

PARTHA CHATTERJEE

İLETİŞİM

Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası



PARTHA CHATTERJEE

Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası

PARTHA CHATTERJEE Üniversite eğitimini Amerika Birleşik Devletleri'nde tamamladı. St Antony's College, Oxford, Australian National University ve çeşitli Amerikan üniversitelerinde misafir profesörlük yaptı. Yayınlanan eserleri arasında *The State of Political Theory* (1978) ve *Bengal 1920-1947: The Land Question* (1984) bulunmaktadır. "Alt Kıt'a Çalışmaları: Güney Asya Tarih ve Toplum Makaleleri" yayın kurulu üyesidir. Halen Kalküta'daki Sosyal Bilimler Merkezi'nde Siyasi Bilimler Profesörü olarak görev yapmaktadır.

Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse
© 1989 Zed Books, Londra

İletişim Yayınları 392 • Politika Dizisi 19
ISBN 975-470-589-5
© 1996 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 1996, İstanbul

KAPAK Ümit Kıvanç
DİZGİ Remzi Abbas
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Sait Kızılırmak
KAPAK BASKISI Sena Ofset
İÇ BASKI ve CİLT Şefik Matbaası

İletişim Yayınları
Klodfarer Cad. İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34400 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Fax: 212.516 12 58

PARTHA CHATTERJEE

Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası

Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse

ÇEVİREN *Sami Oğuz*

iletişim

Ranajit Guha ve
Asok Sen'e.
En çok onlardan öğrendim.

İÇİNDEKİLER

Önsöz *9*

1. Siyasi Düşünceler Tarihinin Bir Sorunu Olarak Milliyetçilik *13*
2. Tematik ve Sorunsal *73*
3. Kalkış Evresi: Bankimchandra'nın Düşüncesinde Kültür ve İktidar *105*
4. Manevra Evresi: Gandi ve Sivil Toplum'un Eleştirisi *161*
5. Varış Evresi: Nehru ve Pasif Devrim *243*
6. Aklın Hilesi *305*

İki nokta arasındaki en kısa mesafe,
eğer arada engeller varsa,
eğri bir çizgi olabilir.

Bertolt Brecht, *Galile'nin Yaşamı*,
14. sahne

Önsöz

Bertolt Brecht'in *Galile'nin Yaşamı* adlı oyununun son sahnesinde, bilimadamı şöyle konuşur: "İki nokta arasındaki en kısa mesafe, eğer arada engeller varsa, eğri bir çizgi olabilir." Klasik mekaniğin teorik dünyasının soyut kesinliği düşünülürse, bu cümle bir ironi içermektedir. Siyasetin daha da az kesinlikli dünyasında ise, genelgeçer bir şey olarak görünecektir.

Yine de siyaset teorisyenlerinin, 'siyasetin', zorunlu olarak, sözcüklerin nadiren kesin anlamlara sahip oldukları bir ideolojik dünyada gerçekleştiği hakikatini ne kadar seyrek dikkate aldıkları gerçeği dikkat çekicidir. (Bu ideolojk dünyada) kavramlar kesinlikten uzaktır ve tam da bu yüzden, bir dizi muhtemel yorum imkânı sunmaları nedeniyle, siyasî değere sahiptirler; niyetlerin kendileri de çelişkilidir ve sonuçlar, çoğu kez istenmeyen sonuçlardır; hareketler dolambaçlı ve kestirilemez rotalar izlerler; tercihler stratejik ve görelidir, tek sesli ve mutlak değil. Ve yine de, belirsizlik ve yarı-hakikatin, yönlendirme ve kandırmanın, rüyalar ve ilüzyonların bu kesin olmayan dünyası tümüyle örüntüler-

den uzak değildir, çünkü burada da amaçlar gerçekleştirilir, kurallar konur, değerler ileri sürülür, devrimler yapılır ve devletler kurulur.

Bu kitap bir siyasî devrim hakkındadır; ama izlediği yol tarihten çıkış ve varış noktaları seçilip aralarında düz bir çizgi çekilerek tanımlanamayacak bir devrimdir bu. Eleştirel dünya görüşü, bu devrimin aynı zamanda ve temel noktalarda devrim olmayan bir devrim olduğunu da ortaya koyar. O değişimler, kaymalar, kesintiler, istenmeyen hareketler içindedir; (açıkça) söylenen olduğu kadar, bastırılandır; öyle ki insan bu karmaşık hareketi, hiç de o kadar rastlantısal ve rahatsız edici faktörler olarak değil, ama devrim sürecinin gerçek tarihsel rasyonalitesi olarak algılayabilir. Ve keskin köşeleri inceleyerek milliyetçiliğin ideolojik tarihinin bugünkü siyasî önemini anlamamıza yarayacak ipuçlarını bulabiliriz onda.

Bu kitaba *Eğri Çizgi* adını vermek istiyordum. Ancak yayın dünyasında benden daha çok bilgileri olan arkadaşlarım beni, bunun potansiyel okuyucularıma ulaşmam için en uygun yol olmayacağına ikna ettiler. Onların önerilerini kabul ettim.

Bu kitabı Oxford, St. Antony's College'de geçirdiğim 1981-82 akademik yılında yazmaya başladım. Londra'daki Nuffield Foundation'a verdikleri ziyaretçi bursu için minnettarım. Kitabı yazmaya 1982-83'de Canberra'daki Australian National University, Research School of Pasific Studies'deki kısa süreli misafir profesörlüğüm döneminde devam ettim ve Kalküta'ya dönüşümde tamamladım. Oxford'daki Bodlean Library, Canberra'daki ANU Library, Kalküta'daki National Library, University of Calcutta'nın Tarih Bölümü Kütüphanesi ve elbette Kalküta'daki Toplumsal Bilimler Çalışmaları Merkezi Kütüphanesi çalışanlarına yardımlarından dolayı teşekkür ederim.

Bu kitabın ilk taslaklarını okuyup yorumda bulunanlar arasında Anouar Abdel-Malek, Shahid Amin, Jasodhara Bagchi, Dipesh Chakrabarty, John Dunn, Omkar Goswami, Ranajit Guha, Tapati Guha Thakurta, Sudipta Kaviraj, Rudrangshu Mukherjee, Gyan Pandey, Abhijit Sen ve Asok Sen bulunuyor. Eleştirileri ve önerileri dolayısıyla hepsine teşekkür ederim.

Bu kitabın değişik bölümlerini Cezayir, Oxford, Canberra, Baroda, Paris ve Kalküta'daki seminerlere sundum ve tartıştım. Bu seminerlere katılanların tümüne teşekkür ederim.

United Nations University'den (Birleşmiş Milletler Üniveritesi) Kinhide Mushakoji ve Anouar Abdel-Malek, Londra'daki Zed Books yayınevinden Robert Molteno ve Anna Gourlay, Yeni Delhi'deki Oxford University Press'den Ravi Dayal ve Rukun Advani'ye bu kitabın yayınlanmasındaki yardımlarından dolayı teşekkür ederim. Daktilo metni hazırladıkları için ayrıca May McKenzie ve Margaret Hall'a teşekkür ederim.

Nihayet, bu vesileyle, destek ve anlayışı nedeniyle Gouri'ye şükranlarımı kaydetmek isterim.

PARTHA CHATTERJEE
Kalküta, Aralık 1985

1. Siyasî Düşünceler Tarihinin Bir Sorunu Olarak Milliyetçilik

> Daha önceden uygun biçimde ele alınmış bir şeyi yeniden ele almak gereksiz bir şey; cehaletin bir sonucu ya da şeytanî bir amacın belirtisidir.
>
> Ebubekir Muhammed İbn Baccah (Avempace), *Tedbir el-mutevahhid*

I

John Plamenatz, az bilinen makalelerinden birinde milliyetçiliğin 'iki tipi'nden bahseder:[1] her iki tipinde de milliyetçilik, her ne kadar sık sık 'siyasî bir biçime' bürünse de, 'asıl olarak kültürel bir olgudur'. Bu tiplerden biri asıl olarak Batı Avrupa'da ortaya çıkan 'Batı' tipi, diğeri ise Doğu Avrupa, Asya ve Afrika hatta Latin Amerika'da rastlanılan 'Doğu' tipi milliyetçiliktir. Her iki tip de, belirli bir ulusal kültürün gelişme düzeyinin ölçüldüğü ortak bir standartlar dizisinin

1 John Plamenatz, 'Two Types of Nationalism' Eugene Kamenka, ed., *Nationalism:The Nature and Evolution of an Idea* içinde (London: Edward Arnold, 1976), ss.23-36.

kabulüne dayanır. Ancak, ilk tipte, her ne kadar ulusun diğerlerine göre avantajsız durumda olduğu duygusu varsa da, ulus halihazırda bu eksikliklerini giderme girişimi için 'kültürel olarak donanımlıdır.' Dolayısıyla, dünyanın geri kalanı için, yeni evrensel ilerleme standardı İngiltere ve Fransa tarafından konulmuş olsa da, bunlar, toplumsal ve entelektüel kökenleri itibariyle genel olarak Batı Avrupalı olan, 'insan, ahlâk ve toplum' hakkında bir fikirler dizisine dayanmaktaydı. İngiltere ve Fransa belki de kültürel, ekonomik ve siyasî barışı sağlıyorlardı ve belki de bu nedenle gıpta ediliyor veya takdir ediliyorlardı; fakat dünyanın liderleri olarak ortaya çıkmaları ile eşanlı olarak Batı Avrupa'da 'kendilerini halihazırda diğerlerinin tümünden önde olarak düşünmeyi öğrenmiş olan' bir 'uluslar topluluğu' ortaya çıkmıştı. Sonuçta, milliyetçilik Batı'nın diğer ülkelerinde ortaya çıktığında, barışı sağlayanlar tarafından konulan ilerleme standartlarına göre bir gerilik duygusunun ürünü olmasına rağmen, ulusun bu standartlara ulaşmak için gerekli çabayı gösterecek kültürel donanımda yoksun olduğu duygusu yoktu. Örneğin Almanlar ve İtalyanlar zaten 'bilinçli ilerici uygarlaşma' için zorunlu görülen dilsel, eğitimsel ve profesyonel yeteneklere sahiptiler. Bu nedenle 'kendilerine yabancı olanı alarak kültürel donanım sağlamaya çok az ihtiyaçları vardı.' Yani, evrensel bir ilerleme standardının kabulü avantajsızlığın farkına varılmasını sağladıysa da, bu evrensel standardın bizatihi kendisi, temel olarak hiçbir şekilde ulusal kültüre yabancı bir şey olarak görülmedi.

Öte yandan, 'Doğu' milliyetçiliği 'şimdiye kadar kendilerine yabancı olan bir uygarlığa kısa süre önce giren ve eski kültürleri bu kozmopolit ve gittikçe egemen hale gelen standartlarca başarı ve mükemmelliğe uygun hale getirilmemiş halklar' arasında ortaya çıktı. Onlar da kendi uluslarının geriliğini Batı Avrupa'nın gelişmiş ulusları tarafından

konan belirli evrensel standartlara göre ölçtüler. Ancak burada önemli olan şey, bu standartların yabancı bir kültürden geldiği ve ulusun miras alınan kültürünün ulusu o ilerleme standartlarına ulaştırmak için gerekli uyumlulaştırıcı manevilayı sağlamadığı konusunda temel bir farkındalığın varlığıdır. 'Doğu' tipi milliyetçiliğe, sonuç olarak, ulusu dönüştürmek için kültürel olarak 'yeniden-donatmak' yönündeki bir çaba eşlik etmiştir. Fakat bu yabancı kültürü taklit ederek olamazdı, çünkü o zaman ulus farklı kimliğini kaybedebilirdi. Dolayısıyla arayış, ilerlemenin gereklerine uydurulmuş ama aynı zamanda kendi farklılığını da koruyan bir ulusal kültürün yeniden canlandırılması arayışı idi.

Bu çaba derin çelişkiler içerir: 'taklit ettiği modellere karşı hem taklitçi hem de düşmancadır...' Yabancı kültürler tarafından konan standartların değerini kabul ettiği için taklitçidir. Ama aynı zamanda bir reddetme içerir: 'aslında, ikisi de dengesiz olan iki reddetme: yine de taklit edilecek ve kendi standartları ile aşılacak olan yabancı müdaheleci ve egemenin reddedilmesi; ve ilerlemeye engel görülen ve yine de kimlik işareti olarak kutsal kabul edilen atalardan kalma tarzların reddi.' Bu çelişkili süreç, bu yüzden aynı zamanda derin bir biçimde rahatsız edicidir. 'Doğu milliyetçiliği tedirgin ve dengesizdir, halbuki Herder ve Mazzini'nin milliyetçiliği öyle değillerdi.'

Plamenatz'ın diğer çalışmalarının birçoğunun aksine bu makalesinde, argümanlar ne sağlam, ne de özel olarak bilgilendiricidir. Ancak iki tip milliyetçilik ayrımı yaparken, milliyetçi düşünce hakkında konuşulduğunda düşülen liberal-rasyonalist ikilem denilebilecek şeyin varsayımlarını yeterli açıklıkla ortaya koyuyor. Aynı ikilem en dikkate değer biçimde Hans Kohn'un çalışmasında[2] olmak üzere stan-

2 Hans Kohn, *The Idea of Nationalism* (New York:Macmillan, 1944); *The Age of Nationalism* (New York:Harper, 1962); *Nationalism, Its Meaning and History*

dart liberal milliyetçilik tarihlerinde görülebilir. Bu tarih yazımı milliyetçiliği özgürlük hikâyesinin ayrılmaz (içsel) bir parçası olarak kabul eder. Kökeni evrensel tarihin doğuşu ile yaşıttır, gelişimi sanayileşme ve demokrasinin yükselişine tanıklık eden aynı tarihsel sürecin bir parçasıdır. Dolayısıyla, milliyetçilik özsel nitelikleri bakımından özgürlük ve ilerleme yönündeki evrensel hareketin siyasî terimlerle gerçekleştirilmesi girişimidir. Ne var ki, milliyetçiliğin düşüncesiz aşırı milliyetçilik ve yabancı düşmanlığına yolaçabildiği ve örgütlü şiddet ve tiranlığın meşrulaştırılmasına hizmet edebildiği yönündeki kanıtlar da reddedilemez kanıtlardır. Özgürlük hikâyesinin bir parçası olarak görülen milliyetçilik, rasyonel ve oldukça takdire şayan siyasî amaçların gerçekleşmesi için rasyonel bir ideolojik çerçeve olarak tanımlanabilir. Ancak milliyetçiliğin son dönem tarihinde varlığını hissettirme biçimi bu şekilde olmadı. Milliyetçilik şimdiye kadar görülen en yıkıcı savaşların nedeniydi, Nazizm ve Faşizmin vahşiliklerini meşrulaştırdı; sömürgelerde ırkçı kinin ideolojisi haline geldi ve çağdaş dünyada en baskıcı siyasî rejimlerin yanısıra en akıldışı bazı yeniden doğuş hareketlerini doğurdu. Milliyetçilik ve özgürlüğün çok sık olarak uzlaşmaz biçimde birbirine karşı olduğunu gösteren kanıtlar da oldukça fazladır.

Milliyetçiliğin iki tipi arasında yapılan ayrım, bu liberal ikilemi anlaşılır kılma çabasıdır. Aslında Kohn da, 'Batılı' ve 'Batılı-olmayan milliyetçilik'[3] ve daha sonra 'iyi' ile 'kötü' milliyetçilik[4] arasında böyle bir ayrım yapmıştır. Ayrım, ta-

---

(Princetion, NJ: Van Nostrand, 1955).

3 Kohn'daki bu ayrım hakkında bir tartışma için bakınız Aira Kemilainen, *Nationalism* (Jyvaskyla: Kasvatusopillinen Korkeakoulu, 1964), s. 115.

4 Bakınız Ken Wolf, 'Hans Kohn's Liberal Nationalism: The Historian as Prophet', *Journal of the History of Ideas*, 37, 4 (October-December 1976), ss. 651-72. Amerikalı milliyetçilik tarihçisi Carlton Hayes milliyetçiliğin liberal, humanist ve barışçı bir biçimden gerici, egoist ve şiddet içeren biçimine 'bozularak dö-

mamen liberal bir düşüncenin nasıl olup da büyük oranda dar görüşlü hareketler ve rejimleri üretecek kadar bozulabildiğini açıklamaya yöneliktir. Bunu, normal ve özel tip arasında bir ikilik kurarak yapar. Normal olan klasik, ortodoks, katıksız, saf tiptir. Bu tip milliyetçilik Avrupa Aydınlanması, endüstri ve ilerleme fikri ve modern demokrasi ile aynı maddî ve entelektüel varsayımları paylaşır. Bunların hepsi birlikte, coğrafî ve kronolojik bakımdan makul açıklıkla tanımlanmış bir tarihsel birlik oluştururlar. Bu, liberal-rasyonalite içinde milliyetçiliğe akıl, özgürlük ve ilerleme ile elele gittiği paradigmatik biçimini verir. Özel tip milliyetçilik ise bir şekilde farklı tarihsel koşullarda ortaya çıkar. Dolayısıyla karmaşık, saflıktan uzak ve sık sık sapkındır; çok rahatsız edici olabilecek, çok zor ve çelişkili tarihsel süreçleri temsil eder. Liberal-rasyonalist, bunun içinde zorunlu olarak dar görüşlü olan hiçbir şey olmadığını savunur. Fakat özel bir tip olarak, uygun olmayan koşullarda eylediği için, sıklıkla böyle olabilir. Plamenatz şöyle yazıyordu: 'Hiç şüphesiz milliyetçiler çoğunlukla liberal olmayan kimseler değillerdir, ama bunun, büyük oranda, liberallerin anladığı tarzda özgürlüğe elverişli olmayan koşullarda faaliyet göstermelerinden kaynaklandığını öne sürüyorum. Milliyetçilik ve liberalizm arasında hiçbir mantıksal karşıtlık

---

nüşmesini' öngören bir teori önermiştir. Carlton J.H.Hayes, *The Historical Evolution of Modern Nationalism* (New York: R.R.Smith, 1931) ve *Nationalism:A Religion* (New York:Macmillan, 1960). [Türkçesi: *Milliyetçilik: Bir Din*, çev. Murat Çiftkaya, Istanbul: Iz Yayıncılık, 1995] Daha yakın zamanlarda, Seton-Watson milliyetçi hareketlerin, 'eski' ve 'yeni' uluslar arasındaki ayrıma dayalı karşılaştırmalı bir tarihini yazdı. 'Eskiler ulusal kimliği veya ulusal bilinci milliyetçilik doktrininin formülasyonundan önce kazananlardır.' İngilizler, İskoçlar, Fransızlar, Hollandalılar, Kastilyalılar, Portekizliler, Danimarkalılar, İsveçliler, Macarlar, Polonyalılar ve Ruslar böyle uluslardır. 'Yeniler iki sürecin aynı anda geliştiği uluslardır: ulusal bilincin oluşması ve milliyetçi hareketlerin yaratılması süreci. Her iki süreç de küçük eğitimli siyasî elitlerin işidir.' Hugh Seton-Watson, *Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism* (London: Methuen, 1977).

görmüyorum.' Aslında, 'Doğu' tipi miliyetçilerin ilerleme idealini kabul etmeleri ve değer vermeleri -ve kendilerini modern dünyanın koşullarına daha da uygun hale getirmek için miras kalmış kültürlerini dönüştürme çabaları-; arkaik otorite biçimlerinin yıkıldığı, belirli bir derecede bireysel girişim ve tercihin gelişimi ve modern eğitim ve bilimin uygulamaya konulması için koşulların yaratıldığı anlamına gelir. Bütün bunlar temel bir tarihsel anlamda özgürleştirici olmaktan başka bir anlam taşımazlar. Sonuç olarak, bu tip bir milliyetçilik yeniden doğuşçu hareketler veya baskıcı rejimler biçiminde ortaya çıksa da hâlâ bir ilerleme ve özgürlük hamlesini temsil eder.

Bu milliyetçiliği, demokrasi ve kişisel özgürlük arzularını da üreten bir toplumsal, entelektüel ve ahlâkî devrimin bir parçası olarak görmek zorundayız. Bu milliyetçilik, çoğu kez onları yozlaştırsa da, bu arzulara bağlıdır ve onların güçlenmesine ve gerçekleştirilmeleri için gerekli bazı toplumsal koşulların yaratılmasına yardım eder.

Böylece liberal-rasyonalist, klasik biçime uymayan bütün durumları sapkın olarak tanımlayarak paradigmasının saflığını kurtarır. Bu sapkın durumlarda bile, klasik ideallerin gerçekleştirilmesi yönündeki temel tarihsel çabanın hâlâ görülebileceğini iddia edecektir. Sapmaların kendileri bu girişimlerin yapılmak zorunda olduğu koşulların 'özgürlüğe elverişli olmadığı' ülkelerdeki özel durumlarla açıklanacaktır. Yani sapmalar, sosyolojik olarak, değişik ampirik durumları gruplandırıp sınıflandırdıktan sonra, her özel sapma tipinin nedeni olduğu söylenebilecek tutarlı sosyolojik koşul dizileri kurularak açıklanacak demektir.[5]

---

5 Örneğin, Karl W. Deutsch, *Nationalism and Social Communication* (Cambridge, Mass: MIT Press, 1966); ya da Anthony D. Smith, *Theories of Nationalism* (London: Duckworth, 1971); ya da daha yakınlarda, Jonh Breuilly, *Nationalism and the State* (Manchester: Manchester University Press, 1982).

Bir örnek vermek gerekirse,[6] argüman, dünya ölçeğindeki 'büyük modernleşme dalgasını' kabul ederek, ama bunun özünü insanın 'endüstriyel topluma katkıda bulunma ve ondan yararlanma kapasitesinin' farkında olmasından çıkararak başlayabilir. Ardından, bir rol ilişkileri sistemi olarak düşünülen geleneksel toplumun 'yapısının' aşınmasını ve onun yerini, insanların kültüre göre sınıflandırılmasının, milliyete göre sınıflandırma anlamına geldiği endüstriyel toplumun 'kültürü'nün alışını tanımlayarak devam eder. Ardından endüstrileşme sürecinin meşhur 'eşitsizliği' gerçeği ve coğrafî ve kültürel bölgeler ayrımına bakar. Endüstrileşme geleneksel toplumu sadece bozmaz, onu eşitsiz bir biçimde bozar. Ama şimdi, farklı bölgelerin gelişmişlik durumlarının karşılaştırılabileceği ortak bir standart da vardır. Eşitsiz gelişme algısı milliyetçilik için imkanlar yaratır; milliyetçilik, az ve çok gelişmiş halklar kültürel bakımdan kolayca ayırtedilebildiklerinde doğar. 'Milliyetçilik ulusların öz-bilinçlerinin farkına varışları değildir: o, olmadıkları yerde, milletleri icat eder, -ama üzerinde çalışacağı öncedenmevcut bazı farklılaştırıcı izlere de ihtiyaç duyar...' Mücadeleyi ileri taşıyan iki hayatî toplumsal grup proletarya ve entelijensiyadır. Aydınlar 'ikinci sınıf vatandaşlıktan birinci sınıf vatandaşlığa geçerler ve buna ek olarak nadir olmanın büyük ayrıcalıklarını da kazanırlar'. Proleterler içinse, 'karşılıksız ağır yükün yerini, muhtemelen daha büyük, ama ulusal özdeşleşme sağlayan bir yük alır'. Taklit ve kimlik arasındaki bir tercihin ikilemi mi? 'Yapay olarak' aydınlar;

> daima 'Batılılaştırma ve halkçı (narodnik) bir eğilim arasında tercih yapma konusundaki belirleyici bir ikilemle karşı karşıyadırlar... Ama ikilem oldukça

6 Ernest Gellner, *Thought and Change* (London: Weinfeld and Nicholson, 1964), s. 147-78.

sahtedir: Bu hareketler nihayette değişmez bir biçimde her iki unsuru da içerirler; gerçek bir modernizm ve yerel kültür konusunda az ya da çok sahte bir kaygı... 20. yüzyılla birlikte ikilemin herhangi birinin umurunda olması oldukça zor görünen bir durumdu: 'Azgelişmiş' dünyanın tüm filozof-kralları Batılılaştırıcı olarak hareket ettiler ve hepsi de narodnikler gibi konuştular.

Böylece pozitif bir sosyoloji ile liberal ikilemin kenarından dolaşıldı. Modernleşme arzusu çağdaş tarihin olumlu bir gerçeğidir. Eğer dünyanın geri bölgelerindeki 'ekonomik olarak kendi çabasıyla ayakta durma mücadelesi' kesin bir baskıcı tutum anlamına geliyorsa, bu da, anlaşılması ve açıklanması gereken sosyolojik bir gerçektir. Ama bu mücadelelerin milliyetçilik çerçevesi içinde veriliyor olması genel olarak iyi bir şeydir. Her şeyden önce 'yurttaş olmanın yabancı ölçülerinin ortadan kaldırılmasının, onur ve kendine saygının psikolojik yararları' vardır. Ayrıca bu siyasî sarsıntıların 'gelişmiş, eskiden imparatorluk olan topraklara yeniden ithalinin gerekmemesi' bir sonuçtur. Eğer Batı'nın liberal bilinci sempati ve müdahele etmeme şeklindeki doğru ahlâkî tutumu benimserse, bu geri uluslar bağımsızlık, özgürlük ve ilerlemeyi sağlayan, kendi tercihleri olan yolu bulacaklardır.

Milliyetçilik konusundaki bu sosyolojik anlayışın geliştirilmesi, kaçınılmaz olarak bir erekselliğe, yani bir siyasî gelişme teorisine doğru gidecektir. Ve bir kez bu adım atıldığında, milliyetçilik ve hoşgürüsüz rejimler arasındaki ampirik ilişki bir gelişme düzeyleri teorisi ile meşrulaştırılabilir. Böylece, yeni ulusların modernleştirme mücadelesi verirken kendilerini içinde bulundukları çok özel sosyolojik koşullar veri olduğunda, toplumlarının ekonomik yapıları yeterince endüstrileşinceye ve toplumsal kurumları modern-

leşinceye kadar, çabalarının demokratik sonuçlarını ertelemenin onlar için mükemmel bir ulusal strateji olabileceği savunulabilir.[7] Ampirik bir sosyoloji liberal bir bilincin ahlâkî ikilemlerini çözmek için mükemmel şeyler yapabilir.

Aslında, milliyetçi hareketlere yolaçan 'koşulların' sosyolojik açıklamasıyla donanmış liberal teorisyen, milliyetçiliği sorun etmenin siyasî düşünceler tarihi için abes olacağını bile savunabilir. Ernest Gellner'in kendinden memnun yargısı, şöyledir:

> 'milliyetçiliğin peygamberleri, düşünme işine sıra gelince, İlk Bölünme'ye yakın bir yerde değillerdi... Dahası, bu düşünürler arasında, aslında fazla bir fark yoktur. Eğer onlardan biri düşerse, başkaları hemen yerini alır... Milliyetçi düşüncenin niteliği böyle yer değiştirmelerden hemen hiç etkilenmemiştir. Onların katı doktrinleri incelemeyi bile gerektirmez.[8]

Niçin? Çünkü, milliyetçiliğin ortaya çıktığı 'koşullar' verili olduğunda, gerçek bir doktriner yenilik ya da felsefî savunmanın fazla gereği yoktu. Ya da daha kesin bir ifadeyle, gerekli felsefîleştirme farklı bir bağlamda zaten yapılmıştı - 'sanayileşmenin' ilerlemesi bağlamında. (Gellner garip bir şekilde 'benzeri olmayan bir felsefî derinlikle ... yeni ruhun genel mantığını keşfeden' kişiler olarak Hume ve Kant'ı gösterir....[9]) Milliyetçiliğin sahneye çıktığı zamanda, insanlık kendini, 'geri dönülmez biçimde sanayi toplumuna ve dolayısıyla üretim sistemi birikimci bilim ve teknolojiye da-.

---

7 Örneğin, David A. Apter, *The Politics of Modernization* (Chicago: University of Chicago Press, 1965); Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven, Conn: Yale University Press,1969).

8 Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford: Basil Blackwell, 1983), s. 124. [Türkçesi: *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. B.E. Behar - G.G. Özdoğan, İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.]

9 *A.g.e.*, s.20.

yanan bir topluma adamıştı'. Bu adayış zorunlu olarak sanayi toplumunun gerekleriyle, yani bir kültürel homojenlik ve bunun bir siyasî birlikle bütünleşmesini kabul etmek anlamına geliyordu. Kültürel homojenlik endüstriyel toplumun zorunlu bir sonucuydu ve 'onunla uyuşmakla iyi ettik. Durum, milliyetçiliğin homojenliği zorlaması değildir, dahası homojenlik nihayetinde milliyetçilik biçiminde ortaya çıkan nesnel, kaçınılmaz bir zorunluluk tarafından empoze edilmiştir.'[10]

Dolayısıyla, milliyetçi düşünce kurmaya çalıştığı toplum biçiminin 'genel mantığını' araştırma ihtiyacı bile duymadı: bu mantık ona nesnel olarak verildi. Elbette, bu yeni homojen ulusal kültürün bazı ayırıcı unsurlarını tarım toplumundaki önceden mevcut kültürlerden seçme sorunuyla karşılaşmak zorunda kaldı. Milliyetçilik 'önceden-varolan kültürlerin bazılarını genellikle süreç içinde onları dönüştürerek kullanır, ama onların tümünü kulanması ihtimali yoktur'.[11] Kendisini sık sık varsayılan bazı halk (folk) kültürleri içinde tanımlar. Ama bu bir efsanedir, kendini kandırmanın bir parçası; bu gerçekte onun yaptığı şey değildir. Gerçekte,

> milliyetçilik, özsel olarak yüksek bir kültürün, önceki düşük kültürlerin nüfusun çoğunluğunun, hatta bazı durumlarda tümünün yaşamını elinde tuttuğu topluma genel olarak empoze edilmesidir. Bu, akademinin denetlediği okulun aracılık ettiği, makul ölçüde kesin bürokratik ve teknolojik iletişimin gereklerine uygun olarak kodifiye edilmiş deyimlerin genelleştirilmiş yayılması anlamına gelir. Bu, mikro-grupların kendilerince yerel ve özel olarak yeniden üreti-

10 *A.g.e.*, s.39.

11 *A.g.e.*, s.48.

len folk kültürlerince korunan eski karmaşık yerel gruplar yapısının yerine, her şeyden önce bu türden bir ortak kültür tarafından birarada tutulan karşılıklı olarak birbirinin yerine konabilecek bireylerden oluşan anonim, kişisel olmayan bir toplumun kurulması demektir. *Aslında*, gerçekleşen şey budur.[12]

Eğer yeni yüksek kültür yabancı bir zorlamanın ürünü olursa ne olur? O zaman bu kültür değişik folk kültürlerine üstün gelip gerçekten homojen bir ulusal kültür haline gelebilir mi? Burada, yeni ulusal kültürün aşması gereken bir uyumsuzluk ve kültürler-arası görelilik (relativism) sorunu yok mudur? Gellner burada bir sorun olduğunu kabul eder, ama bu ciddi olarak ele alınması gerektiğini düşündüğü sorun değildir. Gerçek şudur ki, endüstriciliğin emredici ilkesinin evrensel olarak kabul edilmesiyle birlikte her ulusal kültür uyumsuzluk ve göreliliği aşmayı becerir.

> Göreliliği nasıl aşabileceğimizle ilgili sorun ilginç ve zor bir sorundur ve kesinlikle burada çözülmeyecektir. (Konumuzla) ilgili olan şey şudur: Şu ya da bu şekilde onu aşmayı beceririz, bir kültürel kozalar seti ve onların normları içinde umutsuzca hapis değiliz ve bazı çok açık gerçeklerden dolayı (ortak bilişsel ve üretici temeller ve büyük ölçüde artırılmış toplum içi iletişim) tümüyle endüstrileşmiş insanın yerel kültürüne tarımsal atalarından daha az bağımlı olmasını bekleyebiliriz.[13]

Başka bir deyişle, milliyetçi düşünce ne epistemoloji ne de siyaset felsefesi için herhangi bir özel sorun yaratmaz.

---

12 *A.g.e.*, s.57. Gellner'in milliyetçilik tiplemesi, daha gelişkin bir model kurma girişimi olsa da, Plamenatz'ın 'iki tipi' ile çakışır; üçüncü bir tip, 'diaspora milliyetçiliği' eklenmiştir.

13 *A.g.e.*, s. 120.

Onun tüm sorunları, evrensel hükmüyle milliyetçiliğin anlaşılacağı bağlamı sağlayan endüstriyel toplumun sosyolojik gereklerine indirgenebilir.

Aslında liberal-rasyonalist, sosyolojiye başvurarak, dünyanın yoksul ve mazlum milletlerinin, en nihayetinde aziz tutmayı öğrendikleri akıl, özgürlük ve ilerlemenin evrensel değerlerine ulaşmak için çaba göstermek zorunda kaldıkları zor koşulları ilk olarak olumlu terimlerle tanımlayabilir ve ardından 'sempatiyle' anlayabilir. Ne yazık ki, kapatmaları gereken çok büyük bir tarihsel mesafe vardır. Gerilik bilgisi asla çok rahatlatıcı bir şey değildir. Geriliğin ortadan kaldırılması yabancı bir kültürle uzlaşma anlamına geldiğinde, bu bilgi daha da rahatsız edici hale gelir. Ama bu, geri milletlerin tarihsel kaderidir. Plamenatz'ın 'milliyetçiliğin Batılı eleştirmenlerini' kibarca azarladığı gibi, geri milletlerin başarısızlıkları karşısında hoşnutsuzluk belirtmenin bir anlamı yoktur. 'Güçlü ve zengin halkların zayıf ve yoksul halklara egemen olup sömürdüğü ve özerkliğin, uygun insanlar olarak yaşama kapasitesi, yeterliliği ve onuruna sahip olmanın işareti sayıldığı bir dünyada, böyle bir dünyada bu tip milliyetçilik yoksul ve zayıfların kaçınılmaz tepkisidir.'[14]

---

14 John Dunn daha az kibardır:

> eğer milliyetçilik modern dünyada bazı biçimleriyle gerici ve irrasyonalist bir duygu ise, cemaatin üyelerinden istediği ahlâkî niteliklerdeki ısrarı ve uygar düzen ve barışın bir *zor* değil, fakat tekrar uğrunda mücadele edilmesi gereken bir başarı olduğu konusundaki vurgusu birçok bakımdan bugün çoğu kapitalist demokrasinin sezgisel siyasî bilincinden daha az bâtıl itikada dayalı bir siyasî vizyondur.

İşte bu anlamda, kapitalist demokrasilerin tümünde değilse bile çoğunda halkın yumuşamış ve barışçı bir ekonomik milliyetçiliği benimsediği, ama hâlâ özgürleşmeye ihtiyacı varmış ve hâlâ özgür değilmiş gibi görünen ulusların şiddet ve bağırtılarından çok ürktükleri genel olarak doğrudur. Ve onların birinci milliyetçilik biçimini zararsız, ikinci milliyetçilik biçimini tamamen yıkıcı, Filistinlilere yakışan bir davranış olarak görmeleri normaldir. Ama yine de, bu az ya da çok tepkisel değerlendirmelerin ikisi de tehlikeli biçimde yanlıştır, yetersizdir. İşbaşındaki devletlerin gevşek ekonomik milliyetçiliği, bu her ne

II

'Suç!' milliyetçiliğin Elie Kedourie gibi iflah olmaz eleştiricileri şöyle diyeceklerdir: '... suç, kızgınlık ve ahlâkî tutku,' '.... güçlü ve kemirici suç hisleri'.[15] Bu acımasız kendini suçlayış, son yıllarda Avrupalı siyaset bilimi yazarlarınca piyasaya sürüldü ve haksızlığa uğrayan kimselere karşı her zaman çok duyarlı ve anlayışlı olan dinleyicileri, suçlamayı hiç itiraz etmeden kabul ettiler. Dünyanın zayıf ve yoksul halklarının özerklik ve özgürlüğü sağlama yönündeki özbilinçli ve rasyonel çabası olarak gerçek milliyetçilik fikri ispatı mümkün bir şekilde yanlıştır. Bir ideoloji olarak milliyetçilik irrasyonel, dar, nefret yüklü ve yıkıcıdır. O, her özel durumda, kendi klasik mirası olduğunu iddia ettiği, Avrupalı-olmayan uygarlıkların hiçbirinin ürünü değildir. O tümüyle Avrupalı bir ihraç ürünüdür; dünyanın geri kalanına buradan yayılmıştır. O ayrıca Avrupa'nın en zararlı ihracıdır, çünkü o ne akıl ne de özgürlüğün çocuğudur, aksine onların zıttının, kaçınılmaz sonuçları özgürlüğün katledilmesi olan ateşli romantizmin, siyasî mesihçiliğin çocuğudur.

Kedourie'nin milliyetçiliğe yönelik suçlaması ağır bir suçlamadır ve doktrinin liberal savunucularının, bunu kendi davalarını ortaya koymak için kullanmaları zordur. Elbette, Kedourie'nin güçlü saldırısının temelini oluşturan

kadar dünya ekonomisinin dinamiklerinin doğal sonucu olsa da, insanlığın geleceği için gerçek bir tehdit oluşturur. Kendi içinde kesinlikle öyle olsa da, cazip görünmeyen terörist ulusal kurtuluş siyaseti, insanlık durumu ile ilgili çok derin hakikatlere dayandırılmıştır ve bunları gözardı etmek bizim için tehlikeli bir basiretsizlik olur.

Western Political Theory in the Face of the Future (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), s.71.

15 "Introduction" Elie Kedourie, ed., *Nationalism in Asia and Africa* (London: Weifend and Nicolson, 1970), s.2.

kendi muhafazakar siyaset tarzı da kolayca arkaik ve alâkasız diye reddedilebilir. Örneğin, imparatorluğun gerçek ilkelerinin özsel adilliği ve soyluluğuna inandığını belirtir. Yönetenler ve yönetilenlerin 'farklı insan türleri' olduğuna ve bu ayrımların açıkça sürdürülmesinin siyasî düzen açısından en yararlı şey olduğuna inanır. O, duygular ve tutkuların enazda tutulduğu, ahlâkî ilkelerin yanıltıcı biçimlerine prim verilmediği, yönetmenin bir halkoylamasının kararsız belirlemeleri ile uzlaşmadığı bir siyaset tarzına inanır. Bu fikirler, kişinin bu türden eski-dünyaya ait meziyetler hakkındaki özel duygularına bağlı olarak antika veya acaip görünebilir. Ama oldukça kolay reddedilebilirler.

