarihçinin köle nüfusuna istatistiksel bir veri olarak yaklaşan bilgilerin ötesine geçerek kölelik olgusunun sosyo-kültürel boyutlarını ele alacağı bir çalışmada köle olarak görülen insanları tarihsel birer aktör olarak almak zorundadır. Üçüncü mesele olarak özne durumundaki insanlara bakıldığında Trouillot, Thompson’a benzer bir şekilde tarihte özne olarak yer alan insanları bir şeyleri etkileme ve değiştirebilme kapasitesi olması ile açıklamıştır. “Nasıl ki işçiler bir grevin özneleri ise, insanlar da tarihin özneleridir. Belli durumları tarif etmek için hangi kavramların kullanılacağını onlar belirlerler (2015: 51)”. Ayrıca şunun da altını çizmek gerekir ki, insanın tarihsel eylemliliği onun yalnızca isyan ettiği, düzene aykırı olduğu ya da muhalif mücadele olduğu durumlar içinde anlaşılmalıdır. Zira düzenin bir parçası olarak tarihin işleyişinde kendilerine verilen görev sorumlulukları yerine getirmeleri de onların tarihsel eylemliliklerini ifade etmektedir. Trouillot bu konuda işçilerin grev potansiyeli ve grev yapmasının yanında işlerini de

yaptıklarını örnek olarak göstermiştir. Yani işçiler yalnızca grev yaptıklarında değil işlerini yaptıklarında da tarihin gelişiminde birer özneye dönüşme potansiyellerini içinde barındırırlar (Trouillot, 2015: 52).

3.2.2.3. Tarihyazımında Alt ve Üst Sınıflar

Geleneksel tarihyazımı tarihi yukarıdan yazarken üst sınıfların tarihsel gelişimlerinde alt sınıfların etkisini görmezden gelme eğilimindedir. Aşağıdan tarih anlayışında ise alt sınıfların tarihsel gelişiminde üst sınıfların etkisi önemli bir etken olarak görülür. Bu yaklaşıma göre birisi olmadan ötekinin tarihi eksik kalacaktır. İşte bu noktada aşağıdan tarihyazımında kültürel tarih ya da insanların tarihi, siyasi ve askeri tarihten izole edilmez. Aksine, aşağıdakilerin tarihlerini yazma girişimleri aynı zamanda yukarıdakilerle aşağıdakiler arasındaki bağıntı ve birbirilerini yeniden üreten dönüştüren niteliklerini içermektedir. Stuart Hall, tarihsel öznelerin karşılıklı diyalogunu Bahtin'in karnaval anlatısına atıf yaparak bu öznelerin birbiri ile kurduğu ilişkiler bağlamında seçkinler ve sıradan insanlar arasındaki keskin ayrımların aşıldığına vurgu yapmaktadır (Hall, 1996: 289). Boğaç Ergene'ye göre Hall'ın aşım ile sonuçlanan "diyalojik" yaklaşımı geleneksel diyalektikten farklı bir noktadadır. Hegel'in diyalektiğinde zıt olanlardan üstün olanın diğerinin yerini alması ile söz konusu iken Ergene'nin aktardığı şekliyle: "diyalojik anlayış, diyalektik olarak "ayrılan yollar" yerine, karşılıklı olarak etkileşime giren tarafların yapılarındaki müphem noktaları ve kısmi benzerlikleri, bu taraflar arasındaki çelişkinin/düşmanlığın sürekli değişen öğelerini ve aynı söylem içerisinde farklı aksanların kesiştikleri noktayı vurgular (2000: 38)". Bu kavrayışın tarih açısından önemi, Hegel'in keskin biçimde ortaya koyduğu toplumsal güçler, sosyal ilişkiler ve tarihsel ilerleme olgularının yerine belirsiz süreç ve kurumlar koymasındadır. Bu anlayış nedeniyle yukarıdakilerin tarihi ile aşağıdakilerin tarihi birbirini dışlayan bir ötekileştirme anlayışı ile tanımlanamaz (Ergene, 2000: 38). Dolayısıyla Bahtin'in karnaval kültürü aşağı kesimin eğlence anlayışında yukarıdakini "alaşağı ettiği" ve hiyerarşiyi ters düz ettiği folklorik pratiklerden birisi olarak görülür. Bahtin'e göre "karnaval yalnızca egemen sınıfların izin verdiği sınırlar içinde gerçekleşen, rahatlama sağlayıp düzenin sürekliliğini koruyan bir tören değildir. Özellikle gülme biçiminde barındırdığı direniş ve başkaldırı gücü, yüksek kültürle aşağı kültür arasındaki sınırlarda çeşitli gedikler açarak farklı alanlara sızar (2001: 24)". Buradaki karnaval kültürü ve

folklorik eğlenceler bir metafor olarak aşağıdakiler ile yukarıdakiler arasındaki ayrımın geçirgenliğini, müphemliğini ve aşağı kesimlerin yukarıdakiler ile kurmuş olduğu alaycı etkileşimi ifade eder.

“Folk eğlencesinin vazgeçilmez ögelerinden biri taklitti, yani, giysilerin ve toplumsal imgenin yenilenmesi. Başka bir temel ge de, hiyerarşik düzeylerin tersine evrilmesiydi: Soyтары kral ilan edilir, “deliler bayramı”nda soyтары bir başrahip, piskopos ya da başpiskopos seçilir, doğrudan doğruya papanın yetkisi kapsamındaki kiliselerde sahte papa bile seçilirdi. (...) bir gnlğine krallar ve kraliçeler seçilirdi. (...) Elbiselerin ters yüz edilerek giyilmesi ve pantolonların başa geçirilmesinden, dalga geçilen sahte kralların ve papaların seçilmesine kadar aynı topolojik mantık hüküm sürüyordu: yukarıdakini aşağı kaydırma, yüce ve eskiyi, son şeklini almış ve tamamlanmış olanı ölüm ve yeniden doğum için maddi bedensel altyapıya gönderme. Bu değişiklikler, zamanla ve toplumsal ve tarihsel değişimle temel bir ilişki içine yerleştiriliyordu. Ortaçağ hiyerarşisinin yerinden oynatılamaz ve zamandışı değişmezliğine karşı görelilik ve oluş ögesi vurgulanıyordu (Bakhtin, 2001: 102)”.

Tarihsel olarak aşağıdakilerin yukarıdakilerle içi ie olduğunu anlamak için seçkinler tarafından oluşturulduğuna inanılan kurumların ya da seçkinlerin eylemleri sonucunda gerçekleştiği düşünülen olaylarda sıradan insanların rollerini görmek gereklidir. Bu noktada yapılması gerekenlerden birisi yukardan tarihin kaynaklarıyla aşağıdan tarihin kaynakları arasında inşa edilmeye çalışılan duvarların ifade edildiği kadar kalın olduğundan şüphe etmektir (Ergene, 2000: 39). Esasında aşağıdakilerin tarihleri ile yukarıdakilerin tarihlerini birbirinden keskin sınırlarla ayırmak ve yalnızca aşağıdakilere odaklanmak aşağıdan tarih yaklaşımının temel ilkeleri ile uyulaşan bir yöntem değil aksine karşı çıktığı anlayışlardan birinin yeniden üretilmesi anlamını taşır. Zira aşağıdan tarihyazımına göre yukardakilerin tarihi aşağıdakilerden bağımsız yazılamaz. Bunun tersi aşağıdakilerin tarihi de yukarıdakiler olmadan düşünülemezdir. Homi Bhabha’ya göre madunlar ve seçkinler arasındaki farklılığın inşa edilmesi bir otorite sorunudur. Zira sömürgeci elitist özne ile sömürülen madun öznenin birbiriyle tamamen eř olmasa da neredeyse aynı olması söz konusudur. Yöneten ve yönetilen sınıf arasındaki bağıntının çapraz sınıflandırıcı ve ayrımcı bir biçimde yeniden inşa edilerek oluşturulan farklılıklara sabitlenmesi sömürgeci öznenin kendisini düzenleyici ve yetki

sahibi konumuna getirmek adına yapmış olduğu bir iktidar stratejisidir (Ergene, 2000: 38-39).

3.3. Doğu ve Batı Halklarının Tarihi

Yönetilen ile yönetenin tarihi arasındaki ayrımın bir benzeri Doğu ile Batı tarihi için yapılmıştır. Oysaki Doğu'nun tarihi Avrupa'nın tarihinden tamamen ayrı değildir. Aynı şekilde Avrupa'nın tarihini Doğu'nun tarihinden ayrı yazmak mümkün olamaz. Hobsbawm'a göre tarihin yapısı birbirini karşılıklı olarak etkileyen ve şekillendiren birbirine bağlı farklı varlıklardan oluşur. Onun da vurguladığı üzere bu tıpkı İbn Haldun'daki bedevi ve yerleşik toplumlarda olduğu gibi Avrupa ve Avrupa-Dışı için de geçerlidir. Hobsbawm'a göre: "Birisi ötekinin tarihidir (1999: 265)". Bu anlayışı benimsemiş bir tarihçi olan Eric Wolf, *Avrupa ve Tarihsiz Halklar* kitabının girişinde bunun altını çizmiştir. "Bu kitabın ana tezi, insan dünyasının karşılıklı olarak birbirine bağlı çeşitli süreçlerden oluşan bir bütün olduğu ve bu bütünlüğü parçalarına ayıran ama sonra yeniden bir araya getirmekte başarısız kalan araştırmaların gerçeği tahrif ettiği (2019: 3)". Wolf'ün temel eleştirisi, insanlığın tarihsel gelişiminde coğrafi ya da diğer tür ayrımlar olmaksızın tüm halkların birbiri ile karşılıklı etkileşimleri ve alışverişleri bilinen gerçekler olmasına karşın modern disiplinlerin bunları görmezden gelerek bu ayrımlar da ısrar etmesine yöneliktir (Wolf, 2019: 4).

Nasıl ki bir önceki bölümde sözü edilen yönetilenlerle yönetenlerin tarihlerinin ayrımı yönetenleri yetkilendirmek ve üste çıkarmak adına yapılmış kasıtlı bir strateji ise benzer durumu Doğu ve Batı'nın tarihi arasındaki izolasyonu da benzer şekilde görmek mümkündür. Dünya'yı yöneten Batı'nın, Doğu'ya karşı ayrıcalıklı ve üstün olarak çözümlenmesi bu yönüyle yöneten sınıfların tarihinin yönetilenlerden ayrı ve ayrıcalıklı şekilde ele alınmasıyla paralel bir nitelik taşımaktadır.

4. AVRUPAMERKEZCİ TARİHYAZIMI VE MADUN ÇALIŞMALARI

Avrupamerkezci tarih düşüncesine yönelik eleştirel perspektifler ilk olarak yine Avrupa içerisinde ortaya çıkmaya başlamıştır. Özellikle tezin ikinci bölümünde detaylı bir şekilde ele alınan aşağıdan tarih yaklaşımı Avrupamerkezci tarihyazımı eleştirisi için önemli bir başlangıç ve geçiş sunmaktadır. Avrupamerkezci tarih eleştirisi ilk olarak devlet merkezli bir siyasi tarih eleştirisine dayanmaktadır. Nitekim ilk bölümde ele alınan Hegel merkezli Avrupamerkezci yaklaşımın tarihsel açıdan tamamlanması bir devlet formunda gerçekleşmekteydi. Bunun yanında Hegelci ya da ikinci bölümde de vurgulandığı üzere Rankeci devlet anlayışının fazlasıyla Avrupalı bir devlet formu şeklinde işlenmesi nedeniyle devlet merkezli tarihyazımı doğal olarak Avrupamerkezci bir tarihyazımına neden olmaktadır. Dolayısıyla halkın ve sıradan insanların tarihini yazmaya ilişkin girişimler aynı zamanda bir Avrupamerkezcilik eleştirisi de içermektedir. Bu nedenle aşağıdan tarih anlayışının sunmuş olduğu başlangıç ve geçiş ile birlikte tezin bu bölümünde Avrupamerkezci tarihyazımının postkolonyal eleştirisi ve Madun Çalışmaları'nın milliyetçi ve sömürgeci tarihyazımı eleştirisine yer verilecektir.

4.1. Sömürge Dünyasında Avrupamerkezcilik

Tezin bu bölümüne kadar anlatılanlarda görüldüğü üzere tarihyazımının Avrupamerkezci bir şekilde gelişmesinde aydınlanma düşüncesi ve sömürgecilik faaliyetlerinin büyük oranda etkisi olduğu söylenebilir. Hiç kuşkusuz bu noktada Aydınlanma düşüncesinin Batı'da ortaya çıkmış olması ve Batı deneyimlerinin ürünü olarak gelişmiş bir paradigma olmasının rolü büyüktür. Aydınlanma'nın sonuçları bağlamında evrensel bir boyutu olduğu açıktır. Fakat tarihsel açıdan kökleri Avrupalıdır ve neticesinde ortaya çıkan – evrensellik iddiası barındıran- bir takım ilkeler ve yöntemler de bu Avrupalı kimliğin etkisi altındadır. Bunun yanında Avrupamerkezci anlayışının esas zirvesi sömürgecilik faaliyetleri neticesinde yaşanmıştır. Sömürge faaliyetleri toplumlar arası gerilimde Avrupa'nın diğer medeniyetler karşısındaki üstünlüğünü sağlamıştır (Ayas, 2018: 98). Sömürgeciliğin ortaya koyduğu bilgi ve yaklaşımlar, katı bir biz ve öteki ayrımı inşa etmesinin yanında kendi perspektifini ayrıcalıklı bir biçimde evrensellik bağlamına yerleştirmiştir. Batı'nın ötekini

tanımlaması esasında kendi tanımını somut bir biçimde tamamlamaya yönelik bir kimlik inşasını da içermektedir. Nitekim mevcut durumdaki ayrımı açıklarken Batılı ve Batılı olmayan halklar biçiminde bir ifadeye mecbur kalınmaktadır. Batılı olanın sınırları belirli ve çoğunlukla bir bütün iken Batılı olmayan Doğulu, Asyalı, Afrikalı hatta Latin Amerikalı halklar parçalanmış ve kimliksizleştirilmiş bir biçimde “Batılı olmayan halklar” şemsiyesinde ifade edilmektedir. Batı’dan bahsetmeksizin Doğu’nun kendi içinde bütünlüğünden bahsedilmesi ve bir Doğu tanımı yapılması imkansızdır yakındır (Tutal, 2002: 115).

Hayatın ve akademik literatürün hemen hemen her alanına sızmış bu Avrupamerkezciliğin en önemli ayaklarından birisi tarihtir. Sömürgecilik etrafında gelişen Avrupamerkezci anlayış için tarihin yeri, önceki bölümlerde de ele alınan tarihin neden önemli olduğuna ilişkin görüşler ışığında daha iyi anlaşılacaktır. Zira hatırlanacağı üzere tarih bir meşruiyet aracıdır. Tarihyazımı aracılığıyla geçmişin bilgisi, sömürgeci iktidarların çıkarları ve haklılığını ortaya koyacak bir biçimde yeniden üretilir. Bu kapsamda sömürgecilik faaliyetlerinin yer aldığı dönemleri konu edinen tarihsel bilgiler, özellikle Hegel’in Afrika üzerinde yaptığı gibi, Avrupamerkezci bir biçimde sömürgeci güçleri ve onların eylemlerini haklı çıkaracak bir eğilimle yazılmaktadır. Albert Memmi’ye göre sömürgeci, sömürge eyleminin kendisine dahi kötü görünmesinden ve kendi varlığını güvensizliğe itecek bir tehlike içermesinden dolayı hem sömürgeciyi hem de sömürgeleştirilene sömürge faaliyetlerini rahatlatıp önünü açacak biçimde yeniden üretir. Bu yeni durumda sömürgecilere medeniyetin ve evrensel tarihi değerlerin sömürge insanının geri kalmış karanlık dünyasına taşımak ve onları aydınlatmak gibi misyon yüklenmektedir. Bu noktada böyle bir misyon edinmiş “cefakar” sömürgecinin ayrıcalıklı ve üstün bir konumda tanımlanması adaleti sağlarken sömürgeci faaliyetlerin tüm sebep ve neticelerini meşru ve hatta faydalı bir zemine oturtur (Memmi, 2021: 106-107). Rudyard Kipling tarafından 1899 yılında yazılmış olan *Beyaz Adamın Yükü* şiiri bu konudaki en bariz örneklerden birisi olarak kabul edilmektedir.

4.2. Tarihsizleştirilme

Tarihsizleştirmek en kısa ifadeyle “evrensel” bir dünya tarihi içeriğine katkıda bulunan büyük olaylar ve insan eylemlerinin dışarısında bırakılmaktır. Hali hazırda literatüre

yerleşmiş olan Avrupamerkezci evrensel dünya tarihinde söz konusu tarihi oluşturan parçalar arasında bir bütünsellik ve nedensellik ağı mevcuttur. Söz konusu bütünün dışarısında kalarak dünya tarihinin gelişiminde katkısı olmayan halklar dünya tarihsel halklar olarak sayılmamaktadır. Ranajit Guha göre böylesi bir dünya tarihi anlayışını Batılı ve Batılı olmayan millet arasına çekilen bir sınır olarak açıklamaktadır. Guha bu bağlamdaki sınır kavramını Aristoteles'e referansla "dışında hiçbir şeyin bulunamayacağı ilk şey ve içinde her şeyin bulunabileceği ilk şey" ifadeleri ile açıklamıştır (Guha, 2006: 20). Dolayısıyla Guha'nın sınır kavramının da ifade ettiği üzere Avrupalı olmayan halkları tarihsizleştirme sürecinin sadece bir üstünlük meselesi olarak birinin diğerinden daha üstün olması şeklinde açıklanması yetersiz olacaktır. Öyle ki bu ayrım keskin bir biçimde birisinde her şeyin olduğu diğerinde de ise hiçbir şeyin olmadığı şeklinde yapılmıştır. Her ne kadar ilk bölümde de tartışıldığı üzere Batı dışı halkların farklı özellikleri ve tının gelişimine farklı katkıları tartışılrsa da dünya tarihinin içeriği yalnızca dünya tarihsel halkların eylemlerinden oluşmaktadır. Bu nedenle Avrupamerkezci dünya tarihinin sınırının içerisinde, sınırın ötesindeki Avrupalı olmayan halkların hiçbir katkısı yoktur. Hegel'in tarih felsefesinde sınırın dışındaki halklar tamamen tarih dışı bırakılmıştır (Guha, 2006: 69).

Avrupamerkezci tarihyazımındaki tarihsizleştirme eylemi tarihsellik tanımının neleri içerdiği ile doğrudan ilişkilidir. Bir halkın tarihinin olması ya da başka bir deyişle bir halkın dünya-tarihsel olarak kabul edilmesi için Avrupa literatüründe farklı araç ve kriterler ortaya konulmuştur. Çeşitli Batılı kurum ya da değerleri içeren bu araçların Avrupa'nın tikel tarihsel deneyimleri neticesinde ortaya çıkmış olmasını göz ardı ettiğimiz durumda dahi dünya halklarının bu kriterlere göre yargılanması son derece Avrupamerkezci bir anlayış içermektedir. Bu kriterlerin bazılarının şunlar olduğu söylenebilir: ilerleme, akıl/akılcılık, özgürlük, öz bilinç, devlet... Batı dışındaki halkların tarihsel kabul edilmesi için beklenen tüm bu koşulların Avrupa'da olduğu gibi eksiksiz ve esasında tıpkı Avrupa'daki gibi olmasıdır. Avrupamerkezci tarihyazımı Batılı olmayan halkları bu koşullara göre yargılamış tarihin sınırının öte tarafında bırakmıştır. Bu bölümde bahsi geçen süreç detaylandırılarak hem tarihselliğin araçlarının hem tarihsizleştirme sürecinde bu araçların anlamlandırılmasının nasıl bir Avrupamerkezcilik ürettiği gösterilmeye çalışılacaktır.

Tarihsizleştirme araçları içerisinde belki de en önemli ve sık başvurulan kriter ilerleme ve hareket kavramıdır. Avrupamerkezci düşünceye fazlasıyla egemen olan bu söyleme göre Batı, ilerleme ve hareketliliği temsil ederken; Doğu, durağan ve pasif olarak görülmektedir. Dünya tarihi gelişip ilerlerken Batılı olmayan toplumlar bu ilerlemeyi gerçekleştirecek bir yapıya sahip olmaması nedeniyle yerinde saymakta ve tarihin sınırından uzaklaşmaktadır. İlerleyen Batı ve onun karşıtı olarak hareketsiz Doğu kavramsallaştırması yalnızca ilk bölümde ele alınan Hegel'in tarih felsefesinde yer almamış pek çok Avrupamerkezci düşüncenin temelinde konumlanmıştır. Doğu'nun durağanlığını farklı sebeplerle açıklayan çeşitli görüşlerin bulunduğu noktada Doğu, Avrupa'nın önderliğine muhtaç durumdadır. John Hobson Avrupamerkezci literatüre fazlasıyla nüfuz etmiş Max Weber ve bazı Karl Marx'ın düşüncelerinde Avrupamerkezci ilerleme fikrinin yer aldığını işaret etmiştir. Özellikle Marx'ın öne sürdüğü "Doğu despotizmi" ve "Asya tipi üretim" kavramları ilerlemeci Batı söyleminin önemli örneklerinden birisidir. Marx Batı medeniyetinin ilerlemesini Batı'ya özgü olarak görürken Doğu'da Batı tarzı bir ilerlemeci tarihin hiçbir emaresinin bulunmadığını düşünmektedir. Bunun en önemli sebebi olarak ise, Hegel'e benzer bir biçimde, baskıcı bir devlet mekanizması nedeniyle devlet merkezli mülkiyet anlayışına karşı diyalektik bir çatışma içerisine girecek bir sınıf oluşumunun gerçekleşmemiş olmasıdır. Bu bağlamda kapitalist toplumun kökenleri Doğu'dan uzak bir biçimde Antik Yunan'da başlamış ve Avrupa feodalizmi, kapitalizm ve ardından Avrupa sosyalizmine ulaşarak özgürlüğünü elde etmiştir. Doğu'nun durağan ve hareketsiz yapısı sınıf çatışmaları ile gerçekleştirilecek bir devrimsel koşullar üretmediği için Batı'nın önderliğine ihtiyaç duymaktadır. Bu da tıpkı Çin'deki Afyon Savaşları gibi Batı kapitalizminin sınıf bilincini geliştirici canlılığının Batılı güçlerin istilası ile ülkeye girişi ile mümkündür. Özünde kendi içinde özgürlük ruhu olan hareketli ve ilerlemeci bir Batı ve despotizmin etkisi altında özgürlük bilincinden uzak durağan ve pasif Doğu ayrımı Marx düşüncesinde dahi bu haliyle kendine yer bulmuştur (Hobson, 2020: 26-28). Esasında Marx'ın düşüncesine dahi sızmış olan bu görüşler Avrupamerkezci düşüncenin ilerleme konusundaki esaslarının ne kadar güçlü ve hakim olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Zira Marx'ın görüşleri ve ortaya koymuş olduğu yaklaşımlar, Chakrabarty'nin ifadeleriyle " ... antiemperyal düşünce tarihinin kurucu uğraklarından birini oluşturmaktadır" (Chakrabarty, 2012: 95). Yine Chakrabarty'ye

göre ilhamını Marx'tan alan Marksist tarihyazımı Madun Çalışmaları'nın ortaya çıkmasında büyük bir öneme sahiptir.