Peki ama niçin Kedourie ile tartışma devam ediyor ve liberaller tutumlarını kuşkulu, nerdeyse mahcup bir şekilde savunuyorlar? Örneğin Anthony Smith Kedourie'nin milliyetçiliğin sonuçları ile ilgili tanımlamasının tek-yanlı bir yanlış sunum olduğunu söyleyerek karşı çıkıyor.[16] Bu sunuş tarzı 'milliyetçi canlanışların avantajlarını ve yararlarını' gözardı eder: Dvorak ve Chopin örneğin, ya da Cesaire, Senghor, Abduh ve Tagore. Milliyetçilik birçok defa büyük bir insanîleştirici ve uygarlaştırıcı etkiye sahip olmuştur. Bunun yanısıra, milliyetçi siyaseti sadece gizli bir komplo ve terörizm ya da nihilizm ve totaliterlik olarak göstermek yanıltıcı olur.

> Bunların bazı milliyetçiliklerin özellikleri olduğuna kimse itiraz etmeyecektir.... Fakat adil olmak için bu milliyetçiliklerin geliştikleri aşırı durumları hatırlamak yerinde olur... Kedourie milliyetçiliğin gelişmekte olan ülkelerdeki yararlarını, siyasî istikrarı korumayı arzulayan ve bölünerek çoğalan halkı tek ve geçerli bir gem altında tutan yeni rejimleri meşrulaş-

16 Anthony Smith, *Theories of Nationalism*, s.12-24.

tırabileceği yolları unutuyor. Kedourie, yaygın toplumsal değişim ve modernleşmedeki yararları bir tarafa, Hindistan ve Osmanlı Türkiye'sindeki gibi anayasal reformlara hız veren milliyetçilik örneklerini de unutuyor....

Bu elbette, daha en başında ampirik temelin büyük bir kısmını terkeden, oldukça zayıf bir cevaptır: 'Bunların *bazı* milliyetçiliklerin özellikleri olduğuna kimse itiraz etmeyecektir...', *ama hepsinin değil.* Smith ardından, 'eksik' ve 'istikrarsız', ama geleneksel olarak milliyetçi denilen hareketlerle ilgili özel ampirik durumlar dizisini kapsayabilecek 'özel' teoriler tarafından doldurulma kapasitesine sahip bir 'çekirdek milliyetçilik doktrini' ortaya koyarak savunulabilir bir dava oluşturmaya çalışır. Çekirdek doktrin 'üç fikri bileştirir: Halkın ortak kendi kaderini belirlemesi, ulusal karakterin ifadesi ve bireysellik, nihayet dünyanın dikey olarak, herbiri insanlığın ortak mirasına kendi özel vasıflarını katan benzersiz uluslara ayrılması'.[17] Bu haliyle bu doktrin, 'Aydınlanma ilkelerinin modern siyaset ve toplumların karmaşıklıklarına mantıksız olmayan bir uygulaması' olarak görülebilir. 'Bu, zaten bölünmüş bir dünyada, demokrasi bir tarafa, özgürlük ve eşitlik için gerçekçi koşullar arayışının zorunlu bir koşulunu oluşturur'.[18] Smith, birçok özel milliyetçi hareket vakasını kapsamına almak için ek olarak gereken 'özel' teoriler hakkında, bunların çok özel tarihsel koşulların ürüü olduklarını ve bu nedenle 'ahlâkî yönden çok çeşitli olduklarını' ve 'tüm bu somut görünümleri "milliyetçiliğin" dolayımsız etkisine dolayımsız bağlamanın' hata olacağını söyler.

'Özel' veya dahası 'sapkın' vakalar sorunu böylece tarihsel

17 *A.g.e.*, s.23.

18 *A.g.e.*, s.15.

olarak olumsal olanın alanına havale edilir; bunlar uygun sosyolojik teori tarafından açıklanmalıdırlar ve dolayısıyla ahlâkî bir savunmaya gerek duymazlar. Ama, merkezî doktrin yine de üç farklı ama bağlantılı parçadan oluşan bir ahlâkî iddiada bulunur: Kendi kaderini belirleme, ulusal karakterin ifadesi ve her ulusun kendi özel vasfını insanlığın ortak mirasına katması. Rakip ulusal özerklik iddiaları, işte bu yoldan sık sık evrensel özgürlük ve kardeşlik ideali ile uzlaşır. Fakat Aydınlanma ilkelerini modern siyaset koşullarına bu şekilde uygulama fikriyle, milliyetçiliğin liberal savunucuları değişmez bir biçimde Kedourie'ye hizmet etmek zorundadırlar. Çünkü bu uygulayış biçimi, ilerleme fikri, bilim ve rasyonelliğin yayılması, modernleşme ve endüstrileşme ve muhtemelen eşitlik ve demokrasi bakımından zorunlu hale gelecektir. Ve bu derhal milliyetçiliğin merkezî 'çekirdek doktrinini', yani ulusal öz-bilincin özerkliğini yıkacaktır.

Şimdi Kedourie daha kitabının birinci cümlesinden başlayarak karşı saldırıya geçebilir: 'Milliyetçilik 19. yüzyılın başında Avrupa'da icat edilmiş bir doktrindir.'[19] Kedourie, milliyetçi doktrinin her bölümünün ayrı ayrı ele alınıp, Avrupa düşüncesinin bazı türlerinden kaynaklandığının gösterilebileceğini savunacaktır. Milliyetçilik doktrini Avrupa-dışı dünyaya tümüyle yabancıdır: 'O ne bu alanlara özgü bir şey ne de her yerde insan ruhunun karşı konulmaz bir eğilimidir; köken damgası açıktır, Avrupa'dan ithal bir şeydir'.[20] Kısacası, Avrupa-dışı dünya için, milliyetçi düşünce özerk bir söylem oluşturmaz.

Bu mevzi kuşatılır kuşatılmaz, Kedourie liberal milliyetçilik doktrininin taklit iddialarına karşı yaylım ateşi açabilir. Kültür ve daha özel olarak da dilin bir milleti benzersiz olarak belirlediği iddiası 19. yüzyıl Avrupa yazarlarının,

19 *Nationalism* (London: Hutchinson,1960), s.9.

20 *Nationalism in Asia and Africa*, s.29.

özellikle Herder, Schlegel, Fichte ve Schleiermacher'in icadıdır ve daha sonra Doğu'nun milliyetçi aydınlarınca kabul edilmiştir. Milletlerin yaşamının temsil edilebileceği ve dahi yaşanacağı ayrı bir düşünce biçimi olarak tarih üzerindeki vurgu da, yine, hemen ardından yeni milliyetçiliklerin entelektüel yaşamına nüfuz etmiş bir Avrupa icadıdır. 'Milliyetçi doktrin milletler varolduğu için, tanım gereği milletlerin bir tarihi olduğunu buyurur'.[21] Dolayısıyla her milliyetçilik millete bir geçmiş icat etmiştir; her milliyetçilik, 'biçiminde tarihsel ama özünde savunmacı olan ve kendi özel türünün doğuş, ilerleyiş ve olgunlaşmasını gösterme iddiasındaki bir söylem aracılığıyla konuşur. Modern Avrupa modası sadece bir milletin bir geçmişe sahip olduğunu buyurmakla kalmaz, ayrıca onun bir geleceğe sahip olmasını da ister. Bu moda, insanın tarihsel ilerlemesine inanın, tarih başarısız olmanıza izin vermeyecektir diye vaaz verir. Yine bir Avrupa icadı olan ilerleme fikri 'orta çağlara ait selâmet fikrinin laikleşmiş ve saygın bir versiyonudur.'[22] İlerleme fikri, Fransız Devrimini takip eden yıllarda tüm dünyada meşru hale gelmiş aşırıcı, selâmet vadedici siyaset tipi ile elele gider. 'Dini biçimi uzun süredir bastırılmış ve yeniden tekrarlanamaz olan bu coşkun iyiye gitme fikri, laikleşmiş biçiminde, ilk olarak Avrupa'nın ardından tüm dünyanın egemen siyasî gelenek tipi haline geldi.'[23] Asya ve Afrika'daki milliyetçi canlanmalarda sık sık farkedilen antipati, Batılı olan şeylerin yapay reddi, aslında bir reddetme değildir. Aslında bu, devrimin liderlerinin amaçlarına ulaşmak için, 'onlara göre ilkel, boş inanç olan şeylerin bilinçli ve planlı manipülasyonu'[24] dahil, mümkün her şeyi kullanacakları

21 *A.g.e.*, s.36.

22 *A.g.e.*, s.103.

23 *A.g.e.*, s.105.

24 *A.g.e.*, s.76.

bu aşırı siyaset tarzının parçası ve bileşenidir. Böylece, Bipin Chandra Pal, boynunun etrafında kanlar akan insan başlarından bir çelenk taşıyan karanlık yıkım tanrıçası Kali'yi övdüğünde, 'Robespierre'in erdem ve terörü birleştirmesinden gelen silsile ile uygunluk içindedir'. '... Asya ve Afrika'da milliyetçiliğin ana akımı, Avrupa'da doğup ve gelişen ve toplumun, kendi vizyonlarını gerçekleştirmek için özel ile kamusal arasındaki tüm engelleri yıkmak zorunda olan bir avuç vizyon sahibinin iradesine bağımlı kılındığı), laik kurtuluşçuluktur'.[25] Avrupa'dan ithal edilen bu aşırı siyaset biçiminin başka bir unsuru ise, Avrupa-dışı bütün uygarlıklardaki, iktidar üzerine yazılan klasik metinlerde bilinen ve yanlış olduğu gösterilen,'iktidarın uyrukları ile aynı ve onların vücutlarının vücudu olduğunu' ve 'hükümetin amacı ve çıkarlarının yönetilenlerin çalıştığı ve mücadele ettikleri ile aynı olduğunu' varsayan, 'acıklı yanılgı'dır'.[26] Asya ve Afrika milletlerindeki yeni iktidar sahipleri bu yanılgıyı, şevkli, hırslı, romantik ve doğuştan yanlış olan bir söylem, 'kalbin retoriği', içinde sürekli ve kârlı bir şekilde kullanır.

'Kızgınlık ve sabır, zenginin yoldan çıkarması ve yoksulun erdemi, Avrupa'nın suçu ve Asya ile Afrika'nın masumluğu, şiddet yoluyla kurtuluş, evrensel aşkın gelmekte olan egemenliği':[27] işte milliyetçi düşüncenin unsurları. Herbiri tıpkı yazılı basın, radyo, televizyon gibi Avrupa'nın bir ihracıdır. Avrupa egemenliğine karşı milliyetçi muhalefet teoriye inanç tarafından yönlendirilir. Ama teorinin kendisi ve aslında tam da teoriye inanma tutumu Avrupa'nın dünyanın geri kalanına hediyeleridir. Milliyetçilik Avrupa egemenliğinden özgürlüğünü geri almak için yola çıkar. Ama

25 *A.g.e.*, s.106.

26 *A.g.e.*, s.135.

27 *A.g.e.*, s.146-7.

projenin gerçek kavramlaştırması içinde, egemen Avrupa entelektüel modalarının bir mahkûmu olmaya devam eder.

III

Son cümle Kedourie'nin ifadesi değil, çünkü o sorunu bu terimlerle koymaz. Fakat bu cümle, farklı bir teorik sorunun bağlamı içine yerleştirilirse, onun liberal milliyetçilik doktrinini eleştirisinin mantıksal sonucu olacaktır. Kedourie'nin görmediği ve liberal karşıtlarının kabul etmediği şey, milliyetçi düşüncenin özerk bir söylem oluşturmadığı ve aslında oluşturamayacağı argümanının daha geniş kapsamlı sonuçlarıdır. Kedourie bu argümanı, milliyetçiliğin asla ulaşılamayacak yanıltıcı ideallere ulaşmak için özgün olmayan ve yanlış yönlendirilmiş bir çaba olduğu ve tek sonucunun şiddet, yıkım ve tiranlık olduğunu göstererek, liberali yenebileceği bir sopa olarak kullanır. Öte yandan liberal çok haklı olarak, milliyetçiliğin özsel olarak irrasyonel ve dargörüşlü olarak tanımlanmasının haksız olduğu itirazını getirebilir. Ardından bu milliyetçi hareketlerin ortaya çıktığı özel toplumsal-tarihsel koşullara işaret eder ve şefkatli bir bakış açısı ile bu hareketlerin, Aydınlanma ve ilerlemenin şimdi evrensel olarak kabul edilen ideallerini gerçekleştirmek için zor koşullar altında yapılmış az ya da çok rasyonel girişimler olarak anlamaya çalışılmasını önerebilir. Eğer koşullar doğru ise, bu milliyetçiliklerin amaca giden yolu bulmayı başarabileceklerine inanmak için yeterli sebep vardır. Bir başka deyişle liberal-rasyonalist, bir başka deyişle, milliyetçi söylemin özerkliğinin olmamasını, bir teorik sorun olarak tartışmayı reddeder.

Aslında, adil olarak koymak gerekirse, Aydınlanmanın rasyonalite ve ilerleme görüşü ve bu görüş içinde vücut bu-

lan tarihsel değerler tartışmanın her iki tarafınca da paylaşılır. Ancak bu noktadan sonra, ister Kedourie gibi açıkça, isterse sömürge dünyasındaki milliyetçi hareketler üzerine Avrupa tarih yazımının büyük bir bölümünde olduğu gibi daha örtük varsayımlar biçiminde olsun -bu bakış tarzı milliyetçi hareketleri hizipler toplamı, efendi-yanaşma ilişkileri, modern siyasî örgütler kılığına bürünmüş geleneksel bağlılıklar, v.b olarak görür-; muhafazakârlar, Avrupa-dışı halkların kültürel olarak Aydınlanmanın değerlerine ulaşma yeteneğinde olmadıklarını savunurlar. Liberaller ise bu irrasyonel ve gerici özelliklerin yalnızca geçmişten kaldığını, bu ülkelerin de tarihsel modernleşme çabasına katıldıklarını ve ilerlemeye engel koşullar kaldırıldığı anda, onların bugün Batıyı Batı yapan değerlere yaklaşmak üzere ilerlemelerini engelleyecek bir neden olmadığını ileri sürerler. Ama hiçbir taraf problemi, sorunun sorulabileceği biçimde sunmaz: Gerçek *yaklaşma* süreci, yapacakları görevleri onlar için belirleyen ve üzerinde hiçbir kontrolleri olmayan bir dünya düzeninde bağımlılıklarının devamı anlamına geldiğine göre, niçin Avrupa-dışı sömürge ülkelerin, modernliğin verili özelliklerine yaklaşmaya çabalamaktan başka tarihsel alternatifleri yok?

Şimdi ister muhafazakâr ister liberal olsun, burjuva-rasyonel düşünce çerçevesinde bu teorik sorunu koymanın mümkün olmadığını savunacağım. Çünkü sorunu koymak, rasyonel ve bilimsel olduğu kabul edilen düşünce de dahil, düşüncenin kendisini bir *iktidar* söylemi içine koymak demektir. Bu, kökenlerine gitmek ve böylece radikal biçimde eleştirmek için tam da o düşüncenin evrenselliğini, 'verililiğini', egemenliğini sorgulamak demektir. Bu, sadece askerî ve endüstriyel gücün değil, düşüncenin kendisinin de egemen olabileceği ve egemenliği altına alabileceği ihtimalini ileri sürmektir. Bu, siyasî iktidar için bir savaş alanı olan ta-

rihsel, felsefî ve bilimsel söylem alanına yaklaşmaktır.

Böyle bir bakış açısından, milliyetçi düşünce sorunu, daha genel bir sorunun, yani, sadece metaforik anlamda değil gerçek anlamda sömürgeci bir egemenlik olarak işleyen ve Avrupa entelektüel tarihinin aydınlanma-sonrası döneminde sözde evrensel düşünce çerçevesinin ahlâkî ve epistemik temeli olarak oluşturulan, bilginin burjuva-rasyonalist kavramlaştırılması sorununun özel bir görünümü haline gelir. Bu kendi evrenselliğini ilan eden bir bilgi çerçevesidir; geçerliliğinin kültürlerden bağımsız olduğunu iddia eder. Milliyetçi düşünce, 'modern' olmayı kabul etmekle, bu 'modern' bilgi çerçevesinin evrensellik iddiasını da kabullenir. Ama bir ulusal kültürün özerk kimliğini de varsayar. Böylece yabancı bir kültürün hem epistemik hem de ahlâkî egemenliğini aynı anda hem kabul hem reddeder. O zaman bilgi kültürlerden bağımsız mıdır? Eğer değilse, iktidardan bağımsız bir bilgi olabilir mi? Sorunu böyle koymak, bilginin kendisini, kültürü iktidara bağlayan bir diyalektik içine yerleştirmektir.

Bu sorunun genelliğini biraz daha açık biçimde göstermek için, antropolojinin bir kültürler-arası anlamanın bilimi olarak taşıdığı bilişsel statü hakkında son zamanlarda süregiden bir tartışmaya girmek yararlı olacaktır.[28] Sorun antropoloji disiplini içinde daha kesin çizgilerle konulmuştur, çünkü tartışmaya katılan bilim adamlarından birinin dediği gibi, burada bilim adamı bilinçli olarak 'kendisinin olmayan bir kültürü anlamak için yola çıkmıştır'.[29] Antropolog sonuçta kültür farklılıklarının bilmeyi etkileyip etkilemediği, etkiliyorsa hangi yollardan etkilediği sorusunu yanıtlamak zorundadır.

---

28 Bu tartışmanın temsil edici bir toplamı Byran R. Wilson, ed., *Rationality* (Oxford: Basil Blackwell, 1970) derlemesinde bulunabilir.

29 Martin Hollis, 'Reason and Rituel', *Philosophy*, 43 (1967), 165, ss.231-47.

Batılı antropologların Batılı-olmayan bir kültürü anlamaya çalıştıklarında yüzyüze geldikleri en bilinen sorun, diğer halkların inançlarının, Batılı rasyonellik ya da hakikat ölçütleri bakımından değerlendirildiğinde ne zaman açıkça irrasyonel ve yanlış hale geldiği sorunudur. O zaman şu soru ortaya çıkar: Büyük insan yığınlarının yanlış inançları müştereken taşıdıkları gerçeğini nasıl açıklamalı? Bu inançları yanlış olarak tanımlayıp ardından böyle irrasyonel inançların niye ve nasıl müştereken taşındıklarını ortaya çıkarmaya çalışmak ve çıkarmak adil veya meşru veya geçerli midir? Bu etnosentrizmin taraflılığını içermez mi? Bu soruya birçok alternatif yanıt önerilmiştir. Yanıtlardan biri, büyük bir cemaatin bizim rasyonalite standardımıza göre açıkça yanlış görünen inançları ile karşılaştığımızda 'açıklamamızda anlayışlı olmalı ve inançların çoğunun doğru olduğunu veri olarak almalıyız' diyen filozof Donald Davidson[30] tarafından ortaya konan bir öneriden kaynaklanan ve 'anlayış ilkesi' denen ilkeyi uygulamayı önerir. Bu inançların alternatif açıklamaları içinden biz (bu durumda antropolog), mümkün en çok sayıdaki inancı doğru kılan alternatifi seçmeliyiz; yani, açıklama stratejisi antropolog ile üzerinde çalıştığı halk arasındaki anlaşma alanını en çoğa çıkarma stratejisi olmalıdır. Burada temel varsayım, elbette ki, ancak böyle bir anlaşma alanı varolduğunda açıklama-

30 Davidson'un argümanı şudur: her ikisi de büyük oranda doğru ama birbirlerine tercüme edilemeyen iki 'kavramsal şema' olabilir fikri bir dilde bir cümle ya da bir kelimeye anlam vermek için her cümle ya da kelimeye o dil içinde bir anlam vermemiz gerekir diyen tekçi (holistik) anlam teorisine dayanır. Bu yanlıştır. Eğer böyleyse, o zaman Davidson, öbür şemanın, bizim şemamızdan tercüme edilemez anlamında farklı olduğunu söylemenin hiçbir anlaşılır temeli olamayacağını gösterir. Ve eğer şemaların farklı olduğunu söyleyemiyorsak, anlaşılır biçimde onların aynı olduğunu da söyleyemeyiz. Dolayısıyla, tek anlaşılır prosedür bir şemadaki inançların çoğunun gerçek ve her diğer dilin ilkesel olarak bizim dilimize tercüme edilebilir olduğunu söylemek olacaktır. Donald Davidson, 'On the Very Idea of a Conceptual Scheme', *Proceeding of the American Philosophical Association*, 17 (1973-4), ss.5-20.

nın mümkün olacağı varsayımıdır.

Bu ilkeyi destekleyen pragmatik argüman, diğer kültürler bizimkinden büyük ölçüde farklı görünseler de, anlayış ilkesinin özellikle de pratik etkinlikler konusunda bilgi veren inanç alanları sözkonusu olduğunda, o kültürlerin büyük alanlarını, o halkların yaşadığı toplumsal ortamlar bakımından açıklamaya açık hale getireceği şeklindedir. Bunun nedeni; süregiden bir toplumsal sürece sahip olan herhangi bir topluluğun gündelik pratik etkinliklerinin büyük-ölçekli ortak (topluluğa ait) hatalar tarafından yönlendirilmesi ihtimalinin hemen hemen olmamasıdır. Bu nedenle, anlayış ilkesinin (ya da 'insanlık ilkesi'[31] gibi farklı biçimlerinin) enazından pratik etkinliklerle ilgili kültürler-arası anlama alanlarında yeterince tatmin edici sonuçlar verdiğini düşünmek için yeterli neden vardır, ya da öyle olduğu ileri sürülür.

Milliyetçilikle ilgili ve antropoloji ile ilgili, 'anlayış' ve 'insanlık' gibi etkileyici liberal duyguları bolca içeren bu tartışma arasındaki paralellikleri farketmiş bulunuyoruz. Bu ilkeyle ilgili zorluk, her şeyden önce, bir topluluğun içinde yaşadığı toplumsal koşulları uygun biçimde belirlemekten ne anladığına karar vermektir. Her şeyden öte, bu yapılabilir mi? İkincisi, topluluğun belirli eylemler yaptığında gerçek-

---

31 'İnsanlık ilkesi', özellikle inançları açıkça anlaşılmaz bulduğumuz durumlarda, anlaşmayı en üst noktaya çıkarmak yerine, anlaşmazlıkları en aza indirgemek gerektiğini önerir. Burada iddiasının dayandığı temel varsayım şudur: İnsan doğasının, çok az garip durumlar dışında, bir olduğu ve buradan kalkarak diğer insanların içinde yaşadığı değişik koşullarla ilişkili inanç veya eylemlerdeki kültürler arası farklılıkların çoğunun açıklanmasının mümkün olduğu iddia edilir. Yani, tüm insanlar için belirli bir evrensel araçsal rasyonalite olduğunu varsayar ve sorar: belirli bir grup insanın belirli amaçlara ulaşmak için belirli bir biçimde onlara göre davrandığı belirli inançlar, onların toplumsal ortamları *içinde* rasyonel midir? Eğer öyleyse, o zaman onların inançları ve davramşları bizim için anlaşılır hale gelecektir. O zaman biz sonuçta kesin olarak aynı koşullar içine yerleşmiş olduğumuzda, aynı inançlara sahip olacağımızı söylüyor oluruz.

leşmesini arzu ettiği belirli sonuçları tanımlayabilir, dolayısıyla bu eylemlerin ya da bu eylemleri bildiren inançların rasyonel olup olmadığına hükmedebilir miyiz? Saha çalışması yapan antropologların çoğu, bunlardan hiçbirinin mümkün olduğunu düşünüyor görünmemektedirler. Dolayısıyla, disiplin içindeki egemen eğilimler bu ilkelerden hiçbirine açıkça bağlanmaz. Bunun aksine, onlar ya herhangi bir rasyonalite arayışını reddetmeyi, ya da birçok alternatif rasyonalite olduğunu ilan etmeyi tercih edeceklerdir.

Kültürler-arası anlayışta rasyonalitenin alâkasız bir şey olduğunu kabul eden etkili bir yaklaşım, işlevselciliktir. Burada, anlamanın amacı belirli inançların ya da eylemlerin rasyonel olup olmadığına hüküm vermek değil, bunların hangi yollardan toplumsal sistemin bir bütün olarak işlemesine ve dayanıklılığına katkıda bulunduklarını keşfetmektir. Böylece, ulaşılmak amacıyla yapıldıkları açıkça belirtilen amaçları bakımından bize mantıklı görünsün ya da görünmesin, belirli eylemlerin, sürekli tekrarlanması, toplumsal sistemin devamını sağlayan eylemlerin (belki de istenmedik) sonuçları bakımından hâlâ tatmin edici biçimde açıklanabilir.

Davranış için rasyonel açıklamalar aramanın yararlılığını reddeden ikinci antropolojik yaklaşım, açıkça garip olan davranışın sembolik bir eylem olarak yorumlanması gerektiğini savunan yaklaşımdır: Bu davranışların anlamı, temel yapıları belki de bilinçte örtük biçimde bulunan, insanın doğayı, doğayla ve diğer insanlarla ilişkilerini algılayışını düzene koyan, genel sembolik kalıbın içindeki yerleri bakımından araştırılmalıdır. Antropoloğun görevi sembolik düzenin bu örtük yapısını keşfetmektir; keşfedildikten sonra sembolik düzen özel inanç ya da eylemleri, o düzen içindeki diğer inanç ve eylemlerle ilişkili olarak anlamlı hale getirecektir.

Antropolojideki işlevsel ve sembolik (yapısalcı) açıklamaların yarar ve geçerlilikleri ile ilgili birçok temel sorun gündeme getirilmiştir, ama bizim burada bunlarla ilgilenmemize gerek yok. Biz daha çok, 'rasyonalistlerin' bu yaklaşımlar hakkında ne söyleyecekleri ile ilgiliyiz. Asıl olarak, hem işlevselcilik hem de sembolizm, can alıcı sorunun 'neden insanlar bize açıkça yanlış görünen inançları taşımaya devam ediyorlar?' sorusunun etrafından dolaştığını savunuyorlar. Başka bir deyişle, açıkça saçma bir biçimde davranmalarının nedenleri nedir? Eğer bu nedenler aslında inançları içeren özel toplumsal koşullara atfedilebilirse ve sadece bir toplumsal sistemin işlevsel gerekleri veya sembolik düzenin içsel mantığına göndermede bulunarak açıklanamazlarsa, o zaman biz bilimsel rasyonellik ölçütünün üstün bilişsel statüsünü savunmakta ve diğer kültürleri o bilişsel konumdan yorumlama girişiminde niçin haklı olmayalım?

Burada, rasyonalist kampta açık bir bölünme ortaya çıkar. Çünkü bir grup, bu soruya, bize bu yönde davranmak için mantıklı neden olarak görünen şeyin diğerleri için öyle olmayabileceği cevabını verdi. Yani, diğerlerinin hareketleri bize rasyonel görünmeyebilirse de, o davranışlar tamamen farklı bir rasyonellik kriterine göre mükemmel bir biçimde rasyonel olabilir. O zaman radikal iddia şudur: Rasyonellik kavramı kültürler-arası değildir; diğer kültürlerin, uyuşmaz (incommensurable) olduğu için eşit derecede geçerli kendi rasyonelite standartları olabilir. Diğer kültürleri kendi rasyonalite kriterimize göre yargılamaya çalışıp onları irrasyonel ilan ederek, haklılaştırılamaz biçimde etnosentrik davranıyoruz, çünkü kültürler-arası geçerli tek bir rasyonalite standardı yoktur: Rasyonalite görelidir.

Şimdi, her kültürün gerçekliği düzenlemek için kendi farklı kategorik şeması ve o kültürde yaşayanların inançlarını diğer kültürlerdeki inançlarla tamamen uyuşmaz hale

getiren bir farklı mantık sistemi olabileceğinde ısrar eden güçlü bir görelilik iddiası olabilir. Bu elbette her kültürlerarası anlama girişimini geçersiz kılacaktır, çünkü bir kültürün dışından yapılan hiçbir açıklama haklılaştırılamaz. Ancak iddia ayrıca bizim bir kültürün bilişsel sınırlarını belirleyebileceğimiz varsayımına dayanmaktadır ve bu hiçbir şekilde düz bir prosedür değildir. Eğer bir kültürün düşünce sistemi aslında diğerlerininkilerden uzlaşmaz bir biçimde farklı ise, biz farklılıkları tanımak için gerekli uzlaşma temeline bile sahip değiliz demektir. Bu görececiliği tamamen mantıksız hale getirecektir. Dahası, iddia sadece kültürlerin dışardan değerlendirilmesi durumlarıyla da ilgili değildir. Eğer kültürlerin bilişsel sınırları belirsizse, bir kültürü açıklamaya kalkıştığımızda, o kültürün içinde mi yoksa dışında mı olduğumuzu bile güvenilir biçimde bilemeyiz. Başka bir deyişle, katı bir görececi tutum, ister bir kültürün içinden ister dışından olsun, her türlü açıklamayı imkânsız kılan, kültürlerle ilgili tekçi bir kavramlaştırma üzerine temellendirilmek zorundadır; çünkü bizim bir kültürün tam bilişsel haritası ile ilgili kendi algımız -bu kültür bizim ait olduğumuz kültür bile olsa- ancak kısmî olabilir ve birçok bakımdan bireye özeldir.

Ancak, kültürler arası anlama konusu ile ilgili olarak 'görececi' bir tutumu savunanların çoğu kendi tutumlarının çok katı bir yorumunu tercih etmiyor gibiler. Ve yeterince kuşku uyandırıcı bir şekilde, katı bir görececi felsefî tutumun toplumun bilimsel olarak anlaşılması için her türlü güvenilir temeli yıkacağını düşünenlerin çoğu da, diğer kültürlerin sempatik ve yaratıcı biçimde anlaşılması için bir temel olarak, zayıf biçimde yorumlanmış görececi tutumun, dogmatik ve etnosantrik olmayan sosyal bilim metodolojisi konusunda birçok önemli şey söyleyebileceğini savunuyorlar. Öyle görünüyor ki tekrar henüz formüle edil-

memiş bir tür 'anlayış ilkesi'ne geri dönmüş durumdayız.

Bu bizi tartışma hakkında bir dereceye kadar paradoksal bir görüşle başbaşa bırakır. 'Görececi' iddia, 'rasyonalist' açıklama metodunun eleştirisinden doğar ve bu eleştiride asıl saldırı, sadece Batı'daki modern endüstriyel topluma özgü toplumsal inançları değerlendirme standartlarının evrensel geçerliliği konusundaki aşırı iddiaya yöneltilmiştir. Dolayısıyla 'görececi' 'rasyonalisti', kendi inançlarının diğer kültürlerinkinden farklı özel bir sosyo-tarihsel bağlamın ürünü olduğunu gözardı ederek, diğer kültürlerdeki inançları değerlendirmek için kendi inanç sisteminin unsurlarını kullanmasının ve diğerlerini ister açıkça ister örtük olarak yanlış ya da düşman olarak ilan etmesinin sonucu olarak kendi kültürü ile ilgili özcü bir görüş taşımakla suçlar. Bu, 'rasyonalist' kültürler-arası anlama girişiminde varolan, haklı kılınamaz etnosentrik yanlılıktır. Öte yandan, 'görececi-olmayan', ayrı bir felsefî temeli olduğunu iddia edebildiği kadarıyla görececiliğin, her türlü bilimsel kültürler-arası anlama girişiminin geçerliliğine karşı çıkan kültürlerin özcü bir kavramsallaştırılmasına dayandığını iddia eder. Öyle görünüyor ki, her iki taraf da karşı tarafı sonuçta aynı şeyle suçlar: Tarihdışı bir özcülük.[32]

---

32 Örneğin aşağıdaki tartışmayı izleyin:

> *Alasdair MacIntyre*: . . . herhangi bir toplumdaki herhangi bir günde dindarlar ya da bilim adamları için geçerli ölçüt diğer zamanlar ve mekândakilerden farklı olacaktır. Ölçütün bir tarihi vardır... Bana öyle geliyor ki, bir insan, ancak, verimlilik ve verimsizlik ölçütleri ve benzer kavramların oluşturulduğu herhangi bir bilim ve teknoloji pratiğinin *yokluğunda* Azande rasyonalliği inancını taşıyabilir. Fakat bunu söylemek, kendi bakış açımızdan bilimsel değerlendirme kriterinin uygunluğunu kabul etmek demektir. Azande'ler kendi inançlarını bir bilimin ya da bilim-dışının parçası olarak taşımazlar. Onların böyle kategorileri yoktur. İnançları ve kavramları ancak *post eventum*, daha sonraki ve daha karmaşık anlayışların ışığında sınıflandırılıp değerlendirilebilir.
>
> Bu, güçlü biçimde, inanç ve kavramların sadece o inanç ve kavramları taşıyan ve kullananların pratiklerinde içkin olan ölçütlerle değerlendirilmeye-

Bu paradoksal durumun, aslında, Anglo-Amerikan sosyal bilimindeki tartışmanın üzerinde gerçekleştiği düzmece felsefî varsayımların aslına uygun bir yansıması olduğunu savunacağım. Kültürel özcülük, Batı'da Aydınlanma sonrası dönemde en azından erken 19. yüzyıldan beri sosyal bilimlerin gelişim tarzının özünde yatıyordu. Özcülük sömürgeci antropolojinin açık kültürel kibri ya da Weberci modernleşme teorisinin yetersiz politika reçetelerinden daha da derin köklere sahiptir. Aslında özcülük, rasyonel bilgi fikrinin, içinde çok kesin bir biçime kavuştuğu Aydınlanma sonrası dünya görüşünün bir özelliğidir. Doğa bilimi tüm rasyonel bilginin paradigması haline geldi. Ve bugünkü algılanış biçimiyle bu bilimlerin asıl niteliği tümüyle yeni, in-

---

ceğini varsayar.

Alasdair MacIntyre, 'Is Understanding Religion Compatible with Believing? Wilson, ed. *Rationality*, ss.62-77.

Peter Winch: ... MacIntyre iddia ettiği gibi göreliliği aşmak bir yana, kendisi de göreliliğin aşırı bir biçimine düşüyor. Beni, göstermeye çalıştığım üzere yanlış olarak, suçladığı aynı hataya düşerek bunu gizlemeye çalışıyor: 'ölçüt ve kavramların bir tarihi olduğu' gerçeğini gözardı etme hatası. Bir taraftan, belirli toplumsal bağlamlardaki eylemleri yöneten kavram ve kriterlerle ilgilendiğinde bu noktayı vurgularken, böyle bir ölçütün eleştirisi ile ilgili konuşmaya sıra geldiğinde bunu unutuyor. Mevcut kurumların eleştirisinde kullanılan ölçütün de aynı şekilde bir tarihi yok mu? MacIntyre'nin örtük cevabı bu tarihin bizim kendi tarihlerimiz içinde olduğu şeklinde; fakat eğer şimdiye kadar toplumda sürdürülen belirli pratiklerin yapılış tarzında ortaya çıkan ve tepsit edilen zorluklar ve tutarsızlıklardan konuşacaksak, bu kesinlikle bu etkinliğin yerine getirilmesinde ortaya çıkan sorunlarla ilgili olarak anlaşılabilir. O bağlam dışında sorunsal olanı kavramaya başlayamayız. MacIntyre haklı olarak Sir James Frazer'i kendi kültürünün imgesini daha ilkel kültürlere empoze etmekle suçluyor; fakat MacIntyre'nin kendisinin de burada yaptığı şey tam budur. Karmaşık bir toplum için çok basit ve ilkel yaşam biçimini kavramak hayli zordur: bir şekilde o da kendi karmaşıklaştırmasını safra gibi atmalıdır, belki de kendisi de son karmaşıklaştırma olan bir süreçtir bu. Ya da dahası karmaşıklaştırma ve basitlik arasındaki ayrım bu noktada artık herhangi bir işe yaramaz hale gelir.

Peter Winch, 'Understanding a Primitive Society'. *American Philosophical Quarterly*, 1 (1964), ss.307-24.

sanın doğa üzerindeki *kontrolü* fikri ile ilişkili olarak anlaşılır -insan 'çıkarlarına' hizmet etmek için doğanın sürekli artan ve kesintisiz bir biçimde mülk edinilmesi. Ve bunun bir uzantısı olarak bir 'çıkarlar' kavramı yeni toplum bilimleri anlayışına da girdi. İnsan toplumu (ile ilgili) rasyonel bilgi, zenginlik, üretici etkinlik, ilerleme v.b. gibi, hepsi de bazı toplumsal 'çıkarların' gerçekleştirilmesi bakımından tanımlanan kavramlar etrafında örgütlenir hale geldi. Ancak, toplumdaki 'çıkarlar' zorunlu olarak farklı farklıdırlar: Aslında, iktidar ilişkilerine göre sıralanmışlardır. Sonuç olarak, yeni doğa bilimleri anlayışı için merkezî olan insan ve doğa arasındaki özne-nesne ilişkisi, şimdi toplumun 'rasyonel' kavramlaştırılması aracılığıyla, kurnazca, insan ile insan arasındaki ilişkilere taşınır. Böylece, toplum bilimleri Ben ile Öteki'nin bilgisi haline gelir. Rasyonalite bakımından kurulduğu için, aynı zamanda zorunlu olarak Ben'in Öteki üzerindeki *iktidarının* bir aracı haline gelir. Kısacası, bilgi dünya egemenliğinin aracı haline gelir.

Ancak, evrensellik ve görelilik sorunu ile ilgili rasyonalite kavramı pozitif bilimlerin basit bir sorunu değildir. Eğer soru, 'belirli insan gruplarının inançları doğru mu, yanlış mı?' sorusu ise, soruyu inançların ilgili olduğu belirli bilimsel disiplinlerde halihazırda kabul edilen yöntemler, prosedürler ve teorilere başvurarak cevaplamak, mantıklı bir yaklaşım gibi görünüyor. Dolayısıyla, Kalabarilerin belirli otların tedavi edici özellikleri ile ilgili inançlarının doğru mu yanlış mı olduğu sorusu, ilaçların Kalabari toplumunda kullanılışındaki belirli prosedürlerin olası psikosomatik etkileri ile ilgili düşünceler de dahil, tıp bilimi tarafından şu anda sağlanan teorik bilgi içinde yanıtlanabilir. Ancak, toplumdaki her inancın, doğru mu yanlış mı olduğu konusunda anlamlı bir bilimsel yanıta izin vermeyeceği de açıktır. Bugün bildiğimiz anlamdaki bilim bakımından doğru/yanlış

ölçütünün çok az şey ifade edeceği, oldukça çok inanç sınıfı vardır. Ancak, bu türden sorular mevcut yerleşik bilimsel teoriler içinde cevaplanabilir oldukları sürece, etnisite veya kültürden bahsetmek ilke olarak konuyla ilgisiz kaygılar ortaya koymak demek olacaktır.

Fakat, bu türden soruların 'şu anda kabul edilmiş' bilimsel yöntemler veya teoriler içinde anlamlı olduğuna veya bu türden soruların ancak 'bugünkü haliyle' bilime göre yanıtlanabileceğine ya da yanıtlanamayacağına işaret etmekle, bilimsel metodların kendilerinin tarihîliğini kabul etmiş oluyoruz. Bilimsel yöntemlerin, değişik derecelerde itirazlara konu oldukları geniş bir karanlık alanla birlikte yalnızca bilim adamları arasında şu anda hüküm süren mutabakata dayandıkları, mevcut kabul edilmiş yöntemlerin bile, Kuhnvarî paradigmatik değişimler dahil, değişime tabi oldukları ve onların da ('belirlendiklerini' söyleyecek kadar ileri gitmeye hazır olmadığımızı kabul edersek) ortaya çıktıkları toplumlardaki sosyo-tarihsel süreçlerden etkilendikleri gerçeğini de kabul ediyoruz. Tekrar, bu türden soruların yanıtlanmasında 'etniklik' veya kültürün 'ilkesel olarak' alâkasız olduğunu söylediğimizde, aslında bunun her bilimsel pratik örneğinde böyle olmayabileceği olasılığını kabul ederiz. Örneğin, belirli bir inancın *ne* olduğunu belirleme gibi önemli bir sorun çıkabilir, çünkü belirli bir halkın belirli telâffuz veya hareket veya davranışlarının *anlamını* çözmek için çalışmak, karmaşık ve sorunsuz olmayan bir çabayı gerektirebilir. Burada, kültür sorununun hayatî olduğu düşünülebilir; belirli bir grup insan tarafından taşınan bir inanç tanımladık diyebilmeden önce bir sürü soruyu ayıklamak zorundayız. Fakat bunlar bir inancın doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu sorduğumuz düzeyden *önce* ortaya çıkan sorunlardır.

Etnisitenin bilimsel pratikle ilişkili hale geldiği ikinci du-

rum, bizatihi bilimsel araştırmanın toplumsal yapısıyla ilgilidir; bu uluslararası ya da kültürler-arası boyutta gerçekleşir. Bilimsel mesleğin verili yapısı -finans tarzı, araştırma önceliklerinin belirlenmesi, araştırılacak sorunların seçilmesi ve dolayısıyla kaçınılmaz olarak neyin meşru ya da faydalı bir bilimsel araştırma konusu oluşturduğu hakkındaki hüküm- coğrafî ve böylece kültürel bakımdan öyle yanlı olabilir ki, sözde 'bilimsel-olmayan' kültürlerde gelişmiş (muhtemel) maddi ya da toplumsal dünya ile ilgili anlayışları küçümser, yadsır ya da dogmatik bir şekilde reddeder. Bu anlayışlar dünyanın değişik yerlerindeki değişik halkların teknolojik pratiklerinin bir parçasını oluşturabilir; ya da onların doğa veya birbirleriyle ilişkilerinin anlatımsal bir parçasını; ya da günlük yaşamdaki etkinlikler için teori-öncesi pratik kılavuzlarının bir parçasını; ya da dünyanın doğası hakkında spekülatif felsefelerinin ya da (kim bilir?) irrasyonel, arkaik veya ahlâken iğrenç sayılan, daha büyük spekülatif felsefi sistemler içinde gömülü oldukları için mevcut bilimin uluslararası yapısınca gözden kaçırılan veya yadsınan özel maddî veya toplumsal süreçlerle ilgili teorik formülasyonlarının bir parçasını oluşturabilir. Bu anlamda, etnosentrizm bilimsel düşüncenin gelişimini etkiler.

Ancak diğer kültürlerdeki insanların rasyonel olup olmadığı sorulduğunda denilmek istenen şey, basitçe, onların inançlarının mevcut kabul görmüş bilimsel teorilere göre doğru olup olmadığı değildir. 'Şu ya da bu cümle bilimsel olarak doğru mu?' sorusunun yanıtlanmasıyla ilgili felsefî sorunların bir nebze farkında olan biri bile, olumlayıcı anlamda makûl ölçüde belirsiz olmayan bir yanıtı bile yalnızca çok ender durumlarda alabileceğini farkedecektir. Eğer rasyonel inanç kavramının anlamı bu ise, o zaman sosyoloji teorisindeki rasyonalite sorunu çok az öneme sahip bir so-

run haline gelecektir, çünkü çağdaş Batı toplumu da dahil dünyanın herhangi bir yerindeki çok az inanç bu tanıma göre rasyonel olarak nitelenebilir. Hayır, mevcut tartışmalarda kullanılan rasyonalite kavramı salt bilimsel gerçekten daha geniştir. O, doğanın niteliklerine belirli bir tarz bakışı, o niteliklerle ilgili bilgimizi tutarlı ve iç tutunumu olan belirli bir tarzda düzenleyen ve bu bilginin doğa karşısında uyumlulaştırıcı bir avantaj için kullanımını içeren *(bütünleştiren)* bir şey olarak görülür. Max Weber'in koyacağı gibi, -ve Weber'in rasyonalitenin kesin içeriği ile ilgili tanımını bugünkü rasyonalite taraftarlarının kabul etmemeleri önemli değildir- rasyonalite bir etiktir. Rasyonalite, belirli bir düşünme tarzının, yani bilimi ilerleteceği söylenen belirli bir yaşam tarzının normatif ilkesi haline gelir. Dolayısıyla, kültür sorunu konuyla ilgili hale gelecektir.

Ancak, bilimsel gerçeğin katı tanımının, şimdiki geniş etik rasyonalite kavramında içerildiğine dikkat çekmek önemlidir. O kadar ki, rasyonalite etiği şimdi 'bilimsel-yönelimli' veya 'teknik-yönelimli' kültürlerin karakteristiği olarak görülmektedir. Ve böylece, kavramsal bir el çabukluğu ile, 'bilimsel gerçek'in neden olduğu epistemik ayrıcalık tüm kültüre atfedilmektedir. Sonuç, bir *özcülüktür*: Avrupa toplumunun inanç yapılarındaki belirli unsurlarla tekno-ekonomik üretim koşullarındaki değişiklikler arasındaki, her ne kadar dikkat çekici olsa da özel bir tarihselliğe dayanan belirli çakışmalar, bir bütün olarak Batı kültürünü karakterize ettiği söylenen özlerin niteliklerine atfedilmektedir. Bu, tarihsel zamana empoze edildiğinde, Batılı toplumların tarihini bilim-öncesi ve bilimsel diye ayırarak dünyadaki öteki kültürlerin hepsini bilimsel olmayan bir gelenekçiliğin karanlığı içine iten bir özcülüktür. İlk olarak, bu özcülük doğrudan etnik bir ayrıcalık kazanır: Avrupa halklarının üstünlüğü. Ardından, ona, Aydınlanma sonrası ilerleme teorilerin-

de -pozitivizm, faydacılık, Weberci sosyoloji- olduğu gibi, tarihsel olarak ilerici yaşam felsefesini içeren ahlâkî bir ayrıcalık verilir. Ve sonunda tüm bu ayrıcalıklı konumlar antisömürgeci hareketlerin yayılmasıyla tehdit edildiğinde, epistemik ayrıcalık Batılı sanayileşmiş toplumların kültürel değerleri için evrensel üstünlüğün son kalesi haline gelir. Bir yandan kültürel değerlendirmelerle herhangi bir şekilde ilişkili olduğunu sürekli reddederken, aynı zamanda da kültürel üstünlük iddiasını onaylayan bir ayrıcalıktır bu. İster görececi, ister rasyonalist olsun, her ikisi de, etnosentrik yanlılığa karşı çıkışın radikalliğinde diğeriyle yarışır.

Kültürler-arası olma imkânıyla ilgili tüm bu tartışmada, bilim adamının daima 'bizden' biri olduğuna dikkat çekmek abes değildir: O, Batılı bir antropolog, modern, aydınlanmış öz-bilinçtir ve milliyeti ile derisinin renginin ne olduğu önemli değildir. İnceleme konusu ise 'öteki kültürler'dir -her zaman için, Batılı-olmayanlar. Hiç kimse 'bizim' 'öteki' kültürün bir üyesi tarafından 'rasyonel' bir şekilde anlaşılmamız olasılığını -diyelim ki, beyaz adamla ilgili bir Kalabari antropolojisi olasılığını- ve buna eşlik edecek sorunlar konusunu gündeme getirmedi. Elbette, görelilik sorununu ele aldığımızda soyut olarak kültürler arasındaki ilişkileri düşündüğümüz ve Batılı ile Batılı-olmayan kültürler arasındaki özne-nesne ilişkisinin tersine çevrilmesinin önemli olmadığı savunulabilirdi: ilişkiler bir biçimli (*isomorphic*) olacaktır.

Hayır, böyle olmaz: İşte tam da bu yüzden beyaz adam hakkında bir Kalibari antropolojisine sahip değiliz ve muhtemelen asla olmayacağız. Ve işte tam da bu yüzden Kalabariler hakkındaki bir Kalabari antropolojisi, beyaz adamın Kalabari antropolojisi ile aynı zorunlu sonuçları benimsemese bile, aynı temsil biçimini benimseyecektir. Çünkü kültürlerin özerkliği kavramında bir iktidar ilişkisi vardır.

Aslında, işte bu nedenle milliyetçi düşünce sorunu bu daha genel sorunun sadece belirli bir görünümüdür. Eğer milliyetçilik kendisini bir irrasyonel tutku çılgınlığı biçiminde ifade ediyorsa, kendisini Aydınlanma imgesi içinde ifade etmek istemesi ve bunu başaramaması *nedeniyle* böyledir bu. Çünkü, Aydınlanma'nın kendisi, evrensel bir ideal olarak egemenliğini ilan etmek için kendi Öteki(si)ne ihtiyaç duyar; eğer kendini gerçek dünyada gerçekten evrensel olarak gerçekleştirebilirse, aslında kendini yıkmış olur. Liberal rasyonalistin ne kadar endişeleneceği bir tarafa, *Aklın Hilesi* milliyetçilikte dengini bulamadı.[33] Aksine, onu ayarttı, vesayet altına aldı ve hapsetti: İşte bu kitap bunun hakkındadır.

IV

Buraya kadar, liberal milliyetçilik doktrininin sorunlarının bizi, bir burjuva-rasyonel evrensel tarih kavramının ahlâkî ve epistemik statüsü hakkındaki daha temel bir kavrama kadar götürülebileceğini savundum. Ama sorunu, onu sadece bir 'burjuva' bilgi sorunu olarak tanımlayarak basitçe çözebilmeyi umut edemem. Çünkü aynı türden sorunların Marksizmin milliyetçiliği ele alışında da ortaya çıktığını görüyoruz.

Marx'ın kendisinin milliyetçilik hakkında ne söylediği konusuna girmeyeceğim.[34] Ancak Marx'ın çalışmasında,

33 Milliyetçilik yirminci yüzyılın en ağır siyasî ayıbıdır... Onun bir skandal olarak yaygınlığının hâlâ hisediliyor olma derecesi bizatihî bu egemenliğin beklenmedik bir şey olmasının, Avrupa'nın onaylanan Aydınlanmacı Aklın Hilesi görüşü üzerindeki yönlendirici kontrolünün kesinliğinin bir işaretidir. Nihayet milliyetçilik, veya şimdi öyle görünüyor, *Aklın Hilesi*'nin karşısına, onun denginden daha etkili bir rakip olarak çıktı.

John Dunn, *Western Political Theory*, s. 55.

34 Engels'in, Marx'ın 'Kronolojik Notlar' dediği bir dizi not defteri vardır. Bu not defterleri Marx'ın geçiş dönemi Avrupa'sında burjuvazinin doğuşunun tarihi, ulus-devletlerin oluşumu ve köylü ayaklanmaları ile ilgili 1881-82 yıllarında

milliyetçiliği asla bir teorik sorun olarak doğrudan ele almadığı çok kesin bir biçimde söylenebilir. Bu konudaki tartışmaların büyük bölümü, Marx'ın genel teorik şemasının milliyetçilikle ilgili uzantıları ya da çok aktif edebî ve politik kariyeri boyunca bu konuda yaptığı değişik yorumlardan anlamlar çıkarmakla ilgilidir. Burada biz daha çok, sonradan 'milli sorun' diye anılmaya başlanan sorunla ilgili Marksizmin en etkili yorumlarıyla ve daha özel olarak da, öz olarak ulusal mesele ve sömürge sorunu biçimini aldığı Avrupa-dışı dünyadaki milliyetçilik ile ilgileneceğiz.

Sorun 2. ve 3. Enternasyonal'de uzun süre tartışıldı.[35] En dikkate değer katkıyı, fikirlerini, devrimin çok milletli dev bir imparatorlukta yüzyüze geldiği âcil pratik sorunlardan çıkaran ve Marksist milliyetçilik çözümlemesinin köşetaşı olarak merkezî siyasî demokrasi sorununu vurgulayan Lenin yaptı. Lenin'i, ulusların kendi kaderlerini tayin hakkı ile ilgili meşhur tezini formüle etmeye de bu vurgu götürdü.[36] Ancak Lenin'in önerileri milliyetçiliğin incelenmesi için genel bir teorik paradigmanın kurulmasına yönelik değildi ve 1930'lardan bu yana gelen karmaşık ulusal kurtuluş hareketleri döneminde Marksistler sorunu tartışmaya devam ettiler.

---

yaptığı araştırmalarını içerir. Bu notlar hakkında çok az tartışma olmuştur. Benim bildiğim tek değerlendirme, Boris Porshnev'in 'Marx'ın Yaşamının Son Yıllarındaki Tarihsel İlgisi: Kronolojik Notlar' (E. A. Zeluyovskaya, L. 1. Golman ve B. R. Porshnev, editörler, *Marks Istorik.* Moskova: Bilimler Akademisi, 1968 içinde ss. 404-32) adlı makalesinde bulunmaktadır.

35 Kısa bir değerlendirme için bkz. Michael Löwy, 'Marxists and the National Question', *New Left Review*, 96 (March-April 1976), ss. 81-100. Ayrıca bkz. Roman Rosdolsky'nin dikkate değer notu, 'Worker and Fatherland: A Note on a Passage in the Communist Manifesto', *Science and Society*, 29 (1965), ss. 330-7.

36 Özellikle bkz. V. I. Lenin, 'Critical Remarks on the National Question', *Collected Works* (Moskova: Progress Publisher, 1964) vol. 20, ss.17-54; 'The Right of Nations to Self-determination', *Collected Works* , cilt 20, ss.393-454; 'The Socialist Revolution and the Right of Nations to Self-determination', *Collected Works* , cilt 22, ss.143-56; 'The Discussion on Self-determination Summed Up', *Collected Works* , cilt 22, ss.320-60.

Horace B. Davis, bir süre önce bu tartışmadaki tezlerin bazılarının bir özetini yapma girişiminde bulundu.[37] O da iki tip milliyetçilik olduğunu kabul ediyor:[38] İlki, 'genellikle duygusal olmaktan çok rasyonel olan' Aydınlanma milliyetçiliği, diğeri Herder ve Fichte gibi Alman romantik yazarlarınca geliştirilen, 'kültür ve geleneğe dayalı', milletin bir doğal topluluk olduğunu, dolayısıyla 'insanların yaptıklarından daha köklü meşruluğa sahip, 'kutsal, ebedi, organik bir şey' olduğunu varsayan bir milliyetçilik. Ama bu ikinci tip de köken olarak Avrupalı idi. 'Devleti önceleyen ve sonuçta onun oluşmasına yolaçan bir şey olarak millet fikri çok açık biçimde Avrupalıdır; bunun, devletin milleti önceledigi ve tüm varlığını koşulladığı Afrika'daki birçok devlet gibi yeni oluşturulmuş milletlerin sorunları ile herhangi bir ilgisi yoktur'.[39]

O zaman, Avrupa-dışı dünyadaki milliyetçilik hakkında ne söylenebilir? Buradaki ulusal sorun elbette tarihsel olarak bir sömürge sorunu ile içiçe geçmiştir. Dolayısıyla, ulusal kimlik iddiası sömürgeci sömürüye karşı bir mücadele biçimidir. Ancak, geleneksel kültürel değerlerin öne sürülmesi sık sık tarihsel ilerlemenin koşulları ile tutarsız olacaktır. Dolayısıyla, ortada çok gerçek bir ikilem vardır: 'Milliyetçilik rasyonalist, seküler, modern bir hareket olarak mı düşünülmeli, yoksa çoğu açıkça atalara ait ve modern koşullarla ilgisi olmayan oldukça özel ulusal unsurları mı vurgulamalı?'[40] Mücadelenin en şiddetli yerinde olanlar için ikilemin ne kadar derin, ezici olduğu önemli değildir; sonucun kendisi tarihsel olarak belirlenmişti. Milliyetçilikteki

37 *Towards a Marxist Theory of Nationalism* (New York: Monthly Review Press, 1978). [Türkçesi: *Sosyalizm ve Ulusallık*, çev. Kudret Emiroğlu, İstanbul: Belge Yayınları, 1991]

38 *A.g.e.*, s.29.

39 *A.g.e.*

40 *A.g.e.*, s.24.

modern ve geleneksel eğilimler arasında, 'sonuçta galip gelen modernleştirici, Batılılaştırıcı unsurdur, ama bu ancak çok uzun bir mücadeleden sonra gerçekleşir'.[41]

Dolayısıyla sorun, milliyetçilikle ilgili ahlâkî bir tutum takınmak değil, bunun olası tarihsel sonuçlarını değerlendirmekti. 'O halde, milliyetçilik kendi içinde irrasyonel değildir, ancak irrasyonel biçimde uygulanabilir. Atacı *(atavistik)* milliyetçilik doğrudan suçlanamaz; bir halkın onur ve kendine saygısını yeniden kazanma hareketinin bir parçası olarak düşünüldüğünde, yapıcı bir yönü vardır. Ancak, kavgacı, saldırgan, şoven milliyetçilik bir tehdittir ve dolayısıyla genel olarak insanlık bakımından irrasyoneldir'.[42] Milliyetçilik araçsal yönüyle değerlendirilmek durumundaydı: Evrensel tarihsel ilerleme hareketini ilerletti mi, ilerletmedi mi? Davis şöyle diyor:

> 'Milliyetçilik bir şey, hatta soyut bir şey değil, aksine bir süreç, bir alettir... İnsan bir çekiç ya da bir konserve açacağına, veya başka herhangi bir alete karşı ya da ondan yana bir tavır almaz. Çekiç, cinayet için kullanıldığında şüphesiz bir silahtır; ev yapmak için kullanıldığında, faydalı bir araçtır. Belirli bir kültürün korunması olarak düşünülen milliyetçilik ahlâkî olarak tarafsızdır; ulusal baskıya karşı bir hareket olarak düşünüldüğünde olumlu bir ahlâkî içeriğe sahiptir; bir saldırı aracı olarak düşünüldüğünde ise, ahlâkî olarak savunulamaz bir şeydir.'[43]

Davis'in bu kitabı, milliyetçilik konusundaki Marksist düşüncenin özellikle mâhir bir örneği olmayabilir. Eğer öyleyse, o zaman konunun daha yeni ve her bakımdan daha ge-

41 *A.g.e.*, s.25.

42 *A.g.e.*

43 *A.g.e.*, s.31.

lişkin şekilde ele alındığı bir çalışmaya bakalım ve bizi nereye götürdüğünü görelim: Benedict Anderson'ın *Hayalî Cemaatler*[44] kitabından bahsediyorum. Anderson'ın müdahelesi hayli ortodoksi dışı bir müdahaledir. Çünkü 'ulusal sorun' konusundaki Marksist tutumun, Stalin'in çok sık alıntılanan tipik formülasyonu[45] tarafından temsil edilen egemen eğilimini izlemekten oldukça uzak olan Anderson, bir milleti bir dizi dışsal ve soyut ölçüt ile 'tanımlamayı' reddeder. Tersine, milletin 'tahayyül edilen bir siyasî topluluk' olduğunu ileri sürerek determinist şemayı kökten altüst eder. Millet, belirli somut toplumsal gerçeklerin biraraya gelişiyle biricik olarak üretilmemiştir; dahası o 'düşünülmüş', 'yaratılmıştır'.

Bu, ilk bakışta Gellner'in pozisyonuna oldukça yakın görünebilir: 'Milliyetçilik, milletlerin öz-bilinçlerini kazanmaları değildir: Milliyetçilik, milleti icat eder'. Fakat Anderson hemen farklılığa işaret eder. Gellner için 'icat', 'uydurma' ve 'yalan', bir tarihsel ikiyüzlülük anlamına gelir; bir milletin tasavvur edilmesini gerçek, sahici bir yaratma olarak göremez.[46] 'Yaratmak' ne demektir? Gelin Anderson'ın argümanına bakalım.

Tarihsel olarak, siyasî ulus topluluğu, kendinden önceki dinî topluluğun 'kültürel sistemleri'nin ve hanedan döne-

---

44 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983). [Türkçesi: *Hayalî Cemaatler: Milliyetçiliğin Doğuşu ve Yayılması*. Çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis, 1993.] Anderson'dan yapılan alıntıların çevrilmesinde bu Türkçe çeviriden büyük ölçüde yararlanılmış, bazı pasajlar tamamen buradan alınmıştır - ç.n.

45 J. V. Stalin, 'Marxism and the National Question', *Works*, vol. 2 (Calcutta: Gana-Sahitya Prakash, 1974), ss. 194-215. Stalin'in tanımı şöyledir:

> 'Bir millet ortak bir dil, toprak, ekonomik yaşam ve ortak bir kültürde ifadesini bulan psikolojik tutum temelinde oluşmuş, tarihsel olarak oluşmuş istikrarlı bir halk topluluğudur... yukarıdaki niteliklerden hiçbiri tek başına alındığında bir milleti tanımlamak için yeterli değildir. Dahası, bu niteliklerden birinin yokluğu, milletlerin millet olmasına son vermeye yeterlidir.'

46 *Imagined Communities*, s. 15.

minin yerine geçti. Süreç içinde 'dünyaya egemen olma tarzlarında, başka her şeyden daha çok ulusu "düşünmeyi" mümkün kılan temel bir değişiklik oldu'.[47] Bu değişikliği sağlayan, 'Protestanlıkla basılı kapitalizmin koalisyonu' idi. 'Olumlu anlamda yeni cemaatleri düşünülebilir kılan şey, bir üretim sistemi ve üretim ilişkileri (kapitalizm), bir iletişim teknolojisi (basın) ve halkların dil çeşitliliğinin ölümü arasındaki, yarı-tesadüfî ama gergin bir etkileşimdi.'[48] Avrupa'nın basın-öncesi Avrupa'nın sayısız ve farklı lehçeleri, kesin sınırlar içinde, çok daha az sayıda yazılı dille birleştirildi; basılı-diller, Latince'nin altında ve sözlü dillerin üstünde 'birleşik değişim ve etkileşim alanları' yarattılar. Basın dile yeni bir kesinlik verdi ve yeni türden 'iktidar-dilleri' yarattı, çünkü diğerleri kendi basılı biçimleri üzerinde ısrar edemediği için lehçe olarak kalırken, bazı lehçeler basılı-dillere daha yakındı ve diğerlerine egemen oldu.

Bir kez daha, tarihsel olarak, milliyetçiliğin üç ayrı tip ya da 'modeli' ortaya çıktı. Amerikaların *'creole* milliyetçiliği', ekonomik çıkarları metropollere karşı olan sınıfların tutkuları üzerinde kuruldu. Bu tip ayrıca, emperyalizm ve *kadim (eski) rejimlerin* ideolojik eleştirisini sağlayan Avrupa kaynaklı liberal ve aydınlanmacı fikirlere dayandı. Ancak yeni tahayyül edilen cemaatlerin biçimi 'göçebe *creole* fonksiyonerler ve eyaletlerdeki *creole* matbaacılar tarafından yaratıldı. Ancak bir benzeşim 'modeli' olarak *creole* milliyetçiliği eksik kaldı, çünkü dilsel cemaatselliği yoktu ve devlet biçimi emperyal düzenin keyfî idarî sınırları ile hem uyumluydu hem de ona karşıttı.

İkinci 'model' Avrupa'nın dilsel milliyetçilik modeli idi; 'korsanlık için uygun' hale gelmiş bir bağımsız ulusal devlet modeli.

---

47 *A.g.e.*, s. 28.

48 *A.g.e.*, s. 46.

> Ama tam da o zaman bilinen bir model haline geldiği için, çok açık sapmaların imkânsız olduğu belirli 'standartlar' empoze etti... Böylece, demogojik bir şekilde en geri toplumsal gruplar tarafından yönlendirildiğinde bile ilk Avrupa milliyetçiliklerinin 'popülist' karakteri Amerikalar'dakinden daha derindi: serflik sona ermek zorundaydı, yasal kölelik düşünülemez bir şeydi -en azından yeni kavramsal model sarsılmaz biçimde yerleştiği için.[49]

Üçüncü model olan 'resmî' milliyetçilik ise tipik örnek olan Rusya tarafından ortaya kondu. Bu kültürel homojenliğin yukardan, devletin girişimi aracılığıyla empoze edilmesini getirdi. 'Ruslaştırma' başka yerlerde taklit edilebilecek ve taklit edilen bir projeydi.

Üç modüler biçimin hepsi de 20. yüzyılda 3. Dünya milliyetçiliğinin kullanımına hazırdı. Tıpkı *creole* fonksiyonerlerin ilk ulusal anlamı emperyal idarî birim içinde algılamaları gibi, 'kahverengi veya siyah İngiliz' de metropole bürokratik bir hac yolculuğu yaptığında, ilk ulusal anlamı algıladı. Sonuçta,

> yükseliş ve düşüş eğrisinin varabileceği en üst nokta, tayin edilebileceği en üst idarî merkez oluyordu: Rangoon, Akkra, Georgetown ya da Colombo. Ama her kısıtlı yolculuğunda aralarında giderek artan bir ortaklık hissedebileceği iki dilli yoldaşlar bulabiliyordu. Yolculuğu sırasında, etnik olsun, dilsel olsun, coğrafî olsun, kendi kökeninin çok önemli olmadığını oldukça hızla kavrıyordu... hedefini ya da yoldaşlarını temelden belirlemiyordu. İşte bu kalıptan sömürü devletini adım adım ulusal devlete dönüştüren o ince, yarı gizli süreç doğdu. Bu dönüşümü müm-

49 *A.g.e.*, ss. 78-9.

kün kılan yalnızca kadrolardaki hatırı sayılır süreklilik değil, her devletin kendi memurları aracılığıyla yaşadığı yerleşik yolculuklar ağıydı.[50]

Fakat bu yalnızca bir ulusal bilincin doğuşunu mümkün kıldı. Ulusal bilincin 20. yüzyılda hızla yayılması ve halk içinde kök salması bu yolculukların şimdi 'dev ve çeşitlenmiş kalabalıklarla' yapıldığı gerçeği ile açıklanmalıdır. Fizikî hareketlilikteki muazzam artış, sömürge devletin yanısıra örgütlü sermaye tarafından da desteklenen emperyalist 'Ruslaştırma' programları ve modern eğitimin yayılması, metropol ulus ile sömürgeleştirilmiş halk arasında dilsel olarak aracılık yapabilecek büyük bir iki dilli kesim yarattı. Entelijansiyanın öncü rolü onun iki dille eğitilmişliğinden gelir. 'Yazılı okur yazarlık, homojen ve boş zamanda yüzer gezer hayalî cemaati zaten daha önceden mümkün hale getirmişti ... İki dillilik, geniş anlamda, Avrupa devlet dili aracılığıyla modern Batı kültürüne, özel olarak da 19. yüzyılda başka yerlerde üretilmiş milliyetçilik modellerine, ulus-luğa, ulus-devlet'e erişebilmek demekti'.[51]

20. yüzyılda 3. Dünya milliyetçiliği böylece bir 'modüler' karakter kazandı. 'Onlar en fazla 1.5 yüzyıllık bir insan deneyiminden ve ancak üç milliyetçilik modelinden faydalanabilirlerdi ve faydalandılar. Dolayısıyla milliyetçi liderler bilinçli olarak, resmî milliyetçiliğinkilere göre modelleşmiş sivil ve askerî eğitim sistemleri; 19. yüzyıl Avrupa halk milliyetçilikleri tarafından modellendirilmiş seçimler, parti örgütleri ve kültürel kutlamalar; ve dünyaya Amerikalar tarafından armağan edilmiş yurttaş-cumhuriyet fikrini kullanacak konumda idiler. Her şeyden öte, 'millet' fikrinin kendisi, şimdi hemen hemen tüm basılı dillere sağlam bir biçim-

50 *A.g.e.*, s. 105.

51 *A.g.e.*, s. 107.

de yerleşmiş ve millet-lik neredeyse tümüyle siyasî bilinçten ayrılmaz durumdadır.

Ulusal devletin ezici bir norm haline geldiği bir dünyada bütün bunların anlamı ulusların dilsel ortaklık olmadan da -*nosotros lo Americanos*'unki gibi naif bir tarzda değil, modern tarihin mümkün kıldığı biçimde- hayal edilebileceğidir.[52]

Anderson'ın ulusal sorun konusunda Marksist tartışmaya asıl katkısı, kesin bir biçimde, ulusun ideolojik olarak yaratılmasını ulusal hareketlerin incelenmesinde merkezî bir sorun olarak ele almasıdır. Anderson bunu yaparken ayrıca modern dil cemaatlerinin yaratılmasının toplumsal sürecini de vurgular. Ancak Anderson bu süreçlere içkin çeşitli ve çoğunlukla çelişkili *siyasî* imkânların izini sürmek yerine, izleğini bir sosyolojik determinizmle kısıtlar. Eğer yakından bakacak olursak, Gellner ile Anderson arasında 20. yüzyıl milliyetçiliği konusundaki özlü farklılıklar nelerdir? Hiç. Her ikisi de milliyetçilik doğmadan önce toplumsal dünyayı algılayış biçimlerinde meydana gelen temel bir değişikliğe dikkat çekerler: Gellner bu değişikliği 'sanayi toplumu'nun gereklerine bağlar. Anderson daha ustaca 'basılı kapitalizmin' dinamiklerine. Her ikisi de doğmakta olan bir millete empoze edilmek istenen yeni kültürel homojenliğin niteliklerini tanımlarlar: Gellner için bu çeşitli yerel halk kültürlerine ortak bir yüksek kültürün empoze edilmesidir; Anderson için ise süreç bir 'basılı-dilin' oluşturulması ve sömürgeleştirilmiş entelijansiyanın yaptığı 'hacların' ortak deneyimi ile ilgilidir. Sonuçta, her ikisi de 3. Dünya milliyetçiliğinde köklü bir 'modüler' nitelik görürler. 3. Dünya milliyetçilikleri verili tarihsel modellerce çizilen hatlara göre değişmez biçimde şekillenmişlerdir: 'Somut, kaçınılmaz bir emredicilik' [sözkonusudur], 'çok belirgin sapmalar imkânsızdır.'

52 *A.g.e.*, s. 123.

Tüm bunların içinde, imgelemin çalışması, entelektüel yaratma süreci neredediir? Gellner için böyle bir sorun yoktur, çünkü uluslar 'icat edildiğinde' bile, zorunluluktan kaynaklanır bu: Ulusu tanımlamak için basitçe bazı ayırt edici kültürel işaretler seçmek zorunludur ve Gellner için bunun gerçekleştirildiği entelektüel süreci incelemek özel olarak ilginç bir sorun değildir. Peki ya Anderson için? O da zikzak ve dönüşleri, bastırılan imkânları, hâlâ çözülmemiş çelişkileri farketmeden, tartışmasını 20. yüzyıl milliyetçiliğinin 'modüler' karakteri ile sınırlar. Sonuç olarak, Anderson, Gellner'in kibrinin yerine, tartışmasını, tam bir siyasî karamsarlık notu ile sonuçlandırmak zorunda kalır: 'Kamboçya ve Vietnam arasında sömürge dönemi sırasında olup bitenlere Çin halkının geniş kitlelerinin aldırdığını kimsenin düşündüğünü sanmıyorum. Kmer ve Vietnam köylülerinin de halkları arasında savaş istemiş olması ya da bu konuda onlara danışılmış olması uzak bir ihtimal. Bunlar, popüler milliyetçiliğin sonradan ve daima özsavunma diliyle seferber edildiği, kelimenin gerçek anlamıyla, "kabine savaşları"dır.'[53] Dolayısıyla, her şeyden popüler milliyetçiliği 'harekete geçirerek' ve resmî milliyetçiliğin 'Makyavelci' araçlarını kullanarak iktidara gelen bir öncü entelijansiya sorunudur. Tıpkı din ve akrabalık gibi, milliyetçilik de antropolojik bir gerçektir ve onunla ilgili söyleyecek başka bir şey yoktur.

Marksistler, önceki bölümde anlattığımız liberal ikilemden kaçmanın oldukça zor olduğunu gördüler. Çok seyrek olmamak üzere, liberallerinkiyle kesinlikle aynı yöntemleri benimsediler - ya *sosyolojiciliğe* sığınma biçiminde, yani milliyetçiliği modern çağın belirli evrensel ve kaçınılmaz sosyolojik kısıtlamalarıyla açıklayarak ya da bunun yerine geçebilecek şekilde, milliyetçilik içindeki biri geleneksel ve

53 *A.g.e.*, s. 146.

muhafazakâr diğeri liberal ve ilerici iki rakip eğilimi sosyolojik belirleyenlerine indirgeyerek; ya da bir *işlevselciliğe* başvurarak, yani belirli bir milliyetçiliğe karşı, bunun evrensel tarih açısından sonuçlarına işaret edip yerinde bir tutum takınarak. Eğer dikkatimizi genel teorik değerlendirmelerden belirli milliyetçi hareketlerin çözümlenmesine yöneltirsek, sorunu daha da iyi anlatabiliriz. Gelecek bölümde, Marksist tarih yazımının milliyetçi bir ortodoksi ile yüzleşmeye çalışarak kendini kurmak zorunda kaldığı bir ülke olan Hindistan hakkında bir tartışmaya başvuracağım.

V

Başlangıç olarak belirtelim ki, Hindistan'taki Marksist tarihçiler ipuçlarını Marx'ın 1853 tarihli 'Hindistan'da İngiliz Egemenliği' adlı makalesindeki çok bilinen bir düşüncesinden aldılar.

> İngiltere'nin Hindistan'da bir toplumsal devrime yolaçmadan, yalnızca en aşağılık çıkarlarca hareket ettiği ve bu çıkarlarını gerçekleştirirken çok aptalca davrandığı doğrudur. Soru, insanlığın, Asya'nın toplumsal durumunda temel bir devrim olmaksızın kaderini gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceği sorusudur. Eğer değilse, İngiltere, suçları ne olursa olsun, tarihin bu devrimin gerçekleşmesindeki bilinçsiz aracıydı.[54]

Burada da tıpkı liberal milliyetçilik tarihinde olduğu gibi, tarih dönemsel hale gelir; tarihsel zaman geçmiş ve gelecek, gelenek ve modernlik, durgunluk ve gelişme -ve kaçınılmaz

54 Karl Marx, 'The British Rule in India' K. Marx and F. Engels, *The First Indian War of Independence 1857-1859* (Moskova: Foreign Languages Publishing House, 1959) içinde, s.20.

olarak iyi ve kötü, despotizm ve özgürlük, bâtıl inanç ve aydınlanma, papazlık sanatı ve aklın zaferi- arasında bölen ve her anlamda bir sınır olan bir Büyük Olay'ca belirlenmiş olarak bölünür. Hindistan için Büyük Olay, yüzyıllar boyu süren despotluk, bâtıl inanç ve bitkisel yaşamı sona erdirerek ve yeni bir değişim -'yeniden doğuş' kadar 'yıkım', antikleşmiş geleneğin yıkılması ve modern, laik ve ulusal güçlerin doğuşu- döneminin öncüsü olan İngiliz egemenliğinin gelmesiydi.

Ve, aralarında birçok siyasî ayrılık olmasına rağmen, Hindistan'daki Marksist bir tarihçi kuşağının tümü,[55] 19. ve 20. yüzyıl entelektüel tarihinin gerici ve ilerici güçler arasındaki mücadelenin tarihi olduğu konusunda anlaşıyordu. Yaklaşım hem sosyolojik hem de işlevselciydi. 'Geleneksel-muhafazakar' ve 'rasyonel-modernist' fikirleri toplumsal temellerine, yani sırasıyla 'gerici' ve 'ilerici' sınıflara bağlama çabası vardı. Aynı zamanda, bu fikirlerin etkililiğini sonuçları bakımından, yani bunların sömürgeci egemenlik ve sömürüye karşı ulusal demokratik mücadeleyi ileri götürüp götürmedikleri bakımından değerlendirmek istediler. Bu iki eşanlı araştırmanın sonuçlarının sık sık birbirleriyle çelişkili olduğu ortaya çıktı. Ulusal olan her zaman laik değildi, modern halkçı ve demokratik olan, epeyce sık bir biçimde geleneksel ve hatta fanatik biçimde 'anti-modern' idi.

1970'lerde Marksizmin Hindistan entelektüel tarihine eski uygulamalarını sorgulamaya yönelik bazı girişimlere tanık olundu. 1972'de Hindistan düşüncesindeki 19. yüzyıl

---

55 Örneğin bkz., R.P. Dutt, *India Today* (Bombay: People's Publihing House, 1970); S.C. Sarkar, *Bengal Renaissance and Other Essays* (Yeni Delhi: People's Publihing House, 1970); A.R. Desai, *Social Background of Indian Nationalism* (Bombay: Popular Book Depot, 1948); Bipan Chandra, *The Rise and Growth of Economic Nationalism in India* (New Delhi: People's Publihing House, 1966); Arabinda Poddar, *Renaissance in Bengal: Search for Identity* (Simla: Indian Institute of Advanced Stduy, 1977).

'rönesansının' babası ve ilk büyük 'modernleştirici' Rammohun Roy'un (1772-1833) 200. doğum yıldönümü resmî törenlerle anıldı. Kutlama nedeniyle yayınlanan bir eleştirel makaleler derlemesinde[56] önceki uygulama türüne katkılarda bulunan bazı makalelerin yanısıra, tüm 'rönesans' nitelemesi varsayımını ve hatta gelenek/modernlik kategorilerini de sorgulayan makaleler bulunuyordu. Bu eleştirilerin yerleştirildiği asıl teorik temel, kültür ve yapı, ya da (tam da) eleştirilerin saldırısı karşısında zaten teorik değerinin bir kısmını yitirmiş görünen ortodoks Marksist terminolojiyi kullanmak gerekirse, altyapı ile üstyapı arasındaki ilişkinin doğasının yeniden değerlendirilmesiydi. Bu eleştirmenler, 19. yüzyıl toplumsal reformcuları ve ideologlarının düşüncesindeki birçok şüphesiz modern unsura dikkati çekiyoruz, tamam, diyorlardı; ama, diye soruyorlardı: aynı dönemin gelişen sömürge ekonomisi, muazzam sanayisizleştirme ve yoksulluk, sonuçta kaçınılmaz olarak gerici kira-sömürüsü sürecine ve üretim alanında durgunluğa yolaçan toprak üzerindeki dayanılmaz baskılar, köylü direnişinin ezilmesi, modernleşmiş, Batı-eğitimli şehirli elit ile ulusun geri kalanı arasında ittifak bağları yerine toplumsal uçurumun büyümesi bakımından ele alındığında, bu modernlik unsurlarının önemi nedir? Bu modernlik hangi anlamda anlamlı bir ulusal-halkçı kavramı ile uzlaştırılabilir?