Batı ve Batılı olmayan coğrafyalardaki ayrımın ilerlemeci bakış açısıyla ele alınmasında kritik bir nokta bulunmaktadır. Batılı olmayanın durağanlığı onun dünyadaki gelişme ve ilerlemelerden tamamen bihaber biçimde yerinde saydığı anlamına gelmemektedir. Buradaki temel argüman Hegel'in terimleriyle "kendinden olma" durumudur. Batının ilerlemeci ve gelişmeci ruhu ya da özü kendinde bir ruhtur. Her hangi bir dışsallığa ya da müdahaleye bağlı olmaksızın kendi içinde kendi özü aracılığıyla ilerlemekte ve gelişmektedir. Bu nedenle ilerleme düşüncesinin öznesi batıdır. Doğu ise Hobson'un deyimiyile ilerlemenin "pasif alıcısı" konumundadır (2004: 26). Kendi içinde bir ilerleme coşkusuna sahip değildir. Buluş, yenilik ve değişim Batı dışı toplumlarda "kendinde" olmadığı için doğal bir durum olarak görülmez. Dolayısıyla ilerlemek ve gelişmek için Batı'nın uydusu haline gelmeleri kaçınılmazdır. James Morris Blaut Avrupamerkezci literatürde ilerleme anlayışının Batı ve Doğu ayrımına çok yerinde tespitleri bulunmaktadır. Bu ayrımın içeri ve dışarı olarak inşa edildiğini öne süren Blaut'a göre içerisi olan Avrupa doğal olarak gelişmekte ve modernleşmektedir. Yani Avrupa'nın gelişimi, değişimi, dönüşümü, icat etmesi ve bir şeyleri daima daha iyiye taşınması onun doğal durumudur. Bu yönüyle Avrupa değişir ve bu yüzden de Avrupa tarihseldir. Öte yandan dışarı olarak tanımlanan Avrupa-dışı için durum tam tersidir. Gelişme, ilerleme ve yenilik Avrupa'da olduğu gibi bir doğal durum değildir. Avrupa-dışının doğal durumu durağanlık, geleneksellik ve geri kalmışlıktır. Dolayısıyla Avrupa-dışı hareketsizdir ve tarih dışıdır (Blaut, 1993: 14-15).

Avrupamerkezci tarihsizleştiririnin önemli araçlarından birisi de rasyonalizmdir. Bu yaklaşıma göre akıl ve akılçılığın ana yurdu Avrupa'dır. Avrupa'dan çıkıldıkça ve "sınırın" ötesine doğru gidildikçe aklın yeri ve önemi de düşer. Nitekim Batı'dan başka yerlerde akıl, yerini ve önemini, duygu, hurafe, batıl inançlar ya da olgunlaşmamış çocuksu duygular gibi daha değersiz görülen olgulara bırakmaktadır. Bu düşünce biçimi zaman zaman self-oryantalizm biçiminde Batı dışı halklar tarafından dahi benimsenmektedir. Nitekim Cemil Meriç'in "Doğu, gönlün, aşkın, hayalin vatanıdır, Batı, aklın, tekniğin realitenin vatanı (Meriç, 1999: 74)" şeklindeki ifadeleri bunun örneklerindedir. Batı ve Doğu arasındaki gelişmişlik ayrımında rasyonalizm vurgusunu en fazla yapan kişilerin başında Max Weber gelmektedir. Weber açıkça Batı'daki

gelişimin ve modern kapitalizmin ortaya çıkışının Avrupa'da gelişen akılcılıkla doğrudan ilişkili olduğunu ve Doğu'da böylesi bir akılcılığın bulunmadığını öne sürmektedir (Blaut, 1993: 14-15). Doğu'nun aklının bir çocuk aklı gibi görülmesi ve duygu, düşünce ve eylemlerinin akıl dışı olması Doğu'nun gelişimi önündeki en büyük engellerden birisi olarak görülür. Öte yandan akılcılık ayrımının Weber'in paradigmasında başka pek çok sonucu vardır. Bunların başında daha kamusal ve özel kurumların ayrışması gelmektedir. Akılcılığın olmaması Doğu'da bu ayrımın oluşmasına da mani olmuştur. Doğu'da kamu ve özel ayrımı bulunmaz ve bu ayrımın olmaması idare ve bürokrasi işlerinin akılcılıktan ve objektiflikten uzak; yasaların üstünlüğünün yeterli olmadığı keyfi bir yönetim sistemini doğurmaktadır. Özellikle devlet ve devletsizlik meselesinde yine bu ayrım önemli olacaktır. Weber'in akılcılık ayrımı toplumsal ve dini yapıda da kendini göstermektedir. Weber'in Protestan ahlakı olarak tanımladığı rasyonel ve gelişmeci bir inanç sistemi Doğu'da geleneksel ve irrasyonel dini değerler olarak kendini göstermektedir. Bu ayrım Protestan akılcı inanca sahip Batı'yı Doğu'nun üzerine çıkaran unsurlardan birisi olarak kabul edilir (Hobson, 2020: 29-32).

Özgürlük bilinci konusundaki Doğu Batı ayrımı Doğu'nun tarihsizleştirilmesinin kıstaslarından birisi olarak görünmektedir. Bu anlayışa göre özgürlüğün ana yurdu ve esas gelişimi Avrupa topraklarıdır. Özgürlük bilinci ilk olarak Yunan medeniyetinde başlamış ve tıpkı Hegel'in tarih felsefesinde olduğu gibi Roma'da tüzel bir kişilik kazanmış ve daha sonra gelişen süreçte modern devlet düzeninde sistematik bir şekilde özgürlük kavramı Avrupa değerlerinin başat unsurlarından birisi haline gelmiştir. Ancak bu anlayışa göre Batı'nın dışında kalan halklar özgürlük bilinci ve ışığından yoksun olarak yaşamıştır. Özgürlük ve despotizm ikilemi tarih boyunca Doğu ve Batı halklarını ayıran kavram olmuştur. Bunun ilk örnekleri tarihin babası olarak kabul edilen Herodot'un Yunan devletleri ve Persler arasındaki mücadeleyi anlatımına kadar geri götürülebilir. Dolayısıyla tarihyazımının miladı olarak kabul edildiği Herodot'tan beri var olan bu ayrım Avrupamerkezci tarihyazımı literatürüne kök salmış bir ayrımdır. Sömürgecilik faaliyetlerinin meşruiyet motivasyonlarının sağlanması konusunda bu sınıflandırma önemli bir yer kazanmıştır. Esasında yayılmacı ve baskıcı tahakküm kurmaya dayanan sömürge faaliyetleri Avrupamerkezci tarihyazımı aracılığıyla özgürleştirici bir kutsal görev olarak resmedilmiştir. Özgürlük bilinci olmayan

toplumlar ancak Batılı yol göstericilerinin eliyle özgürleşebilir ve böylece dünya tarihinin sınırında kendine yer bulabilir. Oysa Batılı halkların özgürlüğe ulaşması için dışsal etkilere gerek yoktur. Özgürlük içerde ve kendinde olarak bulunur. Kendini gerçekleştirmesi ve açığa çıkması için belirli aşamalardan geçer ve son aşamada özgürlük, Batılı modern devlet düzeni altında kendini bulur. Dolayısıyla özgürlük bilinci olan halklar tarihsel haklardır ancak özgürlük bilinci olmayan Batı dışı halklar tarihsizdir ve onların tarihsel halk olabilmesi için Batılı efendileri tarafından sömürgeleştirilerek mümkündür. Nitekim Ranajit Guha Avrupamerkezci düşüncenin Doğu'yu özgürlük bilinci vasıtasıyla nasıl tarih öncesine hapsettiğine vurgu yapmıştır. “Öz bilince giden yolda sürünün arkasında kalan ya da özgürlük kulesinin dibine yapışıp kalan Şark - ilerleme imgesi ister yatay ister dikey olsun - en başta olduğu yerde kalmaya, yani Tarih-öncesinde donup kalmaya mahkûm edilmiştir (Guha, 2006: 56)”.

Devlet ve devletsizlik kriteri sömürgeci söylemin tarihsizleştirme araçlarından birisidir. Özellikle Hegel'in tarih felsefesinde devlet oluşumu aklın ilerlemeci unsurlarının somut bir şekilde vücut bulduğu alandır. Bu yönüyle devlet kavramı, Avrupamerkezci düşüncede bahsi geçen diğer tarihsellik kıstaslarının da tamamlanmasını sağlar. Zira akılcılığın yasalaştığı ve bürokrasinin temelini oluşturduğu, özgürlük bilincinin bireysellikten ve tikellikten kurtulup nesnelleştiği (genel iradenin ortaya çıktığı), evrensel ve öznel irade birliğinin sağlandığı, insanın rasyonel bir varlık olarak varoluşundaki ilerleme potansiyellerine kavuştuğu bir yapıdır devlet. Devlet kriteri bir nevi tarihsellik sınırının içerisine girmenin son adımı, son sınavıdır. Ancak Avrupamerkezci düşüncede Doğu halkları bu sınavı geçemez. Devlet oluşumu Yunan'da başlar ve Modern ulus devlet oluşumlarında mutlaklığa kavuşur. Dolayısıyla Avrupa dışı medeniyetlerin tarihlerinin olmaması onların tarihlerini yazacak bir devleti olmamasından ileri gelmektedir. Bu nedenle devletsiz bir halkta diğer unsurlardan işaretler görülse dahi devlet öncesi bir döneme ait oldukları için aynı zamanda tarih öncesi kabul edilir.

Sömürgecilik faaliyetleri tarihin ve dünyanın seyrini pek çok ölçüde değiştirmiştir. Dünyanın keşfedilmeyen yerleri keşfedilmiş, birbirinden çok uzak ve habersiz olan coğrafyalar ile halklar etkileşim kurmuşlardır. Tüm bu gelişmeler evrensellik kavramının fazlasıyla yayılmasını da beraberinde getirmiştir. Evrensellik düşüncesi esasında kelime itibarıyla kapsayıcı ve bütünleştirici bir olguya çağrışım yapıyor gibi

görünse de tarihsel süreçte Batı'nın evrensellik anlayışı tek taraflı bir sömürgecilik düşüncesi ile paralel bir biçimde ayrıştırıcı ve dayatmacı biçimde gelişmiştir. Bu minvalde evrensel tarih düşüncesi, Batı'nın tikel tarihselliğinin evrensel tarih olarak yazıldığı ve tarihyazımının sınırlarının sömürgeci devletlerin genişleyen sınırlarına ters orantılı olarak daraltıldığı bir süreç olarak gelişip akademik tarihin merkezine yerleşmiştir. Tıpkı her yolun Roma'ya çıktığı gibi bu defa tarihyazımına ilişkin meselelerde her yol Avrupa'ya çıkmış ve sömürgeleştirilen halklar dünya tarihinin dışında bırakılmıştır. Batılı olmayan halkların dünya tarihinin dışında bırakılması basit bir etnomerkezciliğin ötesinde bilinçli bir sınır çizme ve sınır dışı etme projesidir. Hatırlanacağı üzere ilk bölümde Hegel'in doğa dünyası ve tinsel dünya ayrımında sürekli gelişim halinde olan ve ilerleyen dünya tarihi insanın yaratmış olduğu tinsel dünya olarak tanımlarken doğa dünyası durağanlık ve içgüdüsel bir alan olarak tanımlanmıştır (Hegel, 2011: 57-58). Üstelik insanın doğa dünyasına karşıt bir dünya oluşturması yoluyla tinsel ya da dünya-tarihsel bir dünyanın meydana geldiğini ifade etmiştir (Hegel, 2011: 54). Bu ayrım ile paralel bir biçimde dünya tarihsel halklar ve tarihsiz halklar ayrımı esasında bir insan ve insan olmayan tanımını da üretmektedir. Doğa tinine ait olan ve ilerleme göstermeyen, durağan, öz bilinçsiz ve özgür olmayan Doğu halkları sadece dünya tarihinin değil aynı zamanda insan tanımının da dışında bırakılmıştır. Linda Tuhiwai Smith'in sömürgeci söylemin sömürgeleştirilen halkları insan tanımından çıkarmasına ilişkin tespitleri şu şekildedir:

“İlkel insanların varsayılan özelliklerinden birisi de aklımızı ve zihnimizi kullanamamamızdı. Bir şeyler icat edemedik, kurumlar ya da tarih yaratamadık, hayal edemedik, değerli olan hiç bir şey üretemedik, toprağı ve doğa dünyasındaki diğer kaynakları nasıl kullanacağımızı bilemedik, ‘medeni sanatlar’ geliştiremedik. Bu tür erdemlerden yoksun olmakla beraber sadece medeniyetten değil insanlığı kendisinden de diskalifiye edildik. Başka bir ifadeyle ‘tam anlamıyla insan’ değildik; bazılarımız yarı insan dahi sayılmadık. İnsanları insan ya da insan olmayan olarak ayırma gücüyle bağlantılı olarak neyin insan sayıldığına dair fikirler, burada ele alınan emperyalizm döneminden önce halihazırda emperyal ve sömürgeci söylemlerde kodlanmıştı (Smith, 1999: 26)”.

Avrupamerkezci düşüncede dünya tarihinin tek ray üzerinde ilerleyen ve lokomotifi Avrupa olan bir tren biçiminde düşünülmesi tarihsizleştirilen halkların dünya tarihi sahnesine ulaşabilmek için tek yolunun Avrupa önderliğini kabul ederek onun hakimiyetine girmek olduğu düşüncesini egemen kılmıştır. İnşa edilen bu anlatıya göre Batı'nın gerisinde kalan halkların dünya tarihinin düzlemine girişi ancak Batı eliyle mümkündür. Dolayısıyla medenileşmek için Batı'nın hükmüne ve önderliğine muhtaçtır (Ayas, 2018: 99). Bu anlayış sömürgeci tarihyazımının sömürgeci faaliyetlerin Batı değerleri ile çelişkilerini ortadan kaldıran bir meşrulaştırma aracıdır. Nitekim insan hak ve özgürlükleri için geliştirilen değerlerin bir halkı kapsaması için o halkın dünya tarihsel bir halk olması dolayısıyla insan tanımının kapsamına girebilmesi gerekmektedir.

4.3. Postkolonyal Teori'nin Avrupamerkezci Tarihyazımı Eleştirisi

Tarihin ve tarihselliğin Avrupamerkezci tanımlarının çizmiş olduğu sınır daha önce de ifade edildiği üzere sınırın içerisinde tarihe dair her şeyin; sınırın dışarısında ise tarihe dair hiçbir şeyin bulunmadığı bir ayrımı üretmektedir. Dünya tarihi Batı'nın tikelliği içerisinde hapsolmuş ve üretilen evrensellik mefhumu emperyalist ve sömürgeci kimliğinden kurtulamamıştır. Böyle bir ortamda Avrupamerkezci tarihyazımı eleştirileri inşa edilen tarihsellik söylemine yapısökümcü bir yaklaşım sunarak sınırın ötesindeki tarihsel özne ve eylemleri dünya tarihinin içine almak ve dünya tarihinin sınırlarından uzaklaştırılan halkları tarihselleştirmek için çaba sarf etmiştir. Postkolonyal teorinin temel amaçların birisi tarihin sınırlarını keşfetmek ve çizilen Avrupamerkezci sınırların ötesine geçebilmektir.

Postkolonyalizm, tanımı konusunda belirli bir uzlaşımın olmadığı ve farklı yorumlardan kaynaklı olarak dönüşümler geçirmiş bir kavramdır. Bu anlamda postkolonyal yaklaşımdan söz konusu olduğunda sınırları ve içeriği net bir şekilde belirlenmiş anlayıştan bahsetmek zordur. Yine de genel bir çerçeve ortaya koymak gerekirse postkolonyalizm terimi sömürge faaliyetlerinin başlangıcından günümüze kadar olan ekonomik, sosyal, politik, kültürel, felsefi etkilerine ve sonuçlarına yönelik eleştirel reaksiyonları ifade edecek biçimde kapsamlı bir içeriğe sahiptir (Hiddleston, 2014: 1). Bu nedenle postkolonyalizm basitçe sömürge devletlerinin bağımsızlık mücadeleleri ya da bağımsızlık sonrası uluslaşma çabaları olarak görülmez. Postkolonyalizm sömürgeci

devletler ile sömürgeleştirilen halklar arasındaki gerilimin medeniyet ve barbarlık tanımı ürettiği zihniyeti de ifade eder. Bu bağlamda bir ulus fiilen bir sömürgeci işgale maruz kalmasa dahi fikirsel ve kültürel bağlamda sömürgeci faaliyetlerin etkisinde olabilir ve yine postkolonyal eleştiriler de geliştirebilir. Ayrıca Jane Hiddleston, sömürge sonrası dönemi ifade eden bir dönem olarak post-kolonyal kavramı ile az önce ifade ettiğimiz gibi kolonyalizmin başlangıcından günümüze kadar olan bir sürecin pek çok yönden değerlendirilmesini içeren postkolonyalizm terimi arasında da bir ayrım olduğunu belirtir (Hiddleston, 2014: 2-3). Tezin tamamında postkolonyalizm kavramının bitişik yazılmasının nedeni de budur. Postkolonyal kuramın tarihyazımı eleştirisi, sömürgecilik bünyesinde failliği elinden alınan; eylemleri ve öznellikleri görmezden gelinen sömürge halklarının kendisinden gasp edilen tarih ve tarihselliği direniş ve bağımsızlık mücadeleleriyle geri kazanmaya çalışan bir hareketin entelektüel birikimini oluşturmaktadır. Robert Young, postkolonyalizm kavramının sömürgeci ve emperyalist hareketlere karşı kazanılan zaferleri ifade eden bir terim olduğuna dikkat çekmiştir. Bu yönüyle postkolonyal çalışmalar Avrupamerkezcilik kapsamında yapılan pek çok tahakküm anlatılarını yerinden etmeyi başarmış ve başta tarih olmak üzere sosyal bilimlerin pek çok alanında dönüşümlerin önünü açmıştır (Young, 2001: 69).

Postkolonyal teori, sömürgeci eleştirileri Avrupa karşıtlığı içeren bir yerde konumlandırmaktan ziyade bizzat Avrupa düşüncesinin içerisinde yer aldığı fikri ile hareket eder. Postkolonyal eleştirinin önde gelen isimlerinden olan Aime Cesaire, bu düşüncenin öncü isimlerinden birisi olarak kabul edilir. Robert Young'a göre "onun uzun vadeli stratejisi Avrupa düşüncesi ve bilhassa tarihyazımının kökten bir yeniden yapılandırmasını başarmaktır (...) Burada mesele sömürgecilik eleştirisini Avrupa kültürünün karşısına yerleştirmek değil bunların zaten birbirine ne kadar derinden bulaştıklarını göstermek olmuştur (Young, 2000: 191)". Postkolonyal tarihyazımı eleştirisi Avrupamerkezci evrensel tarih düşüncesine karşı çıkarken her türlü evrensel ilkelerin tümüyle reddini içermemektedir. Aynı şekilde postkolonyal çalışmaların amacı özcü bir yaklaşım geliştirerek hali hazırda Batı tarafından inşa edilmiş zıtlıkları derinleştirip bir karşı ötekileştirme hareketine girişmek de değildir (Ayas, 2018: 102). Keza Cesaire bu tür bir özcülüğü kendini tikel olanda yalıtılmak ya da kendine duvar örmek şeklinde tanımlayarak bunun yolunu kaybetme sebeplerinden birisi olduğunu vurgular. Yapılmak istenen şey en temelde evrensel olarak tabir edilen

Avrupamerkezciliği yerinden ederek demokratik ve çoğulcu bir evrensellik anlayışa ulaşmaktadır. Farklı bir evrensellik anlayışını savunduğunu öne süren Cesaire bunu şöyle tanımlar: “Benim farklı bir evrensellik anlayışım var. Kendine özgü olanla zenginleştirilmiş, her kendine özgü olanı içine almış, her birinde derinleşmiş ve her birinin bir arada var olduğu bir evrensellik (Cesaire, 2005: 132)”. İşte Aime Cesaire’nin Avrupamerkezci evrensellik düşüncesinin karşısında konumlandığı evrensel tanımı tam olarak bu cümlelerde görülmektedir. Bahsi geçen evrensellik düzeyine ulaşmanın koşulu medeniyetlerin kendi niteliklerini ve kendine özgü özelliklerini keşfederek tüm bunları evrensel medeniyet tahayyülünün bünyesine katmaktır. Bu nedenle de Cesaire, taklitçiliğe karşı öze dönüşü ya da özün keşfini öne çıkarmaktadır. Cesaire’nin öncülük ettiği Négritude hareketi tam da bu tarz bir öze dönüş hareketidir. Bu akım özetle; Avrupa evrenselliğinin inşa etmiş olduğu Afrika kimliğini yapısöküme uğratarak Afrikalı olmanın ne olduğunu sömürgeci olmayan kavram ve kurumlarla tanımlama çabasıdır. Aynı zamanda bu mücadele, sömürgeci güçler tarafından sınır tanımaksızın yürütülen asimilasyon politikalarına direnmek demektir. Afrika tarihini Avrupamerkezci tarihyazımının boyunduruğundan kurtarmak *Négritude* Hareketi’nin önemli amaçlarından birisidir. Daha önce ifade edildiği üzere Avrupa’nın Afrika bilgisi çoğunlukla gezginlerin, maceraperest seyyahların, misyonerlerin ya da sömürgeci idarecilerin yazmış olduğu kaynaklardan oluşmaktadır. Hegel gibi Avrupamerkezci bazı önemli yazarların bu kaynakları dahi çarpıtarak oluşturmuş olduğu Afrika imajı⁷ hiçbir tarihselliği olmayan, barbarlıkla, vahşilikle ve hatta çoğunlukla “hayvansılıkla” örülmüştür. Bu imajın yükünü sırtlanmış olan zenci kavramı aşağılayıcı ve dışlayıcı bir zihnin ürünüken Aime Cesaire, zenci kavramını Afrikalı kimliğine dönüş direnişinin ismi haline getiren bir meydan okumayı başlatmıştır (Ayas, 2007: 37-39).