Bu sorular Marksist bir çerçevede soruldular, ama 19. yüzyıl rönesansı ile ilgili daha önceki Marksist formülasyonlar sert biçimde eleştirildi. Örneğin Sumit Sarkar,[57] Hindistan Marksistlerinin Hindistan düşüncesinin gelişmesini bir yanda 'batıcı' veya 'modernist' öte yanda 'gelenekçi' iki eğilim arasındaki bir çatışma olarak açıklamakla, birsürü

56 V. C. Joshi, ed., *Rammohun Roy and the Process of Modernization in India* (Delhi: Vikas, 1975).

57 Sumit Sakar, 'Raminohun Roy and the Break with the Past, *a.g.e.*, ss. 46-68.

analitik karmaşıklıklarına rağmen, batıcılığın tarihsel olarak ilerici bir eğilim olduğunu yürekten savunduklarını gösterdi. Sarkar ardından şunu ileri sürdü:'"Batıcıların" modernizm veya ilerleme ile tam (koşulsuz) eşitlenmesi neredeyse kaçınılmaz olarak İngiliz egemenliği, İngilizce eğitim ve bu ikisinin 19. yüzyıldaki savunucularının daha olumlu şekilde değerlendirilmesine yolaçar...' Aslında, tüm 'gelenek-modernleşme' ikilemi en kaba emperyalist siyasî ve ekonomik sömürü gerçeklerinin üstünün çoğu kez örtüldüğü bir perde hizmeti gördü. Olayların ortaya koyduğu üzere, Rammohun Roy'un gelenekten kopuşu 'derinden çelişkiliydi'; aynı düşünce yapısı içinde ortodoks, Hindu-elitist ve kendi aydınlanmış standartlarıyla açıkça irrasyonel düşünce ve pratik tarzlarıyla birçok uzlaşmayı barındırıyordu ve her durumda bu, 'temel toplumsal dönüşüm düzeyinde değil entelektüel düzlemde' bir kopuştu. Roy, ekonomik fikirlerinde o zaman moda olan serbest ticaret mantığını *in toto* benimsemişti ve 'Bengal'de İngiliz tüccar ve girişimcilerle yakın işbirliği içinde bir çeşit bağımlı ama yine de burjuva bir gelişme' hayal etmiş görünüyordu. Bu açıkça saçma bir hayaldi, çünkü sömürgeci bağımlılık asla tam bir burjuva modernliğe değil, sadece 'zayıf ve bozulmuş bir karikatüre'[58] izin verecekti.

Dolayısıyla argüman şöyleydi: 19. yüzyıl Hindistan'ındaki yeni kültürel ve entelektüel hareketlerde modernlik unsurları bulunsa da, bunlar bir yandan ülkenin değişen sosyo-

58 Benzer argümanlar aynı ciltteki üç başka makalede de öne sürüldü: Asok Sen, 'The Bengal Economy and Rammohun Roy'; Barun De, 'A Biographical Perspective on the Political and Economic Ideas of Rammohun Roy'; ve Pradyumna Bhattacharya, 'Rammohun Roy and Bengali Prose'; ve Sumit Sakar, 'The Complexities of Young Bengal', *Nineteenth Century Studies*, 4, (1973), ss. 504-34 içinde; Baren De, 'A Historiographical Critique of Renaisance Anologues for Nineteenth-Century Ideas, Barun De, ed., *Perspective in the Social Sciences I: Historical Demensions* (Kalküta: Oxford University Press, 1977) içinde ss. 178-218.

ekonomik yapısı ile ilişkileri içine, diğer yandan belirleyici iktidar, yani sömürgeci bağımlılık bağlamına yerleştirilmedikleri sürece anlamlı hale gelemeyeceklerdir. Böyle yerleştirildiklerinde, Rammohun gibi erken 19. yüzyıl 'modernleştiricilerinin' başarıları, Hindu-elitist, sömürgeci, nerdeyse komprador bir çerçeveyle sınırlı görünüyordu.

Bu argüman Asok Sen'in[59] başka bir 19. yüzyıl Bengal reformcusu olan Iswar Chandra Vidsayagar'ın (1820-1891) kariyeri ile ilgili çalışmasında daha ayrıntılı bir şekilde ortaya kondu. Sen, sorunu Antonio Gramsci'nin aydınların toplumsal dönüşümün daha temel güçleriyle bağlantıları ile ilgili tartışmasının teorik bağlamı içinde ele aldı. Yeni fikirlerin veya bunların varsayımlarının sonuçlarının orjinal yapısının yalnızca kabul edilmesi fazla bir şey ifade etmiyordu; düşünce ve tutumdaki büyük değişmeler, aslında oluş halindeki toplumsal güçlerin akıl yürütme veya spekülasyonun ilk postülalarında (genellikle) tümüyle açığa kavuşturulmamış olan değişimin hedeflerini gerçekleştirme kapasitesini ortaya çıkardı.[60] Dolayısıyla belirleyici olan şey, sınıf hakimiyeti ve toplumsal üretimin artması yönündeki temel sınıf çabasıydı. Böyle bir sınıf olmadan 'aydınların kültürel etkisi önemli bir toplumsal yenilenme için hiçbir tutarlı yön göstermeyen, esasen soyut bir olgu haline gelir; etkileri geniş bir toplumsal mutabakatla herhangi bir yaratıcı bağı olmayan küçük aydın gruplarıyla sınırlıdır'.[61]

19. yüzyıl Bengal'inin özgün bağlamında, orta sınıf bu anlamda temel bir sınıf değildi, aydınları da herhangi bir temel toplumsal dönüşüm projesi veya hegemonyanın ele geçirilmesi bakımından organik değildiler. Yeni orta sınıf İngi-

59 Asok Sen, *Iswar Chandra Vidyasagar and his Elusive Milestones* (Kalküta: Riddhi-India, 1977).

60 *A.g.e.*, s. 75.

61 *A.g.e.*, s. 86.

lizce eğitimin ürünüydü. Fakat, sanayileşme güçlerinin serbest bırakılması ihtimalinin çok az olduğu doğrudan sömürgeci denetim altındaki bir ekonomide, 'ekonominin gerçekleştirilmesine izin vermediği bir şeyi eğitim yoluyla başarmak' tümüyle anormaldi.

> Yeni entelejansiya Batı düşüncesinin değişik unsurlarınca harekete geçirilmişti - liberal özgürlük, rasyonel hümanizma ve bilimsel ilerleme fikirleri. Fakat orta sınıfın âlimce arzuları, üretim sürecinde yerine getiremediği rol yüzünden engellendi; rolündeki başarısızlığın zorunlu olarak imkânsız hale getirdiği hedefler peşindeydi. Dolayısıyla, modernliğin somut bir toplumsal başarı gücü olması neredeyse imkânsızdı... Toplumsal üretimde herhangi bir olumlu rolü olmayan bir orta sınıf için, Locke, Bentham ve Mill'in teorileri daha çok, sömürge yönetimindeki bir toplum ve devletin doğası hakkında bir kafa karışıklığı kaynağı olarak işlev gördü... Orta sınıf siyaset ve üretim arasında etkin bir biçimde aracılık yapacak ne konuma ne de güce sahipti. Ortada ithal edilmiş bireysel haklar ve rasyonalite fikirlerinin gülünç taklitleri vardı.[62]

Örneğin, Vidyasagar, toplumsal reform çabalarında sömürge hükümetinin liberal desteğine çok güveniyordu. Çabalarının başarısızlığı bu umutların boş olduğunu gösterdi. Öte yandan, planı kendi sınıfından da hiçbir etkin destek göremedi. Vidyasagar, belirttiği gibi *sastra*'nın mantıksallığı veya kutsallığını önemsememesine rağmen, reformlar istediğinde, programlarına kutsal metinlerden destek bulma zorunluluğu hissetti. 'Kitabi ortodoksinin bağları dışında, uzlaşmacı olmayan bir akım' yaratmanın mümkün olduğunu düşünmedi. Aslında, 19. yüzyıldaki, tüm dinî ve top-

62 *A.g.e.*, ss. 152, 155-6.

lumsal pratiği modernleştirme çabalarıyla, Hint ideolojisi ile ithal liberal gereklilikleri sözde uzlaştırma arayışı temel bir ideolojik anomali olmaya devam etti. Bu anomali, 1880'den sonra, önceki 'akıl ve aydınlanma' dönemlerine açıkça düşman olan 'geleneği canlandırma' hareketleri biçiminde büyük bir ters tepkiye yol açtı.

> Böylece, kitlesel hegemonya koşulları bakımından hiçbir siperi olmayan bir reform sadece Anabaptist tamamlayıcısını yaratmakta başarısız olmadı, üstüne üstlük tepki, kaçınılmaz olarak ortaya çıktığında, reformun ölüm saatini de yakınlaştırdı.[63]

Dolayısıyla Sen'de argüman daha keskinleşir. 19. yüzyıl entelejansiyası yeni akıl ve rasyonalite kavramlarını gerçekten de memnuniyetle karşılamış olabilir; hatta bazıları toplumsal gelenek ve davranışların 'modernleştirilmesi' çabasında dikkate değer bir cesaret ve girişkenlik gösterdiler. Ancak, sömürge toplumda temel dönüşüm güçleri yoktu. Sonuç olarak, tutarlı bir rasyonel inançlar veya pratikler dizisinin doğması olasılığı hiç yoktu. Liberalizm oldukça kırılgan temellere dayanıyordu: 'Akıl sadece toplumsal sorumluluktan yoksun bireysel öz-tatmin araçlarına indirgendi'.[64] Yarım gönüllülük ve belirsizlik sömürge bir ülkedeki gerçek burjuva gelişme sürecinin parçasıydı. '...sadakat ve muhalefetin diyalektiği, yerli burjuvazi veya tüm orta sınıf içinde, emperyalizmin işbirlikçileri ve karşıtları şeklinde birbirini dışlayıcı bir ayrışmaya izin vermedi'.[65] Hindistan'da emperyalizme karşı burjuva muhalefet her zaman belirsizdi.

Düşüncedeki gelişmeleri bir sömürge ülkenin gelişen

63 *A.g.e.*, ss. 106-7.

64 *A.g.e.*, s. 157.

65 *A.g.e.*, s. xiii.

sosyo-ekonomik yapısına bağlama girişimi bizi kaçınılmaz olarak iktidar sorununa getirir: bir sömürge ülkenin bağımlılığı ve emperyalist güce sadakat veya muhalefet sorunu. Ve bir kez bu perspektif içinde konduğunda, modern ve ulusal, temel yönlerden farklı(laşmış) görünürler.

Bu, başka bir 19. yüzyıl rönesans eleştirisinin merkezine yerleştirilmiş olan iktidar problemi idi -Ranajit Guha'nın, oyun yazarı Dinabandhu Mitra'nın Bengal'deki 1860-61 Indigo Ayaklanması* üzerine bir oyunu hakkındaki çözümlemesi.[66] Bu oyun milliyetçi çevrelerde daima İngiliz sömürgecilerinin Hindistan kırındaki yağmalarının dikkate değer şekilde cesur bir suçlaması ve köylülüğün sömürgeciliğe karşı tutumundaki cesaret ve kararlılığının klasik bir anlatımı olarak kabul edildi. Ancak Guha, Dinabandhu'nun sömürgecileri eleştirisinin altında hemen hemen tüm yeni 19. yüzyıl entelejansiyası ile paylaştığı *doğuştan* liberal-hümanist varsayımların yattığını ortaya koydu. Dolayısıyla, sömürgecilerin yasalara uymaması ve az sayıdaki aptal ve düşüncesiz İngiliz yetkilinin eleştirilmesinin temelinde, İngiliz yasalarının rasyonalitesine, tarafsızlığına ve bir bütün olarak alındığında sömürge yönetiminin iyi niyetine duyulan sağlam bir inanç vardı. Bu yeni aydınlanmış centilmenlerin akıllarına, adalet ve özgürlük düşkünlüklerine karşın, Hindistan'daki İngiliz egemenliğinin meşruiyetini sorgulamak asla gelmedi. Gerçekte, yasadışılık, keyfîlik ve despotizme karşı nihaî ve en emin garanti olarak düşünülen şey tam da Hindistan'da İngiliz yönetiminin varlığı idi. Sadece

---

(*) 1860-61 yıllarında Avrupalı indigo tüccarları ile, çıkarları ve rızaları olmaksızın indigo ekmeye zorlanan Bengalli köylüler arasında çıkan çatışmalar - ç.n. (Hint-Bengal dilindeki kelimeler ve Hindistan'la ilgili dipnotta verilen açıklamaların çoğunu sağlayan Vicnupad ve onunla aramızda iletişimi sağlayan arkadaşım Zafer Yenal'a çok teşekkür ederim - ç.n.)

66 Ranajit Guha, 'Neel Darpan: The Image of the Peasant Revolt in a Liberal Mirror', *Journal of Peasant Studies*, 2, 1 (October 1974), ss. 1-46.

bu değil, Dinabandhu'nun *Nil Darpan*'ındaki gibi elit düşüncelerde temsil edildiği gibi yağmacı sömürgeciliğe karşı haklarını savunan kararlı köylü imgesi, birey olarak haklarının bilincinde, büyük oranda bu haklarını *(kanunsuz)* yetkililere karşı korumaya istekli, zaman zaman ortaya çıkan kısa şiddet patlamalarına başvursa da her zaman toplumsal düzenin temel meşruiyetine inanan, aydınlanmış liberal bir köylü imgesidir. Bu, sömürgeciliğe karşı köylü direnişinin ve bu direnişin yeni bir 'ulusal-halkçı' bilinç oluşturulması için taşıdığı potansiyellerin ilerici bir entelijansiya tarafından devrimci değerlendirilmesinden çok farklı bir şeydi. Oyunun ortaya çıkardığı, aslında sömürgeci bir hükümetle onun eğitilmiş yerli işbirlikçileri arasında, hukuk ve okuryazarlığın evliliğince perçinlenen bir işbirliği tutumudur. Entelijansiyanın Indigo çiftçilerinin uyguladığı şiddetini kurbanlarına duyduğu sempati ile kasaba ve kırsal kesimdeki zengin ve orta sınıftan insanların büyük kesimlerinin köylülerin davalarına verdiği destek, çıkar ve olayların özel bir şekilde çakışması ile açıklanır. Genel bir değerlendirmede, böyle bir muhalefet,

> sömürgeci efendilere karşı iktidar için doğrudan mücadelede geri çekilebilmek için geniş bir uzlaşma ve reform alanını

açmıştır.

> ve böylece 19. yüzyıl İngiliz kapitalizminin karakteristik ideolojik lütfu olan 'gelişme', toplumun devrimci bir dönüşümü çağrısını boşa çıkarmak ve onun yerini almak için sunmuştur.

Sorunun formülasyonu şimdi düşünce, kültür ve iktidar ilişkilerindeki karmaşıklığın büyük bir bölümünü içeriyor. Her şeyden önce, düşüncenin bir değişim aracı olarak etkin-

liği sorunu var. Eğer değişimin belirleyici koşul ve sonuçları gelişkin ve makûl ölçüde tutarlı bir bilgi çerçevesinde düşünülürse, bu bizatihî değişimin gerçekleşmesi için toplumsal potansiyellerin varolduğunu gösterir mi? Buradaki varsayım, eğer koşullar en azından potansiyel olarak oluşmamışsa, o zaman teorinin düşünülemeyeceği şeklindedir. Veya, en hayati unsur, belki de değişim sürecini düşünecek formüle edilmiş gelişkin teorik araçların yardımı bile olmaksızın, dönüşümün taşıyıcıları olarak hareket edecek irade ve güce sahip bir sınıf ya da sınıf ittifakı biçiminde kararlı toplumsal güçlerin varlığı mıdır? Sosyolojik deterministler bir tarım toplumunun sanayi toplumuna dönüşmesi için gerekli milliyetçi bir ideolojinin doğuşunun koşullarının evrensel olarak varolduğunu söyleyeceklerdir. Belirli milliyetçilikler açısından tek ilgi çekici nokta, kendisi için ayrı bir siyasî birim talep edecek bir ulusal kimliğin özel kültürel sınırlarının çizilmesidir. Ancak yukarıdaki tartışmada ortaya konan tarihsel kanıtlar, bir taraftan sömürge egemenliğine karşı çıkanlar zorunlu olarak bir dönüşümden yana değilken, bir ortaçağ tarım toplumunun rasyonel bir modern topluma dönüşümünü istedikleri söylenebilecek toplumsal güçlerin, istisnasız milliyetçi olmadıklarını ortaya koyuyor.

İkinci olarak, düşüncenin toplumun mevcut kültürüyle ilişkisi sorunu, yani toplumsal kodların halkın büyük bir çoğunluğu için işaretler ile anlamlar arasında bir dizi denklik sağlamasının yollarının ne olacağı sorunu var. Yeni bir grup düşünür ve reformcu eski bir kod yerine yenisini koymak istediklerinde sırasıyla atmaları gereken adımlar nelerdir? Onlar bir radikal reddiyeciler grubunu mu oluştururlar yoksa geleneği tedrîcen mi 'modernleştirirler'? Eğer böyle bir kültürel dönüşüm meydana gelirse, ideolojik liderliğin - öncü bir entelijansiya- bu değişimin gerçekleştirilmesindeki rolü nedir?

Üçüncü olarak, başka yabancı kültürel bağlamlarda üretilen düşünce kategori ve çerçevelerinin yeni kültürlere aşılanması sorunu vardır. Bu çerçevelerde içerilen pozitif bilgi kültürel bağlamlardan bağımsız mıdır? Farklı sosyo-kültürel durumlara yansıtıldıklarında farklı toplumsal sonuçları olur mu? Daha da ilginci, kategori ve teorik ilişkilerin kendileri yeni kültürel bağlamlarda yeni anlamlar edinirler mi? Öyleyse, bilginin nesnelliği ne oluyor?

Dördüncü olarak, yeni düşünce çerçevesi kültürler-arası iktidar bağlamı içinde bir egemenlik ilişkisi ile doğrudan bağlantılı olduğunda, yeni kültürel bağlam içinde düşünce alanında eski (orjinal) kategoriler ve ilişkilerde hangi özel değişiklikler meydana gelir? Yani, egemenlik ve bağımlılık ilişkileri eğer kültürler *arasında* gibi algılanırsa (sömürge yönetimi altında olduğu gibi), egemen kültürün bağlamı içinde algılanan düşünce çerçevelerini bağımlı kültür içinde algılama ve düşünmede kullanılan özel yollar nelerdir?

Son olarak, düşünce ile kültür arasındaki yukarda belirtilen tüm ilişkiler hâlâ başka bir hayatî soruyla daha yüklüdürler - sömürge egemenliği altındaki toplum*da* değişen iktidar ilişkileri. Ve burada, metropol ülkelerde üretilen belirli düşünce çerçevelerinin toplumsal sonuçlarının sömürgeleştirilmiş kültürde *dramatik bir şekilde* farklı olacağını, yani Batı'da Aydınlanma çağında tanık olunan düşünce ve değişim arasındaki tarihsel çakışmaya sömürgeleştirilmiş Doğu'da rastlanmayacağını kabul etsek bile, hâlâ şu soruyu cevaplandırmak zorundayız: Sömürge ülkelerde düşünce ve değişim arasında olması gereken özel ilişkiler nelerdir?

Tüm milliyetçi liderlerin 'şöyle ya da böyle' sömürge durumda içsel olan kültürler-arası görecelik sorunlarını aşmayı becerdikleri sözde ampirik gerçeği ile yetinen sosyolojik deterministlerin tersine; bunu bizim birincisi, sömürgecilik ile milliyetçilik arasındaki ilişkinin, ikincisi, sömürge-son-

rası ulusal devletin gözetiminde kurulan özel egemenlik yapısının anlaşılması açısından temel önemde bir sorun olarak koymamız gerekecek.

1970'lerdeki eleştiri Hindistan 'rönesansı' ile ilgili varsayımların eski yapısını ciddi biçimde sarstı. Bu eleştiri birçok noktada 19. yüzyıl entelejansiyası içindeki ilerici ve gerici eğilimler arasında bir ayrım yapmanın imkânsızlığını vurguladı. Bu eleştiri aslında temel soruların çoğunda, entelejansiyanın neredeyse tamamının aynı varsayımları paylaştığını gösterdi. Ancak bu varsayımlar ne modern, ne de kesin biçimde ulusal idiler. Liberal, laik ve rasyonel tutumlar dini ya da kutsal otoriteye tavizler verme konusunda, hatta daha da alçakça, uyumluluk veya bireysel maddi çıkarların baştan çıkarıcılığının baskısına boyun eğme konusunda aynı şekilde uzlaştılar. Öte yandan, ulusal duygular sömürge düzenin aslî iyiliğine ve sömürgeci devletin ilerici desteğine olan açığa vurulmamış inaçtan doğdu. Tüm bunlar toplumu dönüştürme ve ona kendi rakipsiz hegemonyasının damgasını vurma yönündeki devrimci bir dürtünün ilham verdiği bir ana toplumsal sınıfın yokluğunu yansıtıyorlardı. Hint 'rönesansı'nın, kendi imgesinde bir ulus yaratmak isteyen ilerici bir burjuvazinin devrimci misyonu ile hiçbir tarihî bağı yoktu. Ancak ilginç bir biçimde, 'rönesans' argümanının eleştirisinde bile, 1970'lerin tarihçileri, temel referans yapıları olarak Avrupa tarihi ile benzerlikler kurmaktan vazgeçmediler. Aslında, eleştiri ancak bu benzetmeye göndermede bulunarak mümkündü. Aslında eleştiri noktası, kapitalist ekonomi ve modern devletin doğuşunun tarihinde bir entelektüel devrimin ilerici öneminin klasik örneği olarak modern Avrupa alınırsa, 19. yüzyıl Hindistan entelektüel tarihinin bu öneme sahip olmadığının gösterilmesi idi. Bir burjuva ve ulusal devrim mücadelesi olarak Hindistan 'rönesansı' kısmi ve parçalı idi; aslında o bir başarı-

sızlıktı. Dolayısıyla, modern olmak ne demekse, bu, giderek artan biçimde kitlelere yabancılaştı. Ulus üzerinde büyük ideolojik etki sahibi gibi görünen şey, muhafazakârlığın yeni biçimleriydi. Ve düşüncedeki görünüşte muhafazakâr hareketlerin kendileri, tıpkı 'rönesans' gibi, aynı varsayımlar -'modern' önvarsayımlar- üzerinde temellenmişlerdi.

VI

Hindistan tartışması bu sorunları Marksist teorinin çerçevesinde, daha özel olarak da Antonio Gramsci'nin yazılarında önerilen kültür ve siyaset arasındaki ilişkiler çerçevesinde öne çıkardı. Bu tartışma, böylece, 'ulusal sorun ve sömürge sorunu' konusundaki geleneksel Marksist yaklaşımın çeşitli sorunlarını tartışmada öne çıktı. Gramsci üzerine Avrupa'da son dönemde yapılan tartışmalar onun fikirlerinin sadece Avrupa'daki devrimci siyaset bağlamında değil, ulusal sorun ve sömürge sorunu veya Asya, Afrika ve Latin Amerika ülkelerindeki sömürge sonrası devletlerin doğası gibi sorunlar için önemli olduğunu da öne çıkardı. Örneğin Leonardo Poggi, şunları ileri sürdü:

> Eğer Gramsci'nin tutumu, 1924'den başlayarak, Çarlık Rusyası'na göre Batı Avrupa'nın durumunun özgüllüğünün vurgulanması ile karakterize ediliyorsa, onun katkısı bu özgüllüğün farkedilmesine indirgenemez... En çok istenen koşullar, zorunlu olarak daima kapitalizmin gelişmesi ve sanayileşmenin en üst düzeye ulaştığı ülkelerde varolmaz... Bu olasılığı teorileştirmek, sadece kapitalist olgunluğa henüz ulaşmamış ülkelerde *bile* devrimci bir gelişme için uygun koşulların bulunduğunu iddia etmek demek değildi, aynı zamanda ve daha da önemlisi, analitik araçları tü-

müyle değiştirmek demekti. Bu asıl olarak, tarihsel malzemenin, sadece Doğu için değil Batı için de uygun olmadığı görülen geleneksel yorumunun terkedilmesi anlamına geliyordu. ... Doğu'nun yanısıra Batı'da da Marksizm altyapı ile üstyapı arasındaki neden-sonuç ilişkisine dayalı açıklayıcı şemayı terketmek zorundaydı. Marksizm, Gramsci'nin iktidar ilişkileri kavramına göre, siyaset bilimine toplumsal üretim ilişkileri kavramını yeniden sokmak zorundaydı.[67]

19. yüzyıl Hindistan'ındaki sözde 'rönesans'ın, Hindistanlı eleştiricilerince, yeni bir sınıfın modernleşen bir Hint ulusu üzerindeki entelektüel-moral liderlik iddiasında bulunmak ve sömürgeci efendilerine karşı muhalefette iken iktidar iddiasında bulunmak arzuları bakımından yeniden incelenmesini sağlayan şey; Gramsci'nin devleti 'baskı artı hegemonya' ve iktidar mücedelesini 'egemenlik artı entelektüel-moral liderlik' olarak kavramlaştırmasıydı. Fakat inceleme ayrıca, sömürge bir ülkenin özel ekonomik ve siyasî koşullarında, bu egemenliğin nasıl zorunlu olarak aşırı derecede kırılgan temellere dayandığını ve egemen sınıfların yeni ulus üzerindeki entelektüel-moral liderliğinin parçalanmadan devam ettiğini gösterdi.

Daha da özel olarak Gramsci'nin yazıları, normalden böyle açıkça sapan ama tarihsel olarak çok sayıda olan kapitalist ulus-devlet oluşumu vakalarının anlaşılmasında yararlı hale gelen başka bir inceleme çizgisi sağladı. Gramsci, meşhur 'İtalya Tarihi Üzerine Notlar'ında[68] 'sermayenin pa-

---

67 Leonard Paggi, 'Gramsci's General Theory of Marxism', Chantal Mouffe, ed., *Gramsci and Marxist Teory* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1979) içinde, ss.113-67.

68 Antonio Gramsci, *Selection From Prison Notebooks*, çev. Q. Hoare and G. Nowell Smith (New York: International Publishers, 1971), ss. 44-120. [Türkçesi: Hapishane Defterleri, çev. Kenan Somer, (İstanbul: Onur Yayınları, 1986).]

sif devrimi' hakkında bir argümanın taslağını verir. *Risorgimento* döneminde İtalyan devletinin oluşumunun tarihini Fransa'nın 1789'daki klasik siyasî devrimiyle karşılaştıran Gramsci, eski egemen sınıflara karşı tam bir politik saldırı yöneltecek toplumsal güçten yoksun olan İtalya'da, yeni iktidar taliplerinin yeni bir toplum modeli talebinin 'yasal olarak reformist tarzdaki küçük dozlarla tatmin edileceği bir yolu' seçtiklerini söyler - 'öyle ki, hem eski feodal sınıfların ekonomik ve siyasî konumlarını korumak, hem tarım reformunu engellemek hem de özellikle halk kitlelerinin Fransa'da Jakobenizm yıllarındaki, 1831'de ve 1848'deki gibi bir siyasî tecrübe döneminden geçmesini önlemek mümkün' olmuştur.[69] Dolayısıyla, doğmakta olan burjuvazi, yeni ulus üzerinde tam bir hegemonya kurmak için gerekli toplumsal koşullara sahip olmadığı durumlarda, eski egemen sınıfların mükemmel bir tarzda yeni tarihsel blokta yer alan ortaklara dönüştürülmesi ve halk kitlelerinin kısmen kazanılmasına girişerek, egemen üretim biçimi olarak kapitalizmin kurulması için gerekli önkoşul olarak ilk başta devleti kurmaya dönük bir 'pasif devrim'e başvurur.

Gramsci'nin fikirleri, sadece bu sorunun genel ve bir dereceye kadar karışık bir şekilde ortaya konuluşunu sağlar. Bunu daha da ayrıntılandırmak için bir dizi tarihsel 'pasif devrim' örneğini ekonomik, siyasî ve ideolojik yönleri içinde incelemek gerekir. Bunu gerçekleştirmek konusunda Hindistan özellikle iyi bir örnek gibi görünüyor, fakat modern Hindistan tarihinin bu sorunsal içinde incelenmesi henüz yeni başladı. Burada anahatlarını vereceğim şey, Hindistan devletinin ideolojik tarihinin incelenebileceği analitik bir çerçevedir. Bu çerçeve, bir 'pasif devrim' tarihsel bağlamı içinde, bir iktidar söylemi olarak milliyetçi söylemin özerkliği sorununun yerini belirlemeye çalışacak.

---

69 *A.g.e.*, s. 119.

Milliyetçi metinler hem ulusu oluşturduğu söylenen 'halk'a, hem de milliyetçiliğin sorguladığı, iktidar iddiasındaki egemenlere yöneliktirler. Her ikisi nezdinde de, milliyetçilik, geri halkların modern dünya koşullarında kendilerini yönetme yeteneğinden (kültürel olarak) yoksun oldukları şeklindeki sömürgeci tezin yanlışlığını göstermeye çalışır. Milliyetçilik, sömürgeleştirilmiş halkın aşağılığı iddiasını reddeder; aynı zamanda da, geri bir ulusun bir yandan kendi kültürel kimliğini koruyarak kendisini 'modernleştirebileceğini' savunur. Böylece, sömürgeci iktidar iddiasına meydan okusa da, milliyetçilik sömürgeci egemenliğin dayandığı entelektüel 'modernlik' varsayımlarını kabul ettiği bir söylem üretmiştir. Milliyetçi söylem içindeki bu çelişkili unsurları nasıl ayırabiliriz, belirleyebiliriz?

2. Tematik ve Sorunsal

> Toprağın planını -dağları, ormanları, geçitleri, gölleri, ırmakları, v.b. incelemeden savaşa girişmeyin.
>
> *Savaş Sanatı*, Çin askerî bilimi üzerine MÖ 500 dolaylarında derlenmiş bir inceleme.

I

Edward W. Said, *Orientalism*[1] adlı kitabında Avrupa'da Aydınlanma sonrası çağın nasıl, Şark'ın, 'Batı bilgisi, Batı bilinci ve daha sonra onu (Şark'ı) Batı imparatorluğu içine taşıyan tüm bir iktidar seti tarafından şekillendirilen bir temsiller sistemi olarak' göründüğü tüm bir bilgi bütünü yarattığını gösterdi. Bir düşünce tarzı olarak Şarkiyatçılık, "'Şark" ile (çoğu zaman) "Garp" arasında yapılan epistemolojik ve ontolojik bir ayrıma dayanır'. Bu temel üzerinde, 'Avrupa kültürünün Aydınlanma-sonrası dönemde, Şark'ı siyasî, sosyolojik, askerî, ideolojik, bilimsel ve imgesel olarak yö-

1 Edward W. Said, *Orientalism* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1978). [Türkçesi *Oryantalizm*, çev. Nezih Uzel, İstanbul: Pınar Yayınları, 1982.]

netebildiği -ve hatta üretebildiği-' 'dev bir sistematik disiplin' yaratıldı. Şarkiyatçılık Şarki olanı *yarattı*; o, Şarkî olanın 'belirleyici çerçeveler tarafından *içerildiği* ve *temsil edildiği* ' ve Batı'nın Şark üzerindeki iktidarına 'bilimsel hakikat statüsü'nün verildiği bir bilgi kümesi idi. Dolayısıyla Şarkiyatçılık 'Şark üzerinde bir çeşit Batı projeksiyonu ve Şark'ı idare etme iradesi' idi.

Bu belirleyici bilgi çerçevesinin merkezî karakteristikleri hakkında Anouar Abdel-Malek'in yaptığı tanımlama[2] Said tarafından da kabul edilmiştir. Abdel-Malek Şarkiyatçılık içindeki *sorunsalı*, Şark ve Şarklıların

> -ister 'özne', ister 'nesne' olsunlar, tümüyle farklı olan- bir ötekilikle, fakat kurucu bir ötekilikle, varoluşsal bir karakterin ötekiliğiyle damgalanmış bir inceleme 'nesnesi' oldukları

bir sorunsal olarak tanımladı.

> Bu inceleme 'nesnesi', alışılmış olduğu üzere, pasif, katılımcı olmayan 'tarihsel' bir öznellik bahşedilmiş, her şeyden öte, aktif-olmayan, özerk-olmayan, kendisine egemen olmayan olacaktır: En sınır uçlarda kabul edilebilecek tek Şark ve Şarklı veya 'özne', yabancılaşmış varlıktır; yani felsefî olarak kendisi bakımından kendisinden başkası olan, başkaları tarafından konan, anlaşılan ve tanımlanandır - ve oynanan.

Öte yandan, *tematik* düzeyinde,

> özcü bir (inceleme konusu olarak) Şark ülkeleri, ulusları ve halkları kavramı vardı; bu, kendini karakterize edilmiş bir etnisist topoloji aracılığıyla ifade

2 Anouar Abdel-Malek, 'Orientalism in Crisis', *Diogenes*, 44 (Winter 1963), ss.102-40.

eden bir kavramlaştırmaydı...

Geleneksel Şarkiyatçılara göre, incelenen varlıkların tümünün ortak ve inkâr edilemez temelini oluşturan - ve bazen açıkça metafizik terimleri içinde tanımlanan- bir öz olmalıydı. Bu öz, hem tarihin şafağına kadar geri gittiği için 'tarihsel'di, hem de varlığı, inceleme 'nesnesi'ni kendi vazgeçilemez ve evrimci- olmayan özgüllüğü içinde, tıpkı diğer varlıklar, devletler, uluslar, halklar ve kültürler gibi tarihsel evrim alanında işleyen güçlerin yöneliminin bir sonucu olarak tanımlamak yerine *dondurduğu (taransfixe)* için temel olarak tarih-dışı idi.

Dolayısıyla, sonuçta elimizde, incelenen 'nesne'yi, inceleyen özneye göre aşkın başka bir varlık haline getiren -gerçek bir özgünlük üzerine kurulu, ama tarihten koparılmış, ve sonuç olarak özsel, elle tutulamayan(fiziksel varlığı olmayan) bir şey olarak algılanmış- bir topoloji kalır; bir *homo Sinicus* [Çinli insan], bir *homo Arabicus* [Arap insanı] (niçin bir *homo Aegypticus* [Mısırlı insan] v.b. olmasın) bir *homo-Afrikanus* [Afrika insanı] ve -'normal insan' öyle kabul edilir- tarihsel dönemin, (yani antik Yunandan bu yana), Avrupalısı olarak bir insan elde ederiz.

Abdel-Malek *sorunsal* ve *tematik* arasında yaptığı ayrımın kesin anlamı üzerinde fazla durmaz. Muhtemelen, bunları Savaş-sonrası Fransız felsefesinde, özellikle de Jean-Paul Sartre veya Maurice Merleau-Ponty'nin 'fenomenolojik' yazılarında *sorunsal (problematique)* ve *tematik*'in (*thematique* veya *thetique*) kullanıldığı anlamlarda kullanıyor. Yine de onun bir bilgi kümesi içindeki 'düzeyler' arasında yaptığı ayrımın açtığı imkanları zorlamak yararlı olabilir. Çünkü bu bize milliyetçi düşüncenin bir düzeyde Aydınlanma-sonrası Avrupa düşüncesinin belirleyici içerimlerine karşı

çıkıyor görünürken, aynı zamanda başka bir düzeyde bu belirlemeyi kabul ediyor göründüğü sorunumuzu formüle etmek için bir ipucu verebilir.

O zaman Aristo mantığında 'sorunsal' teriminin bir önermenin şeklini veya koşulluluğunu* göstermek için kullanıldığını hatırlayalım. Sorunsal bir önerme bir şeyin olası olduğunu varsayan bir önermedir; bu önerme 'mümkün' ya da 'belki' gibi koşul terimleri içerir. Elbette kendimizi Aristo mantığının tasımsal (kıyaslı) çerçevesine sıkıştırmak zorunda değiliz. Ama gelin bu incelememizi tanımın önerdiği oyun temeline doğru açalım. Ayrıca 'sorunsal' teriminin çağdaş bilim felsefesi içinde kullanıldığı anlamı da biliyoruz, burada terim belirli bir bilimsel disiplin içinde bir grup ya da dizi konunun konuluşunun ima ettiği ortak teorik araştırma yönünü veya çabasını gösterir. Nihayet, Louis Althusser'in terimi kullandığı anlamı biliyoruz; ilgili metinler toplamının 'semptomatik okunmasıyla' ortaya çıkarılacak olan, bir kelime ya da kavramın içinde kullanıldığı ideolojik ya da teorik çerçeve.[3]

Öte yandan 'tematik' terimi ise çok değişik anlamlarda kullanıldı. Yunan mantığında *'themata'* çıkarsama kuralları-dır, yani argümanlardan argüman oluşturmanın kuralları. Çağdaş mantıkta ise 'tema *(theme)* ya da 'tematik', cümlelerin (ya da genişletilerek, söylemlerin) çözümlenmesinde, bir cümlenin (ya da söylemin) konusunun 'göreli önemi'nin tanımlanma (belirlenme) yoluna işaret etmek üzere kullanılır. Sartre ya da Merleau-Ponty'de, 'tematik' ister düşüncenin refleksif (düşünümlü) olmayan tarzında örtük, is-

(*) Mantıkta bir önermenin gerekliliğini, imkân veya imkânsızlığını gösteren hal anlamında, *"modality"* karşılığında kullanılmıştır. (ç.n.)

3 Louis Althusser, *For Marx*, çev. Ben Brewster (Londra: Allen Lane, 1969); Louis Althusser ve Etienne Balibar, *Reading Capital*, çev. Ben Brewster (Londra: New Left Books. 1970). [Türkçesi: *Kapitali Okumak*, çev. Celal A. Kanat, İstanbul: Belge Yayınları, 1995.]

ter refleksif tarzında açık olarak, bir zihinsel aktivitenin niyet edilen nesnesine sahip olan şeydir. Ancak bunlar yalnızca bu felsefi terimin çeşitli anlamlarını göstermek için terimin tarihinden aldığımız parçalardır; terimin belirli bir mantıksal ya da teorik sistem içindeki herhangi bir katı tanımı ile sınırlı kalmak zorunda değiliz.

Burada amacımız, bir formel teorik söylemin terimleriyle bilinçli olarak formüle ve ifade edilmiş bir toplumsal ideolojinin, belirli tarihsel imkânların varlığını ve çoğu kez de pratik olarak gerçekleştirilebilirliklerini savunan kısmını, bu iddiaları hem epistemik hem de ahlâkî ilkelere başvurarak haklılaştırmaya çalışan kısmından ayırabileceğimiz analitik açıdan uygun bir ayırım yapmaktır. Yani, bir ideolojinin iddialarını, yani gerçekleştirilmesinin tarihsel imkânlarını ve pratik veya programatik biçimlerini tanımlamasını; bu ideolojinin haklılaştırıcı yapılarından, yani o iddiaları desteklemek için ileri sürdüğü kanıtların doğasından, bir kanıt cümlesini bir argümanlar (iddialar) yapısına mantıksal olarak bağlamak için dayandığı tanım kurallarından, iddialarının tarihsel imkânlar olarak varolduklarını göstermek için kullandığı epistemolojik ilkeler demetinden ve nihayet iddialarının ahlâkî haklılığını savunmak için başvurduğu etik ilkeler demetinden ayırmak istiyoruz. Bir toplumsal ideolojinin birinci kısmına o ideolojinin *sorunsalı*, ikinci kısmına ise *tematiği* diyeceğiz. Tematik, unsurlar arasında ilişkiler kurmak için gerekli bir unsurlar ve kurallar çerçevesi sunan, epistemolojik olduğu kadar ahlâkî de olan bir sisteme işaret eder; öte yandan sorunsal ise tematiğe göndermede bulunularak haklılaştırılmış imkanlar hakkındaki somut iddialardan oluşur.

Bu ayrımı malzememize uygulayarak, milliyetçi düşüncedeki sorunsalın şarkiyatçılığın sorunsalının tam tamına başaşağı çevrilmiş hali olduğunu göreceğiz. Yani, milliyetçi

düşüncedeki 'nesne', hâlâ Şarkiyatçı söylemde çizilen özcü karakteri taşımaya devam eden Şarklıdır. Sadece, bu özne artık pasif değildir, katılımcı-olmayan değildir. O, kendi kendisine 'yapabilecek' olan bir 'öznellik' sahibi olarak görünür. Başka bir deyişle, kendisi ve diğerleri ile ilişkisi, başkaları yani nesnel bir bilimsel bilinç, Bilgi, Akıl tarafından ortaya konup, anlaşılıp tanımlanırken, bu ilişkileri başkaları tarafından sürdürülmez, gerçekleştirilmez. Özneliğinin, aktif, özerk ve egemen olduğunu düşünür.

Öte yandan, tematik düzeyinde, milliyetçi düşünce 'Doğu' - 'Batı' ayrımına dayalı aynı özcü kavramlaştırmayı, aşkın konumdaki inceleyen özne tarafından yaratılan aynı tipolojiyi ve dolayısıyla Batı biliminin Aydınlanma-sonrası döneminde kurulan aynı 'nesnelleştirici' bilgi prosedürlerini kabul eder ve benimser.

Sonuç olarak, milliyetçi düşüncede içsel bir çelişiklik vardır, çünkü tam da reddetmeye çalıştığı iktidar yapısına denk düşen temsilî yapının bilgi çerçevesi içinde akıl yürütür. Milliyetçi sorunsala çözüm olarak önerilebilecek başka bir farklı çözümün mümkün olmasını sağlayan, işte bu düşünce alanındaki çelişikliktir. Dahası, düşünce alanı içinde, bir sömürge ülkedeki ulusal sorunun ya da bu sorunla ilgili olarak, sömürge sonrası bir ülkenin gecikmiş toplumsal dönüşüm sorununun katı milliyetçi çerçevedeki teorik çözümsüzlüğüne yol açan da bu çelişikliktir.

II

Tematik ile sorunsal arasındaki ayrım, ilk bakışta, ilki verili konuşmacılar topluluğu tarafından paylaşılan dil sistemine işaret ederken ikincinin tekil konuşmacıların somut konuşma edimleri olduğu, dilbilimdeki *dil (langue) - işaret (paro-*

le) ayrımıyla aynı gibi görünür. Bu ayrım ayrıca analitik dil felsefesinde bir anlamın (mânâ) belirli (tekil) konuşma edimlerinin arkasında yatan öznel *niyetlere* göre anlaşılması ile *uylaşımlara* göre kodlanmış dilbilimsel anlam arasındaki farka da benziyor gibi görünebilir. Dolayısıyla, milliyetçi söylemin özerkliğinin olmadığını ileri sürerken demek istediğimiz şey basitçe şudur: bu söylem, toplum ve siyaset hakkında sentaktik ve semantik yapıları -daha genel olarak, anlamları- tamamen Aydınlanma-sonrası rasyonel düşünce 'dilinin' kurallarınca belirlenen belirli önermeler öne sürmektedir. Diğer bir deyişle, milliyetçi metinler ancak bu daha büyük düşünce çerçevesine göre okunduklarında 'anlamlıdırlar'; dolayısıyla milliyetçi düşünce sadece anlamları Aydınlanma-sonrası rasyonel düşüncenin sağladığı leksikal* ve gramatik sistem tarafından sabitlenmiş belirli ifadelerden oluşur. Alternatif olarak, sorunsal düzeyinde, milliyetçi yazarların niçin yazdıkları şeyi yazdıklarını, bu iddiaların 'anlamını', elbette ki tematik düzeyinde, yani Aydınlanma-sonrası rasyonel düşüncenin teorik çerçevesinde oluşturulmuş 'uzlaşımlara' göre kurulmuş olduğunu belirlemek için, milliyetçi metinlerde ileri sürülen belirli iddiaların arkasındaki öznel 'nedenleri' belirlemeye, inşa etmeye çalıştığımız düşünülebilir.

Ancak bunlar, burada ele almamız gereken türden sorunlar değiller. Bizim tematik ile sorunsal arasında yaptığımız özel ayrım, diğer alanlardaki aynı türden benzetmelerin hizmetine koşulmadığı bir amaca hizmet etmek zorundadır.

İlk olarak, eğer elimizdeki milliyetçi metinlerin yeraldığı belirli kavramsal veya teorik alanı uygun biçimde tarif etmezsek, yapılacak katı dilsel çalışma ölü doğmuş olacaktır. Önceki bölümde ortaya koyduğumuz sorunların türü verili olduğunda, doğrudan siyasî-ideolojik söylem alanına baka-

(*) Bir dildeki kelimelere, sözlüğe ilişkin, ait olan.

rak geçici (hazırlık kabilinden) cevaplar bulmamız gerekeceği açıktır. Her ne kadar bu alan bizim için değişik ideolojik metinlerce sağlanan malzemelerle kurulacak olsa da, bu metinlerin dilbilimsel bakımdan incelenmesi bizim için çok fazla yarar sağlamaz. Yani, bir ideolojik metinler bütününe mantıklı bir makro-yapısal semantik biçim verebileceğimizi varsaysak bile (bu, söylemin dilbilimsel açıdan incelenmesi kısa cümle serileri[4] ile ilgili olduğu için, hâlâ geniş bir varsayımdır), katı bir dilbilimsel çalışma bize sadece bu söylemin ne dereceye kadar iyi biçimlendirildiğini veya açıklanabilir olduğunu belirleyen genel sentaktik ve semantik koşulları verebilir. Fakat metin çözümlemenin bu düzeyine gelmeden önce, kendi teorik terimleri, yani bir *siyaset* teorisi bakımından, söylemsel olanı oluşturmak zorunludur. Dolayısıyla önerdiğimiz, bu analitik çerçevenin yerine getirmek zorunda olduğu ilk gerekliliktir.

İkincisi, milliyetçi metinleri siyaset teorisi üzerine yazılar toplamı olarak yorumlamak demek, onların anlamlarını açık ya da örtük göndermelerine göre, yani mantıksal ve teorik sonuçlarına (imâlarına) göre araştırmak demektir. Bu, başka bir deyişle, çözümlememizi dil düzeyinde değil *söylem* düzeyinde yapmak demektir. Bu, daha baştan, söylem sadece ideolojinin bir ürünü olduğu için, içeriğinin tamamen totolojik ve dolayısıyla bir içerik olarak araştırmaya değmeyeceğini ilan ederek konu hakkında peşin hüküm vermek demek değildir. Aksine burada, milliyetçi söylemin içeriği ile, temel ilgi konumuz olan milliyetçiliğin sürdürdüğü siyaset tarzı arasındaki ilişki sözkonusudur.

Dolayısıyla yapılması gereken milliyetçiliğin *ideolojisinin* açıkça eleştirel bir çözümlemesini yapmaktır. Hem sosyolo-

4 Bu konudaki dilbilimsel araştırmaların gözden geçirildiği bir kaynak için bkz., Teun A. van Dijk, *Text and Context: Exploration in the Semantics and Pragmatics of Discourse* (Londra: Longman, 1977).

jik determinizm hem de işlevselcilik milliyetçi ideolojiyi onun tüm içeriğini boşaltarak açıklamaya çalıştılar -milliyetçi siyaset sözkonusu olduğunda, 'düşünürler arasında fazla fark olmadığını' varsayıyorlardı. Ancak bizim tutumumuz şudur: Milliyetçi siyasete özel biçimini veren şey, milliyetçi ideolojinin içeriği ve onun neyin mümkün neyin meşru olduğu konusundaki iddialarıdır. Milliyetçi siyaset, içeriği incelenmeden anlaşılamaz.

Aslında bizim bu kitaptaki yaklaşımımız daha da güçlü bir formülasyonu kabul ediyor: Milliyetçi ideoloji, ilerde açıklanacağı üzerek içrek olarak polemikseldir, gerilimlerle yüklüdür; tutkulu, tereddütlü bir sesi ve davasını güçlü bir muhalefete karşı savunma durumunda karşılaşılacak baskılar karşısında ihanet eder. Polemik sadece tutkusuz bir çözümlemecinin saf bir doktrinden soğunkanlılıkla ayırabileceği, üslûpla ilgili bir araç değildir. Polemik, bir karşı söylemin -sömürgeciliğin söylemi- rakip olduğu milliyetçiliğin ideolojik söyleminin bir parçasıdır. Hemen önündeki, neredeyse dokunulabilir, tarihsel gerçek olarak ortaya çıkmış sömürgeci yönetime karşı çıkarak, milliyetçilik, tümüyle yeni siyasî imkânların olabilirliğini savunmak ister. Bunlar, onun, sömürgeci yönetimin kibirle reddettiği siyasî iddialarıdır. Basitçe bir toplumsal yapıdan veya bir dünya-tarihsel sürecin olumlu olduğu varsayılan işleyişinden 'doğduklarında' bu yeni imkânların düşünülmeye, formüle edilmeye, propogandasının yapılmasına ve savunulmasına siyasî mücadele alanında gerek olmadığında sadece kaba bir indirgemeci ısrar edebilir. Bir gerçek olarak, milliyetçi düşünce ile milliyetçi siyaset arasındaki birlik, kesinlikle siyasî imkânlarla bunların tarihsel olarak mümkünlüğünün savunulmasından çıkan yenilikçi düşüncede kurulmuştur. Milliyetçi ideolojinin polemiksel içeriği, onun siyasetidir.

Sorunsal diye adlandırdığımız düzeyde tespit etmeye ça-

lıştığımız şey, işte bu yöndür. Bu, hatırlayalım, milliyetçi söylemin olabilirliğini düşündüğü tarihsel imkânlarla ilgili belirli iddialarda bulunduğu düzeydir; milliyetçi söylem ayrıca bu imkânlar aracılığıyla gerçekleştirebileceği pratik biçimlerle ilgili iddialarda bulunur. *Tarihsel* imkânlar, *pratik* gerçekleştirmeler. İdeolojinin iddiaları, doğrudan siyaset alanında, iktidar mücadelesi alanında, iddialarına başka bir söylemden kaynaklanan başka iddiaların meydan okuduğu yerde yeralırlar. Bu, milliyetçi söylemin özel olarak tarihî ve özel olarak siyasî karakterini tanımlayabildiğimiz sorunsal düzeyidir. Burada, ideolojiyi 'toplumsal temellerine', teorik iddialarını toplumsal yapı ve bu yapının dinamiklerinin durumuna, değişik toplumsal sınıfların 'çıkarlarına', muhalefetlerine olduğu kadar biraraya gelişlerine bağlayabiliriz. Sorunsalın kesin ve değişmez olması gerekmediği de açık hale gelecek. 'Tarihsel koşullar' değiştiğinde, doğal olarak yeni siyasî imkânlar düşünülmeye başlanır; sorunsal aynı söylem yapısı içinde bir dönüşüm geçirir. O zaman, sorunsalın yardımı ile, milliyetçi söylemin siyasî mekânının yanısıra tarihîliğini de oluşturmaya çalışırız.

Fakat siyasî-ideolojik söylem sadece iddialardan oluşmaz: Aynı zamanda, bu iddiaların mantıksal, epistemolojik ve her şeyden önce etik ilkelere başvurularak meşrulaştırılması da gerekir. Siyasette insanlar, amaçların ve araçların sadece olabilirliğine değil, aynı zamanda meşruluğuna ve istenir olduklarına da ikna edilmelidirler. Sonuç olarak, siyasî-ideolojik söylemin, iddialarının yanısıra, meşrulaştırma yapıları da vardır. Bu söylem, siyasî iddiaları destekleyecek inanılır kanıtlar sunmak, bu kanıtların iddiaları nasıl desteklediğini göstermek için mantıksal bir argüman yapısı kurmak ve insanları iddialarının ahlâkî haklılığına ikna etmeye çalışmak zorundadır.

Milliyetçi söylemin içeriğinin, işte bu düzeyde, mantıksal

ve teorik sonuçları olduğunu düşünebiliriz. Sosyolojik determinist yaklaşım, bu bakımdan milliyetçi söylemin mantıksal ilkelerinin ve teorik kavramlarının tümüyle başka bir bilgi çerçevesinden -modern Batı rasyonel düşüncesinden- alındığını varsayarak, milliyetçi söylemin bu yönünü dogmatik biçimde yadsıyacaktır. Bu çalışmanın önemli bir görevi, milliyetçi düşüncenin içeriği kadar mantıksal ve teorik biçimlerini ciddiye almayan bu dogmatik reddedişin, sadece dünyaya hâkim olan Batı düşüncesi ile Batılı-olmayan kültürlerin entelektüel tarzlarının karşılaşmasının ilgi çekici hikâyesini atlamakla kalmayacağını, bizzat milliyetçiliğin gerçek tarihî etkililiğinin hayati bir yanlış anlaşılmayla da sonuçlanacağını göstermek olacaktır.

Tematik düzeyinde zorunlu olarak milliyetçi söylem ile modern Batı düşüncesinin biçimleri arasındaki ilişkiyle ilgileneceğiz. Fakat bunun basit bir çakışma hatta sapma ilişkisi olmadığını göstereceğiz. Her şeyden önce, milliyetçi düşünce Batı rasyonel düşüncesinden aldıklarında seçicidir. Aslında bilerek ve zorunlu olarak seçicidir. Daha önce de söylediğimiz gibi, siyasî yükümlülüğü sömürgeci yönetime karşı çıkmaktır. Dolayısıyla, sömürgeci düşüncenin dolaysız (ilk elden) siyasî içerimlerini reddetmek ve sömürgeci düşüncenin kabule yanaşmadığı siyasî olasılıkları desteklemek zorundadır. Bunu sadece o olasılıkların imkân dahilinde olmasını ileri sürerek yapamaz; sömürgeci düşünceyle savaş zorunlu olarak meşrulaştırma alanında verilecektir. Dolayısıyla, milliyetçi metinler sömürgeci bilginin gerçekliğini sorgulayacak, argümanlarına karşı çıkacak, çelişkilerine dikkat çekecek, ahlâkî iddialarını reddedecektir. Hatta, Aydınlanma sonrası dönemdeki rasyonalist bilginin düşünsel niteliklerini benimsese bile, ki benimsediğini göreceğiz, onları bütünlükleri içinde benimsemez; çünkü böyle yaparsa kendisini *milliyetçi* bir söylem olarak kurmayacaktır.

Birlikte alındıklarında, sorunsal ve tematik, diyalektik birlikleri içinde, milliyetçiliğin *farklı* bir söylem oluşturmada nasıl başarılı olduğunu göstermemizi mümkün kılacaktır. Farklılık siyasî ideolojik söylem alanında, milliyetçi düşüncenin hakkında düşünmek ve sözcüklerle kaydetmek zorunda olduğu bir siyasal yarış, bir iktidar mücadelesi tarafından ortaya konur. Milliyetçi düşüncenin sorunsalı, kesintisiz biçimde bu düşünceyi sömürgeciliğin söyleminden ayrılmaya zorlar. Böylece milliyetçi düşünüş zorunlu olarak bütün bir düşünce sistemine karşı bir mücadeledir; entelektüel olduğu kadar, siyasî de olan bir mücadele. Milliyetçi düşüncenin siyaseti, kendisini, egemen olduğunu farzeden düşünce çerçevesini aşmaya, bu çerçevenin yerini almaya, otoritesine başkaldırmaya, onun ahlâkiliğine meydan okumaya sevkeder.

Ancak milliyetçi düşünce, tam da söylemsel bir iktidar (güç) olarak kuruluşunda, sadece bir olumsuzlama olarak kalamaz; o aynı zamanda sömürgeci iktidar yapısının yerine yeni bir düzen, milliyetçi iktidarın düzenini koymak isteyen *olumlu* (pozitif) bir söylemdir. Milliyetçi düşünce, bir taraftan dünyaya egemen olan bir bilgi sisteminin temellerini olumsuzlamaya cesaret ederken, öbür taraftan da bir düzen söylemi üretebilir mi? Kendisine egemen olmaya çalışan bir söylemden farklılığını korumada ne kadar başarılı olabilir?

Hâlâ başka bir söylemin egemenliği altında olan farklı bir söylem: milliyetçi düşünce ile ilgili hipotezim budur. Bu görünüşte çelişkili bir formülasyondur. Fakat, kendisi için belirli bir bütünlük ve özellik talep eden bir ideolojik doktrin bütününün eleştirel bir çözümlemesinden doğmak zorunda olan şey de kesinlikle budur. Eleştirinin amacı, milliyetçi ideolojiyi başka bir şeye indirgeyerek açıkladığını varsayan yeni bir 'teori' yaratmak değildir. Aksine, amaç şunu sormaktır:

Milliyetçi söylem neyi varsayıyor? Diğer söylemlere göre yeri neresidir? Yüzeyindeki çatlaklar, yapısındaki gerginlik noktaları, karşıt güçler, çelişkiler nerededir? Açığa çıkardığı ve bastırdığı nedir? Bunlar, bu çalışmaya iştiraklerini pozitif bir sosyoloji teorisinin refakatine tercih ettiğim sorulardır.

Milliyetçi düşünce ile sömürgeci bilgi çerçevesi arasındaki ilişkinin basit bir ilişki olamamasının ikinci bir nedeni vardır. Bu neden düşüncenin tarihilîği ile ilgilidir. Tıpkı tüm diğer ideolojik doktrin sistemleri gibi, milliyetçi düşünce de zaman içinde gelişmiştir. Dolayısıyla, milliyetçi düşüncenin içinden geçerek kendini oluşturduğu bir *tarihsel* süreç vardır. Sorunsal düzeyinde, sömürgeci yönetime karşı siyasî muhalefet, siyasî amaçlardaki, stratejik ve taktik ideolojik bakışını odaklayacağı ve polemiksel saldırılarını yoğunlaştıracağı konuların seçimindeki yeniliklerin belirlediği özgül programatik evrelerden geçer. Sorunsal düzeyindeki değişimler ideolojinin mantıksal veya teorik temellerinin yeniden düşünülmesini gerektirebilir. Bu, milliyetçi düşüncenin Batı rasyonalizminden aldığı fikirlerin biçiminde (eski teorileri bırakıp yenilerini alarak hatta oluşturarak) bir değişikliğe yolaçabilir. Tıpkı milliyetçi düşünce gibi Batı rasyonalizmi de devam eden bir tarihe sahip olduğu için, tematik düzeyinde kullanıma âmâde yeni teorik kaynaklar ortaya çıkabilir. Öte yandan, tematiğin hakikî mantıksal ve teorik yapısı, siyasî olasılıkların tespitini sınırlayarak, bazı olasılıkları ötekilerden daha istenir ve olması mümkün göstererek, sorunsalın formülasyonunu etkileyebilir. Aslında tematik, olasılıklar dizisini sınırlamaya eğilim gösterecek ve birçok olasılık gözardı edilecek, hatta bazıları hiç farkedilmeyecektir. Aynı zamanda, milliyetçi söylemin sorunsalı ile tematiği arasındaki bu karşılıklı etki süreci -periyodik ayrılmalar ve yeniden biraraya gelmeler- kritik anlarda milliyetçi düşüncenin kendini aşmanın eşi-

ğinde görüneceği noktalarda bizzat tematiğin kapsamlı bir eleştirisini bile üretebilir.

Dolayısıyla milliyetçi ve sömürgeci düşünceler arasındaki ilişkinin karmaşıklığı, bir milliyetçi söylemin kuruluşundaki *düzeyler* teorisi bakımından ele alınmak zorundadır -zorunlu olarak kronolojik olmayan, aksine onun tüm ideolojik yapısının evrimi içindeki bir mantıksal sıralama olarak. Ancak, bir düzeyler teorisi, gelişmenin belirli bir çizgiselliğini, belirli bir erekselliği varsayan bir teori değil midir? Bu soruyla yüzleşmek zorundayız, çünkü bu çok merkezî bir şekilde, bir ulus-devlet oluşumu teorisini, o devletin ideolojik tarihi ile ilişkilendirme tarzıyla ilgilidir.

III

Önceki bölümün sonunda, Gramsci'nin 'pasif devrim' kavramını tanıtmıştım. 20. yüzyıl milliyetçiliğinin siyasî çözümlemesini bu kavram etrafında kuracağımız için, bu kavramın Marksist devlet ve devrim teorisi içindeki yerini ve inceleme alanımızdaki olası kullanımlarını belirlememiz gerekiyor. Özellikle milliyetçiliğin sorunsalı ile tematiği arasındaki çelişkiler verili olduğuna göre, pasif devrimin nasıl bu çelişkileri çözmeden veya altetmeden, yeniden 'ulusal' bir sermayenin gelişmesinin tarihsel yolu haline gelebileceğini göstermemiz gerekiyor.

Antonio Gramsci, bu kavramı, Marx'ın *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı'ya Önsöz*'ündeki iki önermesince tanımlanan teorik temele yerleştirir: "Hiçbir toplumsal sistem, içindeki tüm üretici güçler gelişmesini tamamlamadan, asla ortadan kalkmaz; ve daha yüksek yeni üretim ilişkileri varlıklarının maddî koşulları eski toplumun bağrında olgunlaşmadan önce asla ortaya çıkmazlar. Dolayısıyla insanlık

önüne ancak çözebileceği sorunları koyar.."[5] Gramsci bu iki önermeyi, geç 19. yüzyıl Avrupa'sındaki burjuva-ulusal hareketlerin tarihine, özellikle de İtalyan *Risorgimento*'sunun tarihine uyguladı ve bu hareketlerin, tüm somutlukları içinde, iki ayrılmaz yönünü tespit etti; bunlardan ilki burjuva hegemonyasının tarihi sınırları, ikincisi ise bu sınırlar dahilindeki marjinal değişim imkânları.

Bu sınırlılıklar nelerdir? Gramsci bunları iktidar ilişkisinin üç evresi veya düzeyine göre inceler.[6] Bu evrelerden ilki insan iradesinden 'bağımsız' somut yapı düzeyidir. İtalya gibi ülkelerde 19. yüzyılın ikinci yarısında maddî üretim güçlerinin gelişme düzeyi ile farklı sınıfların üretimdeki göreli konumu ve işlevleri, tümüyle gelişmiş bir kapitalist üretim sisteminin hızla doğuşuna uygun değildi. Eski yönetici sınıfın siyasî tutumu; geri bir tarım ekonomisi; dünya kapitalist ekonomisindeki gelişmiş üretim örgütlenmesi düzeylerine göre ulusal kapitalist sınıfın zayıflığı; -tüm bunlar 'somut yapı' düzeyindeki engellerdi.

İkinci düzey siyasî güç ilişkileridir; değişik toplumsal sınıfların homojenlik, kendisinin farkında olma ve örgütlenme düzeyleri. Burada ideoloji ve örgütlenme sorunu, basitçe, belirli üretici grupların ekonomik örgütlenmesi veya bir toplumsal sınıfın tüm üyeleri arasındaki çıkar dayanışması sorunu değildir. Hayatî düzey, 'insanların kendi ortak çıkar-

---

5 Karl Marx, 'Preface to A Contribution to the Critique of Political Economy' K. Marx ve F. Engels, *Selected Works*, cilt 1 (Moskova: Progres Publishers, 1969), s.504. [Türkçesi: *Ekonomi Politiğin Eleştirilmesine Katkı*, çev. Orhan Suda, İstanbul: May Yayınları, 1974.]

6 Antonio Gramsci, *Selection from the Prison Notebooks*, ss.180-5. Gramsci'nin pasif devrim kavramı üzerine bir tartışma için bkz. Christine Buci-Glucksmann, 'State, Transition and Passive Revolution', Mouffe, ed., *Gramsci and Social Theory*, ss. 113-67. Buci-Glucksmann, *Gramsci and the State*, çev. David Fernbach (Londra: Lawrence and Wishart, 1980), ss. 290-324; Anne Showstack Sassoon, 'Passive Revolution and the Politics of Reform', Sassoon, ed., *Approaches to Gramsci* (Londra: Writer and Readers, 1982), ss. 127-148.

larının şimdi ve gelecekte, tamamen ekonomik sınıfın genel sınırlarını aştığının ve diğer tabi grupların da çıkarları haline gelebileceğinin ve gelmek zorunda olduğunun farkına vardığı en saf siyasî düzeydir. İşte bu düzeyde,

> daha önceden ortaya çıkmaya başlamış ideolojiler 'parti' haline gelir, birbirleriyle uzlaşmazlık ve çatışmaya girerler, ta ki içlerinden yalnızca biri, ya da onların tek bir kombinasyonu, -mücadelenin sadece grupsal (corporate) değil 'evrensel' bir düzeyde etrafında süreceği tüm sorunları vazedip, sadece toplumsal ve ekonomik hedefleri bir uyum içine sokarak değil, entelektüel ve ahlâkî birliği de sağlar ve böylece temel bir toplumsal grubun bağımlı bir dizi grup üzerinde egemenliğini yaratarak- egemen olmaya, üstünlüğü ele geçirmeye, tüm topluma kendini yaymaya başlar. Devletin, kaderi, en azami şekilde genişlemesi için uygun koşulları yaratmak olan, belirli bir grubun organı olarak görüldüğü doğrudur. Ama bu belirli grubun gelişmesi ve genişlemesi evrensel bir genişlemenin, bütün 'ulusal' enerjilerin gelişmesinin motoru olarak algılanır ve sunulur. Başka bir deyişle, egemen grup bağımlı grupların genel çıkarları ile sağlam bir şekilde koordine edilir ve Devlet'in yaşamı, temel grupla bağımlı grupların çıkarları arasında (yasal düzeyde) sürekli olarak istikrarsız dengelerin oluşturulması ve birbirinin yerini alması süreci olarak anlaşılır. Bu denge, egemen grubun çıkarlarının hakim olduğu, ama sadece belirli bir noktaya kadar, yani dar ekonomik grup çıkarlarının hemen kenarında durduğu noktaya kadar hakim olduğu bir dengedir.[7]

---

7 Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, ss.181-2.

Bu, Gramsci'nin *Defterler*'de en çok üzerinde durduğu 'evre'dir ve burada burjuva hegemonyasının, devlette vücut bulmuş zora dayalı iktidar ve genel olarak toplumdaki entelektüel-ahlâkî liderliği şeklindeki ikili yapısı içinde örgütlenmesini ve ideolojisinin zorunlu olarak eksik ve parçalı kaldığını göstermek için *Risorgimento*'nun siyasî tarihi sorununu ayrıntılı biçimde inceler.

Üçüncü "evre", teknik askerî yapının yanısıra, "siyasî-askerî" diye adlandırılabileceğimiz şeyi de içeren askerî güçler ilişkisi "evresi"dir. Örneğin, bir ülkenin yabancı bir silahlı güç tarafından doğrudan siyasî işgali durumunda,

> bu tip baskı, ezilen ulusun toplumsal çözülmüşlüğü ve bu halkın çoğunluğunun pasifliği nedeniyle gerçekleşmişse, açıklanamayacaktır. Sonuç olarak bağımsızlık tamamen silahlı güçlerce kazanılamaz, hem askerî hem siyasî-askerî güçleri gerektirir. Aslında, eğer ezilen ulus bağımsızlık mücadelesine başlamadan önce, egemen devletin, kelimenin dar ve teknik anlamında, kendi ordusunu örgütlemesine izin vermesini beklemek zorunda olsaydı, epey beklemesi gerekirdi. ...Ezilen ulus, dolayısıyla, başlangıçta egemen askerî güce başlangıçta sadece 'siyasî-askerî' olan bir güçle karşı çıkacaktır; yani bu, aşağıdaki şu anlamlarda askerî karakter taşıyan geri tepme ve (yansılamaların etkileri) harekete geçirme yeteneğine sahip bir siyasî eylem biçimi demektir: 1- Egemen ulusun savaş gücünü içten yıkma kapasitesine sahip olmak; 2-Egemen askerî gücü, kendini büyük bir bölgeye yayıp, küçük parçalar halinde, böylece savaş gücünün büyük bir atıl güç haline getirmeye zorlaması anlamında...[8]

8 *A.g.e.*, s.183.

Bu anlamda da Gramsci İtalyan *Risorgimento*'sunda 'siyasî-askerî liderliğin, felaket boyutlarında sonuçlar doğuran yokluğuna' dikkat çekti.

Siyasî durumun 'üç evresi'nin hepsi dikkate alındığında, şu sonuç kaçınılmaz olur: Görece ileri bir dünya kapitalizmi koşullarında, yeni bir siyasî durum içinde hegemonya peşinde olan bir burjuvazi geleneksel anlamda bir 'hareket' (veya 'manevra') savaşı vermeyi, yani devlete cepheden bir saldırı düzenlemeyi umamaz. Böyle bir burjuvazi için, mevcut siyasî yönetim yapısına karşı Fransız Devrimi ya da 1848 Devrimleri gibi yoğun ve kesin bir saldırı düzenlemek imkânsızdır. Tersine, bu burjuvazi bir 'mevzi savaşı', farklı cephelerde sürdürülen bir siyasî siper savaşı vermek zorundadır. Bu burjuvazinin stratejisi, karşıtlarını tarafsızlaştırıp, eski yönetici sınıfların bazı kesimlerini kısmen yeniden örgütlenmiş bir hükümet sistemi içinde müttefiklere dönüştürerek, halk kitlelerinin desteğini almaya ama onları yönetim sürecine her türlü doğrudan katılımdan uzak tutmaya uygun sınırlı ölçekte ekonomik reformlar yaparak, devletin 'moleküler dönüşümü' girişimi olacaktır.

Bu, 'mevzi savaşı'nın sermaye devrimi ile çakıştığı bir tarihsel evre olan 'pasif devrim'dir. Fakat bu 'açıklayıcı ölçüt'ü Gramsci İtalyan *Risorgimento*'suna 'dinamik biçimde' uygular. Süreç içinde, Gramsci görece ileri dünya kapitalizmi döneminde ulus-devletlerin doğuşunu çözümlemesinde büyük önemi olan bazı gözlemler yapabilmiştir.

Gramsci, 'mevzi savaşı'nın klasik savunucusu Cavour ile büyük ölçüde halk inisiyatifi veya 'manevra savaşı'nı temsil eden Mazzini arasındaki ilişkileri tartışırken şu soruyu sorar: 'Her ikisi de kesinlikle aynı ölçüde vazgeçilmezler mi?'[9] Cevap: Evet, ancak bu iki eğilim arasındaki ilişkide temel bir asimetri var. Cavour kendi rolünün farkındaydı; o Maz-

9 *A.g.e.*, s.108.

zini'nin rolünün de farkındaydı. Yani, Cavour yalnızca kendi istediği değişikliklerin kısmî, sınırları belli ve kesin bir şekilde ayarlanmış değişiklikler olduğunun değil, öbür eğilimin, yani müesses nizama halk insiyatifiyle daha doğrudan saldırma eğiliminin ne kadar ileri gidebileceğinin de bilincindeydi. Öte yandan Mazzini, hem kendi hem de Cavour'un rolünün farkında olmayan bir 'hayalperest havarî' idi. Sonuç olarak, Mazzinici eğilimin kendisi 'mevzi savaşı'nın genel stratejisi içine massedildi. Eylem Partisi ile Ilımlılar'dan hangisi *Risorgimento*'nun gerçek 'öznel güçlerini' temsil ediyordu? Hiç şüphesiz, aynı zamanda Eylem Partisi'nin rolünün de kesin olarak farkında olmalarından dolayı Ilımlılar: Bu farkındalık nedeniyle onların 'öznellikleri' üstün ve daha belirleyici bir nitelikti'.[10] Öte yandan, eğer Mazzini Covour'un ve kendi rolünün daha çok farkında olsaydı, 'o zaman bu iki adamın faaliyetlerinin birleşmesinden doğan denge farklı olabilirdi. Mazziniciliğin daha çok lehine olabilirdi. Başka bir deyişle, İtalyan devleti daha az geri, daha çok modern bir temelde kurulabilirdi.'[11] Aksine, gerçekleşen şey şuydu ki, 'ılımlı' güçler, halk inisiyatifinin sonuçlarını, kısmen yeniden örgütlenmiş ve reformcu bir devlet durumuna hizmet için kendilerine mal etmekte başarılı oldular. Diyalektik engellenmişti, muhalefet aşılamazdı. Pasif devrim,

> 'tez'in antitezin bir parçasını da kendisi ile birleştirmesine, yani kendisinin bir diyalektik karşıtlık içinde 'aşılması'na izin vermemek için, bir noktaya kadar tam olarak gelişmesine izin verdi. Tez, aslında, antitezin temsilcilerini dahi özümseyeceği noktaya kadar tek başına mücadele potansiyelinin tümünü geliştir-

10 *A.g.e.*, s.113.

11 *A.g.e.*, s.108.

rir: Pasif devrim, veya devrim/restorasyon tam tamına bundan ibarettir.[12]

Gramsci pasif devrim ile 'mevzi savaşı' arasındaki ilişkiyi keşfederken, ileri dünya kapitalizmi döneminde ulus-devletlerin oluşmasıyla ilgili değişmez, tarihüstü bir teori önermez. Aslında, aksine, bu hareketler içinde biri kendiliğindenlik, ılımlılık, 'yukardan' kontrol edilen moleküler (küçük) değişiklikler, öteki halk inisiyatifi, radikal meydan okuma, manevra savaşı olmak üzere iki karşıt eğilim olduğu varsayımından yola çıkar. Bu iki eğilim arasındaki mücadelenin sonucu olan denge hiçbir şekilde önceden belirlenmiş değildir: Bu denge, güç ilişkilerinin belirli 'anlarına', özellikle bu eğilimlerden herbirine ve siyasî-askerî liderliği oluşturan 'öznel güçlerin' göreli kalitesine bağlıydı.

Eğer moleküler değişikliklerle ilgili bu açıklayıcı 'ölçütü' dünyanın Avrupa-dışı bölgelerindeki anti-sömürgeci hareketlere, yani sömürgeci yönetimi bir modern ulus-devlet yapısı ile değiştirmek isteyen hareketlere uygularsak genel siyasî ideolojik strateji düzeyinde çatışan, ama ayrılmaz iki eğilim tespit ederiz. Belirli ulusal hareketlerde bu iki eğilimin ortaya çıktığı özel örgütsel biçimler, aralarındaki mücadelenin tarzı, bu mücadelelerin özel sonuçlanma biçimi; son dönem tarihinde ulusal devletlerin oluşumu sorununun daha değişik ve kapsamlı bir şekilde ele alınması için belgelenip çözümlenebilir. Gramsci *Risorgimento* için halk inisiyatifinin 'yoğun ve ani ayaklanma biçiminde olmasının koşulları yokken, kendisini dolaylı baskının yayılmış ve kılcal damarlara dağılmış biçimini'[13] almış şekilde de gösteremediğini belirterek, iki eğilim arasındaki temel asimetriyi ortaya koyar. Sonuç olarak, 'liderleri şans eseri ortaya çıkan

12 *A.g.e.*, s.110.

13 *A.g.e.*, s.110.

bir "demagojik" kitle hareketinin büyük önemi ortaya çıkarken, ... güncel gerçekte bu hareket geleneksel organik güçler tarafından idare edildi -başka bir deyişle, rasyonel olarak biçimlenmiş liderlere sahip kalıcı partilerin idaresine girdi.'[14] 'Demagojik' ve 'rasyonel olarak oluşturulmuş' liderlikler arasındaki bu ilişkinin, 'rasyonel' siyasî iktidar yapısı kavramının kendisinin muhtemelen sömürgeci yönetimin ideolojisiyle ilişkili olacağı Batılı-olmayan bir bağlam içinde hangi biçimi alacağını incelemek başlı başına ilginç bir çaba olurdu.

Fakat pasif devrim'in 'öznel güçleri'nin arasındaki asimetrinin sömürge ülkelerdeki ulus-devletin kurulmasının ideolojik tarihini anlamada daha da önemli başka bir boyutu vardır. Gramsci, *Risorgimento*'daki iki liderliğin göreli niteliklerinin yanısıra, asimetriyi, sadece 'manevra savaşı'nı düşünenlerden çok, uzatılmış, çok yönlü ve iyi koordine edilmiş bir 'mevzi savaşı'nı tercih ediyor görünen modern devletin belirli 'organik eğilimleri'ne bağlar. Ve Gramsci savının işte bu düzeyinde, *Risorgimento* çözümlemesinden, proletaryanın kapitalist düzene karşı siyasî mücadelesi açısından sonuçları çıkarır.