Cesaire’nin ardından postkolonyalizmin kurucu düşünürlerinden birisi olan Frantz Fanon, onun etkisini kısmen sürdürmekle birlikte postkolonyal düşüncede pek çok dönüşüme imza atmıştır. Cesaire’de görülen Batı medeniyetinin aşağılayıcı Afrika söylemini tersine çevirmek ve Afrika’nın daha iyi niteliklerini ortaya çıkarmak gibi bir kaygının Fanon’da daha az olduğunu görmekteyiz. Fanon’un Avrupamerkezci eleştirisi “mevcut güç ilişkileri içinde geçmişin siyasi toplumlara rehberlik edemeyeceğini”

⁷ Bkz. Robert Bernasconi, *İrk Kavramını Kim İcat Etti?*, çev. Zeynep Direk, İstanbul, Metis Yayınları, 2000.

vurgulamaya yöneliktir (Ayas, 2018: 89). Bu nedenle Fanon, Afrikalıların Avrupalıların tanımladığı gibi olmadığını ya da Afrikalıların da Avrupa düşüncesinde önemli kabul edilen bir takım özelliklere sahip olduğunu ispatlamanın peşine düşmez. Siyahlara yönelik her türlü özcü tanımlamaları reddeder ve böyle girişimlerin pek çok farklı nitelikte siyah grupların çeşitliliklerini yok sayarak bütüncül bir Afrikalı tanımlaması yapma yanlışlığına gideceğini düşünür. Bu yönüyle Cesaire'nin öncüsü olduğu *Négritude* Hareketi'ne eleştirel bir mesafede duran Fanon'a göre Avrupa icadı kimlik tanımlamalarını kabullenmek Avrupalı sömürgecilerin yaratmış olduğu imgeleri benimsemek anlamına gelmekteydi. Fanon'un Avrupamerkezci evrensel dünya tarihi eleştirisinin omurgasını Hegelci anlamda bir tanınma arzusu ve öz bilinç kavramları oluşturur (Mollaer, 2018: 109). Fanon'un Hegelci tanınma kavramının sömürgeleştirilen dünyadaki karşılığına odaklandığında gördüğü şey efendi köle diyalektiği biçiminde gerçekleştiğinde karşılıklılık ilkesinin yerini tek taraflılığa bırakmış olmasıdır. Hegel'in tanınma kavramı iki Avrupalı özne arasında karşılıklı bir birini var etme biçiminde gelişirken sömürge dünyasında Avrupalı Efendi öznesinin sömürge köle öznesini tanıyarak var etmesi biçimine dönüşür. Hegelci düşüncede Avrupalı bir efendi adına çalışarak kazanılan bu tanınma, kölenin öz bilincinin ve öznesinin oluşması sağlamaktadır. Ancak Fanon sömürge dünyasındaki kölenin böyle bir tanınma arzusu içerisine giremediğini ve talip olduğu şeyin kendi öz bilincinden ziyade Avrupalı efendisinin öz bilinci olduğunu ileri sürerek Hegelci tanınma diyalektiğinin gerçekleşmesini mümkün görmemektedir. Bu nedenle “bu ilişkide, karşılıklı tanınma arzusu değil, siyahın kendisini beyaz olarak tanıma isteği söz konusudur (Mollaer, 2018: 118)”. Bu yanlgı siyah insanın kendine ötekileşmesi ve yabancılaşmasının bir sonucudur. Stuart Hall'a göre Fanon'un *Siyah Deri Beyaz Maskeler* isimli çalışmasında ortaya koyduğu düşünce sömürgeci tahakküm altında inşa edilen tarihin sömürge insanının kendi tarihine ve kendi kimliğine yabancılaşmasını içerecek bir kopuşa işaret etmektedir. Hall'a göre “geçmiş bizimle konuşmayı sürdürür. Ama artık bize yalın, olgusal bir ‘geçmiş’ olarak seslenmez; çünkü bizim geçmişle ilişkimiz, tıpkı bir çocuğun anneye ilişkisi gibi, zaten her zaman ‘kopuştan sonra’ kurulmuştur (Loomba, 200: 208)”. Dolayısıyla sömürgeci tahakküm sömürgeleştirilen halkları Hegelci anlamca efendi köle diyalektiği ile beraber tanınma ve öz bilinç kazanma ya da daha açık bir ifadeyle tarihselleşme süreçlerine dahil etmekten ziyade

onları tarihlerinden ve kimliklerinden kopararak “insan dışı” bir kategoriye mahkum etmektedir. Avrupalı öznenin siyah insanı düşürdüğü bu durumu sorunsallaştırma adına bir ironiye başvuran Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'de: “Siyah derili kardeşlerimin gazabını üzerime çekeceğimi bilsem de söyleyeceğim: Siyah insan, insan değildir” ifadelerini kullanmıştır (Fanon, 2016: 24).

Daha önce tarihsizleştirme konusu kapsamında atıf yapılan Albert Memmi'nin görüşleri de Fanon'a benzer bir şekilde sömürgeleştirilenin insanlıktan geri dönemeyecek şekilde çıkarılmasına ilişkin ifadeler içermektedir. Sömürgeleştirme sürecini tarihsiz halkların tarihsellik bünyesine katılması adına bir araç olarak gören Hegel'in aksine Memmi de Fanon gibi sömürgeci faaliyetlerin bahsi geçen halkların insanlık özelliklerini ve tarihsellik potansiyellerini yok ettiğini düşünmektedir.

“[S]ömürgeci, sömürgeleştirileni insanların *çoğunluğuna bahşedilen* en değerli haktan yoksun bırakır: Özgürlük. Sömürgeciliğin sömürgeleştirilene dayattığı yaşam koşullara buna yer bırakmaz; tam tersine hiç aldırılmaz. Sömürge insanının bu ıstıraplı durumdan çıkış yolu yoktur (...) Onu insanlıktan çıkarmaya yönelik bu inatçı çabanın sonunda sömürge insanından geriye ne kalır? Artık kesinlikle sömürgecinin “*öteki-ben*”i değildir. Hatta pek insan bile denemez (Memmi, 2021, 116)”.

Fırat Mollaer'in dikkat çektiği üzere Memmi'nin anti-kolonyalizm projesini Fanon ve Cesaire'den ayıran en temel nitelik; çalışmasını, sömürge faaliyetlerinin gözlem ve tasvirini içeren bir portre olarak sunmasıdır. Memmi, sömürgeci söylemin inşa ettiği Avrupamerkezci portrelerin karşısına anti-kolonyal söylemin portrelerini koyarak verilen bir mücadelenin temsilcidir (2021: 9-10). Mollaer'in tam ifadesiyle ““sömürge dramının’ sosyoloğudur (Mollaer, 2021: 9)” Memmi'ye göre “sömürge insanının aldığı en ağır darbe, *tarihin ve site yaşamının dışına çıkarılmasıdır* (Memmi, 2021: 120)”. Bu ifade, sömürgeleştirilenin dünya tarihinin ilerlemesi noktasında hiçbir safhada kendisine yer bulamaması, sömürge dünyasındaki halkların eylemliliğinin yok sayılarak tarihsizleştirilmesini vurgulamak adına önemlidir. Keza sömürge insanının almış olduğu bu darbe onu tarihin öznesi olmaktan alı koyarak nesneleştirmiştir. Zaman zaman bıçak kemiğe dayandığında gerçekleştirilen ayaklanma ve isyan girişimleri olsa dahi sömürge insanı büyük ölçüde pasifize olmuştur. Kendi özgürlüğünden ve onun için verilen

mücadeleden sorumlu olması gereken halklar tarihsizleştirilmenin bir sonucu olarak tarih sahnesine nasıl katılacağını unutmamıştır. Bilmedikleri ve tatmadıkları bir özgürlük için savaşıacak cesaretleri ve azimleri kırılmıştır (Memmi, 2021: 121). Bu nedenle sömürge insanını nesneleştiren ve eylemsizleştiren tüm tarih dışına çıkarılma faaliyetleri Albert Memmi'nin sömürgeci tarih düşüncesine yönelik yapmış olduğu en önemli eleştirilerden birisidir.

Son olarak bu bölümde görüşlerine yer verilecek isim postkolonyal düşüncenin temel yapı taşlarından birisi olan Edward Said'dir. Foucault'nun bilgi, iktidar ve söylem bağlamında; bilginin söylem yoluyla üretilerek iktidarın oluşmasına katkı sağlaması üzerinden yapılan çözümlenmeleri, Said'in Batı'daki Doğu bilgisini sorunsallaştırmasının önünü açmıştır. İktidar ve bilgi arasındaki ilişkinin Batı'da üretilen söylemler aracılığıyla kurulan Doğu'nun bilgisi üzerindeki etkisini araştıran Edward Said özellikle Oryantalizm çalışmaları ile "kolonyal söylem teorisinin" temellerini atmıştır. Said, ortaya koymuş olduğu oryantalizm çalışması ile kendisinden önceki sömürgeci ve Avrupamerkezci eleştirileri kapsamlı ve tutarlı bir biçimde derlemesinin yanında postkolonyal teori bünyesindeki gelecek çalışmalar adına kurucu/dönüştürücü bir çalışmaya imza atmıştır. Madun Çalışmaları gibi pek çok gruba ilham olmuş bu çalışma pek çok açıdan güçlü bir müdahale (eleştirel dönüştürücü bağlamda) içerir. Edward Said'e göre: "Oryantalizm "Doğu" ile (çoğu zaman) "Batı" arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayırımı dayalı bir düşünüş biçimidir (Said, 1999: 3) Said'e göre Batı'nın Doğu üzerine olan bilgisi Avrupamerkezci bir biçimde gelişmiş; Doğu'ya karşı egzotik ve Batı'nın uzamı topraklar olarak bakılmıştır. Doğu'nun tarihselliği söz konusu olduğunda Doğu'da Batılı izler vurgulanmıştır (Tutal, 2002: 115-116). Bu bağlamda esasında Hegel'in Mısır ve Pers medeniyetlerini diğerlerinden ayrı bir yere koyarak tarihsizlik sınırı içerisinde tarihselliğe en yakın konumda görmesinin sebebi de budur. Said'in eleştirilerinde en çok öne çıkan noktalardan birisi kolonyal söylemin nasıl inşa edildiğine yönelik çözümlenmeleridir. Said'in baktığı noktadan baktığımızda Batılılar tarafından yaratılan Doğu söylemlerinin doğru ya da yanlış olmasından öte onun iktidar ile olan sıkı ilişkilerine dikkat çekmek gerekmektedir. Batılı toplumların dışında kalan, Batılılar tarafından sömürgeleştirilmiş coğrafyalar hakkında inşa edilen bilgiler sürekli bir döngü içerisine kolonyal iktidarların ve iktidar araçlarının ağına eklemlenir. Dolaşımsal bir şekilde yeniden üretilerek kendi

tahakkümünü sağlamaştırırken aynı zamanda Doğu'nun bilgisini de Batılı bir akılla üretir ve hakikat olarak sunar (Mutman, 2002: 105-107). Said'in bu düzlemdeki konumu hiç kuşkusuz direniş safıdır. Kendi ifadeleriyle “Ben entelektüelin zayıf olanların ve temsil edilmeyenlerin safına ait olduğundan eminim (Said, 1995: 35)” diyen Said, kendisi de bu sorumluluğu üstlenerek sömürgeci iktidar ve emperyalist söylemin karşısında ezilen ve baskılanmış halkların susturulan seslerini açığa çıkarmayı hedefler. Bunun yanında Said'in ötekileştirilen kesimleri içine alacak yeni bir evrensellik arayışı her türlü kültürelci ve özcü anlayışla mesafelidir (Ekinci, 2021: 315). Bu bağlamda belki de Said'i diğer postkolonyal düşünürlerden farklı kılan en önemli katkılarından birisi geliştirdiği kontrapuntal okuma yöntemidir. Said, İngiliz edebiyatının sömürgeci kaynaklarını kontrapuntal metin okuması yoluyla incelerken sömürülen ve sömürenlerin ‘seslerini bir arada duyarak’ iki kesim arasındaki karmaşık ilişkilerine (sömürgeci faaliyetlerin sonucu olarak) daha derinden bakmayı başarmıştır (Kaya, 2021: 342; Mollaer, 2019: 162). Said, kontrapuntal okumanın özelliklerini ve bunun pratikte anlama kapasitemizi nasıl genişleteceğini şu şekilde açıklamıştır:

“ ‘Çoksesli okuma’ adını verdiğim bu okumanın pratikteki anlamı, örneğin yazar bir sömürgeci şeker plantasyonunun İngiltere'deki belirli bir yaşam biçimini ayakta tutmak açısından önemli sayıldığını gösterdiğinde, işin içinde neler olduğunu anlayarak okumaktır... Önemli olan nokta, çoksesli okumanın, her iki süreci de -hem emperyalizm hem de direniş süreçlerini- hesaba katması gerektiğidir. Bunu ise okuma çabamızı, metinlerde bir zamanlar zorlu bir biçimde dışlanan şeyleri -örneğin Yabancı'da, daha önceki bütün bir Fransız sömürgeciliği ve Cezayir devletini yıkma tarihi ile sonradan (Camus'nün karşı çıktığı) bağımsız Cezayir'in ortaya çıkışını- içerecek biçimde genişleterek yapabiliriz (Said, 2016: 106)”.

Edward Said'in tarihyazımı düşüncesinde temsil, iktidar ilişkileri ve bilgi üretimine dair çözümlenmeleri önemli bir yere sahiptir. Said'in üslubu ve mücadelesi, kendilerini temsil etme yetileri elinden kesimlerin seslerini, evrensellik iddiasıyla Avrupa dışındaki ırkları ve kültürleri eşitsiz bir biçimde ikincilleştiren (Said, 2016: 348) özcü yorumlara karşı bir tersine bir özcü kuram oluşturma tuzağına yakalanmadan, duyma çabasıdır. Bu bağlamda kontrapuntal okuma, Said'in sömürge sonrası milletlerin tarihlerinde sömürgeci ve sömürülenlerin ayrılmayacak bir biçimde iç içe geçtiğine yönelik

düşüncesinin bir neticesidir. Keza ona göre “Okuduğumuz metni, hem içine aldıklarına hem de yazarın dışladıklarına açarak okumalıyız (Said, 2016: 107)”. Said’in bu yaklaşımları onu alternatif bir tarih arayışına götürmüştür. Bu arayışı hümanizm ve anti-hümanizm diyalektiği bağlamında ele alan Mollaer’e göre Said’in alternatif tarihyazımına olan ilgisi onu Madun Çalışmaları’na yakınlaştırmıştır:

“Anti-humanizm, Hegelci ‘evrensel tarih’e karşı çıkışında, ‘tarihin salt bir zamansallık boyutuna, salt olayların zamansallık içinde yığılmasına ya da kendi içinde anlamsız olan kümelenmesine’ indirgenmesi eğilimi taşır. Anlamsız kümelenme, Said’in gönül rahatlığıyla benimseyeceği bir tarih anlayışı olamazdı. Öte yandan büyük harfli (‘evrensel Tarih’ olarak) tarihselcilik de, ayrıntılara özen göstermeyen, her çelişkiyi bütünü bakışından uzaklaştıran Avrupamerkezci bir söylemin temeline dönüşme riski taşır. Bu bağlamda, Said’in arayışları, belli bir noktada, Madun Araştırmaları Grubu’nun öncüsü Ranajit Guha’nın (2006) tarihin Hegel’in Avrupa-merkezci ‘Dünya-tarihi’ içinde kapatıldığı yerden kurtarılmasına yönelik çağrısıyla kesişir. (Mollaer, 2019: 170)”.

Resmi tarihlerde yazılmayan, hakim söylemin baskıladığı ve iktidar araçlarıyla çarpık bir biçimde inşa ettiği tarihlere karşı mesafeli yaklaşan Said’in “öteki” tarihe yönelik duymuş olduğu merak, Madun Çalışmaları’nın fikirlerini onun için cezbedici kılmış ve “neticesinde karşılıklı etkileşimin olacağı zengin bir işbirliğinin önünü açmıştır (Kaya, 2021: 335)”. Said, 1988 yılında çıkarılan *Madun Çalışmaları Seçkisi*’ne bir önsöz yazarak derlemeyi Anglo-Amerikan dünyaya sunmuştur. Said’in katılımı ile Hindistan sınırlarını aşarak Postkolonyal teori paradigmasında kendisine yer bulan Madun Çalışmaları Avrupamerkezci tarihyazımının eleştirisinde oldukça önemli bir yere sahiptir.

4.4. Madun Çalışmaları

Avrupamerkezci tarihyazımı literatürü içerisinde tarihsizleştirilen Avrupa dışı toplumların tarihlerini yeniden yazmanın yanında Batı’nın tarihe ilişkin epistemolojik ve ontolojik varsayımlarını yerinden etmeye yönelik en güçlü girişimlerden birisi Hindistan’da kurulan Madun Çalışmaları’ndan gelmiştir. Madun Çalışmaları, 1970li yıllarından sona ermek üzere olduğu bir dönemde Hint tarihinde ve tarihçiliğinde temsil

sorunu konusunda tatminsizlik yaşıyan bir grup tarihçi tarafından kurulmuştur (Mannathukkaren, 2021: 22). Kısa sürede yayımlanan makale ve seçkilerle Hindistan tarihyazımında önemli bir konum edinen okulun fikirleri, Hint tarihini sömürgeci ve milliyetçi tarihyazımının boyunduruğundan kurtarmak ve madun kesimin kendi tarihlerinin öznesi olarak ele alındığı bir tarih oluşturmak gibi önemli bir misyon edinmiştir. Aşağıdan tarihyazımı ile benzerlikler göstermesinin yanında sömürge dünyasının fikrîsel arka planını da barındırmaktadır. Bu noktada hem Batı düşüncesinin üretmiş olduğu tarihyazımı hem de Hindistan tarihinin ele alınış biçimi yapısökümcü tutumla eleştirilmiştir. Dolayısıyla okulun Hindistan tarihinden örneklerle geliştirilmiş olduğu eleştirel yaklaşımlar, metodolojik ve kuramsal çerçevesiyle küresel çapta bir tarihyazımı anlayışının içerisinde dahil edilebilir.

4.4.1. Madun Kavramı

Madun Çalışmaları'nın temsil ettiği ya da odaklandığı düşünceyi daha iyi anlamak için öncelikle seslerini duyurmayı hedeflediği kesimin kapsamını iyi tanımlamak gerekir. Bu bağlamda madun kavramının tanımı ve toplumun hangi kimliklerini ifade ettiğini bilmek önemlidir. Madun Çalışmaları, madun ismini Gramsci'den ödünç almıştır. Gramsci'nin ilk olarak 1934-1935 yıllarında kullanmış olduğu kavram klasik Marksist kuramdaki proleter kesimden "başka" bir biçimde toplumsal işleyiş mekanizmalarının dışarısında bırakılarak kendilerini temsil etme yetisinden mahrum kalan işçiler, köylüler, kadınlar gibi grupları ifade etmektedir (Yetişkin, 2010: 16). Her ne kadar Spivak'a göre bu tanımın dönemin İtalya'sındaki baskıcı rejimin proleter kavramına getirmiş olduğu sansürden bir kaçış stratejisi olarak kullanılmış (Spivak, 2000: 324) olsa da kavramın etimolojisine baktığımız vakit Gramsci'nin klasik proleter gruplardan daha "başka" bir kesimi işaret etmiş olması da mümkün görünmektedir. Türkçe'ye madun/maduniyet olarak çevrilen *subaltern* kavramı en temelde *sub* ve *altern* kelimelerinin birleşimi olarak görülmektedir. *Sub* kelimesi alt, ast anlamında Osmanlıca'da kullanılan madun kelimesine karşılık gelmektedir. *Altern* kelimesini oluşturan *alterity* kökü Latince'den türemiş olan bir kelime olmasıyla birlikte başka, öteki, gibi anlama karşılık gelmektedir (Meriam Webster; Yetişkin, 2010: 16-17). Hal böyle iken *subaltern* ifadesi, öteki/başka bir alt sınıfı ifade etmesi yönüyle düşünülebilir. Bu kesim, Gramsci'ye göre dağınık ve parçalı bir halde olduğu için sınıf

oluşturamamış dolayısıyla tarihleri devlet, sivil toplum ve devlet gruplarıyla iç içe geçmiş bir halde bulunmaktadır (Gramsci, 1971: 52; Gramsci, 2010: 21). 1988 yılında Madun Çalışmaları Seçkisi'nin metodoloji bölümünün açılışında Ranajit Guha, Madun kavramının kolektif tarafından hangi anlamla kullanıldığını açıklamıştır. Bu tanıma göre madun, "ister sınıf, kast, yaş, cinsiyet ve görev açısından ifade edilsin, ister başka bir şekilde ifade edilsin, Güney Asya toplumunda boyun eğmenin genel niteliğinin adıdır (Guha, 1988: 35)". Yine Guha, aynı sayfada çalışmada kullanılan bağlamıyla Madun kavramının Gramsci'nin *İtalyan Tarihi Üzerine Notlar* isimli yazılarında yer verdiği altı maddelik madun tanımıyla örtüşmeyeceğini de belirtmiştir. Bu nedenle Madun Çalışmaları'nın kullanmış olduğu madun kavramı Gramsci'den ödünç alınarak içeriği farklı bir biçimde şekillenmiş ve geliştirilmiştir. Daha sonra Gayatri Chakravorty Spivak'ın kolektife katılımı ile birlikte feminist bir okuma ile orta sınıf kadınların temsil sorununa odaklanılması sonucunda madun kavramının sadece yoksul alt sınıfı kapsayan tanımı genişlemiş ve haklarından yoksun olan orta sınıfı da içermeye başlamıştır (Yetişkin, 2010: 16-17). Geç dönemlerde ise madun kavramının içeriğinin kimlik politikaları, çok kültürlülük gibi tartışmaların elinde araçsallaşan bir anlama bürünmesi kimilerince madunun düşüşü olarak yorumlanmaktadır. Sonuç olarak bu çalışmanın kapsamı, özellikle Guha'nın madun tanımına referansla, Madun Çalışmaları'nın yükseliş dönemlerinde ortaya koymuş olduğu ve postkolonyal teori içerisinde saygın bir konum elde etmeyi başarmış olan eleştirel argümanları olacaktır.

4.4.2. Madun Çalışmaları'nın Ortaya Çıkışı ve Öncül Fikirler

Madun Çalışmaları Ranajit Guha önderliğinde 1982 yılında kurulmuştur. Pek çok kişiye göre Madun Çalışmaları'nın başarısı onu ortaya çıkaran koşulların çağrısına cevap veren bir proje olmasından ileri gelmektedir. Nitekim Madun Çalışmaları'nın ortaya çıktığı dönem modernite ve aydınlanmanın sorunlarına yönelik eleştirilerin hemen hemen zirve yapmaya başladığı bir dönemdir. Özellikle Edward Said'in Oryantalizm çalışmasının yaratmış olduğu etki Batı dışı toplumları göreve çağıran bir niteliktedir. Kendisinden önceki postkolonyal kuramların Hindistan özelindeki bir saha çalışması ayağı gibi başlayan Madun Çalışmaları, ortaya koymuş olduğu özgün niteliklerle kısa sürede hak ettiği üne kavuşmuştur.

Madun Çalışmaları'nın gelişmesindeki en önemli paradigmalardan başında Marksizm gelmektedir. Özellikle Madun Çalışmaları'nın ilk dönemlerinde yapılan faaliyetler genellikle Marksist düşünce içinde yenilikçi bir yönelim olarak yorumlanmıştır. Bu dönemde Marksist teorisyenlerle girilen tartışmalar bir kopuştan ziyade belirli konulardaki fikir ayrılığına dayanmaktadır. Vivek Chibber'a göre Madun Çalışmaları ancak geç dönemlerinde postyapısalcı ve postmodern düşüncelerin etkisinin görülmesi birlikte Marksizm'den farklılaşmaya başlamıştır (Chibber, 2013: 7). Madun Çalışmaları, madun kavramını da ödünç aldığı Gramsci'nin, köylülük, hegemonya ve pasif devrime ilişkin fikirlerinden de etkilenmiştir. Gramsci'nin bu hususlardaki teorik argümanlarının Hint madununun kendine has özellikleri üzerine uygulanması konusunda çalışmalar yapmışlardır. Marksizm'in Madun Çalışmalarına en büyük etkilerinden birisi ikinci bölümde detaylı olarak yer verilen aşağıdan tarihyazımı aracılığıyla olmuştur. Çeşitli fikir ayrılıkları olmasının dışında Madun Çalışmaları, aşağıdan tarihyazımı ekolu ile büyük oranda benzerlik gösterir. Hatta Arif Dirlik'in Madun Çalışmaları'nı eleştirdiği bir makalesinde kolektifin eserlerinin aşağıdan tarih çalışmalarının geliştirmiş olduğu kuramların Hindistan tarihyazımına uygulanması olduğunu iddia etmiştir (Dirlik, 1994: 340). Chakrabarty bu eleştiriye verdiği yanıtta Madun Çalışmaları'nın aşağıdan tarihyazımından çok şey öğrendiğini kabul ederken onun bir uzantısı olarak nitelendirilmesine karşı çıkmıştır (Chakrabarty, 2010: 29). Bunun yanında Chakrabarty *Avrupa'yı Taşralaştırmak* kitabında "Hindistan'daki canlı Marxist tarihyazımı geleneği olmasa Maduniyet Çalışmaları projesi hayal bile edilemezdi (2021: 100)" ifadeleriyle Madun Çalışmaları'nın Marksist tarihyazımıyla olan ilişkisini net bir şekilde ortaya koymuştur.