'Modern devletin bu organik eğilimleri', sosyalizm sorunu ve sosyalist devrim imkânının halihazırda ortaya koyduğu ve kanıtlandığı tarihsel koşullar altında belirlenir. Dolayısıyla, temel bir tarihsel anlamda, kapitalist devlet eski karakterini artık koruyamaz. Şimdi yaptığı şey, klasik liberal devlette olduğundan daha da doğrudan bir yolla üretim sürecine müdahele etmektir. Devlet şimdi 'kendini hem özel sanayi ve girişimin emrine verilecek tasarrufları biriktiren bir şirket hem de orta ve uzun dönemli bir yatırımcı olarak kapitalist sistemde önemli bir işlev üstlenmiş olarak bulur...' Devlet bir kez bu işlevi üstlendiğinde, kaçınılmaz olarak,

14 *A.g.e.*, s.112.

devlet organları tarafından yapılan yatırımların uygun biçimde yönetilip yönetilmediğini denetlemek zorunda bulur kendini.... fakat denetim tek başına yeterli değildir. Sorun üretici aygıtları belirli bir anda oldukları gibi korumak sorunu değildir. Bu onları nüfusun ve kamusal ihtiyaçların artışına uygun olarak geliştirmek için yeniden örgütleme sorunudur.

Bunun yanısıra, devleti müdahaleci olmaya zorlayan başka unsurlar da vardır: 'artan korumacılık ve otarşi eğilimleri, yatırım primleri, fiyat indirimleri, iflas sürecinde veya iflas etme tehlikesi içindeki büyük şirketlerin kurtarılması; başka bir deyişle bilinen deyimdeki gibi, "zararın ve sanayi açıklarının millîleştirilmesi"...'[15]

Gramsci, elbette bu müdaheleci kapitalist devleti 'Amerikancılık' ve 'Fordizm' bağlamında tartışır. Burada devlet liberal bir devletin biçimsel karakterini 'serbest ticaret liberalizmi veya etkin siyasî özgürlük anlamında değil, "sivil toplum" düzeyinde, tarihsel gelişim içinde, kendi araçlarıyla endüstriyel birikim ve tekele ulaşan, serbest girişim ve ekonomik bireyciliğin daha temel bir anlamında'[16] korur. Gramsci ardından müdaheleci devlet savını, faşizm özel biçimini aldığı düzeyde de devam etririr.

Burada Gramsci'nin çözümlemesinin bugünün gelişmiş kapitalist ülkelerindeki devletin anlaşılmasına uygunluğu ile ilgili tartışmayla ilgilenmemiz gerekmez. Bunun yerine, onun çözümlemesinin bu kısımlarını Avrupa-dışı dünyadaki başarılı anti-sömürge hareketlerden doğan kapitalist ulus-devletlerin tarihsel niteliği hakkındaki tartışmada toparlayalım

İlk olarak, 'somut yapı' düzeyinde, sömürge bir ülkede

15 *A.g.e.*, ss. 314-5.

16 *A.g.e.*, s.293.

yükselen burjuvazi, şimdi 'azgelişmişlik' literatüründe çok iyi bilinen, bir yandan içerde üretim güçlerinin gelişim düzeyinin düşüklüğü, diğer yandan gelişmiş metropol kapitalizminin hem ekonomik hem de siyasî karşı konulmaz egemenliğinden meydana gelen ikili sorunla karşı karşıyadır. Sorun, büyük ve geri bir tarım ekonomisine sahip ülkelerde özellikle kolay kontrol edilemeyen bir yapısal biçim alır. Böyle bir ülkedeki ulusal burjuvazinin asıl görevi, kendisine bağımsız kapitalist gelişme için belirli derecede yeterli alan bulma zorunluluğu olur. Bunun için sömürgeci yönetimin yanısıra, ülke içinde yerel ekonominin yapısal dönüşümüne engel olan güçlerle de siyasî bir mücadeleye girmek zorundadır. Bu burjuvazi, bu iki-düzeyli mücadeleyi, burjuvazinin dar ortak çıkarları ötesine geçecek ve ona 'ulusal' bir mücadele biçimini verecek bir şey olarak nasıl yansıtabilir? Onun asıl siyasî-ideolojik görevi budur artık.

Eğer 'siyasî-askerî' düzeyde sömürgeci devlete 'yoğunlaşmış ve ani' bir silahlı saldırı imkânı uzaksa, bu görev daha da zordur. Şayet, eğer sömürgeci devletin 'siyasî-askerî' temeli rakip bir silahlı gücün oluşmasına izin vermeyecek kadar güçlü ise, o zaman milliyetçi liderlik bu gücün karşısında uygulanabilir saf bir askerî çözüm seçeneğine sahip olmayacaktır. Milliyetçi liderlik sömürgeci devlete karşı halk kitlelerinin çok büyük kesimlerinin koordineli ve belki de uzun süreye yayılmış eylemine dayanan 'siyasî-askerî' bir stratejiye dayanmak zorundadır.

Böyle durumlarda milliyetçi liderlik bir manevra savaşı veremez; 'mevzi savaşı' kaçınılmaz hale gelir. Bu 'mevzi savaşı'nı vermek için, milliyetçi liderlik ulusun içindeki halk unsurlarının büyük kısmını, özellikle de büyük köylü kitlelerini milliyetçi bir ideoloji ve siyasî program altında birleştirmek zorundadır. İşte burada, siyasî-ideolojik sorun daha temel bir kültürel sorunla içiçe geçecektir. Tarım ekonomi-

sinin yapısal 'azgelişmişliğine' köylülüğün kültürel geriliği eşlik eder -onun yerelliği, hareketsizliği, değişime direnişi, bir dizi kapitalizm öncesi egemenlik biçimlerine bağımlılığı v.b. 'Mevzi savaşı', bu kültürel kurumların 'modernleşmesinin' bağımsız bir kapitalist gelişim evresini önceleyen bir mücadele mi, yoksa kendisi kapitalist gelişme ve 'modernleşme'nin önkoşulu olan bir ulusal devletin sömürgeci devletin yerini aldığı bir 'mevzi savaşı' mı olacaktır?

Sömürge ülkelerdeki 'pasif devrim'in karakteristik biçimi ikinci yolu izler. Yani, 'mevzi savaşı', sömürgeci gücün siyasî egemenliğine karşı mümkün en büyük ittifakı oluşturan bir siyasî-ideolojik programı içerir. Amaç, siyasî olarak bağımsız bir ulus-devlet kurmaktır. Araçlar, milliyetçi bir hareketin örgüt yapısı içinde, burjuvazi ve diğer egemen sınıflarlar arasında bir dizi ittifakın yaratılması ve bu liderlik altında egemenlik altındaki sınıfların kitlesel desteğinin seferber edilmesinden oluşur. Proje siyasî düzenin yeniden örgütlenmesidir; ancak bu proje iki temel bakımdan oldukça ılımlılaştırılmıştır. Bir yandan, sömürge yönetimi döneminde oluşturulan 'rasyonel' otoritenin kurumsal yapılarını hiçbir radikal şekilde yıkmaya veya dönüştürmeye teşebbüs edilmez - ne idare ne hukuk düzeyinde, ne de ekonomik kurumlar ve eğitim, bilimsel araştırma ve kültürel örgütlenme yapısında. Öte yandan, kapitalizm öncesi egemen sınıflara karşı toptan bir saldırıda da bulunulmaz; aksine onların eski gücü sınırlanmak, gerekli olduğu yerde tarafsızlaştırılmalı (bazı unsurları seçilip saldırılır) ve genel olarak, reforme edilmiş bir devlet yapısı içinde bağımlı müttefikler konumuna getirilmek istenir. Sermayenin egemenliği 'sivil toplum' üzerindeki hakimiyetinden kaynaklanmaz. Aksine, kapitalist gelişmenin ilerlemesi için bir önkoşul haline gelen yeni devlet aygıtlarını denetleme derecesinden kaynaklanır. Sermayenin genişlemesinin temelleri, üretim alanına

harekete geçirmek ve yatırılabilir kaynakları yönetmek için doğrudan giren müdaheleci bir devlet aracılığıyla atılır. Ancak, sermayenin ulusal devlet üzerindeki egemenliği birçok yönden hâlâ sınırlıdır. 'Ulusal-halkçı' ya da temsil işlevini diğer yönetici gruplarla paylaşmak ve dönüştürücü rolü reformcu ve 'moleküler' değişiklikler şeklinde ılımlılaştırmak zorundadır. İşte böylece, pasif devrim ikili bir 'devrim/restorasyon' niteliğini kazanır.

IV

Kesin bir şekilde ifade etmek gerekirse, sömürge-sonrası devletin Asya, Afrika, Orta ve Güney Amerika'nın değişik ülkelerinde aldığı özel biçimlerde birçok farklılıklar bulunmaktadır. Ayrıca, bu biçimleri ekonomi politik veya siyaset sosyolojisi bakımından inceleyen büyük bir literatür var. Bu devlet biçimlerine eşlik eden egemen ideolojilerin niteliklerine bakan biri bile, serbest girişim/devlet denetimi, seçimli demokrasi/otoriteryenlik ve halkçı (popülist) doktrinlerin farklı bileşimlerini bulur. Bu biçimlerin ampirik bir tanımı veya sınıflandırılması, bu sosyolojik literatürün büyük bölümünün dayandığı karşılaştırmalı inceleme yöntemlerini haklı kılacaktır.

Ancak benim burada önerdiğim, en gelişmiş biçimini temel referans çerçevesi *(paradigmatik)* olarak alıp sömürge sonrası devletin ideolojik tarihini incelemektir. Yani, milliyetçi düşünceye ideolojik bütünlüğünü, onu yukarda andığım pasif devrimin teorik tanımına en çok uyan, sömürge-sonrası devletin bir biçimine bağlayarak veriyorum. Bu bütünlüğün tarihsel kuruluşunun, her biri tematik ile sorunsalın kombinasyonunun özel bir biçimine sahip ve her biri 'öznel güçler' ilişkisi bakımından belirli

farklı olasılıklar barındıran *evreler* dediğim düzeylerde izlerini sürüyorum. Malzeme olarak, Hindistan'dan belirli milliyetçi metinleri kullanıyorum, ama savımın teorik hükmü geneldir.

Aslında, analitik çerçevemi korumak için, 'pasif devrimin' 20. yüzyılda sömürge devletlerden sömürge sonrası ulusal devletlere geçişin *genel* biçimi olduğunu savunmam gerekecek. Pasif devrimin tarihsel sürecine, fikirler düzeyinde eşlik eden değişik hareket evreleri de bu genel savın bir yönüdür. Bir düzeyden diğerine geçişin, kesin tarihsel mekânın ve her düzeyin özel ideolojik içeriğinin elbette ki her özel milliyetçi hareket için ayrı olarak belirlenmesi gerekir. Bu özel değişkenlerin mekânını karşılaştırmalı düzeyde önrekleme amacıyla bile belirlemeye çalışmadım, çünkü başka hiçbir ülkenin milliyetçi metinlerine aynı ölçüde aşina değilim. Ancak savımın teorik yapısı, genel düzeyde, Hindistan milliyetçiliği hakkında değil, sömürge ülkelerdeki milliyetçi düşünce hakkında geçerli veya geçersiz olmak zorundadır. Gramsci'nin 'modern devletin organik eğilimleri' ile ilgili sözlerinde faydalanmayı düşündüğüm temel teorik yararlardan biri budur.

Milliyetçi düşünce içindeki farklı ideolojik unsurları veya 'öznel güçleri' belirleme sorunu, yine de, ilerici/gerici, elitist/halkçı veya sömürgeci devlete dolaylı/doğrudan saldırı gibi herhangi bir tek ölçüte başvurularak yanıtlanamaz. Aslında, Gramsci'nin açıklayıcı mevzi savaşı/manevra savaşı ölçütü bile, tüm milliyetçi hareketlerdeki iki farklı veya birbirine karşıt ideolojik eğilimi ayırmak (belirlemek) için kullanılamaz. Örneğin Gramsci'nin kendisi Hindistan üzerine nadir yorumlarından birinde şöyle der: 'Hindistan'ın İngiltere'ye karşı siyasî mücadelesinin üç savaş biçimi vardır; mevzi savaşı, manevra savaşı, yeraltı savaşı. Gandi'nin pasif direnişi, belirli aşamalarda manevra savaşı, başka aşa-

malarda yeraltı savaşı biçimini alan bir mevzi savaşıdır'.[17] Burada, dolayısıyla, İtalyan *Risorgimento*'sundaki Cavour ve Mazzini örneğinde olduğu gibi iki 'öznel gücü' düz bir biçimde belirlemek mümkün değildir. Sonuç olarak, milliyetçi düşüncenin incelenmesinde karşılaşacağımız değişik ideolojik biraraya gelişleri anlamlı kılmak için daha genel başka analitik araçlar bulmamız gerekiyor.

Bu sorunu milliyetçi düşüncenin varsayılan bütünlüğünü üç düzey veya evreye ayırarak çözüyorum. Bunları sırasıyla kalkış, manevra ve varış evreleri diye adlandırıyorum. İddiam şudur: Milliyetçi düşüncenin paradigmatik biçimini alması için bu üçü *zorunlu* ideolojik evrelerdir.

Kalkış evresi, bir milliyetçi bilincin, Aydınlanma sonrası rasyonalist düşünce tarafından yaratılan bilgi çerçevesiyle karşılaşması anıdır. Bu karşılaşma Doğu ile Batı arasında özsel bir kültürel farklılığın farkında olunmasını ve -kabulünü- doğurur. Modern Avrupa kültürünün Avrupa'yı kültürel olarak iktidar ve ilerleme için donanımlı hale getiren niteliklere sahip olduğu, Doğu'nun 'geleneksel' kültürlerinin böyle niteliklerden yoksun olduğu ve bunun da bu ülkeleri yoksulluğa ve boyun eğmeye mahkûm kıldığı düşünülür. Fakat milliyetçi iddia şudur: Bu gerilik, tarihsel olarak değişmez bir nitelik değildir. Bu gerilik, müşterek hareket eden ulus tarafından, Avrupa kültürünün bütün o modern nitelikleri alınarak dönüştürülebilir. Fakat bu, ulusal kültürü Batı kültüründen farklı bir şey haline getiren farklılıkları yoketmez mi? Kalkış evresindeki milliyetçi düşünce şu karakteristik yanıtı formüle eder: Batı'nın üstünlüğünün, onun bilimi, teknolojisi ve ilerleme aşkı tarafından ortaya konan kültürünün maddîliğinde yattığını savunur. Ama, Doğu, kültürün manevî yönünde üstündür. Avrupalı-olmayan ulusların gerçek modernliği, Batılı kültürlerin üstün maddî nitelikleri ile

17 *A.g.e.*, s.227.

Doğu'nun manevî büyüklüğünün birleştirilmesinden doğacaktır. Bunu, ilk milliyetçi düşünürlerden Bankimchandra Chattopadhyay'ın yazılarını inceleyerek, milliyetçi düşüncenin oluşumunda ortaya koyuyorum.

Ama, kültürel sentez ancak mükemmel derecede rafine bir akıl tarafından gerçekleştirilebileceği için bu ideal zorunlu olarak elitist bir programı varsayar. Yüzyıllardır, irrasyonel halk dini ve batıl inançlarla dolmuş olan popüler bilincin bu ideali üstlenmesi beklenemez: Popüler bilinç halka sorulmadan dönüştürülmek zorundadır. Sömürge bir ülkede kapitalist dönüşümün merkezî siyasî-ideolojik ikileminin ortaya çıktığı yer burasıdır, ki bu ikilemin çözümü, yukarda özetlediğimiz üzere pasif devrimdir. Bu, popüler unsurların anti-sömürgeci mücadele davası için seferber edilmesini ve aynı zamanda bu unsurların devlet yapısından uzaklaştırılmasını gerektirir. Bu, birçok çelişkili olasılıklar içeren yaşamsal bir an olan *manevra evresi*'nde gerçekleştirilir. Bu evre tek bir ayrılmaz süreç içinde hem 'manevra savaşı' hem de 'mevzi savaşı' unsurlarını birleştirir. Bu evre 'modern' olan kınanarak 'ulusal'ın tarihsel olarak gerçekleştirilmesinden oluşur - yani anti-kapitalizm ideolojisine başvurarak, genişlemiş kapitalist üretime hazırlanma, başka bir deyişle 'tezin, antitezin bir parçasını içine alarak gelişmesi.' Bu evreyi, Mohandas Karamchand Gandhi'nin düşüncesini tartışırken ortaya koyuyorum.

Varış evresi milliyetçi düşüncenin gelişiminin tam biçimine ulaştığı evredir. Şimdi o artık bir düzen söylemi, iktidarın rasyonel örgütlenmesinin söylemidir. İşte burada, söylem, oluşum tarihinin her yön ve düzeyinde yalnızca tek bir tutarlı, belirsizlikten uzak ses içinde gerçekleştirilmekle kalmaz, tüm önceki çelişkilerin, farklılıkların ve sapmaların üstünü örterek onların hepsini tek bir bütünleşmiş söylem içinde toplamayı başarır. Milliyetçi düşüncenin, devletin

birleşik yaşamı içinde gerçekleştirmeye çalıştığı şey, bu ideolojik birliktir. Varış evresindeki milliyetçi düşünce, kendi yaşam-tarihini dile getiren pasif devrimdir. Savımın bu son noktasını, Jawaharlal Nehru'nun yazıları ile ilgili bir incelemeyle ortaya koyacağım.

Her aşamada da, ideolojinin yapısına içkin çelişkilere, olasılıklar dizisine ve bir sonraki evreye doğru gelişmenin mantığına dikkat çekmek için, sorunsal düzlemi ile tematik düzlemi arasındaki ayrımı kullanmaya çalıştım. Aynı doktrin içinde iddialar ve meşrulaştırmaların içiçe geçtiği, yeterince açıktır. Aslında bir ideolojiye bütünlüğünü veren şey tam da budur, çünkü ideolojik düşüncenin karakteristiklerinden biri de, sorun formüle edildiğinde çözümün zaten düşünülmüş olmasıdır. Fakat, tam da bu nedenle, iddialarla bunların meşrulaştırılması arasındaki kopuklukları takip ederek, milliyetçilik doktrini içindeki belirsizlik ve çelişkileri tespit etmeyi; siyasî olasılıkların varlığını öne sürmenin bir meşrulaştırma yapısını seçmeyi nasıl koşulladığını (belirlediğini) ve öte yandan meşrulaştırma yapısının olasılıkların tanımlanmasını nasıl belirleyeceğini; nasıl bazı olasılıklar vurgulanırken ötekilerin silindiğini; nasıl kopma izlerinin gizlendiğini, ilerici bir tarihsel gelişimin rasyonel devamlılığının nasıl kurulduğunu göstermeyi öneriyorum.[18]

---

18 Düşünce tarihi içinde bu tür bir çalışma akademik çevrelerde sadece yorumsamacı (hermenötik) felsefe ve kaba bir biçimde 'post-yapısalcılar' adı altında toplanan çeşitli Fransız aydınlarından oluşan grubun yazılarının etkisiyle değil, bilimsel metodun 'verililiği' ile ilgili olarak Anglo-Amerikan profesyonel filozofları arasındaki birçok belirsizlikten dolayı da eskisinden daha çok kabul edilir bir hale geldi. Örneğin bkz. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Oxford: Basil Blackwell, 1980). Yukardaki yazarlar grubunun birçoğunun çalışmalarının, özellikle Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur, Roland Barthes, Michel Foucault ve Jacques Derrida olmak üzere, düşünceme olan etkilerini kabul etmem uygun olur. Elbette burada, bu çalışmaların veya Marksizmin tarihsel metodu ile ilişkilerinin sistematik bir tartışmasına girişemem. Fakat milliyetçilik ve 'bilimin' evrenselci iddiaları arasındaki ilişkiye karşı entelektüel tutumumun tamamen farklı bir kaynaktan, yani bilim pratiğiyle, sade-

Sorunsal ile tematik arasındaki ayrım bize milliyetçi söylemin iç yapısına ve onun teorisi ile pratiği arasındaki ilişkiye erişme imkânları sunacak. Ayrıca, milliyetçi düşünce ile sömürgecilik söylemi arasındaki karmaşık ilişkinin eleştirel analizi için bir *dayanak noktası* sağlayacak.

Daha önce de söylediğim gibi, bu eleştiri, milliyetçiliğin kendisi için ortaya koyduğu sorulara daha iyi yanıt vermeyi iddia eden alternatif bir teoriden kaynaklanan bir eleştiri değildir. Aksine, amaç, bu sorunların milliyetçi düşünce tarafından ortaya konuş tarzına bakmaktır. Dolayısıyla, bir anlamda, metinleri kendi tarihsel bağlamları içine yerleştirmemiz de gerekecek. Bu, bazı son dönem siyasî düşünce tarihçilerinin, klasik siyaset metinlerinin, bir tür zamandan bağımsız insan anlayışı söyleminin parçası olarak okunabileceği görüşüne karşı önerdikleri bir yorumlayıcı prosedürdür.[19] Ancak, daha da fazlasını yapmamız gerekiyor. Kendimin de bir siyasî-ideolojik söyleme dahil olduğumun işaretlerini gizlemeye çalışmayacağım. Milliyetçi düşüncenin eleştirel çözümlemesi, zorunlu olarak günümüzün bir siyasî söylemine yapılan bir müdaheledir. Geçmişte kalmış bir dönemin milliyetçi düşünürlerinin entelektüel mücadeleleri üzerine düşünerek, kendi teori ve pratiğimizi birbirine bağlama tarzımızın farkına varırız; onların siyasî imkânları değerlendirmeleri konusunda yargıda bulunarak, bugün bi-

---

ce kendi halkından değil, aynı şekilde azınlığın çoğunluk üzerindeki egemenliğinin daima daha sinsi entelektüel meşrulaştırılmalarından da ayrılan birinin kültürel durumundan kaynaklandığını belirtmek zorundayım.

19 Örneğin bkz. Quentin Skinner, 'Meaning and Understanding in the History of Ideas', *History and Theory*, 8 (1969), ss.3-53; Skinner, 'Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action', *Political Theory*, 2 (1974), ss. 277-303; John Dunn, 'The Identity of the History of Ideas' in P. Laslett, W. G. Runciman and Q. Skinner, der., *Philosophy, Politics and Society*, Series IV (Oxford: Oxford University Press, 1972), ss. 158-73; Dunn, 'Practising History and Social Science on "Realist" Assumptions', C. Hookway ve P. Pettit, eds., *Action and Interpretation: Studies in the Philosophy of the Social Sciences* (Cambridge: Cmbridge University Press, 1978) içinde, ss.145-75.

zim için açık olan imkânları düşünmeye başlarız. Böylece, çözümlemenin kendisi siyaset haline gelir; yorumlama bir polemiğin imalarını üstlenir. Böyle durumlarda, tarihin 'nesnel' sesi ile konuşuyormuş gibi yapmak, ikiyüzlülüktür. Kendi metnimizi mücadelenin izleriyle damgalayarak, daha açık ve kendinin farkında olan bir söyleme doğru biraz daha yaklaşmayı umuyoruz.

3. Kalkış Evresi: Bankimchandra'nın Düşüncesinde Kültür ve İktidar

... Bengalli koşullarının ürünüdür;
koşullar onun denetimine girmez.

Kapalkundala, I, bölüm 8

Romancı, hicivci, kısacası zamanının Kalküta'sında en takdir edilen yazın adamı olan[1] Bankimchandra Chattopadhyay (1838-94) Hindistan'da milliyetçiliğin ilkelerini sistematik olarak açıklayan ilk insanlardan biri idi. Özellikle 19. yüzyıl sosyoloji ve ekonomi-politiği olmak üzere Avrupa literatürü hakkında oldukça bilgiliydi ve kendisinin de kabul ettiği üzere, faydacılığın yanısıra pozitivizmden de büyük ölçüde etkilenmişti. Değişik edebî biçimleri kullanarak, toplumsal ve siyasî sorunlar üzerine oldukça çok yazı yazdı. Burada, onun çoğunlukla hiciv ve alayın renkli formuna biçimine bürünmüş, halk dilinin canlılığını oldukça formel

1 Hayatı ile ilgili ayrıntılar için bakınız, Brajendranath Bandyopadhyay and Sajanikanta Das, *Sahitya Sadhak Caritmala*, cilt 2 (Kalküta: Bangiya Sahitya Parishad, 1945) ve en son çıkan Sisir Kumar Das, *The Artist in Chains: The Life of Bankimchandra Chatterji* (Yeni Delhi: New Statesman, 1984).

bir söylemsel nesirle ustaca birleştiren ve büyük bölümü çevrilemez nitelikteki düşüncelerinin karmaşıklığının ve zenginliğinin adil bir sunumunu yapmaya çalışmanın anlamı yok. Yapabileceğimiz tek şey bundan önceki bölümlerde ortaya koyduğumuz konularla doğrudan ilgili bazı yazıları üzerinde yoğunlaşmaktır. Özel olarak da, onun düşüncesinin, sömürge bir dünyanın özgül bağlamında kültürü iktidara bağlayış tarzlarına bakacağız.

I

İktidar sorunu ile başlayalım: Hindistan niçin bu kadar uzun bir süredir bağımlı bir ülkedir? Bankim ilk önce bu soruya verilen açık bir yanıtı inceler: Çünkü Hindistan fiziksel güç ve cesaretten yoksundur; çünkü, Avrupalıların her zaman iddia ettikleri gibi, 'Hintliler' *(Hindoos)** 'kadınsı'dırlar. Ancak bu yanıt açıkça yanlıştır, çünkü her ne kadar Hintliler kendi tarihlerini yazma konusundaki kayıtsızlıklarıyla ünlü olsalar da, muzaffer Yunan ve Müslüman ordularına eşlik eden vakanünislerden kalma değerlendirmelerde, Hinduların gücünden ve cesaretinden bahsedilmektedir. Hatta, erken 19 yüzyıl gibi yakın zamanlarda bile, İngilizler Maratha ve Sihler karşısında yenilgiye uğramışlardır. Dolayısıyla, sorun güç ya da cesaret sorunu değildir. Bankim Hindistan'ın bağımlı bir ülke olmasının iki büyük nedeni olduğunu düşünür. Birincisi Hindular doğal bir özgürlük arzusundan yoksundurlar. Bazı Hintliler belirsiz bir şekilde bağımsızlığın bağımlılıktan daha iyi olduğu hakkında belirsiz bir fikre sahip olabilirler, ama bu his hiçbir zaman zorlayıcı bir arzu haline gelmemiştir; hiçbir

(*) Hindu kelimesinin eş anlamlısı. Resmî İngiliz yazışmalarında 'hindu' sözcüğü yerine bu sözcük kullanılıyordu- ç.n.

zaman Hintlilerin çoğunluğu kendi bağımsızlıkları için savaşmadılar.

> 3 bin yıldan fazla bir süredir, Aryenler Aryenlere veya Aryenlar Aryen-olmayanlara, veya Aryen-olmayanlar Aryen-olmayanlara karşı savaştı - Magahd Kanauj'la, Kanauj Delhi ile, Delhi Lahor'la savaştı, Hindular Peştunlara, Peştunlar Mughallara karşı, Mughallar İngilizlere karşı çarpıştı. Bu halkların hepsi birbirlerine karşı savaştılar ve sürekli olarak bu ülkede savaş ateşini körüklediler. Ancak bu savaşların hemen tümü krallar arasında yapıldı; Hint halkının büyük çoğunluğu asla hiç kimseye karşı, ya da kimse için savaşmadı. Hint krallar ya da Hindistan'ın yöneticileri tekrar tekrar yabancı halklar tarafından ele geçirildiler, ancak Hint toplumunun büyük çoğunluğunun savaşta yenildiğini söylemek mümkün değildir, çünkü Hintlilerin büyük çoğunluğu asla savaşa gitmedi.[2]

Ve bu bizi doğrudan Hindistan'ın bağımlı bir ülke olmasının ikinci büyük nedenine götürür: Hint toplumunda dayanışmanın olmayışı. Bankim, ulusal dayanışmanın yaşamsal olarak iki tip tutuma bağlı olduğunu söyler. İlki "bütün Hintliler için iyi olan her şey benim için de iyidir" inancı; ikincisi ise "benim fikirlerim, benim inançlarım, benim eylemlerim diğer tüm Hintlilerinki ile birleştirilmek ve uyumlu olmak zorundadır" inancı. Diğer tutum ise, gerektiğinde diğer ulusların çıkarları pahasına olmak üzere, kendi ulusumun çıkarlarına tek-yanlı bir bağlılıktır. Avrupa tarihinin açıkça gösterdiği gibi, bu tür bir tutumun birçok acı ve savaşa yolaçacağı doğrudur. Ancak bunlar ulusal hislerin ve

---

2 'Bharatvarsa paradhin kena?' *Bankim Racanabali*, der., Jogesh Chandra Bagal, cilt 2 (Kalküta: Sahitya Samsad, 1965) [bundan sonra *BR* olarak kullanılacak]] , s. 239. Bengal dilinden tüm çeviriler benimdir.

özgürlük aşkının gerçekleridir. Hintliler daima bu duygudan yoksun oldular ve bugün bu ülkede alışkanlık, dil, ırk ve din bakımından ayrılmış farklı ulusların yaşaması gerçeği, ulusal dayanışmanın tamamen yokolmasını da beraberinde getirmiştir.

Ancak Bankim, İngilizlerle temaslarımız nedeniyle ilk kez özgürlük ve ulusal dayanışmanın gerçek temellerini keşfettiğimizi savunur. Bağımlılığımızın nedeninin fiziksel güç eksikliğimizde yatmadığını biliyoruz. Shivaji ve Ranjit Singh örneklerinde,* kardeşlik ruhu ve birleşik eylemle nelerin başarılabileceğini gördük. Hintlilerin özgürlük aşığı haline gelmeleri, özgürlüğün değerine kendilerini inandırmaları, onu başarmaları için yeterlidir.

Dolayısıyla, Bankim, Hindistan'ın bağımlılığını fiziksel veya maddî güç bakımından açıklamaz. Bu *kültürel* bakımdan yapılan bir açıklamadır. Daha da özel olarak, kültürel bir farklılık varsayımından yola çıkan bir açıklamadır: Avrupalıyı kültürel olarak iktidar ve ilerleme için donanımlı hale getiren tüm o niteliklerden özsel bir farklılık. Sonuç olarak, Hindistan ve Hindistan halkı Avrupalının 'Öteki'si olarak tanımlanır. Bu bazen Bengalli, bazen Hintli'dir; Bankim bazen *bharatvarsiya*'dan,** Hindistan sakinlerinden bahseder. Burada Hint ulusunun sınırlarını *içerden* tanımlama girişimi yoktur. Ardından, Bengallinin, Hintlinin ve Hindistanlıların bu 'Öteki' 'özne' olarak tanımlanması, tarihsel geçmişe doğru geri yansıtılır. Bankim Hindistan'ın bağımlılığı ile ilgili olarak konuşurken, iktidarın gerçekleri ile yüzleşebilmek için Hindistan halkının kültürel başarısızlığı kavramının içine ilk İslam işgallerinden başlayıp İngiliz

---

(*) Shivaji, Krallığı Güney Hindistan'ın batısındaki Deccan bölgesindeki Maharasta'da bulunan bir Maratha hükümdarı. Ranjit Singh, 18. yüzyılın sonlarında Pencap'ın Sih hükümranı - ç.n.

(**) Bharatvarsa'da (Hindistan) yaşayan insanlara verilen genel isim - ç.n.

egemenliğinin kurulmasıyla sonuçlanan tüm işgal dizisini yerleştirir. Bankim'e göre, Hindistan yediyüz yıldır bağımlı bir ülkedir.

II

Bankim'e göre Hindistan'ın bağımlılığından sorumlu olan hayatî kültürel özellik Hinduların iktidara karşı tutumu idi. 'Sankhya Felsefesi'[3] üzerine uzun bir makalede, Hindistan'da Budizm de dahil dinî inançların büyük bir çoğunluğunun merkezî felsefî temelinin Sankhya felsefesinde yattığını savunur. Ve bu felsefenin asıl niteliği, *vairagya*'ya yaptığı vurgudur.

> Hinduların mevcut durumu, öteki-dünya için olmaya yaptıkları aşırı vurgunun ürünüdür. Yabancıların asıl karakterimiz olarak işaret ettikleri işe sarılma eksikliğimiz, sadece bu özelliğin bir dışavurumudur. İkinci en önemli niteliğimiz -kadercilik- Sankhya'dan kaynaklanan bu aşırı ölçüdeki öteki-dünya için olma halinin başka bir biçimidir. Bu öteki-dünya için olma hali ve kadercilik nedeniyledir ki, Hindistanlıların muazzam fiziksel cesaretlerine rağmen, bu Aryen toprağı Müslüman yöneticilerin egemenliğine girdi. Ve yine aynı nedenle, Hindistan bugüne kadar bağımlı bir üke olarak kaldı. Yine aynı nedenden dolayı, bu ülkedeki toplumsal ilerleme uzun bir süre önce yavaşladı ve nihayetinde tamamen durdu.[4]

Rastlantısal olarak Bankim'in, yaşamının bu anına kadar derinliğine incelediği tek Hindistan felsefe sistemi olduğu-

3 *BR*, ss.221-34.

4 'Sankhyadarsan', BR, s.222.

nu söylediği[5] Sankhya, felsefî olarak 'belki de, Vahyi kabul edip tek Tanrı'nın varlığını reddeden, dünyada bilinen tek inanç sistemi idi'. O, belki de çok samimi olmayarak, yine de Veda'ların* nihaî otoritesini kabul eden, tümüyle şüpheci ve ateist bir felsefeydi. Din ve felsefenin bu özel bireşiminin 'korkunç sonuçları' oldu.

Felsefe ortodoksinin dar çevrimleri içinde hareket ettiği için, bu sonuçlar her durumda hatalar sistemine dönüşmek durumundaydı; öbür türlü kendi kötülükleri içine yokolup gidecek olan ulusal ve mezhepsel inançların hataları felsefenin yanıltıcı ve ince argumanlarından güç ve hayat bulacaklardır. Felsefe ve din arasındaki bu zararlı ittifak eğilimi hiçbir zaman Sankhya örneğinde olduğu gibi bariz olmadı. Sankhya kendi eğilimi içinde kayda değer ölçüde şüphecidir; birçok eskimiş veya çağdaş yanlışı, amansız mantığı ile bir kenara atmıştı. Mantikî sonuçlarına götürülen samimi bir şüphecilik, Hindu ilerlemesinin yararına kalıcı katkılarda bulunabilirdi. Fakat Sankhya, Hindu felsefesinin öteki kolları kadar, bir hatalar yığını idi- hatta belki de asıl değeri itibariyle Nyaya ve Vaiseshika'dan (Hindu felefesinin başka iki kolu - ç.n.) aşağı idi. Bu, onun Veda'ların otoritesini destekleme konusundaki değişmez eğiliminin sonucuydu. Tanrı'nın kendisi reddedilebilir, ama Veda'ların otoritesi reddedilemez. Veda'lara gösterilen bu hürmetin (saygı) hiçbir biçimde şüpheci bir filozofun çok samimi inancı olmadığına inanmak için her türlü neden vardır; fakat bu inanç ister sa-

---

5 Sambhu Chandra Mookerjee'ye Mektup, 28 Aralık 1872, 'The Secretary's Notes', *Bengal Past and Present*, 8, part 2 16 (April-June 1914).

(*) 'Kelime anlamı "kutsal bilgi". Hint Aryalıların en eski eserleri olan İlâhiler Bütünü. Vedizm denilen ve zamanla Brahmanizm ve Hinduizm de denilen din anlayışının temeli olan 4 kutsal kitap. 4 tane Veda vardır: Rig-Veda, Yacur Veda, Sama-Veda ve İtharta-Veda. 4 Veda kitabına ortak ad olarak Sanhitalar da denir.' Cemil Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), ss.107-111 - ç.n.

mimi ister riyakâr olsun, Veda'ların otoritesi, düşüncenin ötesine geçemeyeceği sınırları tespit etmiş görünüyor.[6]

Bu, Sankhya filozoflarının dünyanın bilgisini elde etme ihtiyacını farketmeleri nedeniyle böyle değildi. Aslolan, bilginin amacının selâmet olmasıydı.

> 'Bilgi iktidardır': Batı uygarlığının sloganı budur. 'Bilgi selâmettir' ise Hint uygarlığının sloganıdır. İki halk da, farklı iki amaç için aynı yola çıktı. Selâmete erdik mi? Yolculuklarımızın sonucunun benzer olmadığına kuşku yok.
>
> Avrupalılar iktidar düşkünüdürler. İlerlemelerinin anahtarı budur. Biz ise iktidara karşı kaygısızız: Bizim düşüşümüzün anahtarı ise budur. Avrupalılar bu dünyada ulaşmak zorunda oldukları bir amaç peşinde koşarlar. Onlar dünyada muzaffer olurlar. Biz ise, öteki dünyadaki bir amaç peşindeyiz, bu nedenle bu dünyada kazanmayı başaramıyoruz. Öteki yaşamda kazanıp kazanamayacağımız sorusu ise, farklı görüşlerin olduğu bir konu.[7]

Burada Bankim'in, bağımlılık döneminde, belki gerçekten bağımlı hale gelmesinden birkaç yüzyıl önce başlayan gerileme döneminde de, Hindistan'daki dinî inançların durumuna yönelik eleştirisinin, kültür ile iktidar arasındaki özel bir ilişki üzerine kurulduğu farkedilecektir. Bazı kültürel değerler, iktidar ilişkilerinin gerçek siyasî dünyasında diğer başka değerlerden daha avantajlıdırlar. Avantajlı olan değerler maddî yaşamda gücün ve aslında toplumdaki iktidarın maddî temellerinin ve bu temelleri koruma ve genişletme çabasına verilen öneminin belirli bir rasyonel değer-

---

6 'Buddhism and the Sankhya Philosophy', *Calcutta Review*, 53 (1871), 106, s. 191-203.

7 'Sankhyadarsan', *BR*, s.222.

lendirmesini ifade eder. Diğer kültürler bu tarzda bir rasyonel değerlendirme yapmazlar ve sonuç olarak bağımlılığa düşerler. Hindistan kültürünün eleştirisi burada her biçimde 'rasyonel' bir eleştiridir ve dolayısıyla Sankhya felsefesinin eleştirisidir.

Bu sav başka bir makalede daha da açıklığa kavuşturulur: Burada Bankim Bengallilerin zayıf bir halk olduğu iddiasını ele alır. Niye böyle olması gerektiği konusundaki -toprağın verimliliği, sıcak ve nemli iklim, çocuk yaşta evlenme gibi gelenekler, v.b- değişik birçok nedeni tartışan Bankim, bu nedenlerin bir halkın sürekli fiziksel zayıflığı için yeterli koşulları oluşturduğuna inanmak için uygun bilimsel temeller bulamaz. Bunlar ancak bir halkın fiziksel kuvvetten yoksunluğuna işaret edebilirler. Ama, fiziksel kuvvet, güç ya da iktidar ile aynı şey değildir. İktidar, ya da yokluğu, toplumsal bir olgudur; iktidar fiziksel kuvvete dört unsurun uygulanmasından kaynaklanır: girişim, dayanışma, cesaret ve azim. Bengalliler bir halk olarak her zaman bu unsurlardan yoksundular, ki bu yüzden güçsüz bir halktırlar. Ancak bunlar kültürel niteliklerdir; kazanılabilirler.

> Eğer (i) Bengalliler bazı ulusal amaçlar için zorlayıcı bir arzu kazanırlar, (ii)bu arzu her Bengalliyi yürekten zorlayıcı hale gelir, (iii) bu zorlama insanların onun için yaşamlarını riske sokabilecekleri boyutlara çıkar ve (iv) bu arzu sürekli hale gelirse, o zaman Bengalliler kesinlikle güçlü bir halk haline geleceklerdir.[8]

Bankim'in tartışmasında ortaya konan teorik tutum -ki bu tutum onun birçok makalesinde tekrarlanır- o zaman, şu akıl yürütme çizgisini izliyor demektir: 1) Zor ya da güç devletin temelidir; 2) Bir ulusun özgürlük ya da bağımlılığı

8 Bangalir Vahubal', *BR*, s.213.

nihaî olarak bir kuvvet ya da güç sorunudur; 3) Ancak güç maddî (çevresel veya teknolojik) koşullar tarafından belirlenen bir şey değildir; 4) Güç uygun ulusal-kültürel değerlerin ekilmesi ile elde edilebilir.

Bir an için durup, bu savın kendi referans çerçevemiz içindeki yerini belirleyelim. Bankim'in bütün akıl yürütme tarzı bir 'nesnelleştirme' girişimini içerir; amaç pozitif bilgi elde etmektir. 'Özne' Hintli, Bengalli olan (hangisi olduğu farketmez çünkü hepsi de Doğulu ile Batılı arasındaki karşıtlık içinde tanımlanmışlardır) 'nesne'den ayrılmış olan, bilimsel bilinçtir. Malzeme, arşiv -tarihsel belgeler, edebî metinler, arkeolojik bulgular- ve arşivci (bu konuda kendisine kimsenin yardım edemeyeceğini düşünür, yapılacak bir şey yoktur!),[9] Şarkiyatçı akademisyen, Wiliam Jones, H.H. Wilson, Thomas Colebrooke, Albrecht Weber, Friedrich Max Müller ve geri kalan hepsidir. Elbette, sık sık bunların yorumlarına karşı çıkar -bu Avrupalılar gerçekte Hindistan hakkında iyi bir bilgi sahibi değildirler- ancak bunu yaptığında bile o da gerçekler (Bankim Avrupalıların gerçekleri yanlış yorumlamak için özel nedenleri olabileceğini iddia eder) üstünde hakimiyeti olan başka bir bilim adamıdır; asla gerçeklerin 'nesnelliklerini' veya onların 'nesnel olarak' sunulabilip sunulamayacaklarını sorgulamaz. Ve onun için nesnel sunum prosedürleri, üç büyük mimarı Auguste Comte, John Stuart Mill ve Herbert Spencer olan Büyük Toplum Bilimi tarafından kurulmuştur.

---

9 Eğer İngiliz kuş avlamaya çıksa, bir keşif tarihi yazılır. Fakat Bengal'in bir tarihi yoktur!.. Hintlilerin tarihlerinin olmamasının özel bir nedeni vardır. Kısmen çevre, kısmen işgalci korkusu nedeniyle, Hintliler tanrılarına çok bağlıdırlar. Bu düşünce tarzının sonucu olarak, Hintliler aşırı derecede ılımlıdırlar: kendi eylemlerinin öznesi olduklarını düşünmezler; daima kendileri aracılığıyla eylemde bulunan tanrılardır... Bizim halkımızın tarihini yazmamasının sebebi işte bu ılımlılık ve tanrılara bağlılıktır. Avrupalılar aşırı derecede gururludurlar. Esnediklerinde bile, bu başarının dünya tarihi yıllıklarına kayda değer bir hareket olarak geçirilmesi gerektiğini düşünürler. Gururlu uluslar bir tarihsel yazın bolluğuna sahiptirler: bizimse hiçbir şeyimiz yok.

Bankim'in yöntemi, kavramları ve akıl yürütme tarzları, tümüyle Aydınlanma-sonrası bilimsel düşünce biçimlerine dahildir. Bu düşüncenin temel niteliklerinden biri tarihîlik ilkesinin 'nesnel' bilgi edinmek için zorunlu bir prosedür olarak ilan edilmesidir. Örneğin toplumsal kurumların veya inançların incelenmesi, tıpkı insan-dışı veya cansız varlıkların doğal tarih alanı haline gelmesi gibi, bunların iç tarihlerinin -kökenlerinin ve gelişme süreçlerinin- bir tarihini içermek zorunda görülüyordu. Tarih, kendi yüzeyinde, varlığın değişen ve nesnel dünyasının bilimsel temsilini yansıtan bir şey olarak görülüyordu.

Bankim için bu aksiyomatikti. Onun zihninde örneğin bir halkın kendinin farkında olması, tarihi hakkındaki bilgisinden oluşuyordu. Hatta, ona göre, bir ulusun kendi tarihi içinde varolduğu bile söylenebilir. Bu nedenle, Hinduların kendi tarihlerini bilmemeleri, dahası ona karşı duydukları ilgisizlik olarak gördüğü şeyden duyduğu rahatsızlık ve Hint tarihinin (Müslümanlar dahil) yabancı tarihçilerin elinde 'tahrif edilişine' duyduğu kızgınlık hiç de beklenmedik bir şey değildir. Ve Hindistan halkını kendi 'gerçek' tarihlerini keşfetmek için sürekli teşvik etmesi, tümüyle 'bilimsel' düşünce biçimiyle uyumluydu.

Örneğin son kitaplarından biri olan *Krsnacaritra*'da (1886) etik felsefesini Krişna karakterinin olumlu bir değerlendirmesi biçiminde anlatmaya giriştiğinde, önüne koyduğu ilk görev, bu karakterin tarihselliğini oluşturmaktı. Elbette, Sanskrit ebedî metinlerinin bir mit ve efsane bolluğu içerdiğini kabul ediyordu, ama bu onların tarihsel kaynaklar olarak tamamen yararsız oldukları anlamına gelmiyordu. Livius, Heredot veya Ferishta'nın değerlendirmeleri de açıkça efsanevî olan birçok şey içeriyordu; ancak

bunlar hâlâ yararlı tarihsel kaynaklar olarak kabul ediliyorlardı. Ve,

> Modern Avrupalı eleştirmenler ne söylerlerse söylesinler, antik Yunan veya Romalılar Livius veya Herodot'un tarihsel olmadığını düşünmüyorlardı. Öte yandan, Gibbon veya Froude'nin tarihsel olmadığının düşünüleceği zamanlar da gelebilir. Ve modern eleştirmenlerin protestosuna rağmen, Livius veya Herodot'u kaynak olarak kullanmayan hiçbir Roma veya Yunan tarihi de henüz yazılmadı.[10]

Elbette, Krişna'nın yaşamı konusundaki bugüne ulaşan metinlerin, 'orjinal' üzerinde yüzlerce yıllık bir dönemde bilinmeyen ve saptanamayacak editörlerce yapılmış birçok ek, özetleme ve seçmeyi içerdiği bir gerçektir. Dolayısıyla yapılacak ilk iş, bu değişiklikleri ayıklamak ve Krişna'nın yaşamı konusunda 'orjinal bir tarihsel değerlendirmeye' ulaşmaktı. Bunu yapmak için Bankim, hepsi de kesin biçimde bilimsel ve rasyonel olan birkaç ölçüt belirledi. Bu ölçütlerden bazıları süreklilik, üslûp tutarlılığı, kavramsal bütünlük ve benzeri şeylerle ilgili biçimsel ve metinsel ölçütlerdi. Fakat en önemlisi özsel ölçüttü, çünkü ona göre, bu metinlerin bugünkü biçimleriyle oluşumu, 'efsaneler, fabller ve fantastik imgelem' düzeylerinin altında gizli orjinal bir tarihsel hakikat çekirdeğini içeriyordu. *Mahabharata** gibi bir kitapta hakikaten tarihsel olan şey onun *orjinal* metni içinde olmak zorundadır; mitler ve fabller sadece zamanın tortularıdır. Dolayısıyla, eğer birisi 'gerçekdışı, imkânsız ve doğaüstü olayları' kabul etmeyi reddetmeyi kesin bir ölçüt olarak izlerse, *Mahabharata*'nın rasyonel olarak kabul edilebilir tarih-

---

10 *Krsnacaritra*, *BR* içinde s. 411.

(*) 'Viyasa adlı bir Brahmanın derlediğine inanılan, Hind'in ilk ve Hint ve Dünya'nın en uzun destanı.' Meriç, *a.g.e.*

sel özünü ortaya çıkarmak mümkün hale gelir.

Bankim'in bu hermenötik çalışmayı makul bir teknik yeterlilikle yerine getirip getirmediğini değerlendirmek başka bir konudur. Önemli olan nokta, Krişna karakterinin modern insan için bir ideal örnek olduğunu iddia ederken, etik ilkelere ilişkin bir söylemin Krişna'nın tarihîliğinin gösterilmesini *gerektirdiğini* hissetmiş olmasıdır. O'na göre, Krişna'yı modern insan için bir ideal haline getiren bütün özelliklerin, *Mahabharata*'nın 'orjinal (ilk) tarihsel özü'nün bir parçası olduğunu gösterdiği özellikler olması; ve halk inançlarının Krişna'sını 'eğitimli' Hintlilerin ve yabancıların gözünde bir gülünçlük ve horgörme nesnesi haline getiren özelliklerin fabl yazarlarının ürünleri olması gerçeği aynı ölçüde önemlidir. Onun için tarih rasyonel hakikatin deposuydu; tam tersine, hakikatin doğrulanması da bu hakikatin tarihîliğinin rasyonel bir şekilde ortaya konmasıyla temellenmek zorundaydı.

Bankim'in, Hindistan tarihinin kaynaklarının niteliğiyle ilgili değerlendirmeleri ve bunların kullanılış tarzları konusunda Şarkiyatçılarla tartıştığında, bunu tümüyle rasyonel bir konumdan yapıyor olması da dikkate değer bir şeydir. Bankim, bu konumdan, rakiplerini etnosentrik yanlılık ve tamamıyla cehalet içinde değilseler, onları kanıtların rasyonel kesinlikle incelenmesinden yoksun bırakan ırkçı önyargılara sahip olmakla suçlar. Örneğin, Albrecht Weber *Mahabharata*'nın M.Ö. 4. yüzyılda varolamayacağını, çünkü Megasthenes'in onu değerlendirmelerinde anmamış olduğunu iddia etmişti. Bankim bunun Weber adına 'bilinçli bir hile' olduğunu, çünkü Weber'in Megasthenes'in orjinal değerlendirmelerinden geriye sadece bazı parçaların kalabildiğini çok iyi bildiğini ve her durumda, Megasthenes'in kanıtlarına sırf Avrupalı olduğu için güven duymanın açık bir önyargı olduğunu söyler.

Birçok Hintli Almanya'ya gitti ve o ülke hakkında kitaplar yazmak için geri döndü. Bu kişilerin hiçbirinin değerlendirmelerinde Bay Weber'in adına rastlamadık. Şimdi bundan, Bay Weber'in varolmadığı sonucunu mu çıkarmalıyız?[11]

Bankim'in '*ad libitum** yaratabileceğim anlamsızlık'[12] dediği şey için duyduğu arzunun parlak ürünü olan, *Kamalakanter Daptar*'daki bölümlerden birinde, acı verici nükte ve afyonun kışkırttığı bilgeliği kişiliğinde parıltılı bir biçimde birleştiren anlatıcı Kamalakanta, Avrupa'dan Bengal'in sıcak iklimine büyük toplantı çağrısını götürmek için uçan Plateetud kuşuyla konuşur: 'Plateetud, plateetud!' Kuş Kamalakanta'ya kökenlerini açıklar: Bir zamanlar Kara Deniz'in kıyılarında nasıl yaşadığını anlatır; ancak o zamanlar bir kuş değil, sahilin içerilerindeki bataklıklarda çamurlarda yuvalanan bir domuzdur. Ardından insan denen bazı vahşi ikibacaklı hayvanlar gelmişler ve domuzları yanlışlıkla yılan balığı zannetmişlerdir. Bunu takip eden satırlar, Levi-Straus doğmadan 50 yıl önce yazılan, yapısal antropolojinin en erken rasyonalist eleştirilerinden biri olarak görülmelidir!

Ben. Domuzları nasıl yılan balıklarıyla karıştırabildiler?

Kuş. Evet, domuzlar bataklıkta eşelenirler, yılan balıkları da. Dolayısıyla, domuzlar ve yılan balıkları aynı şeydir.

Ben, Whateley *mantığını* biliyordum. Derhal itiraz ettim, 'Fakat bu üleştirilmemiş vasatın yanılgısıdır!' 'Vah, vah' dedi kuş. 'Üleştirilmemiş vasatın yanılgısı! İşte mantık budur! Bu eski zaman kalıntısıdır. Mantı-

---

11 *A.g.y.*, BR, s.413.

(*) İstediğim gibi - ç.n.

12 Sambhu Chandra Mookerjee'ye mektup, 28 Aralık 1872, 'The Secretary's Notes', *Bengal Past and Present*, 8, bölüm 2 16 (Nisan-Haziran 1914).

ğın bunlarla ne alâkası var? Birkaç gün Antikite çalış, Bay Weber'in kitabını oku, o zaman asla böyle sorular sormazsın.'[13]

Bankim burada rasyonel bilimsel araştırmanın ilkelerinin yanlış veya eksik uygulaması olarak tanımladığı şeyi, ancak ırkçı önyargı olarak açıklayabilir.

> Ataları bir zamanlar Almanya'nın ormanlarını arşınlayan barbarlar olan biri için Hindistan'ın muhteşem geçmişini kabul etmek mümkün değildir. Hatta o, sonuçta Hindistan'da uygarlığın ancak son dönemde ortaya çıkmış bir olgu olduğunu kanıtlamayı bile istemektedir.[14]
>
> ... Avrupa ve Amerikalı bu üstadlar ... tarihsel teorileri antik Sanskrit metinlerinden oluşturmaya çalışırlar, ancak Hindistan'ın bağımlı ve yoksul insanlarının (herhangi bir biçimde) uygar olduğunu veya bu uygarlığın çok eski zamanlara kadar uzandığını kabul edemezler.[15]

Bankim yaşamının sonraki döneminde, bu sorunu, Hindu kutsal metinleri veya dinî pratiklerinin Avrupalı akademisyenler için Hintlilerden temelden farklı bir öneme sahip olması gerçeğinden kaynaklanan bakış açıları arasındaki uzlaşmaz bir farklılık olarak formüle etti.

> Profesör Max Müller gibi Avrupalı akademisyenler Veda'ların incelenmesinin önemi konusunda çok dokunaklıdırlar (eleqoent) ama bakış açıları tamamen Avrupaidir ve Veda çalışmalarının bize, bu ülkenin yerlilerine sağladığı muazzam üstün yararı ortaya koymayı

13 'Kakatuya', *BR* içinde s.110.

14 *Krsnacaritra*, *BR* içinde, s.413

15 *A.g.e.*, *BR*, s. 410.

başaramazlar. Vedalar, *bizim tüm dinî ve toplumsal örgütlenmemizin temelinden*[16] başka bir şey değildir.

O, kültürler-arası anlaşmada uygun bir çevirinin temel olarak imkânsızlığı sorununu bile gündeme getirmişti.

> İster çevirmen dünyadaki en bilgili Sanskrit akademisyeni olsun, ister çeviri bir dilin yapabiliceği en doğru çeviri olsun - pratik nedenlerden dolayı, orjinal ile çeviri arasındaki uyumsuzluk çok büyük olacaktır. Bir sözcüğü başka bir sözcükle çevirebilirsiniz, ancak sözcüğün arkasında, sözcüğün ortaya koyduğu bir fikir vardır ve eğer bu fikir sizin diline çeviri yaptığınız halkta mevcut değilse, siz bu fikri çeviremezsiniz... Ve çevrilemez olan fikir ve kavramları en iyi kim açıklayabilir, yorumlayabilir - tüm fikir ve deneyim demeti içinde onlara denk düşen hiçbir şeyi olmayan yabancı mı, yoksa çocukluğundan beri onlarla beslenen yerli mi?.. [Bir Avrupalı] tıpkı -bunu üstüne basarak söylüyorum- *böyle bir girişimde bulunan tüm diğer Avrupalıların başarısız olması gibi*, Hinduizmin doğru bir kavranışına ulaşma çabasında başarısız olacaktır.[17]

Dolayısıyla şunu öne sürer: 'Bengalli bir yazarın, Baboo Chandranath Bose'un tek bir saatlik Sakuntala incelemesi, Goethe'nin meşhur kasidesi de dahil, Avrupa'nın Kalidasa* üzerine söyleyeceği her şeye değer.'[18] Bankim, bu tartışmada Avrupa bilgisinin üstünlüğünü sorgulamaya bile hazırdır:

---

16 'Vedic Literature: An Address', *Bankim Racanabali (English Works)*, der. Jogesh Chandra Bagal (Kalküta: Sahitya Samsad, 1969), s.150.

17 'European Versions of Hindoo Doctrine: An Exchange with Mr. Hastie', *a.g.e.*, s.204-5.

(*) Sakuntala, Kalidasa tarafından yazılan bir manzumenin kadın kahramanı.

18 'The Intelectual Superiority of Europe:An Exchange with Mr. Hastie', *a.g.e.*, s.212.

> -ne mutlu ki oldukça sınırlı sayıda olan- bazı belirli Avrupalıların kendileri için öne sürdükleri o korkunç her şeyi bilme iddiası... Avrupa eleştirisinin eleğinden geçmemiş hiçbir bilgi onlar için gerçek bilgi değildir. Batılı bir darphanenin mührünü taşımayan bütün paralar sahtedir. Onların sorgulayıcı görüşünün ortaya çıkarmadığı herhangi bir şey, muhtemelen bir 'hiç'tir. Hakikat, eğer Avrupa kavrayışının sınırları dışında varolma iddiasında bulunuyorsa, hakikat olmadığı gibi, iğrenç bir hatadır ve yanlışlığın daniskasıdır.[19]

Ancak, bu noktada bile, Bankim'in Şarkiyatçı bilgiyi eleştirisi epistemolojik veya hatta metodolojik bir eleştiri değildir. Onun suçlaması, hâlâ, -'ne mutlu ki oldukça sınırlı sayıda olan'- belirli Avrupalılara yönelik bir önyargılılık suçlamasıdır. Şarkiyatçı bilgideki bu çarpıklıkların, Hindistan uygarlığı ile doğrudan ilintili olmayan konularda bile, toplumun rasyonel bilgilerini oluşturan teorilerin birçoğunun *içeriğinin* daha da temel ve sistematik bir özelliği olabileceği Bankim'in aklına gelmez. Şarkiyatçı akademisyenliği eleştirisi, *a priori* bir önyargının gerçekten nesnel bir incelemeyi nasıl zedeleyeceğini gösteren bir eleştiri olarak, teknik ölçütler düzeyinde kalır. Toplumbilimi tanımlayan kavramlar çerçevesi ve teorik ilişkilerin bilişsel ya da açıklayıcı statüsünü sorgulamaya kadar gitmez. 19. yüzyıl pozitivist sosyolojisi ve faydacı ekonomi politiğin temel metodolojik varsayımlarını, başat kavramlarını ve genel teorik eğilimini tümüyle kabul eder. İnsanın mükemmelliğine dair Aydınlanma inancını tümüyle paylaşır ve toplumsal kurumların tarihine, daha az gelişmiş ve tam olmayan biçimlerden gelişmiş ve mükemmel biçimlere doğru bir evrim şeklinde bakan pozitivist görüşü benimser. 'Dünyevî işlerde dünyanın

19 *A.g.e.*, s.210.

eksik ve gelişmemiş durumlardan tam ve gelişmiş bir biçime doğru evrildiğini gösteren bilimin öğretilerini kabul ediyorum.'[20]

Örneğin serbest ticaretin, rasyonel bir işbölümü planını temsil etmesi ve ekonomik faaliyete dahil olan bütün tarafların yararına olması nedeniyle, korumacılık da dahil, daha önce mevcut olmuş bütün biçimlerden daha gelişmiş bir ekonomik örgütlenme biçimi olduğunu kabul eder.

> Vahim biçimde hatalı olan korumacılık teorisinin yerini, Bright ve Cobden'in tarihte her zaman hatırlanacakları bir başarı olan modern serbest ticaret teorisi aldı. III. Napolyon bu teoriyi şimdi Fransa'da resmî politikanın temeli olarak kabul etti. Ancak Avrupa'da hâlâ birçok kimse eski yanlış inançları savunuyor. O zaman, ülkemizde sıradan insanların da bu yanlışlanmış teoriye inanmaları şaşırtıcı mıdır? Korumanın Avrupa'ya verdiği zararları öğrenmek isterseniz Buckle'ı, teorinin niçin yanlış olduğunu öğrenmek isterseniz, Mill'i okuyun.[21]

İngiltere ve Hindistan arasındaki ticaretin Hindistan'da tarımsal faaliyetlerin genişlemesine yol açtığını düşünüyordu.

> İngiltere'den aldığımız şeylerin parasını pirinç, ipek, pamuk, hintkeneviri, çivit v.b. tarımsal malları ihraç ederek öderiz. Ticaret büyüdüğünde, bu tür tarımsal mallara olan talebin de aynı oranda artacağını söylemeye gerek yok. Sonuç olarak, bu ülkede tarım büyüyecektir. İngiliz egemenliğinin kurulmasından bu yana, bu ülkenin ticareti arttı ve daha fazla ihraç edi-

---

20 *Krsnacaritra*, *BR* içinde, s.434.

21 'Bangadeser krsak', *BR*, s.311.

lebilir tarımsal ürünlere yönelik bir talebin oluşmasına ve dolayısıyla tarımın genişlemesine yol açtı.[22]

Bengal'de birçok insanın söylediği gibi bu aynı zamanda yerli üretimin yıkımı anlamına gelmemekte midir? Belki, diye cevap verir Bankim, ama bu zorunlu olarak Hintlilerin refahının azalması anlamına gelmemiştir. Eğer Hindu dokumacılar için ithal tekstille rekabet etmek daha zor hale geldiyse, onlar için izlenecek mantıksal yol, bu ticaretin bir sonucu olarak genişleyen faaliyetlere geçmektir.

> Dokumacılık ticareti çökmüş olabilir, ama dokumacı niye başka bir mesleğe geçmiyor?.. Kendisini elbise dokuyarak besleyemeyebilir, ama pirinç ekerek besleyememesi için ortada herhangi bir neden yok. Toplumsal teorisyenler tüm üretken faaliyetlerin getiri oranının ortalama olarak eşit olduğunu ortaya koymuşlardır. Eğer bir dokumacı dokuma yaparak ayda 5 rupi kazanıyorsa, bu parayı dokumacılık yerine pirinç yetiştirerek de kazanabilir.[23]

Dokumacıların genişleyen tarımsal faaliyetlerin önlerine açtığı fırsatlardan yararlanmıyor olmalarının asıl nedeni kültüreldi: Geri ve eskimiş toplumsal alışkanlıkların yarattığı atalet.

> Ülkemizin insanları atadan kalma sanatlarını bırakmakta çekingenler. Bu dokumacılarımız için tahilsiz bir durumdur, ama ülkenin zenginliği için bir kayıp anlamına gelmez. Yabancı giyeceklerin ithali tarımsal gelirlerde buna denk düşen bir artışla sonuçlanır - bu kaçınılmazdır. Olan şey basitçe bu gelirin dokumacılara değil de başkalarına gitmesidir. Dokumacıların sefaleti

22 *A.g.y., BBR*, s.289

23 *A.g.e., BBR*, s.312.

ulusal zenginlikte bir azalma olduğunu gostermez.[24]

Dolayısıyla, Bankim'in rasyonel bir ekonomi biliminin temel ilkeleri olarak gördüğü şeylere bağlılığı, sömürgeci bir yönetimin ekonomi politiğinin eleştirisine ulaşmayı imkânsız hale getirir- hatta onun için böyle bir eleştirinin kalkış noktası olacak kanıtlar apaçık ortada olduğu zaman bile. Örneğin yaşamının son yıllarında, Hindistan karşılığında hiçbir şey olmaksızın büyük bir zenginliğin sömürge idarecilerinin maaşları biçiminde İngiltere'ye transfer ediliyor olabileceğini kabul etmiş olmasına rağmen, tüm değişim ilişkilerinin aksiyomatik eşitliğinin sorgulanacağı bir problem formüle edemedi.[25] Sanayisizleşmenin farkındadır, ancak bu süreci serbest ticaret, uzmanlaşmanın artışı, işbölümü, dolayısıyla ilerleme ve refahın kaçınılmazlığından başka bir şekilde açıklayabileceği kavramsal araçlara sahip değildi ve böyle bir şey oluşturamazdı. Bankim'in *Samajdarpan* gazetesindeki, Bengal'in sömürgeci hükümetin ticaret politikalarıyla yoksullaştırılmakta olduğunu düşünen son derece az sofistike ve açıkça önyargılı rakiplerinin, neredeyse üzerinde hiç düşünülmemiş, algısal düzeyde haklı olmaları aslında çok ironiktir.

---

24 *A.g.y.*

25 Bankim bir teorik söylemin resmî analitik gerekleri ile bağlı olmadığında elbette sömürgeci yönetimin 'hayırsever' yönleriyle ilgili olarak dikkate değer bir şüphecilik göterebiliyordu. Bir hükümet görevlisi olarak kendi işi hakkında bir arkadaşına şunları yazmıştı:

> Hazinesini doldurmaya çalışarak devletin yüksek hizmetinde iyi bir iş yapıyorum... ki böylece o da vergi veren halkın ıslahı için yeniden Jaguar barakalarını kurar ve muhteşem eğlencelere müsamaha eder. Bu siyahiler ne yapmak için para istiyorlar Allahını seversen? En iyisi onların bütün paralarını Hükümet Hazinesine yatırmalarıdır, ondan sonra Hükmet onlar için oturulamaz barakalar yaparak ve Zanzibar'da köleliği ilga ederek çok büyük iyilikler yapacaktır. Görüyorsun, benim işim gerçek bir hayırseverlik.

S.C. Mookerjee'ye Mektup, *y.a.g.e.*

Tarımsal konularda, Bankim'in Bengal köylülüğünün çoğunluğunun yoksulluğuyla ilgili canlı ve sempatik hissi, onun için ancak 19. yüzyıl ekonomi politiğinin kavramsal ızgarasından geçtikten sonra anlamlı hale gelir. O, suçlanması gerekenin Sürekli Yerleşim *(Permanent Settlement)** olduğunu, ama bu girişimin de sadece üretken olmayan toprak ağalarıyla yapılmış olmasından dolayı suçlanabileceğini düşünür.

> İngilizler topraktaki haklarından vazgeçip bu hakları bu ülkenin insanlarına verdikleri veya haklarından daha fazla gelir elde etmek için vazgeçtikleri içindir ki, Cornwallis Çözümü'nün adaletsiz ve zararlı olduğunu düşünmüyoruz -bunun eleştirilebileceğini düşünmüyoruz, çünkü bu âdil, bilgece ve toplumsal refaha yardımcı bir şeydir. Bizim iddiamız, Sürekli Yerleşim'in *zamindar*'la [toprak sahibi] değil, kiracı ile yapılmış olması gerektiğidir.[26]

Bu, ancak toprak sahipleri kiracılarına karşı samimi olduğu ve onlara karşı sempati duyduğu sürece işleyebilecek bir toprak çözümü idi. Ama bu elbette ki gerçek dışı bir beklentiydi ve Bengal köylülüğünün başına gelen şey, Bankim'in 'Bengal Köylülüğü' makalesinde büyük bir bölümünü derlediği ve daha sonra *Samya* (Eşitlik) adlı kitabında biraraya getirdiği, sadece toprak ağalarının belirli bir bölümünün açgözlülüğünün ve zorbalığının sonucunda ortaya çıkan şeydi. Sürekli Yerleşimi kaldırmanın artık boş, belki de uygunsuz olduğunu düşünüyordu. Toprak ağalarının önündeki tek açık yol davranışlarını düzeltmekti.

(*) Bengal'de 1793 yılında, Doğu Hindistan Şirketi'nin o zamanki yöneticisi olan Lord Cornwallis tarafından, gelir toplama da dahil olmak üzere toprak kullanım sistemlerinin belirli bir düzene bağlanması - ç.n.

26 *A.g.y.*, BR, s.310.

> Britanya Hindular Derneği'nden bu göreve önem vermesini istedik. Eğer kötü toprak ağalarını kontrol edebilirlerse, ülkeye bundan sonra daima hatırlanacak bir hizmet yapmış olurlar. Eğer bu yapılmazsa, Bengal'in hiçbir refah şansı yok.[27]

Bankim'in Bengal köylülerinin yoksulluğuna çare olarak önerebileceği bütün şey budur.

Baskı altındaki ve çaresiz köylülükten mümkün her parçayı zorla koparmaya çalışan toprak ağalarının açgözlülüğünün yanısıra, köylülerin sefaletinin diğer önemli nedeni - ve bu yine Malthuscu ekonomi politiğin temel öğesidir- 'nüfusun artmasıydı'.[28] Bankim, kendisine oğlunun evlenmesi ile ilgili planlarını açıklayan tipik Bengalli köylü karakteri olan Ramdhan Pod'la aralarında geçen imgesel bir konuşma canlandırır:

> Ona, 'zaten başına topladığın ağızları doyuramazken, neden bir tane daha eklemek istiyorsun?' diye sordum... Ramdhan kızdı ve 'kim kendi oğlunun evlenmesini istemez? İster kendini besleyebilsin, ister besleyemesin, herkes ister' dedi. 'Ama kendi ailesini besleyemeyen biri için oğlunu evlendirmek iyi bir şey mi?' diye sordum. Ramdhan 'bütün dünya bunu yapar' dedi. 'Hayır bütün dünya değil, Ramdha. Sadece bu ülkede böyle. Dünyada başka cahil ülke yok' dedim. Ramdhan 'bütün ülke hatalı ise niye beni suçluyorsun' diye yanıt verdi. Bu kadar cahil birini nasıl ikna edebilirdim? 'Eğer bütün ülke kendini asarsa, sende aynı şeyi mi yaparsın?' dedim.[29]

---

27 *A.g.y.*, BR, s.298.

28 *A.g.y.*, BR, s.301.

29 'Ramdhan Pod', *BR*, s. 380.

Nesnel onaylama ölçütü ve ödünç aldığı kavramlardan oluşan kendi rasyonel düşünce dünyasında akıl yürüten Bankim için, Hindistan'daki İngiliz egemenliğinin genel etkilerinin olumlu bir şekilde değerlendirilmesine ulaşmaktan başka bir yol yoktu. Hindistan'daki sömürgeci düzeni Brahmancı düzenin tarihsel olarak yeniden kurulması ile karşılaştıran Bankim, İngiliz egemenliğinin daha âdil, daha kişisellikten uzak, yasal ve adlî bir sistem kurduğunu, aşağı kastlar için -en azından ilkesel olarak- iktidar ve statü mevkilerine daha fazla erişim sağladığını ve Hindular için Batı bilim ve teknolojisinin faydalarından yararlanma yollarını açtığını kabul etmek zorundaydı. Bütün bunlar toplumsal ilerlemenin koşullarını yeniden yaratmıştı. Özgürlüğün kaybedilmesi nedeniyle üst sınıfların durumu bir dereceye kadar gerilemişti ama aşağı sınıflar sözkonusu olduğunda 'eğer biri eziliyorsa, ezenin ezilenin yurttaşı veya yabancı olması hiç farketmez'di.[30] Hindistan'da, İngiliz yönetimi altında aşağı sınıfların durumu ile ilgili herhangi bir şey olduysa, bu gidiş birazcık iyileşme yönündeydi.

> Bazıları benden hoşlanmayacak ve 'öyleyse, özgürlük ya da bağımlık arasında fark olmadığını mı söylüyorsun?' Öyleyse dünyadaki bütün milletler neden özgürlükleri için savaşıyorlar' diye soracaktır. Bu eleştirilere karşı ancak şöyle yanıt verebiliriz: 'Şimdi sorunumuz bu değil. Biz bağımlı bir milletiz ve önümüzdeki uzun bir dönemde de böyle kalacağız: Gelin yararsız tartışmalara girmeyelim. Tartışmak istediğimiz bütün şey eski Hintlilerin genel olarak özgür olmaları nedeniyle modern Hindistan halkından daha iyi olup olmadıklarıdır. Brahmanlar* ve Kshatriyalar gibi yu-

30 'Bharatvarser, svadhinata evam paradhinata', *BR*, s.244.

(*) Brahmanlar, Kshatriyalar, Vaisyalar ve Sudralar, Hintliler arasındaki dört top-

karı sınıfların gerilediği, ama Sudralar ya da sıradan insanların durumunun iyileştiği sonucuna vardık.[31]

IV

Bankim aslında Şarkiyatçıların sınıflandırıcı projesini üstlenir ve Şarklının (Hindu, Bengalli) her bakımdan onun modern Batı insanından farklılığını vurgulayan özcü bir karakterle damgalandığı, kesinlikle aynı tipolojilere ulaşır.

Ancak Bankim bu karakterin değişmezliği fikrini kabul etmez. Bu kültürel olarak belirlenmiş karakterin dönüşümünü *isteyebilecek* bir öznelliğin varlığını savunur. Bu, ortak hareket eden ulus tarafından varolmaya çağrılabilecek olan Ulusal İrade'dir. Ancak nasıl? Bu ulusal-kültürel değerler nasıl geliştirilebilir? Bunun bir yolu, güçlü ve özgürlük aşığı olarak kapasitelerini kanıtlamış ulusları taklit etmektir. Bu tüm milliyetçi düşüncelerde sürekli bir sorun olarak ortaya çıkar: Başkasının kültüründe değerli olan bir şeyi, kendi kültürel kimliğini yitirmeden kabul etmek nasıl mümkündür? Rajnarayan Bose, 'O Zaman ve Şimdi' (1874) başlığıyla halka hitaben yaptığı bir konuşmada, Bengal'in yeni eğitimli sınıflarını İngiliz gelenekleri ve yaşam tarzını taklit ediyorlar diye kınamıştı. Bu, 19. yüzyılda Bengal halk edebiyatı ile görsel ve sahne sanatlarında, toplumsal hicivin başlıca ürünü olan, açık Batılılaştırmaya yönelik saldırılar serisinin sadece bir parçası idi. Fakat Bankim'in bu soruya

lumsal tabakaya *(varna)* verilen genel isimlerdir. Her *varna*'nın toplumda değişik bir işlevi temsil ettiği düşünülüyordu. Zaman içinde *varna* kavramı dönüşüme uğradı ve bugünkü kast sistemi ortaya çıktı. Bu sistemin hiyerarşisi içinde Brahmanlar en üstte, Sudralar ise toplumun en altında yer alıyor. Her kast da, kendi içinde çok sayıda alt-kata ayrılır. Bir bireyin hangi kata ait olduğu, toplum içindeki statüsünü belirleyen en önemli unsurlardan biridir - ç.n.

31 *A.g.y., BR*, s.245.

yanıtı garip bir biçimde gönülsüz ve belirsizdi. Bankim, Rajnarayan'ın konuşması üzerine hiç de genel tavrına uygun olmayan bir biçimde yaptığı kibar yorumunda, 'Bütün taklitler kötü müdür?' diye sormuştu.

> Böyle olamaz. İnsan taklit dışında başka bir şekilde öğrenemez. Tıpkı çocukların yetişkinlerin konuşmalarını taklit ederek konuşmayı, yetişkinlerin hareketlerini taklit ederek hareket etmeyi öğrenmeleri gibi, uygarlaşmamış ve eğitimsiz halk da uygar ve eğitimli halkın tarzlarını taklit ederek öğrenir. Dolayısıyla, Bengallilerin İngilizi taklit etme ihtiyacı rasyonel ve mantıklıdır.[32]

Elbette, basit taklit asla mükemmellik doğuramaz. Mükemmellik dehanın ürünüdür. Ancak taklit daima öğrenmenin ilk adımdır. Örneğin Yunanlılar gibi, kendi kendilerine uygarlaşmış uluslar olduğu doğrudur, ama bu uzun bir evrim sorunudur. Daha gelişmiş olan diğerlerinden öğrenmek daha hızlı olur.

> Bu tarz taklit doğaldır ve sonuçları daha faydalı olabilir. Yiyecek ve giyimde İngiliz alışkanlıklarını taklit etmemize kızan birçok kimse var; peki bunlar yiyecek ve giyimlerinde Fransızları taklit eden İngilizler için ne söyleyecekler? İngilizler Bengallilerden daha mı az taklitçi? En azından biz ulusumuzu yönetenleri taklit ediyoruz; İngilizler kimi taklit ediyor?[33]

Fakat Bankim bu karakteristik mantık zorlamasını yapar yapmaz, geriye çekilme gereği hisseder: 'Elbette, Bengalliler için şimdiki kadar taklitçi olmalarının tümüyle arzulanan bir şey olmayabileceğini kabul ediyoruz'.[34]

---

32 'Anukaran', *BR*, s.201.

33 *A.g.y.*, *BR*, s.203.

34 *A.g.y.*

Burada Bankim'in haleti ruhiyesini görebiliriz. Hindistan'ın bağımlılığının ve geriliğinin nedenlerinin kültüründe bulunacağını kabul ediyor. Üstün kültürel değerleri somutlayan, tarihsel olarak kanıtlanmış modeller olduğunu kabul ediyor. Onun projesi, kendi ulusunun geri kültürünü dönüştürerek 'ilerleme'yi başlatmaktır. Ancak bu zorunlu olarak, milliyetçiliğin tematiği içinde Batılı kültüre karşıtlık içinde tanımlanmış olan kendi kültürünün özsel karakterlerinin kaybolması demek değil midir? Bankim'in buna bir yanıtı yoktur.

Ancak bir yanıt vardı ve Bankim bu yanıtı yaşamının son yıllarında bulacaktı. Bu, son kitabında açıklamak için sayfalar harcayacağı bir yanıttı. Aynı zamanda da, kalkış evresindeki milliyetçi düşünce için karakteristik olan bir yanıttı.

Yanıt milliyetçi düşüncenin tematiği ve sorunsalı içinde bulunabilir. Bu yanıt, hâlâ Doğu'ya, aktif, özerk ve bağımsız olduğu özel bir öznellik sağlarken, Şarkiyatçılığın tematiğinin egemen olduğu (milliyetçiliğin) teorik çerçevesini ihlâl etmez.