Madun Çalışmaları'nın fikirlerinde Mahatma Gandhi'nin de önemli bir etkisi bulunmaktadır. Özellikle Gandhi'nin köylüler ve köylülük üzerine düşünceleri Madun Çalışmaları tarafından memnuniyetle karşılanmış ve önemli bir referans oluşturmuştur. Ancak bunun yanında belirli konularda ihtilaf olması açısından Madun Çalışmaları ile Gandhi'nin fikirleri arasındaki ilişki tartışmalı bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim kolektifin akademisyenleri Gandhi'nin köylülerin siyasi temsili konusuna teorik yaklaşımını olumlu bulmalarına rağmen bu yaklaşımın pratikteki yansımalarına karşı mesafeli ve muhalif bir tavır takınmışlardır (Young, 2000: 353). Topluluğun çalışmaları, Gandhi'nin köylülerin siyasete dahil edilmesi yönündeki düşüncelerinin

uygulanması noktasında köylü kesimin siyasal bir özne olarak var olmasını sağlayamadığı ve temsil sorunlarının çözümüne ilişkin yetersiz kalındığına dikkat çekmiştir. Gandhi'nin politikaları, halkın siyasete ve demokratik mekanizmaya katılabilmesi adına halk nazarındaki çeşitli ayrımların giderilmesi ve dayanışma kültürü ile beraber bir mobilizasyon hareketi oluşturmayı amaçlamıştır. Ancak devlet inşasının getirmiş olduğu yönetimsellik unsurlarının ağır basması ile birlikte halkın siyasete politik bir özne olarak katılımı hedefiyle kullanılacak imkan ve kurumlar halkı denetim ve baskı altında tutmak için kullanılır hale gelmiştir. Madun kesimi devletin yönetim mekanizmalarında temsil edilebilir kılmak amacıyla yapılan çalışmalar bir süre sonra onların da içinde olduğu bir ulus devlet aidiyeti ve milliyetçilik inşasına dönüşmüş dolayısıyla Guha'nın sıklıkla eleştirdiği burjuva milliyetçiliğine eklenmiştir. Ancak ne olursa olsun uygulamalardaki sıkıntılar bir yana dursun Gandhi'nin köylülük siyaseti üzerine öne sürmüş olduğu düşünceler Madun Çalışmaları'nın filizlendiği köklerden birisi olarak görülmelidir (Kaya, 2021: 336-37; Chattarjee, 1996: 241).

Madun Çalışmaları'nın geliştirmiş olduğu tarihyazımı eleştirisi literatürde postkolonyal teori bünyesinde kendisine yer bulmaktadır. Kuşkusuz bunda Edward Said'in topluluk ile olan ilişkisi önemli ölçüde etkili olmuştur. Daha önce de bahsedildiği gibi Said'in topluluğun 1988'deki seçkisine önsöz yazarak dahil olması Madun Çalışmaları'nın postkolonyal teori kapsamına kazandıran bir gelişme olarak yorumlanmaktadır. Topluluğun ortaya çıkışında Said'in oryantalizm projesi ile yapmış olduğu dönüşümün etkisi büyüktür.

Madun Çalışmaları'nın özellikle erken dönemde en önemli mücadelesi madun kesimin Hindistan kurtuluş hareketinin ve Hint milliyetçiliğinin sömürgeci ya da yerel elitlerin bir eseri olmadığını; madun grupların çok fazla katkısının olduğunu kanıtlamak üzerine olmuştur. Bu katkıya rağmen Hint tarihinin sadece elitlerin başarıları üzerine yazılması çoğunluk olan madun kesimi kendi tarihinin yabancı bir nesnesi durumuna düşürmüştür. Kolektifin yazarları bu duruma müdahale etmek için girişmiş oldukları projede madun kesimin kendi siyasi alanını ve özgürlük yolunda vermiş oldukları bilinçli isyan hareketlerini incelemişlerdir. Her şeyden önce bu çalışmalar hakim paradigmalara politika ve tarih gibi tanımlamalarına kuramsal bir eleştiriyi de beraberinde getirmiştir. Avrupamerkezci düşüncenin politik, tarihsel sınırlarını çizen kavramlar ve özgürlük bilinci, isyan bilinci gibi erdemlerin hali hazırdaki tanımları Hindistan'ın sıradan

halkının vermiş olduğu mücadeleyi tarih dışına itmekteydi. Bu düşünce kapsamında kolektifin eleştirileri, kolonyal ve burjuva elitizminin yanında ilerleyen zamanlarda Avrupamerkezci kuramlara ve Marksizm'e sızmış olan Avrupamerkezci kavramları da içine alacak bir biçimde gelişmiştir. Guha'nın olgunluk çalışmalarından birisi olan *Dünya-Tarihi'nin Sınırında Tarih* kitabının giriş bölümünde de ifade ettiği şekliyle çalışmaları derinleşmiş ve dönüşmüştür. İlk zamanlarda Hindistan tarihindeki elitizm eleştirisinin daha sonraları ise meselenin kökenine inmek amacıyla sömürgeci tarihsizleştirmenin eleştirisine yöneldiğini “Mülksüzleştirilenleri mülksüzleştirmek çağrısı” olarak tanımladığı bir hedefle açıklamıştır (Guha, 2006: 13-14).

4.4.3. Gayatri Chakravorty Spivak: Madun Konuşabilir Mi?

Madun Çalışmaları'nın odaklandığı esas mesele tarihyazımı olsa dahi grubun bünyesinde farklı temaların da çalışıldığı bilinmektedir. Örneğin Gayatri Chakravorty Spivak, madunluk problemini tarihyazımı dışında temsil ve özne sorunu olarak ele almıştır. Madun Çalışmaları'na postyapısal yaklaşımları eklemleyen Spivak'a göre madun kavramı “emir vermeyenlere, emir alanlara” atıfta bulunur (Spivak, 2017: 21). Madun üzerine çalışan akademisyenler içinde madun kavramını en geniş biçimde tanımlayan isimlerden başında Spivak gelmektedir. Bir söyleşide kendisine yöneltilen madun kelimesini açıklaması yönündeki soruya verdiği yanıtta kavramı şu şekilde izah etmiştir:

“Bu kavram, onu dolaşıma sokan Antonio Gramsci'den geliyor. Gramsci aslında işçi sınıfından olmayan ya da kapitalizmin kurbanı olmayan insanlara bakıyordu. Bu mantığın dışında olan insanlara bakıyordu çünkü o da, kuzeyin Yüksek İtalya'sının dışında kalan Sardinyalıydı. Gelgelelim ‘madun’ aynı zamanda yurttaşlık yapılarına erişimi olmayan kişiler anlamına da gelir. Bugünün Hindistan'ı üzerine konuşursam, seçmenlerin en geniş kesimi, okuryazarlığı olmayan kırsalda yaşayan topraksızlardır. Bu insanlar oy verebilirler fakat yurttaşlık yapılarına hiçbir erişimleri söz konusu değildir. İşte madun budur (Spivak, 2017: 21)”.

Spivak madunluk konusunda temsil ve özne sorunu öne çıkarırken mevcut literatürdeki eksikliklere de vurgu yapmıştır. Ona göre madunu temsil etme iddiasında olan pek çok entelektüel temsil olarak “onun adına konuşma” yanlışına düşmektedir. Bu tür bir temsil

anlayışında madun kesim kendisini temsil ettiği iddiasındaki anlatının faili değil pasif bir öznesi konumuna düşmektedir. Öyle ki sadece elitist anlatının değil aynı zamanda madunu temsil etme iddiasındaki söylemlerin de kapsamının dışında kalmaktadır. Bu nedenle Spivak *representation* ve *re-representation* ayırımına da vurgu yapmıştır (Spivak, 2016: 28). Başkasının adına konuşma biçimi olarak *representation* yerine temsil edilen kişiyi işaret edip, onun sesini yeniden sunmayı ifade eden *re-representation* yaklaşımını önermektedir. Yeniden sunma yoluyla temsil etmenin madun özneyi başkasının yerine konuşma biçiminde kalmış olduğu pasiflikten bir nebze kurtarabileceğine inanır (Aydın, 2019: 70). Ancak Spivak yine de çoğu entelektüel çalışmanın bu düsturdan yoksun olduğunu da düşünmektedir. Spivak'ın meşhur “*Madun Konuşabilir Mi?*” isimli çalışmasının sunduğu temel problem de budur. Avrupalı entelektüeller olarak Foucault ve Deleuze'ün postkolonyal dünyanın madunluğu adına konuşmasını temsil etme yetisinden uzak olarak görmektedir. Ona göre Batılı entelektüellerin başkası adına konuşma çabası ister istemez Avrupamerkezci öznenin temsiline ve etnomerkezli bir ideolojinin madunu yeniden üretmesine yol açmaktadır. Bu durum yerel entelektüellerin kendi halkının maduniyetini açıklama çabasında da benzer şekilde tezahür eder. Spivak'a göre “entelektüelin kendine dönük eleştirel mesafesine rağmen öteki adına konuşması imkânsızdır (Sağlam, 2020: 5)”. Ayrıca Spivak'ın Madun Çalışmaları'na yapmış olduğu en önemli katkılardan birisi kuramın bünyesine Feminist bir yaklaşım da katarak kadınların madunluğuna parantez açıp onların iki aşamalı bir madunlaşmaya tabi olduğunu açıklamasıdır.

4.4.4. Homi Bhabha: Melezlik ve Taklit

Madun Çalışmalarında tarihyazımından farklı bir alanda çalışan en önemli isimlerden bir diğeri Homi Bhabha'dır. Homi Bahabha'nın düşüncesini kendine has kılan en önemli unsurlardan birisi sömürülen ile sömürülenler arasındaki ilişkinin farklılıkları dışında benzerliklerinin de ele alınmasıdır. Bhabha, bu ilişkiyi anlamak adına sıklıkla postyapısal teorilerden, yapıbozum yöntemlerinden ve Foucault'nun bilgi-özne ya da bilgi-iktidar çözümlerinden faydalanmıştır (Ece, 2003: 6-7). Bu anlamda Homi Bhabha, çalışmalarında sömürgeci özne ve sömürülen özne arasındaki ilişkiler üzerine yoğunlaşırken sömürge toplumlarındaki öznellikleri melezlik, taklit, farklılık ve müphemlik biçiminde ele almıştır (Huddart, 2006: 1). Öncelikle melezlik kavramına

değinecek olursak, melezlik durumu sömürge iktidarının sömürge topraklarındaki varlığının getirdiği çoklu kimlik durumu olarak açıklanabilir. Burada çoklu kimlik durumu, sömürgecinin kültür ile sömürgeleştirilenin kendi kültürünün bir arada yer aldığı ve ikisinden farklı bir “üçüncü alanın” ortaya çıkmasını ifade etmektedir. Bahsi geçen üçüncü alanda kalma hali sömürgeleştirilen halklar için bir kimliksizleşme ya da özünü kaybetme gibi görünse de potansiyellerin verimli bir biçimde kullanılması durumunda yaratıcılığın üst seviyede olacağı bir ortamı da sağlayabilmektedir (Gürlüyer, 2019: 46). Nitekim melezlik, sömürge eylemlerinin tek taraflı bir sömürgeci dayatma ve baskı yoluyla olamayacağı; sömürgeci faaliyet için sömüren ve sömürülenin etkileşiminin gerekli olduğu ortaya çıkararak bir kavramdır. Bu noktada melezleşen sadece sömürgeleştirilen özne değil aynı zamanda sömürgeci iktidardır. Bu noktada hakimiyet ve güç odağı çoklu bir güçler dengesine dönüşür. Dolayısıyla sömürgeci iktidarın, sömürge faaliyetlerinde gücü tekel olarak bulundurmadığı açığa çıkar. Tabi ki Bhabha'nın burada bahsettiği mezleğin bir “eritme kazanı/*melting pot*” biçiminde farklı kültürlerin çözünerek ve birbirine karışarak tek bir yeni kültür oluşturması değil farklılıkların bir arada bulunduğu bir “çokluluk” durumu olduğunu unutmamak gereklidir.

Sömürgeci eylemin unsurlarından bir diğeri olan taklit, Bhabha'ya göre sömürgeci tahakkümün baskıcı stratejilerinden birisi olarak; sömürülen ötekiyi kontrol altında tutmak ve şekillendirmek gibi işlevlere sahiptir. Burada taklit, sömürülen ötekinin sömürgeci efendiye benzetilmesi için girişilen çabayı ifade eder. Ancak bu benzeme hiçbir zaman aynı konuma geleceği bir eşitlik sağlamak dolayısıyla sömürülen özne müphem bir durumda kalır. Bhabha taklitin bu yönünü şu ifadelerle vurgulamıştır:

“Taklit söylemi, bir *müphemlik* etrafında inşa edilmiştir; taklit etkili olmak için sürekli bir kayışını/çarpıklığını, aşırılığını, farklılığını üretmelidir. Taklit dediğim bu sömürgeci söylem tarzının otoritesi, bu yüzdendir ki bir müphemlikten mustarıptir. Şöyle ki; gücü görselleştirirken Öteki'yi sahiplenip kendine mal eden karmaşık bir reform, düzenleme ve disiplin stratejisidir. Taklit, uygunsuz/yakışksız olanın da işaretidir (Bhabha, 2016: 175)”.

Bhabha'ya göre bu strateji özellikle medenileştirmek, reformize etmek söylemleri çevresinde kavram ve anlayışlara müphemlik katarken, kendisi ile öteki olan ayrımları

derinleştirir (Bhabha, 2016: 176). Taklit sömürgeci iktidar için bir üstünlük mesafesini daimi kılarken sömürülen özne için ise asla tam anlamıyla aynı olamayacağı bir özneye benzeme çabasını sürekli kılmaktadır (Ece, 2003: 11)

4.4.5. Hint Tarihindeki Milliyetçi Elitist ve Sömürgeci Elitist Tarihyazımı Eleştirisi

Guha'ya göre Hindistan'da tarihyazımında uzun süredir Hindistan halkını temsil etmekten uzak, birbiri ile ilişkili olan iki tür elitist tarihyazımı hakimdir. Birisi bizzat İngiliz sömürgecileri tarafından oluşturulan sömürgeci elitizm ve diğeri Avrupamerkezci kavram ve ilkelerin Hindistan elitlerince Hint tarihyazımına uyarlanmış şekli olan burjuva-milliyetçi elitizmdir. Her iki tarihyazımı da sömürgeci tahakkümün mirası olarak ideolojik biçimde oluşturulmuş ve iktidar odaklarının çıkar kavgası ve el değiştirmesi ile birlikte yeniden üretilerek Hint tarihyazımı üzerindeki hakimiyetini korumuştur (Guha, 2010: 23-24). Guha'nın, Madun Çalışmaları'nın kuruluş bildirgesi niteliğindeki, "Sömürgeci Hindistan'ın Tarihyazımı ile İlgili Bazı Hususlar Üzerine" isimli makalesinde detaylı olarak açıkladığı bu mesele, topluluğun öncelikli hedefinin Hint tarihini elitist önyargılardan kurtarmak ve ihmal edilen madun özerkliğin çeşitli boyutlarını keşfetmek olduğunu göstermektedir (Sarkar, 2000: 302). Guha'ya göre her iki elitist perspektifin ortak yönü Hindistan'ın bağımsızlık ve uluslaşma projesinin elitlerin başarısı ile açıklanması ve tüm bu süreçlerde halk kesiminin eylemlerinin ihmal edilmesidir. Bu bağlamda Guha'nın ve Madun Çalışmaları bünyesindeki diğer meslektaşlarının esas hedefi Chakrabarty'nin ifadeleriyle "madun grupların tarihin öznesi olarak görüldüğü tarihsel analizler üretmekti (Chakrabarty, 2010: 32). Guha projenin hedefini ortaya koyarken yapmış oldukları çalışmaların bilinçli ve sistematik olarak Hindistan tarihine yönelik elitist bakış açılarını eleştirdiklerine işaret etmiştir. Bu bağlamda mevcut tarihyazımındaki hakim paradigmalardan madunun "kendi kaderinin faili olarak açıklamadaki başarısızlığına yönelik geliştirilen eleştirel düşünce projenin kalbine yerleştirilmiştir" (Guha, 1998: vii).

Guha'nın işaret ettiği üzere Hindistan tarihini tahakkümü altına almış elitist yaklaşımlarından ilki sömürgeci tarihyazımıdır. Sömürgeci tarihyazımı kendisini Hindistan ülkesine ulus olmayı ve modernleşmeyi öğreten bir eğitmen konumunu layık görmüştür. Hindistan'daki asimilasyon ve sömürge faaliyetleri bu şekilde tanımlayan

sömürgeci tarih anlayışı, getirmiş olduğu kurum ve değerlerle Hint milliyetçiliğini harekete geçirecek ortamı sağlayan bir uyarıcı olarak görülmektedir. Bu anlayışa göre sömürgeciler tarafından inşa edilen kurumlar ve ilkeler Hindistan'ın yerel elitlerinin siyasete dahil olma ve ülkeyi sömürgeci pratiklerin sağlamış olduğu koşullara göre yönetme mücadelesi Hindistan'ın milliyetçi tarihyazımını öğrenme süreci olarak tanımlanmaktadır. Bu öğrenme sürecinin başrolünde yer alan işbirlikçi yerli elitler ve sömürgeci iktidarın tarihleri idealist bir misyonla Hint halkının çoğunluğunun ortak yararına olacak cefalı bir sürecin fedakar önderleri olarak yazılmaktadır. Bahsi geçen tarihyazımı, iki iktidar odağı arasındaki güç rekabetinin ve iş birliğinin Hint milliyetçiliğini uyandırdığını dolayısıyla modern ulus inşasını güçlendirdiğini yazmaktadır. Oysa Guha'ya göre işin aslı hiç de yazıldığı gibi değildir. Ona göre yerel elitler ve sömürgeci iktidar arasında iş birliği, karşılıklı çıkar ve güç arzusuna dayalı olarak refah veya zenginlikten pay kazanma çabası içeren bir niyetten ibarettir (Guha, 2010: 23-24).

Hindistan milliyetçi tarihyazımının diğer bir modeli, Sömürge yönetimiyle işbirliği halindeki elitlerin değil onlara karşıt elitlerin idealizmini yazmaya eğilimli girişimidir. Bu tarihyazımında Hint tarihi, sömürge karşıtı milliyetçi elitlerin halkı esaretten kurtararak özgür ve bağımsız kıldıkları bir kahramanlık öyküsü biçiminde yazılmaktadır. Bu anlatı, yerli elitleri halkı için mücadele veren birer erdem timsali olarak inşa ederken onların sömürgecilerle girdiği işbirlikçi ilişkileri ve kendine halkına yönelik baskıcı tavırlarını yok saymaktadır. Dolayısıyla Hint milliyetçiliğini sömürge muhalifi bir grup yerli elitin destansı biyografisi biçiminde ele alan tarihyazımında, söz konusu elitlerin etkisi olmaksızın kendi irade ve bilinçleriyle uluslaşmaya katkı sağlayan madun gruplar dışarda bırakılmıştır. Hint tarihinde kendilerini özne konumunda bulamayan madun gruplar elitlerin tarihlerinin birer nesnesi olmaya itilmişlerdir (Guha, 2010: 24).

Sonuç olarak elitist tarihyazımında Hint milliyetçiliği elitlerin erdemli mücadeleleri olarak yorumlanırken sıradan insanların yaptıklarının milliyetçilik oluşumuna ve gelişimine olan katkılarını açıklama konusunda yetersiz kalmaktaydı (Chakrabarty, 2010: 31). Tüm bunlardan dolayı Guha'ya göre madun sınıfın bakış açılarının dahil olabileceği yeni bir tarihyazımına acil ihtiyaç duyulmaktaydı. Bu noktada Madun Çalışmaları madun kesimin özne olarak yer aldığı özerk bir tarih alanını içeren alternatif

yaklaşımlar geliştirme mücadelesine girişmiştir. Guha'ya göre elitist yaklaşımların görmezden geldiği bir alanda sayısal çoğunluğu eline bulunduran madun grupların kendi özerk siyaset alanları bulunmaktaydı. Elit siyaset alanı ve madun siyaset alanı pek çok açıdan farklılık göstermektedir. Bu farklılığın en önemli sahalarından birisi mobilizasyon hususunda görülmektedir. Guha'nın dikkat çektiği madun siyaset alanında mobilizasyon daha yatay hareketlilik kapsamında gerçekleşirken elit siyaset alanında dikey hareketliliğe bağlı bir mobilizasyon görülmektedir. Elit siyaset alanında yönetim ve siyaset mekanizmaları çoğunlukla sömürgeci kurumların mirası ya da taklitçi bir biçimde uygulanmasına ve feodal kalıntılara dayanırken madunun özerk siyaseti elit yaklaşımlardan farklı olarak kast, akrabalık, aşiret dayanışması, bölgesellik ve halk örgütlenmeleri gibi oluşumlarla beslenmektedir. Elit hareketliliğe göre daha doğal ve kendiliğinden gelişen madun seferberlik hareketleri elitlerin iş birliği ve kontrollü muhalefet yöntemlerinin aksine daha radikal ve daha sert eylemleri içermektedir. Ayrıca Guha'ya göre sömürge iktidarına karşı gerçekleştirilen köylü ayaklanmaları elit burjuva kesimin muhalif hareketlerinin öncülü bir nitelik de taşımaktadır. Ona göre kentli kitlelerin seferberlik hareketleri büyük oranda köylü isyanlarından türetilmiştir (Guha 2010: 25). Guha'ya göre madunun özerk siyaset alanını oluşturan hareketlilikler genellikle emek istismarına uğramış, sömürülmüş ve sömürüye tabi çalışma deneyimlerine maruz kalmış işçiler, köylüler, zanaatkarlar ve yoksul kentliler tarafından oluşturulmuştur ve bu nedenle de elit siyasetinden ayrı bir kategoride konumlanmıştır (Guha, 2010: 25). İşte bu nedenle Guha'ya göre Hint siyaseti bu iki siyaset alanının birlikte zaman zaman birleştiği ve ayrıştığı bir ikilik yoluyla var olduğunu ortaya koymuştur. İki siyasetin sömürgecilik ve emperyalizm karşıtlığı çatısında birleştiği zamanlarda Hint ulusunun bağımsızlığı adına önemli başarılar kazanıldığına ayrıştıkları zamanlarda ise sömürgeci tahakküme geri dönüşe yol açan sonuçlar ortaya çıktığına vurgu yapmıştır. Öte yandan Guha'ya göre madun siyasetinin alanının en büyük dezavantajı onun parçalı bir yapıda olması ve bu bölünmüş hareketlerin ulusal özgürlük mücadelesine katkısını daha geniş alanlara yayacak bir yapısının yetersiz olması ve liderlik beklentisinin hareketlerin organize olmasını zorlaştırmasıdır. Ancak bu durum madun kesimin Hint tarihinin gelişiminde oynadığı rolün görmezden gelinmesine yol açmamalıdır. Bu nedenle Guha'nın ifadeleriyle "elit ve madun siyaset alanlarının yan yana etkileşim içinde olduklarını kabul eden alternatif bir söylem geliştirilmesi"

gerekmektedir (Guha, 2010: 26). Görüldüğü üzere Guha'nın erken dönem çalışmalarına bakıldığında Madun Çalışmaları'nın meseleye ilk olarak Hindistan tarihyazımında elitizm eleştirisi ile başlamıştır. Bunun karşısında tepeden inme elit tarihyazımlarının ihmal ettiği alanda tarihi yazılmamış büyük bir madun kesimin tarihini keşfetmek amaçlanmıştır. Edward Said'in de ifade ettiği üzere bahsi geçen hedefi gerçekleştirmek o kadar da kolay olmayacaktır. Nitekim alt sınıfların tarihi gün yüzüne çıkarılırken hem yeni kaynaklar keşfetmek hem de var olan kaynaklarda ihmal edilen noktaları açığa çıkarmak gerekmektedir. Bunun yanında böyle bir girişimin başarı yakalaması için metodolojik olarak da mevcut eğilimlerin birer alternatifini geliştirmeye ihtiyaç duyulur. Bunun bilincinde olan Madun Çalışmaları yazarları çıkış noktalarından hareketle eleştirilerini geliştirdiği süreçte karşılarında Hindistan tarihine derinden sirayet etmiş bir sömürgecilik ve Avrupamerkezciliği bulmuşlardır.

4.4.6. Madun Kesimin Politik İsyan Bilinci

Madun Çalışmaları'nın erken dönemdeki amaçlarından belki de en önemlisi elitist tarihyazımında ihmal edilen ve Hindistan tarihi ve siyaseti içerisinde kendisine yer bulamayan alt sınıfların özerk alanlarına yönelik keşfi olmuştur. Nitekim bu keşif elitist tarihyazımının yetersizliğini ortaya koymanın önemli aşamalarından birisidir. Buna göre Hindistan'ın alt sınıflarındaki isyanlar ve kitlesel hareketlerin yalnızca karizmatik elit liderlerin çağruları ya da manipülasyonlarının bir sonucu olmadığını kanıtlamak gerekmektedir. Guha'ya göre kendi sınıfının dar bakış açısıyla ve yanlı olarak yazılmış olan tarih, kendi iç dinamikleri ve sistematik biçimleriyle kitlesel hareketlere katılan ya da isyanlar başlatan halkın isyan bilincini açıklama konusunda iflas etmektedir (Guha, 2010: 24. Zira Guha'ya göre kolonyal iktidara karşı gerçekleştirilen köylü ayaklanmalarının tarihi, en az kolonyalizm kendisinin Hindistan'daki geçmişi kadar eskidir. Kolonyalizm var oldukça ona yönelik isyanlar da onun antitezi biçiminde ortaya çıkmıştır. Buradaki en büyük zorluklardan birisi köylü ayaklanmalarına ilişkin okumalarının çoğunluğu sömürgeci devlet aygıtlarının belgelerine dayanmasıdır. İkinci bölümde yankı kavramıyla ifade açıklanan bu kaynak biçiminde asıl olan metindeki hakim anlatıyı aşarak madun kesiminin seslerini, onların yankılarından duyup yeniden üretmektir.

Guha, sömürgeci tarihyazımında ve devletçi tarihyazımında farklı biçimlerde yer alan köylü isyanlarının tarihinden farklı isyan tarihi yazmaya çalışmıştır. Bu kapsamda Hindistan'ın sömürge dönemindeki pek çok isyanı referans alarak belli başlı bir çerçeveye isyanların karakteristik özelliklerini belirlemiştir. En önemli nokta söz konusu isyanların sömürgeci tarihyazımının anlattığı gibi vahşi ulus karakterinin tezahürü ya da devletçi anlatıda vurgulanan Gandiler ya Nehrular'ın önderliğinin dışında kendiliğinden oluşmasını sağlayan bir “bilinç” vurgusudur. Bilincin varlığı, madun kesimin kendi hareketlerinin tarihlerinde kendilerine özne olarak yer bulabilmesinin birinci koşuludur. Bir diğer önemli nokta ise sömürgeci ya da devletçi anlatının başrollerini oluşturan elitlerle madun grupların kitle hareketliliği arasındaki farklardır. Bir önceki bölümde kısaca yer verilen bu farklılıkların belirlenmesi, madun grupların öznesi olacağı bir kitlesel hareketler tarihinin onların kendine has dinamiklerine uygun kavramlar yoluyla incelenmesi gerekliliğinin bir sonucudur.

Avrupamerkezci ve elitist bir bakış açılarında isyanın bilinçliliği söz konusu eylemin baştan sona önceden planlanmış ve tasarlanmış bir girişim olmasına bağlıdır. Hindistan'daki köylü isyanlarına ise bu tanım içerisinde yer verilmeyip ona tarih öncesi ya da siyaset öncesi bir kategori verilmiştir. Oysa Guha Gramsci'ye referansla bilinçlilik kavramının ifade edildiği gibi saf bir kendiliğindenlikle açıklanamayacağına işaret etmiştir. Ona göre bu düşünce örgütlü ve politik eylemler ifadelerinin iyi ayrıştırılmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Örgütlenme ve siyasal eylemi iç içe geçmiş biçimde kullanan anlayışa göre bilinç öncelikle “bilinçli bir liderlik”, “iyi belirlenmiş bir amaç” ve “amacın gerçekleştirilmesi için yol haritası çizmek” şeklindeki üç bileşene sahip olması gerekmektedir. Dolayısıyla Hindistan'daki köylü isyanlarının siyasal ve tarihsel bir bilinçle açıklanması için Gandiler ve Nehrular'ın tarih sahnesine girişi beklenmektedir. Bu noktada da tarihi yazılan bilinç madun kesimin değil onlara önderlik eden liderlerin bilinci olacaktır.

Siyaset öncesi ya da tarih öncesi kavramlarına ilişkin eleştirileri Madun Çalışmaları'nı pek çok konuda akraba olduğu aşağıdan tarih yaklaşımıyla ayrı düşürür. Hobsbawm tarafından ortaya çıkarılan düşünceye göre henüz tam olarak sanayileşme ve modernleşme süreçlerini tamamlamamış olan ülkelerdeki köylü isyanları bilinçli olmamasından kaynaklı olarak siyaset öncesi bir dönem niteliği taşımaktadır. Bu tanımlamanın temel sebebi yukarıda da bahsedildiği gibi söz konusu ayaklanmaların

örgütlenmeden yoksun bir biçimde gerçekleşmiş olmalarıdır. Örgütlenme olmaksızın gerçekleşen bu ayaklanmalar belirli bir takım amaçlar ve programlar barındırmadığı için daha içgüdüsel, rastlantısal ve geçicidir. Aslında Guha da sömürge insanının isyan bilinci olmasına karşın bu bilincin tam özgür bir bilinç olmadığını düşünür. Bu düşünceye göre köylü isyanlarında işbirlikçi ve asiler arasında bir diyalektik ilişki mevcuttur. Köylü isyancının zaman zaman isyan ettiği kişilere tekrar itaat etmesi gibi durumlar görülmektedir. Guha'nın "çifte yerinden edilme (*double displacement*) olarak adlandırdığı bu durumda köylü, tabii köylü durumundan asi köylü durumuna geçer. Bu geçiş diğer köylüler için de tetikleyicidir ve isyan dalgası genişler. Ancak içlerinden birisinin yer değiştirmesi ve sömürgeci efendi ile işbirliği yapması durumunda bu defa ikinci bir yerinden edilme durumu meydana gelir ve asi köylü dalgası hizmetkar köylü durumuna dönüşür (Guha 1983: 218). Hobsbawm'ın düşüncesi de buna benzer bir şekilde mutlak olmayan bir bilinç durumunun siyasi ve tarihsel olmaması inancına dayanır. Ancak Guha'nın bu konuda temel itirazı az önce de işaret edildiği gibi bu konuda tarihte saf bir mutlak bilinçliliğin ya da kendiliğindenliğin olamayacağını belirten Gramsci'nin görüşleriyle paraleldir. Gramsci'ye göre her harekette kendiliğindenlik ve bilinci liderlik unsurları farklı derecelerde de olsa bir arada bulunur. Daha az örgütlü olan madun gruplar Gramsci'nin sağduyu (*common sense*) olarak isimlendirdiği din, gündelik deneyim, folklor gibi çelişkiler içeren fikirleri barındıran bir oluşuma göre hareket etse de tüm bunlar madun kesimin kendi bilincini dönüştürmesi anlamında önemli bir irade sağlamaktadır. Bahsi geçen sağduyunun tarihsel farkındalık ve bilince dönüşümü madun grupların bilinci siyasal eylemlerine yön verebilmesini de beraberinde getirir. Guha'ya göre Hobsbawm'ın eşkıyalık olarak isimlendirdiği ve hiçbir ideolojik düşünce ya da örgütlenmesi yoktur dediği siyaset öncesi ayaklanma tanımını oluştururken kullanılmış olduğu malzemelerin, çoğunlukla Avrupa'ya özgül tarihsel deneyimler olması bu düşüncenin Hindistan özelindeki köylü isyanlarını açıklamadaki yetersizliğinin başlıca sebebidir. Guha'nın ortaya koymuş olduğu düşünce Avrupamerkezci evrimci bir bilinç anlayışına itiraz ederek Hindistan madunun sömürüye karşı çıkararak geliştirmiş olduğu kolektif isyanların kendine has bir politik karakter inşa ettiği düşüncesiydi. Dolayısıyla aşağıdan tarih anlayışını öne çıkararak İngiliz Marksist tarih geleneğinin siyaset öncesi kategorisi Guha'ya göre Avrupamerkezci bir elitizme yol açmaktaydı. Ona göre Hint madununun sömürgeci

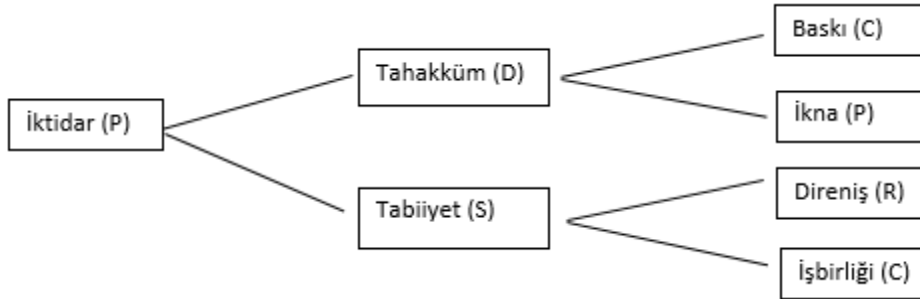
iktidara karşı göstermiş olduğu mücadele madunluktan kurtulmak adına giriştikleri siyasi bir çaba olması nedeniyle Hindistan'daki modernleşme sürecinin önemli bir parçasıdır (Chakrabarty, 2010: 33). Chakrabarty, Guha'nın siyaset öncesi kategorisine yapmış olduğu itirazları daha derinleştirerek açıklamaya çalışmıştır. Hindistan özelindeki köylü isyanlarının arkaik bir niteliğe indirgenmesinin temel sebebinin bu hareketlerin seküler olmayışından kaynaklandığını öne sürmüştür. Nitekim bu isyanların doğasında tanrıları, ruhları, insan üstü varlıkları ve kutsallıkları siyasal alana dahil eden eylemlilik olduğuna işaret etmiştir. Bu yönüyle Hint siyaseti Batı modernitesinin bir sonucu olarak sömürgeci iktidar tarafından getirilmiş seküler siyaset pratiği ve siyasal kavramıyla seküler olmayan insanüstü unsurları siyasi eylemlilik alanına ekleyen bir siyasallık kavramı birlikte taşımaktadır. Burada vurgulanması gereken en önemli noktalardan birisi Hindistan'daki iktidar ilişkilerinde burjuva sonrası bir hegemonik ilişkiyle burjuva öncesi hegemonyasız tahakküm ilişkilerinin birlikte yer almasıdır. Dolayısıyla madun kesim ile yerli elitler arasındaki iktidar çatışması ve diyalektik mücadelenin bünyesinde seküler olmayan ilişkiler de bulunur. Bu nedenle seküler olmayan unsurların siyasal mücadelenin bir parçası olamayacağı biçimindeki Avrupamerkezci siyasallık kavramına karşı da bir eleştiri yöneltilir (Chakrabarty, 2021: 59-61).

4.4.7. Sömürge Hindistan'da İktidar Pratikleri: Hegemonyasız Tahakküm

Sömürgeci tarihyazımının Avrupamerkezci yöntemleri Hindistan'da yalnızca elitist bir tarih anlayışı oluşturmamıştır. Sömürgeci iktidar Avrupamerkezci tarihyazımı aracılığıyla Hindistan'ın hem bugününü (sömürge yönetiminin egemen olduğu dönemde) hem de geçmişini tahakkümü altına alacağı bir tarih inşa etmiştir. Guha'ya göre bu durum Batı'daki modern liberal tahakküm anlayışından farklı olarak Hindistan sömürgesine özgü, kendine has ve tuhaf hegemonyasız tahakküm anlayışıdır (Guha, 2006: 13). Guha Britanya'nın Hindistan iktidarını çözümlerken tahakküm ve tabiiyet bileşenlerinin ilişkisini kullanmıştır. Tahakküm durumu yöneten kesimi ifade ederken tabiiyet durumu yönetilen kesimi kapsar. Bu iki kesim dinamik bir biçimde birbirine bağımlıdır. En otoriter iktidarlarda dahi yöneten sınıfın varlığı kendisine tabii bir yönetilen kesimin varlığı ile mümkündür. Yöneten ve yönetilen arasındaki karşılıklı ilişki siyasallığın ve dolayısıyla tarihselliğin bir gerekliliğidir. Birbirini tezi ve antitezi

olan bu iki kesimin karşılıklı bir iktidar ilişkisi ağında yer alması onların tarihsel özne olmasının koşulu olarak görülür. Sömürgeci tarihyazımı bahsi geçen iktidar ilişkilerini sömürgeci yöneticiler ve yerli elitler arasında gerçekleşen işbirliği ya da rekabet üzerinden incelerken madun kesimi dışarda bırakmaya meyillidir. Yine modern Hint ulusunun kurucu unsurlarını elitist bir bakış açısı ile yazan olan burjuva milliyetçi tarihyazımı da sömürgeci tarihyazımının kaynaklarını ve yöntemlerini kullanması sebebiyle yazmış oldukları tarihte madun kesimi görmezden gelerek Avrupamerkezci tarihyazımını yeniden üretir.

Guha tahakküm ve tabiiyet arasındaki karşılıklı bağımlılık ilişkisinin evrensel olduğunu ve her durumda, her coğrafyada ve her kültürde benzer olduğunu ifade eder. Britanya'nın *raj* yönetimi ile Avrupa'daki yönetimi arasındaki farklılıkları oluşturan unsurlar ise tahakküm ve tabiiyet durumlarını şekillendiren diğer unsurların kombinasyonları ile gerçekleşmektedir. Buna göre bir tahakkümü oluşturmanın iki yöntemi vardır; baskı ve ikna. Aynı şekilde tabii olanların da iktidarla ilişkisinde iki türlü ilişki bulunur: direniş ve işbirliği. Guha iktidarın oluşum süreçlerini ifade eden bu ilişkileri bir diyagramla göstermiştir.



Şekil 1: Hindistan'da İktidar İlişkileri Diyagramı (Guha, 1989: 20)

Bir iktidarın tabii ile olan tahakküm ilişkisinde baskı ve ikna unsurlarının farklı dağılması, yine tabii kesimin yönetenlerle kurmuş olduğu ilişkilerde direniş ve işbirliğinin boyutları durumdan duruma, olaydan olaya ve kültürden kültüre farklılık gösteren pek çok kombinasyona sahiptir. Guha'ya göre bu iktidar ilişkilerinin incelenmesi tarihyazımının işidir. Nitekim Avrupamerkezci kavramlar ve kurumsal yapılar ile Hindistan siyasetinin geçmişi ve bugününü yazma girişimlerinin temel eksikliği bu farklılıkları ihmal etmesinden ileri gelmektedir. İhmal edilen bir başka nokta ise liberal ütopya devletinin kendi iktidar anlayışlarını saf bir ikna ve işbirliği

ilişkisinde açıklama çabasıdır. Guha'nın altını çizdiği noktaya göre bütün tahakküm durumları direnişe açıktır. Hatta bu direniş ile girilen diyalektik ilişki iktidarın tahakküm durumunu besler ve dönüştürür. Öte yandan Guha, Gramsci'nin kendi metinlerinde tahakküm ve hegemonya kavramlarını hiçbir yerde birbirini yerine kullanmamasından yola çıkılarak yapılan ikna unsurunun baskı unsurunu sıfırlayacak kadar güçlü olacağına dair olumsuzluklara da karşı çıkmaktadır. Dolayısıyla uzlaşmacı ve iknacı hegemonyada dahi baskı unsurunun bir payı olduğunu vurgular. Guha iktidar mekanizmasının tüm bu bileşenleri düşünüldüğünde pek çok farklı tahakküm modeli oluşabileceğini ifade eder. Ancak genel manzaraya bakarak bir çerçeve çizmek gerekirse tüm bu modellerin Hindistan pratiğinde iki farklı paradigmayla kategorize edilebileceğini öne sürmüştür. Bunlardan ilki Batı düşüncesinin metropolitan politik kültüründen; ikincisi ise sömürgeci iktidar öncesindeki Hint siyasi geleneklerinden türemiştir. Kısacası Hindistan'daki farklı tahakküm anlayışları birisi İngiliz diğeri Hint modeli içerek farklı paradigmaların birbiri ile kurduğu gerilimli ilişkilerin sonucunda oluşur (Guha, 1989: 20-25).

Sömürgeci tarihyazımında İngiltere'nin Hindistan üzerine uygulamış olduğu iktidar modelleri tamamen Batı pratiklerinin sonucu olarak ortaya çıkmış kavramlarla açıklanmaktadır. Ancak Madun Çalışmaları'nın eleştirilerine göre tüm bunlar İngiltere ve Avrupa'nın tarihsel kronolojileri içerisinde değişip dönüşen bir çıktı olarak karşımıza gelmektedir. İngilizlerin burjuva hegemonyası, kendi coğrafyasında feodalite ile girilen mücadele ve diyalektik ilişkinin sonucunda gerçekleşen bir devrimin ürünüdür. Dolayısıyla onu oluşturan unsurları İngiltere'nin kendi deneyimine özgüdür. Oysa İngilizlerin Hindistan üzerindeki iktidarı, sömürgecilik öncesi yarı feodal Hindistan'da kendi dinamikleriyle uyumsuz bir siyasal kültürle karşılaşmıştır. Bunun sonucu olarak Hindistan'ın kendi iktidar pratikleri ve İngilizlerin metropoliten yönetim anlayışı arasında bir ikilik meydana gelmiştir. İki pratiğe birden maruz kalan Hint halkı taklit ve müphemlik arasında kalmıştır. Madun Çalışmaları'nın geliştirmiş olduğu yaklaşımların Latin Amerika yerel tarihinde uygulanmak için oluşturulmuş *Latin Amerika Madun Çalışmaları* isimli derlemede Walter Mignolo, Guha'nın Hindistan'daki iktidar pratiklerini ve oluşan iki farklı paradigmanın kavramlarını aşağıdaki gibi bir tabloda özetlemiştir.

Paradigmalar		
Oluşturan Unsurlar	Çağdaş, İngiliz, Liberal Pratikleri	Sömürgecilik Öncesi, Yarı Feodal Hint Pratikleri
Baskı (C)	Nizam	Danda
İkna (p)	İyileştirme	Dharma-Din
İşbirliği (C*)	İtaat	Bhakti
Direnış (R)	Haklı Muhalefet	Dharmic/Dini Protestolar

Tablo 1: Hindistan Üzerindeki Farklı İktidar Paradigmaları (Mignolo, 2001: 428)

Tablodaki kavramları kısaca açıklamak gerekirse tüm bu kavramlar Guha'nın Sömürgeci Hindistan tarihyazımında olduğunun aksine Britanya'nın Hindistan üzerindeki hakimiyetinin bir hegemonyasız tahakküm olduğu ve bu kapsamda Hindistan'ın kendi iktidar pratiklerinin de bu hakimiyetin içeriğini oluşturduğunu iddia etmektedir. Bu iddianın önemi Hindistan pratiklerinin Britanya'nın Hindistan iktidarının ve onun etrafında gelişen siyasetin unsurlarından birisi olmasına rağmen tüm bunların tarihsizleştirilmesine yönelik bir itiraz içermesinden gelmektedir. Buna göre tabloda Hindistan siyasetindeki iki paradigma ve bileşenleri gösterilmiştir. Bunlardan ilki Çağdaş ve seküler olarak niteleyebileceğimiz sömürgeci yönetimin kendi pratikleridir. Tüm bu pratikler kendi tarihsel süreçlerinin bir sonucu olarak Batı değerlerini ve unsurlarını barındıran seküler dinamiklerdir. İkincisi ise Britanya yönetiminden önce Hindistan'da egemen olan yarı feodal ve çoğunlukla dini değerlerle iç içe geçmiş olan siyasal unsurları ifade eder. İkinci paradigmada yer alan unsurlar sömürgeci iktidarın hüküm sürdüğü dönemde de etkinliğine devam etmiş; tümüyle yok olmamıştır. *Danda* ve *Nizam* iktidarın sert yanını içerir. *İyileştirme* ve *Dharma* kavramları iktidarın yumuşak gücünü ve halk üzerindeki rehabilitesini ifade eder. *İtaat* ve *Bhakti* kavramları tabi kesimin iktidara olan bağlılığını ve uyumunu belirtir. Haklı muhalefet ve dini gösteriler ise iktidarla işbirliğine yanaşmayan direniş seçen tabi sınıfın göstermiş olduğu eylemlerdir. Bu iki paradigmanın benzer pratiklerinde görüldüğü üzere seküler ve seküler olmayan gibi bir ayırım ortaya konabilir. Guha'nın temel iddiası Britanya'nın

yönetiminde modernleşen Hindistan tarihinin bu iki paradigmayı birden içermesi ve iki paradigma arasındaki gerilimli ilişkinin Hindistan tarihinin bizzat kendisi olduğudur. İngiliz tarihyazımında seküler olmayan Hint pratiği yok sayılır ve Hindistan tarihi tek taraflı olarak nizam ve iyileştirmenin uygulanması ile gerçekleşen bir İngiliz deneyimi olarak yazılır. Oysa Mignolo ve Guha'ya Hindistan siyaseti ve tarihi göre İngiliz deneyimleri ve Hint pratiklerinin karşılıklı etkileşimi ve dönüşümünü içeren bir “çift bilinçlilik” durumudur. Buna göre *dharmanın* iyileştirmeye dönüşümünün yanında iyileştirmenin de *dharmaya* dönüşümü gerçekleşmektedir. Kısacası Batı siyasal düşüncesinin araçları ve kavramları Hindistan'ın geçmişinden gelen siyasallık düşüncesine tam bir hakimiyet kuramamış dolayısıyla hegemonyasız bir tahakküm oluşturmuştur. Ancak sömürgeci tarihyazımı ile bu eksikliği ya da başarısızlığı bir zafer edasında kayda geçirmişlerdir. Esasında sömürgeci tarihyazımı, iyileştirmenin *dharmaya* üstün geldiğini ve sömürgeci özne ile sömürgeleştirilen Hindistan arasında işbirliğinin direnişten daha fazla olduğunu öne sürerek iktidarını tek yönlü bir bilinçlilik anlayışıyla karakterize etmek suretiyle zaferini ilan etmeyi amaçlamaktadır (Mignolo 2001: 428-430). Guha'ya göre bu yaklaşım "sömürgeciliği hegemonik bir tahakküm olarak nitelendirmeyi amaçlayan bir stratejidir (Guha, 1989: 86)”.

4.5. Avrupamerkezci Tarih Felsefesini “Mülksüzleştirmek”

Postkolonyal Çalışmalar ve onun bünyesindeki Guha ve Madun Çalışmaları'ndaki diğer yazarların Güney Asya tarihini elitist milliyetçi ve sömürgeci tarihyazımının boyunduruğundan çıkarma mücadelesi ve “tarihin küçük bir sesini⁸” duyurma çabası Avrupa bilgisinin geniş çaplı bir eleştirisinin de önünü açmıştır. Postkolonyal bağlamda yapılan tüm bu eleştiriler Avrupa düşüncesine yönelik bir epistemolojik dekolonizasyon çağrısı sağlamıştır. Bu bağlamda Hindistan'ın köylü isyanlarının tarihinden daha genel ve teorik bir eleştiriye yönelen Guha yapmış olduğu tüm çalışmaların ışığında tarihsizleştirmenin kendisine yönelik eleştirilerinde kurucu niteliğinden ötürü Hegel'in tarih felsefesine odaklanmıştır. Guha'ya göre tarihselliğinin diyalektik aşım yoluyla aklın tarih felsefesine dönüşümüne dayanan dünya-tarihi kavramı Avrupamerkezci bir epistemoloji oluşturmuş ve insanın somut geçmişi bu kavrama kurban edilmiştir. Guha bu felsefenin tarihyazımına yansımalarını her durumun bir şekilde devlete bağlanması ve

⁸ Ranajit Guha, *The Small Voice of History*, Permanent Black, 2002.

devletin ahlaki olarak aşkın bir konumda olmasıyla ilişkilendirmektedir. Buradaki en temel ayırım tarihsellik kavramının dinamik ve canlı bir edebi anlatı formunda işlenmesi ile devletçi kaygılar altındaki durağan bir akademik tarihyazımının bünyesinde işlenmesi arasında farktan ileri gelmektedir. Guha'ya dünya-tarihine hapsedilen tarihsellik kavramı insanlardan uzaklaştırılmıştır. Bu yönüyle Guha'nın Avrupamerkezci tarih felsefesi eleştirisi onun ifadeleriyle “tarihselliğin dünya-tarihi içinde kapatıldığı yerden kurtarılmasına yönelik bir çağrıya verilen cevaptır (Guha, 2006: 19)”.

Guha'nın projesi dünya-tarihinin sınırlarını keşfetmek ve sınırın diğer tarafını keşfetmek üzerinedir. Burada bahsedilen kavramı daha önce de açıklandığı üzere içerisinde her şeyin bulunduğu ve dışarısında hiçbir şeyin bulunmadı katı bir ayrımı ifade etmektedir. Guha'ya göre dünya tarihine çekilen bu sınır dünya tarihi kavramının kelime olarak ifade ettiği evrensel sınırsız bir çağrışımın aksine oldukça sınırlı ayrıştırıcı bir içeriğe sahiptir. Bu ayrıştırmanın sözde evrensel tarihyazımına girişi Avrupa'nın sömürgecilik faaliyetleri kapsamında yabancı halklarla karşılaşmalarına kadar dayanacak bir geçmişe sahiptir. Bu kapsamda tarihsiz halklar tanımlaması sınırın temelini oluşturmaktadır. Guha'nın amacı çizilen bu sınırın tamamen Avrupa'nın kendi deneyimlerine yönelik gelişen kavramlar üzerinden olmasının yanında her an değişebilecek, daralabilecek ve yükselebilecek bir esnekliğe sahip olmasıdır. Bu esneklik sınırın ötesindeki halkların sınırın içerisine dahil olmasından dolayı değil, sınır kavramının Avrupa milletlerinin üstünlüğü lehine yeniden yorumlanabilecek bir nitelik taşımasından gelmektedir (Guha, 2006: 20-21).

Bu bilgiler ışığında tarihsiz halklar kavramı, coğrafi keşifler sonucu Avrupalıların Amerika keşfine kadar uzanan bir geçmişe sahiptir. Avrupalılar Coğrafi keşifler sonucunda Amerika'da karşılaşmış olduğu halkları kavramsallaştırmak ve kendilerini ayrıcalıklı bir şekilde onlardan ayırmak için tarihsiz halklar kavramını üretmiştir. Bu dönemde tarihsizliğin koşulu yazısı olmamak şeklinde inşa edilmiştir. Yazısı olmayan, hakkında hiçbir şey yazılmamış ve kendi tarihlerini yazmamış halkların tarihsiz ve aşağılık halklar olduğu düşüncesi tarihyazımının merkezine yerleşmiştir. Guha'ya göre Sömürgecilik faaliyetlerinin oluşturmuş olduğu ve aydınlanma düşüncesinin geliştirdiği bu kavramsallaştırmanın devleti odağına alan sistematik bir tarih felsefesine dönüşmesi Hegel ile birlikte olmuştur. Hegel'e göre bir halkı tarihsiz yapan yazısı olmaması değil

yazacak bir devleti olmamasıdır. Ona göre devletsiz ve tarihsiz halklar “aydınlanmadan nasibini almamış çocuklardır” (Guha, 2006: 22).

Görüldüğü üzere başlangıçta karşılaştıkları Amerikan yerlilerine göre inşa ettikleri tarihsiz halklar tanımı yazısız halkları ifade ederken yaklaşık üç asır sonra Bengal’de karşılaştıkları halklara göre değişip dönüşmüş ve dünya tarihinin duvarları yükseltilmiştir. Buna göre tarihsizliğin koşulu sadece yazısız olması değil aynı zamanda devletsiz olmasına evrilmiştir. Ayrıca tarihselliğin koşulunun devlete dönmesi Batı modernitesinin 19.yüzyıl tarihsel koşulları içinde ulus devletlerin lokomotif rolü sebebiyle merkezi konuma geldi (Guha, 2006: 23-24). Ancak Guha’ya göre Hegel’in Hindistan için “onların hala tarihleri yoktur” gibi ifadeler kullanması Avrupamerkezci düşüncenin kendi içerisinde dahi çelişkilidir. Nitekim, Hegel’in tarih felsefesini yazdığı sıralarda 1800lü yılların henüz başında İngiliz sömürgeci yöneticilerinin talebi ile Ramran Basu tarafından Batı tarzı bir nesir kitabı yazılmıştı. Üstelik Hindistan’ın sömürgecilerin hamiliği sayesinde “Dünya-tarihine girişini” dönemin sömürgeci misyoneri olan William Carey tarafından büyük bir gururla ilan edilmişti: “Ram Boşu’ya (Ramram Basu) krallarından birinin tarihini, Bengali dilinde ilk kez yazılan nesir kitabını yazdırdım. Bu kitabı biz basıyoruz (Guha, 2006: 26)”. Buna rağmen Hegel’in Hindistan’ı dünya-tarihine almayı tarihsellik koşulunun yalnızca Avrupa medeniyetini kapsaması gerektiğine dair ön kabulü açıkça ortaya koymaktadır.

Tüm kavramsallaştırmaların bir soy kütüğü ortaya çıkarıldığında Avrupamerkezci tahakkümün izleri de daha belirgin hale gelecektir kuşkusuz. Bu noktada coğrafi keşifler ve sömürgecilik faaliyetleri ile aydınlanma düşüncesi arasındaki ortaklık oldukça önemlidir. Batı dünyasının keşfe ve farklılıklara karşı artan merakı sonucundaki topladıkları bilgiler, aydınlanma düşüncesinde Avrupa’da hakim olan epistemolojik kriterlere göre sınıflandırılmış ve kavramsallaştırılmıştır. Guha’nın deyişiyle: “İklimler ve habitatlar, görenekler ve yönetim biçimleri, inanç sistemleri ve dillerdeki envai çeşit ses sistemleri hep birden toplanıyor, epistemik hesap tablolarına yan yana kaydediliyor ve değerleri Batı’da standartlaştırılmış bir uygarlık ölçeğine göre ölçülüp hesaplanıyordu (Guha, 2006: 26-27)”.

Bu noktada Edward Said’in Oryantalizm çalışmasında Balfour’a atıfla bilginin gücüne yönelik yapmış olduğu vurguyu anlamak gereklidir. Balfour’a göre bilgi kendini aşarak

yabancı ve farklı olana yayılması demektir. Kendini aşarak bir başkasının her şeyini bilmeye vakıf olan bilgi değişen tüm koşullar içinde sabit kalacak bir hakikate dönüşecektir. Bu bilgi türü bilen için bildiği şeye hükmetmesi ona karşı üstünlük kurmasını da beraberinde getirir (Said, 2013: 42).

İşte Guha'ya göre şiir ile nesir arasındaki ayırım ve bunun tarihyazımına ilişkin sonuçları da böyle bir sürecin ürünüydü. Şiir ve nesir arasındaki ayırım üzerine yapılan pek çok tartışma bir yana dursun burada esas odaklanmamız gereken Hegel'in bu ayırım üzerinden tarihyazımı ve tarihsellik koşulu oluşturmuş olmasıdır. Hegel'e göre şiir tinin henüz kendini açmadığı daha ilkel bir devirde iken bu aşımın sonucunda kendi kendisini gerçekleştirmesi sonrasında nesir oluşmuştur. Dolayısıyla nesrin oluşumu tarihin oluşumuyla paraleldir. Dolayısıyla tarihi oluşturacak ve yazacak olan nesirdir. Ancak nesrin gelişmesi ancak devletle olmaktadır. Devletin varlığı nesrin içeriğini temin eder ve dolayısıyla tarih devletin kaleminden bir nesirle ancak yazılır. Tam da bu noktada Guha, Ramram Basu'nun Hindistan tarihi üzerine yazılmış olan nesir kitabının Hegel'in görmezden geldiği bir kısımdan dünya-tarihinin sınırlarından içerisine "sızmış" olduğuna dikkat çekmektedir (Guha, 2006: 30). Guha'ya göre bu çalışma dünya-tarihinin sınırında dışarıya en yakın kısımda bulunmaktadır.

Nesrin dünya-tarihsel bir sınır olarak ortaya çıkışı Hegel'in sıklıkla başvurmuş olduğu dünyanın nesri ve tarihin nesri arasındaki diyalektik ilişkidir. Dünyanın nesri daha doğal ve organik bir dönem olarak tinin henüz mutlaklaşmadığı öznelerarası bir tanınma sürecinin gerçekleştiği evrede yer almaktadır. Burada farklı öz bilinçlerin birbiri ile karşılıklı tanınma süreçleri içerisine girmesi iki tarafı da kapsayıcı bir biçimde gelişmesi yoluyla nesrin en özgür ve evrensel safhasıdır. Guha bu noktada Hegel'in köle-efendi diyalektiğine de vurgu yaparak karşılıklı tanınmanın iki tarafı da aynı tarihsel sınırın içine alabilecek bir potansiyeli olduğuna işaret eder. Hegel'in kendi eserinde detaylarda gizlenmiş bir cümleye vurgu yaparak Hegel'in de bu ihtimalin farkında olduğuna dikkat çeker. Hegel'e dünya nesrinin karşılıklı tanınma içerisine girdiği bu süreçte "İnsan varoluşundaki nesir bütün kapsamıyla açığa çıkar". Bu bağlamda Guha'ya göre nesrin dünya ve tarih arasındaki ilişkisi bir bütün olarak alındığında gerçek bir evrensel tarih anlayışı oluşabilir ve tüm halkları içine alacak bir tarihsellik sınırı çekilebilirdi. Ancak Hegel'in nesri önce dünya ile sonra da bir aşım sonucunda ulaştığı tarihle

ilişkilendirmesi ile birlikte nesir, dünya tarihinden koparılarak Hegel'in öznesi takdir-i ilahi olan Avrupamerkezci bir tarihsellik kavramının içine kapatılmıştır.

Hegel'in tarih felsefesinde dünya tarihinin değişip geliştirilmesi ve aşılması sonucunda tarihin nesrine dönüşmektedir. Hegel diyalektiğinde söz konusu aşım, daha ilkel bir formun daha gelişmiş bir türe evrilmesi olduğu düşünüldüğünde tarihin nesri dünyanın nesrinin yerini alacaktır. Hegel'e göre tarihin nesri tinin kendisini öz bilinç yoluyla nesnelleştirdiği ve mutlaklaştırdığı alan olacaktır. Bu kapsamda şiir gibi anlatılar tarihin nesrinde kendine yer bulamazken devlet merkezli nesirler tarihi nesnelleştiren ve ona tinsel/akılsal niteliğini kazandıran temel kaynak olacaktır. Hegel'e göre tarihin oluşumu tinin kendini fiilileştirme süreci boyunca dünya sahnesinde sergilenmesi ve neticede mutlak son ereğe ulaşmasıdır. Bu noktada fiilileşme bir öz olarak var olan tinin kendisini tarih aracılığıyla göstermesi ve somutlaşmasını ifade eder. Aydınlanma düşüncesinde bu anlayış ilerlemeci tarih düşüncesinin oluşmasını sağlayan temel görüştür. Bu düşüncede insan zihninin doğada ve dünyada giderek gelişen üzerine koyan bir seyahati ifade eder. Ancak burada Guha'ya göre bir sorun vardır. Hegel'in aşamalarında, tinin dünya tarihi gelişim açısından eylemliliği olan bir alandan ziyade başı sonu belli olan bir sürecin gösteri olarak sunulduğu bir tiyatro sahnesi biçiminde resmedilmiştir. Tarihin nesrini dünyadan dolayısıyla doğanın olumsuzluğundan ayırmak suretiyle donuk ve belirlenmiş bir ilahi planın ürünü hale getirmek tarihi, dünya tarihinden ve insan öznesinden koparmak anlamına gelmektedir. Guha'nın ifade ettiği şekliyle Hegel'in daha geç dönemlerine tekabül edince bu düşünce biçimi Hegel'in erken dönemlerindeki insan merkezci fikirlerinin yerini almıştır. Hegel'in dünya-tarihi felsefesini oluşturan düşünce de böyle bir anlayışa dayanmaktadır. Guha, bu durumu Charles Taylor'a referansla yapmış olduğu bir alıntı aracılığıyla ifade şu şekilde ifade etmiştir. "Hegel şimdi 'konu olarak insandan daha büyük olan Geist mefhumunu', 'bilinçli insan amaçları temelinde değil de Geist'm daha büyük amaçları ile açıklanabilecek tarihsel bir süreç mefhumu' ile birleştirmeye başlayacaktı. Bundan böyle 'Hegel'in düşüncesinde tarihin öznesi' insan değil Geist olacaktı (Guha 2006: 46; Taylor, 1975: 74), " Guha'ya göre Hegel'in tarihi tinin iradesine teslim etmek tarihin zamansallığına ve dinamikliğine ket vurmuş, onu donuk ve katı bir akılcı nesnellığe mahkum etmiştir. Bu düşünceyle çelişebilecek istisnaları da kendi tarih felsefesinin

bünyesinde açıklamak adına ilk bölümde bahsedilen “aklın hilesi” kavramına başvurmuştur.

Böylesi bir tarihyazımında belirlenmiş tinsel ilkelerin dünyanın nesrindeki olumsuzluklara karşı değişmez olması Hegel’in dünya-tarihini tarihsel gerçekliklerden de uzaklaştırmaktadır. Bu ihtimalin varlığından haberdar olan Hegel tarihyazımında tinsel bir tarih inşa etmek adına kullanılacak veriler ve kaynakların tinsel içeriğe uygun olması gerektiğini önerir. Roma tarihi için kullanılacak kaynaklarda tinsel olan Roma’nın kendisidir. İçeriği sağlayacak olan kaynak da budur. Ancak bu noktada Hegel’in belki de en büyük çelişkilerinden birisi tarih felsefesinde oluşturmuş olduğu dünya-tarihinin içeriği dünya değil tin ve akıldır. Bu durumda ampirik olarak dünyanın nesrinin kaynaklık ve tanıklıkları tarihin dışarısında kalmaktadır. Dolayısıyla dünya tarihinin kaynakları tarihteki gerçeklik ve olguların yazılmasına değil Hegel’in tininin belirlenimini otaya çıkarmasına yararlı olduğu sürece tarihseldir. Bu yaklaşım gerektiğinde ampirik verilerin görmezden gelinmesini, abartılmasını ve hatta çarpıtılmasını dahi mazur görmeyi bekleyen bir düşüncedir. Ancak örneğin, Robert Bernasconi bunu maruz görmemiş ve “Hegel Ashanti Mahkemesi’nde” isimli çalışmasında Hegel tarafından tarih sahnesinde yargılanan Ashanti kabilesinin mahkemesine çıkarmıştır. Bernasconi yapmış olduğu yargılamayla birlikte Hegel’in Afrika üzerine tezlerinde en fazla kullandığı Ashanti kabilesine yönelik bilgilerini ve iddialarını Hegel dönemindeki kaynaklar üzerinden incelemeye tabi tutmuş ve çelişki ya da çarpıtmaların izini sürmüştür. Bu konuda Bernasconi kendi yöntemini şu şekilde ifade etmiştir:

“Hegel’in, kendi tezine hizmet etmek adına, Afrika’yla ilgili tartışmasına açıkça karşı örnek olabilecek her şeyi dışlaması, yaptığı çalışmanın herhangi bir şekilde değerlendirilmesi açısından olduğu gibi Avrupalının Afrika’yı anlamasının tarihi açısından da kesinlikle büyük bir önem taşır. Hegel’in kaynaklarını nasıl kullandığının incelenmesi daha da aydınlatıcıdır. Burada sorulması gereken sorular şunlar: İlk, Hegel hangi kaynakları kullanmıştır ve yaptığı açıklama bu kaynakları ne ölçüde sadakatle yansıtır? Bu soruya verilecek yanıt, Hegel’in Afrika’yı sunuşunda bir çarpıtmanın -hatta belki de sistematik bir çarpıtmanın- kanıtının bulunup bulunmadığı sorusunu ele almamıza hizmet edecektir (Barnasconi, 2000: 69)”.

Bernasconi'nin bu soruya bulduğu yanıt Hegel'in Afrika hakkında yalnızca işine yarayan kaynakları kullanıp kullanabileceği halde görmezden geldiği kaynaklar olmasının dışında kullandığı kaynaklardaki bilgileri çarpıtma ve abartılarının da bulunduğudur. Bu bağlamda Hegel'in Afrika bilgisi, tezinde ve düşüncesinde sistematik olarak işlenmiş ön yargılı bir yaklaşımla irdelemek ve sonucunda kendi amacına uygun biçimde şekillendirip sunmaya dayanmaktadır. Tıpkı tinin dünya tarihi sahnesinde kendini önceden belirli olan bir tasarımın son ereğine ulaşmak için gösterdiği gibi Hegel'in Afrika üzerine yapmış olduğu okuma ve incelemelerin de son ereği bellidir ve Hegelci düşünceye göre yapılan tüm çarpıtmalar bu büyük hedef için mazur görülebilecek istisnalardır. Bu nedenle Hegelci paradigmada tinin dünya tarihi ile ilişkisi Hegel'in Afrika bilgisini ürettiği kaynaklarla olan ilişkisine benzerdir.

Guha da Bernasconi'nin yaptığı çalışmada ulaştığı sonuca benzer bir noktaya vurgu yapmıştır: “*Dünya Tarihi Felsefesi Üzerine Dersler'in* çoğu kısmı, yapıyı gerçekliğe uydurmak için yapılmış alıştırmalardır ve yazarın aklında nasıl bir dünya ve bir tarih olduğunu gözler önüne serer (Guha 2006: 53)”. Tezin ilk bölümünde detaylı olarak işlenen dünya tarihinin aşamaları ve tinin kendisini gerçekleştirmek üzere uğradığı durakların işlevi de benzer şekilde Avrupa medeniyetinin başarı hikayesini sahnelemek üzere işlenmiş bir tiyatro olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada tarihin dünya ile olan ilişkisi dünya tarihi adına tek bir medeniyetin özne olarak konuşabileceği bir tarih felsefesi üretmiştir. Başka bir deyişle Hegel'in evrensel tarih felsefesi, tinin ya da aklın dünya tarihinde aşamalı olarak birbirine bağlı biçimde gelişip oluşturduğu bir bütünlüğü değil, Avrupa medeniyetinin kendisini üstün konuma nasıl getirdiğini anlatan bir “otobiyografiyi” temsil etmektedir. Bu başarı öyküsünün temelinde hiç kuşkusuz devlet yatmaktadır. Hegel'in dünya tarihselliğin kriterlerinin birleştıği ve en iyi biçimde uygulandığı yer olarak devlet ve devletsizlik kavramı, tarih ve tarihsizlik ayrımının oluşturulmasına merkezi bir konumda yer alır. Tüm bu kriterler bağlamında dünya tarihinin uğrakları bir sınava tabi tutulduğunda Guha'ya göre “[d]ört diyardan üçü yeterlilik sınavını geçer. Bir tek Şarklı sınıfta kalır. Çünkü Şarklı, zamanda ilk ortaya çıkan biçimlenim olarak, "tinselliğin hâlâ tözel ve doğal olduğu, "her devlet tarihinin mutlak başlangıç" uğrağının ötesine geçememiştir (Guha, 2006: 55)”. Guha bir yerde bu yargılamanın Avrupamerkezci değerler üzerinden yapıldığının Hegel tarafından açıkça ifade edildiğine ilişkin onun Hindistan edebiyatının ürünlerine olan yaklaşımlarını altını

çizmektedir. Avrupa’da olduğunun aksine oralarda “bağımsız bireysel özgürlüklerin (Guha 2006: 57; Hegel Estetik: 1073)” bulunmadığını iddia ederken şu saptamayı yapmıştır. "Bütünün öyle tözel temelleri vardır ki, bizim Batılı bakış açımız orada kendini ne evinde hissedebilir ne de orayla duygudaş olabilir; zira bizler o daha yüce özgürlük ve etik yaşam taleplerini elden bırakamayız (Guha 2006: 57; Hegel Estetik: 1096)". Netice olarak dünya nesrinin ürünü olan Hindistan ya da Şarklı diğerlerinin edebiyatının hiçbir felsefi, şiir ya başka tür eserleri Hegel’in dünya-tarihinin içerisine girememiştir zira tüm tinsel ilkeleri mutlaklaştıran bir devlet kuramamışlardır. (Guha, 2006: 58).

Hegel’in tarih felsefesi Guha’ya göre Avrupalı’nın Şarklıya, Sömürgecilerin sömürgeleştirilenlere ve tarihin nesrinin dünyanın nesrine boyun eğdirdiği bir hikayedir. Ona göre dünyanın tarihselliğin dünyanın nesri insanı, çeşitliliği ve “eşsizliğiyle, karmaşıklığı ve basitliğiyle, düzenliliği ve tahmin edilemezliğiyle (2006: 68)” tarihin öznesi haline getirmek adına bir fırsattır ancak “[t]arihin nesri geçmişe olan dışlayıcı ve seçici yaklaşımıyla bu olanağın önünü kapatır. İnsanın dünyadaki yerinin merkezi olarak devlet üzerinde yoğunlaşarak bir tahdit, çevreleme (*containment*) stratejisi olarak iş görür. Devletin ve onun tarihyazımının etrafına duvarlar ördüğü yurttaş ise, dünyanın yurttaşı olarak sahip olduğu tarihsellikten koparılır (2006: 68)”. Guha göre bu kapatılmaya karşı mücadele etmek dünyanın nesrinde yer alan ve tarihleri elinden alınanların dünya tarihinin yurttaşlarına düşmektedir (2006: 68).

4.6. Dünya Tarihini Sınırdan Okumak: Tarihyazımının Epistemolojik İtaatsizliği

Tarihyazımının Avrupamerkezci işleyişini ve çizilen sınırların Avrupa’yı nasıl ötekenden ayırarak bir “kendilik” inşa ettiğini ele aldıktan sonra bu sınırları ortadan kaldırmak ve tarihyazımını sınırın diğer tarafına taşımak gerekmektedir. Guha’nın düşüncesinde bu kısım dünyanın nesridir. Ona göre Hegel’in de tarihin nesri gibi sınırlayıcı bir Avrupamerkezciliğe ulaşmadan önce uğradığı yer olan dünyanın nesri, tarihyazımındaki sınırları öznesi insan ve uğrakları bütün dünya olan bir biçimde genişletmek için iyi bir alandır. Burada başlıkta epistemolojik itaatsizlik kavramının da yer alması postkolonyal çalışmaların eleştirel bakış açılarını bir aşama öteye taşıyarak Latin Amerika perspektifini getiren ve modernizm ile sömürgecilik kavramını özdeşleştirerek modernizmin ürettiği bilginin Avrupamerkezci sınırlarını kaldırmayı

amaçlayan *border thinking* (sınır düşüncesi) yazarlarının görüşlerine de başvurulacak olmasıdır.

Guha'nın Avrupamerkezci tarihyazımına yönelik eleştirisinin merkezinde özellikle tarihin devlet merkezli bir perspektifte, güç odaklarının çıkarları doğrultusunda yazılmış olması yatmaktadır. Burada bahsedilen devlet kavramının Hegelci bir ahlaki mutlaklık ve tamamlanmışlık kurumu olarak anlaşılmasıyla birlikte tarihin sınırları iyice daralır ve yalnızca Batı medeniyeti ve onun kurum ya da kavramlarıyla donatılmış bir içeriğe bürünür. Bu noktada içeriğini devletin sağlamış olduğu tarihin nesrinin dünyanın nesrine boyun eğdirmesi birçok medeniyeti ve halkı tarihsiz bırakmaktadır. Guha ise sınırın ötesindeki halkların tarihselliğinin susturulmuş çığlıklarını duyurmak adına tarih kavramını dünyanın nesrine doğru açarak içeriğini dünyanın sağladığı bir tarihyazımının çağrısını yapmıştır. Bu bağlamda Guha'nın odağında İngilizceye (yetersiz bir şekilde) tarih diye çevrilen itihasa ve Batı'daki anlamıyla tarih kavramının kıyası yer almaktadır. Guha'ya göre itihasanın Batılı anlamda bir tarihe dönüştürülmesi ve Ramram Basu'ya modern anlamda Hindistan'ın tarihini yazdırılması Hindistan'ın modern anlamda dünya tarihini girişini ifade etmekteydi. Ancak bu dönüşüm tarihselliğin insani yönüne ve dinamikliğine ket vuran dünyanın nesrinin çeşitli ve renkli bilgisini dışlayan bir gelişme anlamını da taşımaktaydı. Zira, itihasa geleneği Asya'daki tarihsellik düşüncesinin Batı'daki yöntem ve içeriğinden farklı unsurlarını taşımaktadır. Bu farkları kısaca ifade edecek olursak Batı'daki tarih anlatısı daha ziyade anlatıcının öznelliğine dayanırken itihasada özne dinleyicidir. Batı'daki tarihsel düşüncede içerik dolaysız bir deneyimle inşa edilirken itihasalarda içeriği oluşturan dinleyici ve anlatıcının tekrarlarıdır. Ayrıca Guha'ya değindiği bir başka fark ise itihasalarda yer alan olanı anlama ve ona hayranlık duyma bağlamındaki hayret duygusu hakimken Batı'daki tarihsel anlatılardaki şüphe eden, sürekli yenilik arayan ve hayret duygusundan arınmış bir merak duygusunun baskın olduğudur. Bu farkları teker teker işlemeye geçmeden önce vurgulanması gereken önemli bir nokta tüm bu ayrımların temelinde Hegelci ve Avrupamerkezci devlet tarihinin yüzleşmek zorunda olduğu tarihin zamansallık sorununun yattığını hatırlatmak gerekmektedir. Tarihin zamansallıkla olan sorunu sonucunda geçmişin geçmiş olarak kalması ve onun eski zamanlarda dondurulması arzu edilmektedir. Devletin kurumsallaşması onun koyduğu yasaların ve sağladığı içeriklerin evrensel nesnelliğine olan vurguyu ifade etmektedir.

Geçmiş ve tarihsellik bu evrenselliğe karşı bir tehdit olarak algılanır. Tam da bu nedenle geçmişi dondurmak onu yazarak onun bugüne içerik üretmesinin önüne geçmek görevi tarihyazımınıdır. Dünya- tarihi, geçmişi devletin kökensel biyografisi olarak inşa etmek ve devletin yasa ve kurallarını zamansallık bağlamından koparıp evrensel biçime koymak için geliştirilmiş olan tarihyazımının ürünüdür. Guha aşağıdaki alıntıda altınızı çizdiği ifadelerle, tarihyazımı ve devletin işbirliğini hafızanın mutlak bir geçmiş üretmek adına kullanılarak zamanın üzerine bir otorite inşa edilmesi üzerinden açıklamıştır.

“Devlet, geçmiş çerçevesinde ‘kendini anlamayı ve bütünleşmiş bir bilinç geliştirmeyi’ beceremediği sürece ‘tamamlanmamış bir şimdiki zamanda’ asılı kalır. Devlete gelişiminin bir kaydı olarak böyle bir geçmiş temin etmek tarihin işlevidir. Tarihyazımı da kaydı yazıya geçiren ve onun olabildiğince sağlam kalmasını sağlayan katip hizmeti görür. Resmi emirler, yasalar ve talimatlar - hatta, devletin otoritesinin başlıca araçları ve onunla birlikte anılan bütün olay ve fiiller – ‘Mnemosyne’nin, devletin mevcut biçimi ve kuruluşunun esasını oluşturan daimi amacı gözeterek, kalıcı bir hafıza bahşettiği bu kayıt ışığında anlaşılır hale gelir. Devlet ve tarihyazımı, zamanın olumsuzluğunun üstesinden gelmek için Dünya-tarihi diye bilinen stratejik ittifakı kurmuştur böylelikle. Zaman üzerinde denetim kurulması bu stratejinin özüdür (Guha, 2006: 98)”.

Guha’nın düşüncesinde Avrupamerkezci tarihyazımında geçmişin mutlaksızlaştırılmasına yönelik arzu, hakikatin merkezine deneyimin yerleşmesini getirmiştir. Deneyim bu konumunu veren onun dolaysızlığıdır. Bu bağlamda epistemolojik olarak birincil kaynak şeklinde ifade edilen tarihsel kaynakların pek çoğu olayla bizzat şahit olduğu söylenen kimseler tarafından kaleme alınmış eserlerdir. Herodot’u tarihin babası yapan özelliklerden birisi de budur. Burada mutlaklaştırılan deneyimi paylaşan kişinin şahitliğidir. Bu yönüyle Avrupa anlatısında anlatıcının şahitlik ettiği deneyimler ve bilgiler tarihsel hakikatin özünü oluşturur. İtihasa geleneği ise bir yeniden anlatım ürünüdür. İtihasalarda hikaye anlatıcısı kimse anlattığı hikayenin şahidi değildir. O da kendisine anlatılanları anlatmaktadır. Dolayısıyla bu şekilde yeniden anlatım (*re-narration*) olarak yayılan bilgiler sürekli biçimde yeniden üretime (*reproduction*) tabi olmaktadır. Bu noktada böyle bir tarihsel anlatıda geçmişi katileştirmek ya da mutlaklaştırmak mümkün olmayacağı gibi böyle bir amaç da söz

konusu değildir. Bu geleneğin özgünlüğü geçmişin tekrarlanarak anlatılarak ve hafızanın sağlam tutularak taşınması hareketli ve canlı bir geçmişi barındıran tarihselliğin oluşturulmasından gelmektedir. Bu durumda hakikati oluşturan anlatıcının şahitliği değil dinleyicinin hayret duygusudur. Öznesi anlatıcı değil de dinleyici olan tarihyazımında hakikat çoklu bir biçimde üretilir. Neticesinde kesin, dondurulmuş, tikel deneyimlerin evrenselleştirildiği ve zamansal olarak bugüne mesafeli tutulmuş bir devlet tarihinden farklılaşır. Geçmişin tamamlanmışlığı ve uzaklığı devlet merkezli tarih anlayışında resmi tarih olarak devletin yönetsel mekanizmalarından birisine dönüşmüştür. Dolayısıyla içeriğini devletin sağladığı resmi evrak, arşivler ve şahitlerin deneyimlerinin dolaysızlığına dayanan tarihin nesri tarihselliği ana yurdu ilan edilmekteydi. Oysa böylesi bir tarihin dolaysızlığı da tartışmalı bir konudur. Tarih yazma eylemi, tezin en başından beri tanımlamaya çalıştığımız gibi, tarih yazıcısının tarihsel kaynaklarla kurmuş olduğu ilişki sonucunda ortaya çıkan bir anlatıdır. Bu konuda Enzo Traverso'nun Michel de Certeau'yu da referans göstererek yapmış olduğu çözümlemelere kulak vermek önemlidir.

“Tarih yazısının yaratıcı boyutunu inkar ediyor değiliz, çünkü yazma edimi, Michel de Certeau'nun hatırlattığı gibi, ‘boş varsayılan bir yeri, bir sayfayı kat ederek’ bir cümle yapma edimini daima içerir. Ama de Certeau, veri'yle bir ilişkiden vazgeçilemeyeceğini eklemeyi ihmal etmiyordu: ‘Tarih söylemi, (doğrulanabilirlikten kaynaklı) gerçek bir içerik verme iddiasındadır, ama bu bir anlatı biçimindedir.’⁹ (...) Örneğin arşivlerin -tarihçinin temel kaynakları- asla gerçekliğin dolaysız ve "nötr" bir yansıması olmadıklarını biliyoruz, çünkü bu arşivler yalan da söyleyebilir. Bu nedenle, daima bir kod çözümü ve yorumlama çalışması gerektirirler (Traverso, Geçmiş Kullanma Klavuzu: 57)”.

Sonuç olarak resmi tarih anlatısı bu ilişkiyi görmezden gelerek tarihsel anlatıyı dolaysızlık üzerinden evrenselleştirme çabasına girişirken dünya tarihinin pek çok halkını tarihsizleştirmiştir. Guha bu durumu Batı paradigmasının tarihsellik üzerine zaferi olarak yorumlarken şunları ifade etmiştir: “Neticede paradigmlar muharebesini kazanan Batı olmuştur. Deneyim hayrete, Dünya-tarihi itihasa'ya galebe çalmıştır. Hikâye anlatımı için ortaya çıkan tek sonuç, inisiyatifin dinleyiciden anlatıcıya ya da

⁹ Certeau alıntıları için bkz. Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris, 1975, s. 12-13

kamusal kökenden özel kökene kayması değildi. Daha da önemlisi, tarih olarak hikâye sivil toplumdan çıkarılıp yeniden devlete taşınıyordu (Guha, 2006: 99).

Guha'nın Madun Çalışmaları bünyesinde çalışmaları yaratmış olduğu etkiyle Hindistan sınırlarının ötesine taşınmış ve kolonyal geçmişi olan pek çok milletin yararlandığı bir yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bunlar en önemlisi Latin Amerika'da sınır düşüncesi/*border thinking* kavramı ile bilinen Latin Amerika Madun Çalışmalarıdır. Enrich Dussel, Walter Mignolo gibi önemli akademisyenleri de barındıran söz konusu literatürün en önemli katkısı, modernite ve sömürgecilik arasındaki sıkı ilişkiyi gündeme getirmesidir. Bu düşünceye göre modernite ve modern epistemoloji, sömürgecilik eylemlerini anlamlandırmak, kalıba oturtmak ve meşrulaştırmak için gereken entelektüel birikimi sağlamıştır. Modernite etrafında oluşturulmuş bilgi, bölgesel bir epistemoloji vasıtasıyla kendi sınırlarını inşa etmiş ve içerisini doldurmuştur. Sınırın dışında ise boş, uygarlaştırılacak ve fethedilecek bir dünya bırakmıştır. İşte bu nedenle Mignolo'ya göre sınır düşüncesi, sınırda yaşayanların var oluş mücadelesidir (Mignolo, 2017: 2). Bahsi geçen mücadele bir direnişi değil, yeniden anlamlandırmayı ve kopuşu içermektedir. Mignolo, modernitenin Batılı eleştirilerini ve özellikle de postmodernizmi aile için bir tartışmaya benzetirken dekolonyalitenin modern ve postmodern diyalektiğine tepkisel bir üçüncü yol yolu ifade etmesinden dolayı diyalektik değil üçlü (*triad*) bir ilişki olduğunu altını çizmektedir. Mignolo, dekolonyalitenin amacını ve epistemolojinin Avrupamerkezci düşünceden kopuşunu şu şekilde izah etmektedir:

“Amaç, modernite anlatılarını üreten ve sürdüren aktörlerin ve kurumların yaratıcılığına bağımlı olmaksızın yaratmaktır. Yeniden var olmak, modernite imgesi tarafından kullanılmaktan çok onu kullanmak demektir. Modernite tarafından kullanılıyor olmak, sömürgeciliğin içinize işlemesi, sizi kontrol etmesi, duygularınızı, özneliğinizi, arzularınızı şekillendirmesi anlamına gelir. Bağlantının koparılması, kullanılmak yerine kullanmaya doğru bir kaymayı getirir. Modernite/sömürgecilik ile dekolonyal karmaşadan kopmayı önerir¹⁰ (Mignolo, 2018: 165)”.

Görüldüğü üzere tıpkı Guha'nın geç dönem çalışmalarında olduğu gibi Avrupamerkezci tarih düşüncesinin içeriğine değil doğrudan sistemin ve yöntemin kendisine ilişkin

¹⁰ Orjinali İngilizce olan alıntının çevirisi bana aittir.

yapılan eleştirel düşünceler, Latin Amerika Madun Çalışmaları etrafında işlenmeye ve postkolonyalizme yeni bir başlık açacak şekilde dekolonyalite biçiminde kullanılmaya başlamıştır. Tarihin dekolonyalite düşüncesi bağlamında ele alınması Avrupa düşüncesi ve modernizme bağlı bir diyalektik ya da eleştirel şekilde düşünmenin ötesine geçerek kendi tözünden entelektüel düşünce türetme çabasını da ifade etmektedir. Bu nedenle Mignolo'nun söylediği üzere modernitenin bir nesnesi olarak türetilen eleştirilere değil de moderniteyi bir nesne olarak kullanan bir tarih düşüncesi, Avrupamerkezci tahakküme karşı direnmek adına önemlidir.

5. SONUÇ

Avrupamerkezcilik sömürgeciliğin en önemli çıktılarında birisi olarak sömürgecilik sonrasında ve hatta günümüzde dahi etkisini korumaktadır. Avrupamerkezci düşünce konusundaki farkındalığı önemli kılan en büyük etken bu düşüncenin basitçe bir coğrafyanın ya da medeniyetin kendini diğerlerinden üstün görmesinden ibaret olmamasıdır. Nitekim tarih boyunca zaman zaman medeniyetler kendilerini, kendinden olmayan öteki coğrafya ve halklara karşı üstün görmektedir. Sömürgecilik sonrası gelişen Avrupamerkezci düşüncenin en büyük farkı bu üstünlük iddiasının evrensellik mefhumuna dönüşerek akademinin her alanına nüfuz etmiş olmasıdır. Hiç kuşkusuz bu noktada Avrupamerkezciliğin en önemli sahalarının başında tarih gelmektedir. Tarih, Avrupa düşüncesi için hem geçmişin lekelerini temizlemek hem de bugünü ve geleceği kendi hegemonyası altında şekillendirmek adına önemli bir araçtır. Özellikle sömürgeciliğin zirvesinde yapılan eylemleri temize çıkarmak sömürgeciliği meşru bir medeniyet inşasının bir parçası olarak göstermek adına tarihyazımına başvurulmuştur. Tam da bu nitelikleri içerisinde barındıran Hegel'in dünya tarihi felsefesi, kendisinden önceki Avrupamerkezci düşünceleri sistematikleştirmesinin yanında, günümüze kadar gelen süreçte Avrupamerkezci tarihyazımının en temel kurucu düşüncelerinden birisi olmuştur.

Hegel tarih felsefesinde tinin dünya üzerindeki yolculuğunu ve gelişimini incelerken esasında, söz konusu tinin başka coğrafyalardaki sürgününü ve kendi evi olan Avrupa'ya dönüşünü anlatmaktadır. Bu noktada Hegel'in felsefesi henüz yola çıkmadan Avrupalı olmayan halklar hakkında hükmünü vermiş ve tinin tarihte aradığı unsurların merkezine yaşadığı çağın ve coğrafyanın değerlerini yerleştirmiştir. Buna göre tinin kendisini gerçekleştirmek için aradığı unsurlar özetle: özgürlüğün öz bilinci, akıl, ilerleme ve devlet mefhumlarıdır. Bu kavramların kendisi gibi tanımları ve içerikleri de Avrupa deneyimlerine göre oluşturulmuştur. Hegel'e göre iki tür dünya vardır: Tinin dünyası ve doğa dünyası. Öz bilinç, akıl, ilerleme ve devlet gibi tinin dünyasına aittir. İnsan bu dünyayı tüm bu ilkeler doğrultusunda doğa dünyası karşıt olarak kurar. Tinin soyut belirlenimi özgürlük ve öz bilinç ile oluşmaktadır. Devlet yasaları ile birlikte insana özgürlüğü tanıtan ve o konuda öz bilinçli olmasını sağlayan alan olarak tinin somut belirlenimini oluşturmaktadır. Tüm bu kavram ve ilkeler ışığında inşa edilen

Avrupamerkezci tarihyazımı Avrupalı olmayan halkları tarih dışında bırakmıştır. Hegel'e göre öz bilincin ilk izleri Doğu'da görünmüştür ancak orada herkesin özgür olduğu bilinmemektedir. Yalnızca hükümdarın özgür olduğu bir toplum yapısı olduğu için tinin mutlaklığından söz edilememektedir. Daha sonra tinin yolculuğu Yunan dünyasına olmuştur. Hegel'e göre tarih burada başlamıştır. Tin burada kendini evinde hissetmiştir. Ancak özgürlük kavramının gelişmesine rağmen yine mutlak bir özgürlükten söz edilememektedir; yalnızca belirli bir kesimin özgürlüğü bulunmaktadır. Yunan dünyası aynı zaman bireyselliğin oluşmaya başladığı yerdir. Roma dünyasında Yunan dünyasında gelişen bireysellik ve özgürlük yasalaşmıştır. Son olarak tinin mutlaklaştığı ve devlet çatısı altında öz bilinçli olarak yaşandığı yer Germen dünyasıdır. Germen dünyası, Modern Avrupa sisteminde ulus devlet anlayışının anayasal bir düzene eriştiği ülkeleri ifade etmektedir. Nitekim tin burada kendini bulmuştur ve dünya tarihi nihai amacına ulaşmıştır. Sonuç olarak tarihin bir ilerleme biçiminde okunduğunu düşünürsek esasında bu ilerlemenin basamakları Avrupa'nın kendi deneyimlerinin bir bütün olarak okunmasından ibarettir. Dolayısıyla Avrupa dışındaki halkların yapıp ettikleri, yaşantıları ve mücadelelerinin özne olarak yok sayıldığı bir evrensel tarih düşüncesi akademinin merkezine yerleşmiştir.

Avrupamerkezci tarihyazımına ilişkin eleştirel düşünceler yine Avrupa'nın kendi içerisinde gerçekleşmeye başlamıştır. Devlet merkezli ve elitist tarihyazımının değişen ve dönüşen sosyo-ekonomik koşulları açıklamadaki yetersizliği sonucunda Annales Okulu ve aşağıdan tarih gibi akımlar ortaya çıkmıştır. Yapısalcı bir anlayışa sahip olan Annales ve Marxist tarihyazımının önemli bir ekolü olan aşağıdan tarihyazımının tarihe anti elitist bir tutumla yaklaşması, yöneten ve yönetilenler arasındaki ilişkinin sorgulanması tarihyazımına önemli yenilikler getirmiştir. Bunun yanında tarihyazımına içerik sağlayan araç ve unsurlar da zenginleşmiş; sözlü tarih, bellek, anılar, şiirler ve sıradan halka ait olan pek çok anlatı tarihsel kaynak olarak kullanılmaya başlanmıştır. Aşağıdan tarihyazımının getirmiş olduğu yöntem ve kaynaklar sömürülen halkların tarihlerinin üzerindeki yerli ya da sömürgeci elitlerin tahakkümüne karşı eleştirel yaklaşması adına da önemli bir ufuk açmıştır. Nitekim sömürge topraklarının tamamına yakında klasik tarihyazımının kullandığı kaynaklar sömürgeci iktidarın elinde bulunmaktadır. Ancak belleğin, anıların, duygu ve düşüncelerin, isyanların tarihyazımına kaynaklık edecek olması sıradan halkın sömürgeci yöneticilerin tek taraflı

tarihlerinden farklı tarihlerinin yazılması adına umut verici olmuştur. Öte yandan aşağıdan tarihyazımının yöneten ve yönetilenler arasındaki karşılıklı ilişkiyi ortaya koyması, yönetilen kesimin de ulusal tarihin bir faili olarak ele alınabileceğini göstermiştir. Yalnızca devleti yönetenlerin savaş ve siyaseti üzerine yazılan dolaysız tarihyazımının yerine yerleştirilen bu yöntemde halkın eylemleri yöneten kesimin karar mekanizmalarını etkilemekte ve karşılıklı ilişkinin sonucunda iki tarafın da faili bir olduğu bir tarih içeriği oluşmaktadır. Nitekim tezin içerisinde Guha'nın "hegemonyasız tahakküm" şeklinde tanımladığı Hindistan'daki İngiliz sömürge iktidarında bu karşılıklı ilişkiye yer verilmiştir. Sonuç olarak sıradan halkın kendi tarihlerinin öznesi olarak yazılması adına yapılan çalışmalar, Avrupamerkezci tarih anlayışındaki sömürülen halkların kendi tarihlerini yazması adına da önemli bir dönüm noktası olmuştur.

Sömürgecilik faaliyetlerinin başlangıcını ve mirasını da içeren geniş ölçekli bir sürecin entelektüel boyutunu ele alan postkolonyal düşüncenin tarih düşüncesi temeline Avrupamerkezcilik eleştirini yerleştirmiştir. Bu kapsamda özne ve kimlik temelli yapılan çözümler sosyal bilimler dünyasında önemli dönüşümler gerçekleştirmiş; ayrıca sömürgeleştirilen toplumları ihraç edildikleri evrensellik fenomeninin kapsamına girmesi adına da mücadele etmiştir. Aime Cesaire, Albert Memmi, Frantz Fanon ve Edward Said gibi postkolonyal düşüncenin kurucu isimleri olarak pek çok konuda önemli etkiler bırakmıştır. Bu isimlerin çalışmaları sömürgeleştirilen toplumdaki aydınları, akademisyenleri Avrupamerkezci düşünceye karşı çıkma çağrısı yapar niteliktedir. Özellikle Said'in açmış olduğu yolda Gramsci'den ödün alınan madun kavramıyla bu çağrıya yanıt veren Madun Çalışmaları Avrupamerkezci tarihyazımına yönelik en güçlü eleştirilerden birini getirmiştir. Guha ve bir grup genç akademisyen ilk olarak Hindistan tarihini sömürgeci ve milliyetçi elitist bakış açılarından kurtararak madun kesimi özneleştirme amacıyla çıkmış oldukları yolda Avrupamerkezci tarihyazımının ilkelerini de eleştirilerinin odağına yerleştirmiştir. Hindistan'ın ulus ve bağımsızlık hareketinin yalnızca elit kesimin bir başarı öyküsü olarak yazılmasına itiraz eden Guha, madun kesimin kendi özerk alanında kendine has siyaset kavramlarıyla yapmış oldukları politik mücadelenin önemini ortaya koymuştur. Aynı şekilde Britanya'nın Hindistan üzerindeki yönetiminin Avrupamerkezci bir bakış açısı ile yalnızca İngiltere tarihinin bir parçası olarak yazılmasına itiraz ederek İngiliz iktidar

pratiklerinin Avrupa'daki ile Hindistan'daki farklarını analiz etmiştir. Bu farklılıkların sonucu olarak Hindistan'daki iktidar pratiklerinin Hindistan'ın kendine has politik ve tarihsel unsurlarıyla etkileşimin bir sonucunu olduğu vurgulamaya çalışmıştır. Bu ilişki biçimi Hindistan madununu İngilizlerin iktidar pratiklerinde dönüştürücü bir aktör olarak failliğini ortaya koymaktadır. Guha'nın hegemonyasız tahakküm diye tabir ettiği bu özgün iktidar biçiminin tek taraflı olarak yalnızca İngiliz iktidarının öznelliğiyle yazılmasının yanlışlıklarını ortaya koymuştur.

Geçen süreç içerisinde Madun Çalışmaları'nın ortaya koyduğu düşünceler büyük oranda popülaritesini yitirmiş ve başka çalışma alanları içerisinde karışarak etkinliği azalmıştır. Kuşkusuz bu durumu tetikleyen unsurlardan birisi Madun Çalışmaları'nın çoğu kesimi ikna edecek kadar güçlü argümanlar öne sürememiş olmasından kaynaklanmaktadır. Her ne kadar ortaya koyulan çalışmalar önemli bir eleştirel perspektif sunsa da etkili oldukları on yıllık bir dönem içerisinde kuruluş amaçlarında ispatlamaya çalıştıkları olguların kanıtlarını toplamakta yetersiz kaldığı düşünülmektedir. Nitekim Madun Çalışmaları'nın amaçladıkları, sıradan bir tarih yönteminin yeteceği türden işler değildi. Tarihi yazılmaya ya da başka bir ifadeyle tarihlerinin öznesi olarak yazılmaya çalışılan madun grupların kendine ait kaynakları yok denecek kadar azdı. Madun gruplara ait kaynakların pek çoğu devlet merkezli arşivlerde bulunmaktaydı.

Geç dönemlerinde ise Guha, tarih kavramının ve tarihsellik ilkelerinin içerik ve yöntem problemlerine odaklanarak Avrupalı olmayan halkların önüne örülen tarih duvarlarını eleştirmiştir. Epistemolojik olarak tarihle kurulan ilişkide mesafe kavramı Guha'nın eleştirilerinde önemlidir. Avrupamerkezci tarihyazımında tarih onunla arasında mesafe koyduğumuz ve yaşanmış bitmiş olayları içerirken dondurulmuş ve rafa kaldırılmıştır. Oysa Guha'ya göre Hindistan'ın tarihsel anlatılarında önemli bir kaynak olan *itihasa* mantığındaki tarih yaklaşımında tarihsel anlatı sürekli olarak canlı bir biçimde dinleyicilerin okuyucuların kafasında yeniden ve yeniden üretilir. Tarih'in bir bütün olarak yaşanmış bitmiş ve tutarlı yapısı modern devlet merkezli tarihyazımında evrenselleştirme ve yasalaştırma gibi işlemlere sahiptir. Oysa geçmişin belirsizliği, bulanıklılığı ya da çokluluğu bu evrenselleştirmenin önüne geçmektedir. Bu nedenle devlet merkezli ve Avrupamerkezci tarihyazımı için tarih bugün ile olan farkı üzerinden yazılmaya eğilimlidir.

KAYNAKÇA

- ALKAN Necmeddin, “Modern Tarihçiliği Kurucusu ve ‘Tarihte Tanrı’nın İradesini Arayan Tarihçi: Leopold von Ranke”, *Dünyada Tarihçilik*, ed. Ahmet Şimşek, Ankara: Pegem Yayınları, 2017.
- ALTHUSSER Louis, *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İstanbul, İthaki Yayınları, 2002.
- ASSMANN Jan, *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, çev. Ayşe Tekin, 2.b, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015.
- AYAS Güneş, “Medeniyet Dediğin Tek Dişi Kalmış Canavar”, *Barbar Batı*, ed. Güneş Ayas, İstanbul, Salyangoz Yayınları, 2007.
- AYAS Güneş, “Postkolonyal Eleştirinin Gölgede Kalmış Öncüsü ve Fanon'un İlham Kaynağı Olarak Cesaire”, *Fanon'un Hayaletleri*, ed. Fırat Mollaer, İstanbul, İthaki Yayınları, 2018.
- AYDIN Fatih Mehmet, *Madunun Sesi Ve Temsili: Kavramsal Ve Teorik Değerlendirmeler*, Gaziantep Üniversitesi Sosyoloji Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Sinan Tankut Gülhan, 2019.
- AYITGU Gülçin, *Tarihyazımı Tartışmalarının Felsefe Açısından Değerlendirilmesi*, Hacettepe Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalı Doktora Tezi, Tez Danışmanı: Çetin Türkyılmaz, Ankara, 2017.
- BAKHTIN Mikhail, *Karnavaldan Romana Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar*, çev. Cem Soydemir, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001.
- BALIBAR Etienne, *Althusser İçin Yazılar*, çev. Hülya Tufan, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991.
- BARKEY Karen, *Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route to State Centralization*, London and Ithaca, Cornell University Press, 1994.
- BERNASCONİ Robert, *İrk Kavramını Kim İcat Etti?*, çev. Zeynep Direk, İstanbul, Metis Yayınları, 2000.
- BHABHA Homi, *Kültürel Konumlanış*, çev. Tahir Uluç, İstanbul, İnsan Yayınları, 2016.
- BHATTACHARYA Sabyasachi, “History from Below”, *Social Scientist*, c. 11, s.4, 1983.
- BIÇAK Ayhan, *Tarih Düşüncesi III: Tarih Felsefesinin Oluşumu*, İstanbul, Dergah Yayınları, 2004.
- BLAUT James Morris, *The Colonizer's Model of the World : Geographical Diffusionism and Eurocentric History*, New York, Guilford Press, 1993.
- BURKE Peter, "People's history and total history", *People's History and Socialist Theory*, ed. Raphael Samuel, Routledge, London, 1981.
- CESAIRE Aime, *Sömürgecilik Üzerine Söylev Fransız Irkçılığının Fikri ve Tarihsel Temelleri*, çev. Güneş Ayas, İstanbul, Doğu Kütüphanesi, 2005.

- CHAKRABARTY Dipesh, “Madun Çalışmalarının Küçük Bir Tarihi”, çev. Emre Deveci, *Toplumbilim Postkolonyal Düşünce Özel Sayısı*, s.25, 2010.
- CHAKRABARTY Dipesh, *Avrupa’yi Taşralaştırmak Postkolonyal Düşünce ve Tarihsel Farklılık*, çev. İlker Çörüt, 1.b. İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012.
- CHAKRABARTY Dipesh, *Avrupa’yi Taşralaştırmak Postkolonyal Düşünce ve Tarihsel Farklılık*, çev. İlker Çörüt, 2.b. İstanbul, Dergah Yayınları, 2021.
- CHASE Malcolm. *The Life and Literary Pursuits of Allen Davenport: With a Further Selection of the Author’s Work*. Scholar Press, 1994.
- CHATTERJEE Partha, *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, çev. Sami Oğuz, İstanbul, İletişim Yayınları, 1996.
- CHIBBER Vivek, *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, Londra, Verso, 2013.
- COLLINGWOOD Robin George, *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Kayalı, Ankara, Gündoğan Yayınları, 1996.
- CREHAN Kate, *Gramsci’s Common Sense Inequality and Its Narratives*, Durham and Londra, Duke University Press, 2016.
- DİRLİK Arif, “Third World Criticism in the Age of Global Capitalism”, *Critical Inquiry*, C. 20, S. 2, 1994, <http://www.jstor.org/stable/1343914>.
- ECE Ayşe Fitnat, “Toni Morison’un Beloved Adlı Romanındaki Öteki’nin Sesi ile Sessizliğinin Türkçe’ye Aktarımı”, İstanbul Üniversitesi Batı Dilleri ve Edebiyatı Anabilim Dalı Doktora Tezi, Tez Danışması, Ayşe Dilek Erboru, 2003, erişim tarihi: 25.05.2022 <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TEZ/37350.pdf>.
- EKİNCİ Tuğba, “Edward Said ve Postkolonyalizm: Gerilimli Bir İlişki”, *Edward Said’le Yeniden Başlamak*, ed. Fırat Mollaer, İstanbul, İthaki Yayınları, 2021.
- ERGENE Boğaç, “Maduniyet Okulu, Post-Kolonyal Eleştiri ve Tarihte Bilgi-Özne Sorunu: Osmanlı Tarihçiliği İçin Yeni Dersler Mi?”, *Toplum ve Bilim Dergisi*, s.83, 2000.
- FANON Frantz, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, çev. Cahit Koytak, İstanbul, Encore Yayınları, 2016.
- GRAMSCI Antonio, “History of the Subaltern Classes: Methodological Criteria”, *Selections From The Prison Notebooks of Antioni Gramsci*, ed. Qution Hoare & Geoffrey Nowell Smith, New York, International Publishers.
- GRAMSCI Antonio, “Madun Sınıfların Tarihi: Metodolojik Ölçüt”, çev. Ebru Yetişkin, *Toplumbilim Postkolonyal Düşünce Özel Sayısı*, s.25, 2010.
- GRAMSCI Antonio, *Hapishane Defterleri II*, ed. Joseph Anthony Buttigieg, çev. Barış Baysal, İstanbul, Kalkedon Yayınları, 2002.
- GRAVES Robert, *Yunan Mitleri*, çev. Uğur Akpur, 2.b. İstanbul, Say Yayınları, 2010.

GUHA Ranajit, "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India", *Selected Subaltern Studies*, ed. Ranajit Guha & Gayatri Chakravorty Spivak, New York, Oxford University Press, 1988.

GUHA Ranajit, "Preface", *Selected Subaltern Studies*, ed. Ranajit Guha & Gayatri Chakravorty Spivak, New York, Oxford University Press, 1988.

GUHA Ranajit, "Preface", *Subaltern Studies III*, ed. Ranajit Guha, New York, Oxford University Press, 1998.

GUHA Ranajit, "Sömürge Hindistan'ın Tarih yazımı ile İlgili Bazı Hususlar Üzerine", çev. Ebru Yetişkin & Ayşe Köksal, *Toplumbilim Postkolonyal Düşünce Özel Sayısı*, s.25, 2010.

GUHA Ranajit, *Domination Without Hegemony*, Londra, Harvard University Press, 1989.

GUHA Ranajit, *Dünya-Tarihinin Sınırında Tarih*, çev. Erkan Ünal, İstanbul, Metis Yayınları, 2006.

GUHA Ranajit, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1983.

GÜRLÜYER Aycan, "Cherrie Moraga'nın The Hungry Woman: A Mexican Medea Adlı Oyununun Homi Bhabha'nın Postkolonyal Melezlik & Üçüncü Alan Teorisi Açısından İncelenmesi", *Tiyatro Eleştirmenliği ve Dramaturji Bölümü Dergisi*, s.29, 2019, DOI: 10.26650/jtcd.642087.

HALL Stuart, "For Allan White: Metaphors and Transformation", *Critical Dialogues in Cultural Studies*, ed. David Morley & Kuan-Hsing Chen, Londra, Routledge, 1996.

HARRIS Henry Siltan, "Hegel'in 1807'ye Kadarki Entelektüel Gelişimi", *Alman İdealizmi II: Hegel*, ed. Güçlü Ateşoğlu, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2013.

HARRIS Henry Siltan, "Öz-Bilinç", *Alman İdealizmi II: Hegel*, ed. Güçlü Ateşoğlu, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2013ç

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Werke 12, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch*, 1976.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Felsefe Tarihi*, çev. Doğan Barış Kılınç, İstanbul, NotaBene Yayınları, 2008.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Aesthetics*, Oxford, Clarendon, 1973.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Elements of the Philosophy of Right*, ed. Allen Wood, çev. H.B. Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2006.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Tarih'te Akıl*, çev. Onay Sözer, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1995.

- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Tarih'te Akıl*, çev. Onay Sözer, İstanbul, Kabalıcı Yayınevi, 2011.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *The Philosophy of History*, çev. John Sibree, Batoche Books, 2001.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Lectures the Philosophy of History*, ed. Robert F. Brobwn&Peter C. Hodgson, Oxford University Press, 2011.
- HIDDLESTONE Jane, *Understanding Postcolonialism*, New York, Routledge, 2014.
- HILL Christopher, *The World Turned Upside Down*, Londra, Penguin Books, 1991.
- HOBSBAWM Eric, *Tarih Üzerine*, çev. Osman Akınay, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- HOBSON John, *Batı Medeniyeti'nin Doğulu Kökenleri*, çev. Esra Ermert, 7.b. İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2020.
- HODGSON Peter Crafts, *Shapes of Freedom Hegel's Philosophy of World History in Theological Perspective*, Oxford: Oxford University Press, 2012.
- HUDDARD David, *Homi K. Bhabha*, Londra ve New York, Routledge, 2006.
- HUTTON Patrick, *History as an Art of Memory*, Hanover, University Press of New England, 1993.
- IGGERS Georg Gerson, *Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme Yirminci Yüzyılda Tarihyazımı*, çev. Gül Çağalı Güven, 5.b, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları. 2000.
- IGGERS Georg Gerson, "Akılcılık ve Tarih", *Cogito*, c.78, Yapı Kredi Yayınları, Bahar 2013.
- ILTING Karl-Heinz, "Hegel'in Devlet Kavramı ve Marx'ın Erken Dönemindeki Eleştirisi", *Alman İdealizmi II: Hegel*, ed. Güçlü Ateşoğlu, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2013.
- İLHAN Muhammed Emir, *Kültürel Bellek: Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Hatırlama*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2018.
- KAĞNICI Gökhan, "Eski Mezopotamya' da Bir İktidar ve Rıza Üretim Aracı Olarak Tarihyazımı", *Cogito*, c.78, Yapı Kredi Yayınları, Bahar 2013.
- KARABAĞ Gülin, "Disiplinlerarası Tarih Çalışması", *Tarih Nasıl Yazılır? Tarihyazımı İçin Çağdaş Bir Metodoloji*, ed. Ahmet Şimşek, İstanbul: Tarihçi Kitabevi, 2011.
- KAYA Umut, "Edward Said ve Madun Çalışmaları", *Edward Said'le Yeniden Başlamak*, ed. Fırat Mollaer, İstanbul, İthaki Yayınları, 2021.
- KAYE Harvey & McCLELLAND Keith, *E.P. Thompson: Critical Perspectives*, Philadelphia, Temple University Pressi, 1990.
- KILIÇASLAN Eyüp Ali, *Hegel Tartışmaları*, Ankara, Bibliotech Yayınları, 2015.
- KRANTZ Frederich, "George Rude and History from Below" *History from Below*, ed. Frederich Krantz, Oxford, Basil Blackwell, 1988.

- LOOMBA Ania, *Kolonyalizm/Postkolonyalizm*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000.
- LYOTARD Jean-Francois, *Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan, Ankara, Bilgesu Yayıncılık, 2013.
- MANNATHUKKAREN Nissim, *Communism, Subaltern Studies and Postcolonial Theory*, New York, Routledge, 2021.
- MCCARNEY Joseph, *Hegel on History*. New York: Routledge, 2002.
- MEMMI Albert, *Sömürgecinin Portresi & Sömürgeleştirilenin Portresi*, çev. Şen Süer, İstanbul, Telemak Yayınları, 2021.
- MERİÇ Cemil, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, 5.b. İstanbul, İletişim Yayınları, 1999.
- Merriam-Webster, “Alterity”, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/alterity>, erişim tarihi: 24.04.2022.
- MIGNOLO Walter & WALSH Catherine, *On Decoloniality: Concepts, Analytics and Praxis*, Durham ve Londra, Duke University Press, 2018.
- MIGNOLO Walter, “Coloniality of Power and Subalternity”, *The Latin American Subaltern Studies*, ed. Ileana Rodriuez, Durham & Londra, Duke University Press, 2001.
- MIGNOLO Walter, “Interview—Walter D. Mignolo”. E-International Relations: <https://www.e-ir.info/2017/06/01/interview-walter-d-mignolo/> Erişim tarihi 24.05.2022.
- MOLLAER Fırat, “Frantz Fanon'un Çelişkili Kimliği: Avrupa-Merkezcilik Ve Milliyetçiliğin Ötesinde Tanınma” *Fanon'un Hayaletleri*, ed. Fırat Mollaer, İstanbul, İthaki Yayınları, 2018.
- MOLLAER Fırat, “Sunuş”, Albert Memmi, *Sömürgecinin Portresi & Sömürgeleştirilenin Portresi* içinde, İstanbul, Telemak Yayınları, 2021.
- MOLLAER Fırat, *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık: Edward Said'in İzinde*, İstanbul, Metis Yayınları, 2019.
- MUNSLOW Alun, *Deconstructing History*, 2.b., New York, Routledge, 2006.
- MUTMAN Mahmut, “Şarkiyatçılık: Kuramsal Bir Not”, *Doğu Batı Dergisi*, s.20, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2002.
- OKUR Mehmet Akif, “Gramsci, Cox ve Hegemonya: Yerelden Küresele, İktidarın Sosyolojisi Üzerine”, *Uluslararası İlişkiler*, c.12, s.46, 2015.
- ÖZTÜRK İbrahim Hakkı, “Bilimsel (Modern) Tarihten Parçalanmış (Postmodern) Tarihe”, *Tarih Nasıl Yazılır? Tarihyazımı İçin Çağdaş Bir Metodoloji*, ed. Ahmet Şimşek, İstanbul: Tarihçi Kitabevi, 2011.
- PINKARD Terry, *Hegel*, çev. Mehmet Barış Albayrak, Ankara: İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.

- SAĞLAM Rabia, “Yapıbozumcu Kimlik Okuması: Spivak ve Madun Kadının Kolektif Özne Statüsü”, *Hukuk Kuramı Dergisi*, C. 7, S. 1-2, Ocak-Ağustos 2020.
- SAID Edward, *Entelektüel Sürgün, Marjinal, Yabancı*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995.
- SAID Edward, *Kültür ve Direniş*, çev. Osman Akınay, Agora Kitaplığı, 2009.
- SAID Edward, *Kültür ve Emperyalizm*, çev. Necmiye Alpay, 4.b, İstanbul, Hill Yayınları, 2016.
- SAID Edward, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner, İstanbul, Metis Yayınları, 2013.
- SARKAR Sumit, “The Decline of the Subaltern in Subaltern Studies”, *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, ed. Vinayak Chaturvedi, London, Verso, 2000.
- SHIJVI Issa Ghulamhussein, *Class Struggles in Tanzania*, Londra, Heinemann, 1976.
- SMITH Linda Tuhiwai, *Decolonizing Methodologies Research and Indigenous Peoples*, London, Zed Books Ltd, 1999.
- SOYKAN Ömer Naci, “Hegel Sisteminde Tarih Felsefesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40(1), 271-289, 1999.
- SPIVAK Gayatri Chakravorty, “The New Subaltern: A Silent Interview”, *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, ed. Vinayak Chaturvedi, London, Verso, 2000.
- SPIVAK Gayatri Chakravorty, *Madun Konuşabilir Mi?*, çev. Emre Koyuncu, Ankara, Dipnot Yayınları, 2016.
- SPIVAK Gayatri Chakravorty, *Yapısöküm Postkolonyalizm Madunluk: Söyleyişler*, çev. Soner Torlak, İstanbul, Zoom Kitap, 2017.
- TAYLOR Charles, *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- TEKELİ İlhan, “Siyasetçilerin Tarihle İlişki Kurma Ahlakı Üzerine”, *Cogito*, c.78, Yapı Kredi Yayınları, Bahar 2013.
- TEKELİ İlhan, *Tarihyazını Üzerine Düşünmek*, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 1998.
- THOMPSON Edward Palmer, *Avam ve Görenek*, çev. Uğur Kocabaşoğlu, 1.b, İstanbul, Birikim Yayınları, 2006.
- THOMPSON Edward Palmer, *Teorinin Sefaleti*, çev. Fethi Yıldırım, 1.b, İstanbul, Alan Yayıncılık, 1994.
- TIBEBU Teshale, *Hegel and the Third World*, New York, Syracuse University Press, 2011.
- TRAVERSO Enzo, *Geçmiş Kullanma Klavuzu: Tarih, Bellek, Siyaset*, çev. Işık Ergüden, 1.b, İstanbul, Versus Kitap, 2009.
- TROUILLOT Michel-Rolph, *Geçmiş Susturmak Tarihin Üretilmesi ve İktidar*, çev. Sezai Ozan Zeybek, İstanbul, İthaki Yayınları, 2015.
- TURNER Paul, *Longus: Daphnis and Chole*, Londra, Penguin Books, 1989.

TUTAL Nilgün, “Edward Said’in Oryantalizmi Nasıl Okunuyor?”, *Doğu Batı Dergisi*, s.20, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2002.

UPADHYAY Shashi Bhushan, “History from Below”, Block – 7 *Approaches And Themes In Indian Historiography-2*, New Delhi, Indira Gandhi National Open University (IGNOU), 2018.

UPADHYAY Shashi Bhushan, “Subaltern Studies”, Block – 7 *Approaches And Themes In Indian Historiography-2*, New Delhi, Indira Gandhi National Open University (IGNOU), 2018.

VILAR Pierre, “Marksist Tarih: İnşa Halinde Olan Bir Tarih”, çev. Ayşe Pınar *Birikim*, s.7, Birikim Yayınları, Eylül 1975.

WALRAVEN Maarten, “History and Its Acoustic Context: Silence, Resonance, Echo, and Where to Find Them in the Archive,” *Journal of Sonic Studies* 4, 2018 <https://www.researchcatalogue.net/view/290291/290292>.

WOLF Eric, *Avrupa ve Tarihsiz Halklar*, çev. Hamit Çalışkan, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

YETİŞKİN Ebru, “Postkolonyal Kavramlar Üzerine Notlar”, *Toplumbilim Postkolonyal Düşünce Özel Sayısı*, s.25, 2010.

YOUNG Robert, *Beyaz Mitolojiler*, çev. Can Yıldız, İstanbul, Bağlam Yayınları, 2000.

YOUNG Robert, *Postcolonialism: An Historical Introduction*, Blackwell Publishing, 2001.