Batının üstünlüğü onun kültürünün maddîliğindedir. Batı ilerleme, refah ve özgürlüğü başarmıştır, çünkü o Aklı kültürünün merkezine yerleştirmiştir. Batının tanımlayıcı kültürü, bilimi, teknolojisi ve ilerleme aşkıdır. Ama kültür sadece yaşamın maddî yanlarından oluşmuyordu. Manevî yönler de vardı ve Avrupa Aydınlanması'nın buna katkıda bulunacak çok az şeyi vardı. Kültürün manevi yönünde Doğu üstündü -ve dolayısıyla bağımlı değildi.

Bu cevap Şarkiyatçı düşüncenin temel sınıflandırma planı ile hiç bir biçimde çelişmez. Yaptığı tüm şey, Doğu için bir kültürel üstünlük alanı varsaymak ve bu varsayımı Batılı siyasî egemenliğe karşı ulusal mücadeleye bağlamaktır.

Şimdi, Bankim'in bu yanıtı nasıl formüle ettiğini görelim. Bankim 1888'de, bir öğretmen ile öğrencisi arasındaki bir

diyalog biçiminde, kendi *anusilan* ya da pratik kavramını oluşturduğu, *The Theory of Religion* (Din Teorisi) adlı uzun bir inceleme yazdı. Bankim *anusilan*'ın,* Comte ya da daha yakın zamanlarda Matthew Arnold tarafından ortaya konan Batılı kültür kavramından daha tam ve daha mükemmel 'bir kültür sistemi' olduğunu belirtti. Batılı kültür kavramı temel olarak bilinemezci, dolayısıyla eksiktir.[35] Anusilan, bilgi ve vazifenin birliğini ima eden *bhakti** kavramına dayanıyordu. Üç çeşit bilgi vardı: Dünyanın bilgisi, ben'in bilgisi ve Tanrı'nın bilgisi. Dünyanın bilgisi matematik, astronomi, fizik ve kimyadan oluşuyordu ve bunlar Batı'dan öğrenilmesi zorunlu olan bilgilerdi. Ben'in bilgisi biyoloji ve sosyoloji demekti ve bunlar da Batı'dan öğrenilmesi gereken bilgilerdi. Son olarak, Tanrı'nın bilgisi vardı ve bu alanda Hindu *sastra*** en büyük insan başarılarını içeriyordu - *Upanişad, darsana, Purana, itihasa* ama asıl olarak *Gita*.[36]***

Ancak sadece bilgi *bhakti*'yi yaratmaz; bunun için bilgi vazife ile birleştirilmelidir. Vazife, bir ödül beklemeden yapılan eylemdir. Yemek bir vazifedir; bir kimsenin vatanını savunması da. Ancak bu hareketler, yapılmaları gerektiği için yapılmak zorundadırlar - yoksa faydalı sonuçlar üretе-

(*) Anusilan: Çok genel olarak Hindu felsefesinde öngörülen ideal yaşam biçimi - ç.n.

35 Dharmatattva, *BR* içinde, s. 585.

(*) Aşk. Aşk yolu ile Tanrı'ya ulaşmak. Badisatva (başkalarına yardım için, kendi kurtuluşundan vazgeçen) olabilmenin yolu. Meriç, *a.g.e.*, s. 418 - ç.n.

(**) Hayatın felsefesi, toplumsal ve dinsel ilkeleri - ç.n.

36 *A.g.e., BR*, s.630.

(***) *Darsana:* Sastralardan ' ir tanesi. *Itihasa:* tarih. *Gita:* Lord Krişna'nın Kurukshetra savaşı sırasında Kijma savaşçılarına okuduğu söylenen mitolojik ve dinsel manzume. Hayatın ve varoluşun ilkelerini içerir. İslâm'da Kuran'ın veya Hristiyanlıkta İncil'in Hindular için eşdeğerini temsil eder. *Upanişad:* Adak, Tanrı, ruh gibi konularla ilgili hakikatleri kuşaktan kuşağa aktaran ve Hint felsefesinin temelini oluşturan mistik eserler. Upanişadlara "Vedanta"da denir. *Purana:* Hind'de çok yaygın kutal metinlere verilen ad. mitolojik halk hikâyeleri. (Meriç, 1994: 423-6).

bilme ihtimali olduğu için değil.[37] Bu edinmeci-olmayan, faydacı-olmayan vazife kavramı *dharma** ya da dinin merkezidir.

> *Öğretmen.* Avrupa sanayileri ve bilimlerinin Hindistan *dharma*'sıyla birleştirildiği gün, insan iyi olacak...
>
> *Öğrenci.* Böyle bir gün, bir insanın ömrü boyunca gelebilir mi?
>
> *Öğretmen.* Eğer siz Hindular eyleme geçmeye hazır olursanız gelecektir. Bu sizin elinizde. Eğer onu isterseniz, tüm dünyanın efendisi ve lideri olabilirsiniz. Eğer onu gerçekleştirme arzusu duymazsanız, o zaman bütün sözlerim beyhudedir.[38]

Aslında, o gün pek de uzak değildi.

> *Öğretmen.* Kısa süre içinde saf *bakhti* doktrininin yayılması ile birlikte, Hinduların, tıpkı Cromwell zamanında İngilizler ya da Muhammed zamanında Araplar gibi yeni bir yaşam kazanacaklarını ve güçlü hale geldiklerini göreceksin.[39]

Burada, Batı'nın kültüründe değerli olan alınırken, ayırdedici biçimde Hindistanlı olduğu düşünülen şeyi koruyan bir kültürel ideali görüyoruz. Hedef tam ve mükemmel insanı yaratmaktır -bilgili, akıllı, tetik, dindar, rafine- sadece etkin ve zengin olan Batılı'dan bile iyi bir insan.

Fakat bir kez daha, buradaki çarpıcı gerçeklik, hiç de kültürün maddî ve manevî alanları arasındaki ayrım değildir. Burada dikkate değer olan şey, bu ayrımın 19. yüzyıl Av-

---

37 *A.g.e., BR*, ss.628-9.

(*) Hukuk ve din bakımından, insanların bağlı bulundukları kaideler. Şeriat, yasa, kanun. Meriç, *a.g.e.*, s.419.

38 *A.g.e., BR*, s.633.

39 *A.g.e., BR*, s.647.

rupa felsefesi tarafından sunulan en mükemmel rasyonalist temeller üzerinde savunulması gereğidir. Bankim'in savunmasını üzerine inşa edeceği iki destek bulunuyordu. Bunlardan biri Bankim'in Avrupalı dinin bir modern bilimsel çağda yaşayan insan için uygun bir ahlâk felsefesi olduğu iddialarını çürütmek ve bunun sonucunda, Hindistan toplumundaki halk dini pratiklerini ve inançlarını şu ya da bu biçimde 'Hristiyanlaştırma' yönündeki reformcu girişimlerin irrasyonelliğini ortaya koymak için kullandığı, Hristiyanlığın rasyonalist eleştirisi idi. İkincisi ise Avrupa'daki, ampirik bilimlerin sınırları ile ilgili çağdaş tartışmaya göndermede bulunur; Bankim bu temeli, uygun bir ruh felsefesinin rasyonel olarak geçerliliğini göstermek ve ardından bu iddiasını arındırılmış bir Hindu ruh felsefesinin modern çağın rasyonel bilimsel karakterine daha uygun olduğunu göstermek üzere düzenlemek amacıyla kullanır. Bankim her iki noktada da çarpıcı derecede zeki savlar ileri sürer. Milliyetçi düşüncenin felsefî olarak en karmaşık örneklerinin sorunsal ile tematiği arasındaki ince ve muazzam ölçüde karmaşık etkileşimleri değerlendirebilmek için, bu savlardan bazılarını ayrıntılı olarak incelemekta yarar var.

Bankim savlarından birini ilk olarak 1875'de *Bangadarsan*'da 'Mill, Darwin ve Hindu Dini' adı ile yayınlanan, daha sonra makalelerini biraraya getiren bir derlemede *'What Science Has to Say About (Hindu) Trinity'** (Bilim Hindu Üçlemesi Hakkında Ne Diyor) adıyla yeniden basılan bir makalesinde ortaya koydu. Bankim burada yaygın Hindu *Brahma, Vişnu* ve *Mahesvara* (Yaratıcı, Koruyucu, Yıkıcı) kavramlaştırmasını Kutsal'ın üç ayrı biçimi olarak görür ve bu kavramlaştırmanın modern bilimsel araştırmanın bulgularına ne kadar uygun olduğunu sorar. Bankim başlarken

(*) *Trimurti:* Hind'in üç büyük Tanrısı, Brahma, Vişna ve Şiva. Şiva'ya "Büyük Tanrı" anlamında Mahadeva (Mahesvara) da denir - ç.n.

J.S. Mill'in her şeye kadir (kadirimutlak), her şeyi bilen (âlimimutlak) ve bağışlayıcı bir Tanrı'nın varlığı lehine ileri sürülen 'akıl sahibi yaratıcı' savının geçerliliğini değerlendirdiği, ölümünden sonra yayınlanmış din üzerine üç makalesini[40] ele alır. Mill, eğer her şeyi bilen bir yaratıcının varlığının kanıtı yaratma eylemindeki yeteneklerin muazzam karmaşıklığında yatıyorsa, o zaman yaratım ürünlerinin mükemmellikten bariz uzaklıklarının -yaralanma ve acıya açık olma, ölümlülük ve çürüme- Yaratıcı'nın her şeyi bildiği kabulünün aksini kanıtlıyor gibi görüneceklerini ileri sürer. Elbette, Tanrı'nın yaratımındaki bu kusurlara her şeyi bilmemesinden çok güçlerinin sınırlılığının yolaçtığı savunulabilir. Burada Mill yaşamının değişik dönemlerinde ortaya koyduğu iki ayrı açıklama ileri sürer. Açıklamalardan ilki şu iddiadır: Tanrı yaratıcı değildir, daha önceden mevcut olan malzemelerle çalışan bir inşacıdır; ve nihaî yaratımın ürünlerindeki kusurlara yol açan şey bu malzemelerin kusurlarıdır. Bu, dolayısıyla Tanrı'nın hem kadirimutlak hem de âlimimutlak olma niteliklerini kurtarır, ama onu yaratıcı rolünden basit bir inşacı rolüne indirger. Diğer sav ise şudur: Tanrının eylemlerini engelleyici olarak hareket eden başka bir güç vardır ve yaratma eyleminin ürünlerinde kusurların görülmesi bu uzlaşmaz biçimde karşıt gücün etkisidir. Mill'in savları, dolayısıyla, kadirimutlak ve âlimimutlak bir yaratıcının varlığı konusunda önemli kuşkular uyandırır; dahası, bu sav, -biri koruyucu, ve öteki yıkıcı- iki ayrı gücün varlığına işaret ederler.

Fakat yaratıcı hakkında ne söylenebilir? Bankim burada Darwin'in evrim konusundaki araştırmalarının sonuçlarını gündeme getirir. Darwin yaratılış güçlerinin hayatta kalmayı güvence altına alamayacaklarını göstermişti; doğada ha-

40 John Stuart Mill, *Nature, The Utility of Religion, and Theism* (Londra: Watts, 1904).

yatta kalabilecek olandan daha fazla yaratık dünyaya geliyordu. Dolayısıyla hangilerinin hayatta kalmaya uygun olduğunu belirlemek için bir doğal seçim ilkesi işlemek zorunda idi. Bu bilimsel ilke doğada -biri yaratıcı, öteki koruyucu- iki ayrı gücün var olduğunu gösterecek biçimde yorumlanabilir. Elbette, bu ilkeden böyle bir sonucun çıkarılamayacağı iddia edilebilirdi. Yaratıcı ve koruyucuyu iki ayrı varlık olarak düşünmeye gerek yoktu. Doğal seçim ilkesi kolayca, aynı zamanda koruyucu olarak da hareket eden yaratıcının hareketlerini engelleyen bir yıkıcı gücün hareketinin sonucu olarak yorumlanabilir. Ancak bu sav temelsizdir, çünkü bile bile korunabilecek olandan daha fazla şey yaratan bir âlimimutlak yaratıcı-koruyucuya inanmayı gerektirir. Tek niyeti yaratmak olan bir yaratıcı, tek niyeti korumak olan bir koruyucu ve tek niyeti yıkmak olan bir yıkıcı düşünmek daha mantıklıdır.

Bankim, ileri sürdüğü bu savın ampirist bir epistemoloji bakımından bilişsel durumunun ne olduğu ile ilgili düşüncesini açık biçimde ortaya koyar. İlk planda, bu savın Tanrı'nın varlığını kanıtlamadığını söyler. Dolayısıyla, bir kişi, varlığının ister lehinde ister aleyhinde olsun, kanıtların yokluğunda da Tanrı'ya inanabilir. Ancak eğer bir kişi Tanrı'ya inanmışsa, o zaman Kutsal olanın doğası ya da biçimi sorunu gündeme gelir. İşte Bankim'in savı bu soruya yanıt olarak Hindu üçlü kavramının modern bilimin bulguları ile uygunluğunu kurar. İkincisi, bu sav Hindu dininin kurucularının Üçlü'yü düşündüklerinde akıllarında bu bilimsel düşüncelerin de olduğunu varsaymaz. Üçüncüsü, her ne kadar bu sav Üçlü'ye dinî olarak inanmak için bir doğal temel oluşturuyorsa da, ne Üçlü'nün varlığının bilimsel bir kanıtı olduğunu ne de onların elle tutulur fiziksel biçimler içinde varoldukları şeklindeki bir inancı doğrular. Savının ima ettiği ise şudur:

Üçlü'nün varlığının hiçbir bilimsel kanıtı olmadığı doğrudur. Ancak, büyük bilim uygulayıcıları, yani Avrupa halkı tarafından benimsenen Hıristiyanlıkla karşılaştırıldığında, Hindu Üçlü inancı doğal ve bilimsel teorilerle daha büyük uygunluk içindedir. Üçlü inancı bilim içinde kurulmamış olabilir, ama ona ters de değildir. Öte yandan, Mill'in savları bitirici biçimde göstermiştir ki, Hıristiyanlığın kadirimutlak, âlimimutlak ve bağışlayıcı Tanrı inancı bilimsel ilkelerle tamamen çelişir. Hindu *karma* veya *maya* felsefesi bilimle daha çok uygunluk içindedir.

Bilim her adımda bu evrende her yerde sonsuz, bilinemez ve yapılandırılamaz bir güç olduğunu gösteriyor -bu bütün varlıkların nedeni, dış dünyanın içsel ruhudur. Bu büyük gücün varlığını inkâr etmek bize düşmez; tersine, ona alçakgönüllükle saygı gösteririz.[41]

Bankim'in rasyonel bir tin felsefesini savunmak için kullandığı ikinci sav pozitif bilginin bitimli sınırları kavramına dayanıyordu. Bu savı *Gita* üzerine yaptığı yorum sürecinde geliştirdi. Bankim bilimin iki tip kanıt kabul ettiğini söylüyordu: İlki, doğrudan duyusal-algı, ikincisi ise duyusal algıya dayalı çıkarsama. Bunlardan hiçbiri ruhun varlığını kanıtlamaya yeterli değildir. Dolayısıyla, ampirik bilim gerçek bir tin felsefesi kurma gücünden yoksundur.

Kuramaz, çünkü bu bilimin gücünün ötesindedir. İnsan, ancak kapasitesinin izin verdiği şeyleri yapabilir. Teknesine iple bağlı bir dalgıç, ancak bu ipin izin verdiği derinliğe kadar dalabilir; denizdeki tüm hazineleri toplamak onun gücünün ötesindedir. Bilim epistemik tasmasına bağlıdır; kendi kanıt aralığının

41 'Tridev sambandhe vijnansastra ki bale', *BR*, s. 280.

ötesindeki bir tin felsefesini nasıl bulsun? Bilimin erişemediği alanda hiçbir ayrıcalığı yoktur: Kendisini yüksek zirvelere çıkan bir merdivenin alt basamaklarında kalmaya mahkûm görebilir. Uygulanamayacağı bir yerde bilimsel kanıt aramak temelden yanlıştır.[42]

Bu noktada bilim adamları itiraz edip, sadece ampirik kanıtlar bilgi için geçerli bir temel sağlayabileceği için, ruhun varlığı hakkında söyleyebileceğimiz yegâne şey onun varolup olmadığını bilemeyeceğimizdir, diyebilirler. Yalnızca tam bir bilinemezci tutum bilimle tutarlı olabilir.

Bankim, buna karşı iki yanıt olduğunu söyler: Bu yanıtlardan biri, başka iki kanıt tipinin, yani analoji ve vahiy'in de olduğunu kabul eden Hindu felsefesi tarafından verilmiştir. Bilimin bulgularından biliyoruz ki, analoji bilgi için kesinlikten oldukça uzak bir temeldir ve birçok hataya yol açabilir. Vahiy, eğer insan onu bilgisi için gerekli bir temel olarak kabul ederse, bütün belirsizlikleri ortadan kaldırabilir, çünkü insan algısı veya çıkarsamasının tersine, Tanrı asla yanılmaz. Fakat vahyi sadece inananlar kabul edebilirler; bir bilim adamının vahyi bir kanıtlama yöntemi olarak kabul etmesini beklemek imkânsızdır. İkinci yanıt ise, Alman felsefesi tarafından verilmiştir. Kant duyu-algısına dayalı çıkarsamadan kaynaklanan olgusal (fenomenal) bilgiden başka, kendi içinde doğru kavramlara dayalı bir aşkın bilginin de varolduğunu savundu. Elbette Kant'ın felsefesi evrensel olarak kabul edilmiş değildir.

> Ancak, burada, kendi bilgi ve inançlarıma göre doğru olduğunu düşündüğüm bir şeyi ortaya koymak zorundayım. Herkesin zihnî melekeleri tam gelişmiş olsaydı, bu tin felsefesinin aşkın olarak doğru olacağına kesinlikle inanıyorum... Bu uzun tartışmaya gir-

42 Srimadbhagavadgita, *BR* içinde, ss.699-700.

miyorum, çünkü birçok kimse sınırlı ve eksik bir bilimin bulgularını tin felsefesi ile alay etmek için kullanıyor. Bunlar, tin felsefesinin Batı bilimine karşı değil, onun sınırlarının ötesinde olduğunu bilmek zorundadırlar.[43]

V

Hristiyanlıkla zıtlık Bankim'in felsefî sisteminin başka bir hayatî yönünü de ortaya çıkarır: Rasyonel bir *iktidar* felsefesinin bütün bir ahlâkî ulusal yeniden doğuş projesindeki merkezîliğini. Bankim, *Krsnacaritra*'da Buda, İsa ve Krişna'nın ideal karakterler olduğu şeklindeki rakip iddiaları tartışır. İsa veya Gautoma'nınki gibi Krişna'nın yaşamında da düşkün'ün* kefaretinin ödenmesi kaygısının bulunmadığının doğru olduğunu söyler. Ama, İsa ve Gautoma'nın tek işi dinin vaazedilmesiydi -en dikkate değer iş buydu ve ikisi de bu konuda büyük birer insan olduklarını ortaya koydular. Ancak yaşamlarının insanların tümü için tam bir ideal işlevi görmesi imkânsızdır, çünkü gerçek bir ideal karakter, ideal niteliğini tüm mesleklerden insanlar için de göstermek zorundadır.

> İnsan yaşamının gerçek başarısı, bütün insan mesleklerinin tam ve en tutarlı biçimde gelişmesinden oluşur. Yaşamı bu tam ve tutarlı gelişmeyi ortaya koyan kişi, ideal insandır. Bunu İsa'da göremeyiz: Sri Krişna'da görebiliriz. Eğer Roma imparatoru İsa'yı Yahudilerin yönetimine atasaydı, başarılı olur muydu? Hayır, çünkü bunun için gerekli yetenekler O'nda ge-

43 *A.g.e., BR*, s.701.

(*) İnsanoğlu - ç.n.

lişmemişti... Tekrar, Yahudilerin Roma İmparatoru'na karşı ayaklandığını ve İsa'yı bağımsızlık savaşının lideri seçtiklerini varsayın; İsa ne yapardı? O'nda ne savaş gücü, ne de isteği vardı. 'Sezar'ın hakkını Sezar'a verin' der ve yürür giderdi. Krişna da savaştan fazla hoşlanmazdı. Ama savaş birçok kez din tarafından meşrulaştırıldı. Haklı bir savaş durumunda, Krişna bu savaşa katılmayı kabul ederdi. Ve savaşa girdiğinde, yenilmez bir savaşçıydı... Krişna insana gereken idealdir. Hindu inancı Hristiyan inancından üstündür.

Krişna'nın kendisi, ev sahibi, diplomat, savaşçı, yasa-yapıcı, aziz ve vaizdi; bu nitelikleriyle, tüm yukarda sayılan türden insanlar için tam bir insan idealini temsil eder... Hindu idealinin kapsamlılığı hakkında onu Budistlerin eksik standartlarına veya Hristiyan merhamet ve feragat ideallerine indirgeyerek hüküm veremeyiz.[44]

Aslında Avrupa'da gerçekleşen şey, Avrupa'nın dini ile siyasî pratiğinin tümüyle birbirinden ayrılmasıdır. Avrupa'nın dini mütevazi, barışsever ve merhametli bir feragatkârı idealleştirir. Ama siyaseti, ahlâkdışı bir şekilde peşine düşülen tümüyle dünyevî amaçlara adanmış şiddet dolu güçlerin savaş alanıdır. Buna benzer bir düşüş, Hindistan toplumunda *Mahabharata*'nın Krişna'sından, halk kültlerinin ve törenlerinin meşhur Krişna'sına dönüşte yaşanmıştır. Hindistan'da ulusal bir yeniden doğuş için en çok gereken şey, din ile siyasetin uyumlu birliğini yeniden oluşturmaktır: Kapsamlı bir etik ideal ile iktidar pratiği arasındaki bir uyum.

Bankim bundan sonra hukuk ve siyaset alanlarında mer-

44 Krsnacaritra, *BR* içinde, ss. 516-7.

kezî bir sorun oluşturduğunu düşündüğü şeyi ortaya koyar: Güç ile merhametin mantıklı bir kombinasyonuna dayalı bir ölçütünün oluşturulması. Bu ikisi, sonuçları itibarıyla birbiriyle çelişirler. Bütün suçlulara merhamet göstermek sonuçta tüm toplumsal yaşamın yıkılışına yolaçacaktır. Öte yandan, tümüyle güce dayalı bir toplum insan yaşamını bitimsiz bir vahşiliğe indirger. Modern ve uygar Avrupa doğru bir denge bulmada başarılı olmuştur. Modern Avrupa'nın siyaseti, dinine üstün gelmiştir: Bunun içindir ki, merhamet Avrupa yaşamından silinmiş ve her alanda güç hüküm sürmüştür. Halbuki Krişna, *Mahabharata*'nın Udyogaparva bölümünde kesinlikle bu sorunu ortaya koyar: Güç ve merhametin doğru bir kombinasyonu. İkilemle karşılaşıldığında, güçlü olan güç temelinde bir çözümü tercih eder, zayıf ise merhametten medet umar. Ama hem güçlü hem şefkatli biri için çözüm nedir? Bu ideal bir çözüm olmalıdır ve Krişna Udyogaparva'da bu çözümü verir.

Bankim'in *Mahabharata*'daki bu pasajları yorumlayışı, etik olmanın yanısıra rasyonel de olduğunu düşündüğü bir iktidar felsefesi saydığı şeyi somutlayan bir yükümlülük kavramını güçlü bir biçimde vurgular. Buradaki unsurlardan biri, ahlâkî hak kavramıdır.

> Ahlâkî olmayan haz arayışlarına verilmiş bir cennet arzulamayacağım. Ama aynı zamanda, ahlâkî olarak benim hakkım olan şeyin bir zerresini bile dolandırıcılara bırakmayacağım. Eğer bırakırsam, kendime fazla zarar vermemiş olabilirim, ama toplumu çöküşe sürükleyecek bir yolu benimseme günahını işlemiş olurum.[45]

Başka bir unsur ise, meşru müdafaa ve haklı savaş kavramlarından oluşur.

---

45 *A.g.e.*, *BR*, s. 529.

> İnsanın kendisini ve başkalarını savunmak için savaşması ahlâkîdir. Böyle yapmaktan kaçınmak ise büyük bir ahlâksızlıktır. Biz, Bengal halkı, yedi yüzyıllık ahlâksızlığımızın sonuçlarına katlanıyoruz.[46]

Ama meşru müdafaa ve haklı savaş kavramları, Avrupalı fetih ve zafer kavramlarına tümüyle karşıttır.

> Zafer peşinde koşan kana susamış şeytanlar dışında, herkes zafer ve hırsızlık arasında sadece küçük bir fark olduğunu anlayacaktır: Fatih büyük bir hırsız, diğerleri ise küçük hırsızlardır.[47]

Ve burada, Bankim gizlemediği bir kurnazlıkla şunları ekler:

> Elbette bize, (orada yaşayanların-ç.n) iyiliği için yabancı topraklar işgal edildiğinde, işin içinde başka mülâhazaların olduğu söylenir. Bunlar hakkında bir şey söylemeyeceğim, çünkü siyaset alanında bir uzman olduğumu iddia etmiyorum.[48]

Her durumda ahlâk felsefeleri, ilke olarak kişinin, küçük olduğu kadar büyük hırsızlara karşı da savunulmasının ahlâkî bakımdan doğru olduğunu kabul edeceklerdir.

> İngilizcede, büyük hırsıza karşı kendini savunmaya yurtseverlik denirken küçük hırsızlara karşı kendini savunmanın adı adalettir. Her ikisinin Hindu dilindeki adı ise *dharma*'dır.[49]

Üçüncü unsur ise *ahimsa* veya şiddete başvurma kavramıdır, ama tümüyle ahlâkî nitelikli bu hak, meşru müdafaa

46 *A.g.e., BR*, s. 495.

47 *A.g.e., BR*, s. 533.

48 *A.g.e., BR*, s. 533.

49 *A.g.e., BR*, s. 534.

ve haklı savaş kavramları ile uyum içinde bir kavramdır. *Ahimsa*, bir kişinin her zaman ve her koşulda şiddete karşı olmasını emretmez. Diğer yaratıklara karşı şu ya da bu şekilde şiddet uygulamaksızın, insan yaşamının sıradan eylemlerini bile yerine getirmek olanaksızdır. Her bir bardak suyu içtiğimizde, bir milyon mikroskobik canlı organizma yutuyoruz; attığımız her adımda ayaklarımızın altında bin küçük canlıyı eziyoruz. Eğer bunların amaçlanmayan şiddet edimleri olduğu söylenecek olursa, o zaman, bilinçli şiddetin yaşamı korumanın tek yolu olduğu birçok başka örnek verilebilir. Bir kaplan benim üzerime atılmaya hazırlanıyorsa, tetiği çekebildiğim en büyük hızla çekmeliyim, çünkü ben onu yoketmezsem o beni yokedecek. Şiddetin ahlâkî olduğu durumlar vardır. Buradaki temel mülâhaza şudur:

> En üstün ahlâkî yükümlülük, *dharma* gerektirmedikçe şiddetten kaçınmaktır. Şiddete başvuran birini engellemek için şiddet kullanmak ahlâkdışı değildir; tersine bu en yüksek ahlâkî yükümlülüktür.[50]

Ancak, şiddete başvurmama yükümlülüğü, yani ahlâkî olarak meşru olmadıkça şiddetten kaçınma, hakikat veya dürüstlük gibi kaygılardan daha yüksek bir yükümlülüktür. Yani, meşru olmayan bir şiddetten kaçınmak için yanlış olanı söylemenin ahlâkî olduğu durumlar vardır. Bankim burada, dürüstlükten daha değerli bir şey olamayacağını ileri süren ve bu ilkeden verilen herhangi bir tavizi hile ve sapkınlığa izin verme sayan Batılılaşmış ahlâkçılara karşı özellikle acımasızdır. İlk planda Bankim Avrupa kamusal yaşamının hiçbir yerinde dürüstlüğe bu türden bir öncelik verilmediğini söyler: Tüm Batı hukuk külliyatında, örneğin bir katile bir yalancıdan daha büyük bir suçlu olarak davra-

50 *A.g.e., BR*, s. 562.

nıldığına işaret eder. İkincisi, ister ikiyüzlü ister duygusal biçimde olsun, dürüstlük ile doğruluğun böyle mübalağalı bir methiyesi, kesinlikle bugünkü Avrupa uygarlığına damgasını vuran, dinî ideallerle siyasî pratiğin ayrılmasının sonucudur.

> Eğer, 'gerekirse öldür ama yalan söyleme' diyen bir ahlâkçı varsa, biz ona 'kendi dinini kendine sakla. Bırak Hindistan böyle kötü bir dinle tanışmamış kalsın' deriz.[51]

Yükümlülük kavramındaki dördüncü önemli unsur, duyguları denetleme ilkesidir. Bankim burada bu ilkeyi hem çilecilik (asketizm) hem de sofuluktan (püritenlik) ayırma konusunda çok dikkatlidir. *Dharma* felsefesi çileci bir felsefe değildir. Duygusal hazdan vazgeçmeyi öğütlemez. Duyguları denetlemeyi başarmayı bir yükümlülük haline getiren dünyevî bir felsefedir. Öte yandan, sofuluğun tersine, sonuçta insan yaşamının duyusal haz ve ruhânî selâmet arasındaki doğal olmayan ve uzlaşmaz bir karşıtlık tarafından sürekli olarak parçalandığı bir ahlâkî ideal oluşturmaz. Sofuluk duyusal hazza karşıdır: *Gita*'nın *dharma*'sı ne arzu ne de nefreti öğütler: 'Burada ikiyüzlülüğe yer yoktur.'[52]

Bankim'in *Dharma* kavramı tin felsefesini rasyonel bir güç doktrini ile uzlaştırmaya çalışır. Süreç içinde, milliyetçi düşüncenin tematiği ve sorunsalı arasındaki etkileşim, sofu bir etik ile modern çağda toplumsal yaşamın rasyonelleştirilmesi arasında olduğu varsayılan ilişkinin garip bir yerdeğişimi ile sonuçlanır. Milliyetçiliği, Bankim'i arınmış ve yeniden canlandırılmış Hindu idealinin, rasyonel bir yaşam felsefesi olan Batı din ve felsefesinin önerebileceği her şeyden daha üstün olduğunu iddia etmeye götürür.

---

51 *A.g.e.*, *BR*, s. 563.

52 Srimadbhagavadgita, *BR*, s. 744.

VI

Bankim'de Şarkiyatçı sorunsalın bir ters çevrilişini buluruz, ama bu ters çevriliş yine aynı genel tematik içindedir. Milliyetçi düşünce sadece bu anlamda sömürgeci (Şarkiyatçı) düşünceye karşıdır. Bankim ardından ulus için özel bir öznellik arar - ama, bu özelliğin asla gerçekten tarihsel olamayacağı bir özcü kültürler tipolojisi içinde... Ancak bu, böyle tanımlanan bir düşünce alanı içinde geçerli bir yanıt gibi görünür. Batı'nın üstün bir kültürü vardır, ama yalnızca kısmî bir üstünlük; manevî olaraksa Doğu üstündür. Şimdi gerek duyulan şey, Doğu'nun ruhânî büyüklüğü korunurken, Batı'nın sanayi ve teknolojilerinin öğrenilip taklit edildiği bir kültürel idealin yaratılmasıdır. Kalkış evresindeki milliyetçi-kültürel proje budur.

O zaman bir seçkincilik (elitizm) kaçınılmaz hale gelir. Çünkü, kültürel sentez eylemi, aslında ancak fevkâlade kültürlü ve rafine bir zekâ tarafından gerçekleştirilebilir. Bu, entelijansiyanın yönlendireceği, ulusun ise takip edeceği bir ulusal-kültürel yeniden doğuş projesidir. Ulusal-kültürel mükemmel insan ideali pratikle (*anusilan*) gaye edinilecek ve yakınlaştırılacaktı. Ve büyük halk kitleleri muhtemelen bu mükemmelliğe ulaşamayacaktı. Bankim bunu çok açık olarak söyler: 'Şu anda ortalama Hindu'nun *anusilan* dinini anlayacağı konusunda büyük umut beslemiyorum.' Ama, 'bir ulusal karakter ulusal bir dinden oluşturulur... Eğer aydınlar bu dini benimserse, ulusal bir karakterin nihayetinde oluşturulacağını bekliyorum.'[53]

Bankim'in iktidar doktrini, aslında onu, yeni bir ulusal politika için özellikle elitist bir projeye doğru sürükledi. 20. yüzyılda Hindistan'daki değişik milliyetçi siyasî hareket biçimleriyle karşılaştırıldığında, Bankim'in fikirleri elbette ki

53 Dharmatattva, *BR*, s. 651.

kurumsal bakımdan daha az ayrıntılandırılmışlardı. Bu fikirlerden bir kimsenin ulusal bir siyasî program için çıkarabileceği çok az şey vardı. Ama iktidar kavramlaştırması içindeki zor doktrini ile ulusal bir din veya kültürle bütünleştirilmiş organik bir ahlâkî otorite arasındaki temel birliğe uygun olarak, zamanının başlıca seçkin-milliyetçi siyasetinin, yani, sömürgeci devletin yasama kurumları aracılığıyla yürütülecek toplumsal reform siyasetinin acımasız bir muhalifi haline geldi. Bu, reformcuların çeşitli Hindu gelenek ve pratiklerini benimsememesinden kaynaklanmıyordu; aslında bu eleştirilerle çok seyrek uzlaşmazlığa düşerdi. Ama, reformcuların hem akıl yürütme tarzını hem de reformları gerçekleştirme yollarını şiddetle sorguladı. Durmaksızın, reformcuların bir yandan aydınlanmış akıl ve rasyonaliteye başvurarak İngiliz idarecileri toplumsal sorunlar konusunda yasalar çıkarmaya ikna etme çabasında olup, öte yandan reformların *sastra* tarafından da tasvip edildiğini göstermek için Hindu kutsal metinlerini oldukça seçici bir şekilde yorumlayarak muhafazakâr görüşleri tarafsızlaştırmaya çalışmalarını küçümsedi ve alay etti. Bunun, reformun ahlâkî temelleri bakımından tümüyle fırsatçı bir dengesizliği -bazıları için rasyonalite, ötekiler için kutsal yanılmazlık- ortaya koyması nedeniyle ikiyüzlülük olduğunu düşünüyordu. Dahası, faydacı toplumsal teoriye olan sempatisi bakımından bir dereceye kadar da paradoksal bir biçimde, toplumsal kurumların gerçekten reforme edilmesinde yasamanın etkinliğine çok az inanıyordu. Reform, başarılı olmak için, toplumdaki yeni bir ahlâkî mutabakattan kaynaklanmak zorundadır. Bu yeni ahlâk, modern çağda yaşamanın temel sosyal ve ekonomik koşullarındaki değişimin sonucu olduğu oranda, yeni inançlar ve pratikler doğacak ve yasama yoluyla reform gereksiz olacaktır. Bu, Bankim'in örneğin çokeşlilik sorununu okuma biçimidir. Bankim, çokeşliliğin,

Hint toplumunda yaygın olduğu kadar, hızla azaldığının da açık olduğunu düşünüyordu. Bu düşüş devlet düzenlemesi ve dinî liderlerin yasaklaması olmadan ortaya çıkmıştı. Toplumsal koşullardaki verili değişiklikler karşısında nihâî olarak ortadan kalkması kaçınılmazdı. Sonuç olarak, Don Kişot ile Vidyasagar gibi reformcuların çabaları arasında çok az fark olduğunu düşünüyordu.[54]

Ancak daha da temel olarak Bankim'in iktidar kavramı, reformcuların, İngiliz hukukî yönetiminin evrensel akıl ve rasyonalite ilkeleri ile genel uygunluğuna olan inançlarının aksine, sömürgeci devleti Hindistan toplumunun geri kalanından ayıran büyük ve kapanamaz ayrılığı gözardı etmesine izin veremezdi. Sömürgeci devlet gücün üstünlüğü üzerine kurulmuştu; bu devletin varlık sebebi İngiliz emperyalist iktidarının korunması ve genişlemesinde yatıyordu. Süreç içinde, Hindistan'daki toplumsal yaşam koşullarının temel unsurlarının büyük çoğunluğu hızlı bir değişim geçiriyordu. Fakat ilk baştaki güç üstünlüğü, dünyadaki İngiliz ulusal projesini biçimlendiren ve yöneten üstün bir kültürün ürünüydü. Bu üstünlüğü yakalamak ve altetmek için, Hindistan toplumu da benzer bir dönüşüm geçirmek zorundaydı. Ve bu dönüşümün anahtarı, aslında maddî ve manevî güçlerin rakipsiz bir kombinasyonunu somutlayan ulusal kültürün yeniden doğuşunda bulunmak zorundaydı. Dolayısıyla Bankim için kültürel geriliğin çaresi reform değil, ulusal kültürün toptan bir yeniden canlanması, veya onun tercih ettiği biçimde söylersek ulusal bir dindi. Aslında, salt reform, milliyetçi sorunsalın kendisini yadsır, çünkü Şarklının (Hintli, Hindu) özerk olmayan, pasif, tarihsel olarak aktif-olmayan ve aslında bu nedenden dolayı tarihdışı ve dolayısıyla başkalarının onun yerine harekete geçmesine ihtiyacı olan bir şey olduğunu varsayar. Gördüğü-

54 'Vahuvivaha', *BR*, s. 315.

müz gibi, Bankim'in iktidar kavramı bu tarihsel ilişkinin tersine çevrilmesine dayanır.

Ulusun bu özerk öznelliği şimdi yeni bir ulusal din tarafından sağlanmak durumundaydı. Unsurlarının hepsi mevcuttu. Comte'un tanımladığı gibi, eğer din "kendi içinde insan'ın hem birey olarak hem toplum içinde, onun doğasının, maddî ve manevî tüm oluşturucu öğeleri âdet üzre tek bir ortak amaçta birleşmek için oluştuğunda, varlığının ayırıcı işareti olan mükemmel birlik durumunu ifade ediyorsa" o zaman Bankim'in görevi 'Hinduizmin tüm dinlerin en büyüğü olduğunu' göstermekti.[55] Gerekli olan bütün şey, öğretisini çağdaş toplumsal koşulların ışığında yorumlamak için, 'onu (Hinduizm-ç.n) yüzyıllar boyunca biriken artıklardan temizlemekti'.[56]

> Din evrensel olduğu ve toplumla ilişkisi heryerde mevcut olduğu içindir ki, Tanrı'nın sözlerinin sadece tek bir topluma uygun olması veya özel toplumsal koşullara uygun olması ve eğer o koşullar değişirse Tanrı'nın sözlerinin artık uygun olmaması ve sonuç olarak toplumun statik olarak tutulmak zorunda olması, Tanrı'nın niyetlerine uygun olamaz. Zaman değiştikçe, Tanrı'nın sözlerini de yeni toplumsal koşullar ve toplumsal bilgideki ilerlemelere uygun olarak yeniden yorumlamak zorunludur.[57]

Ve bunu yapmak için, toplumun aydın liderleri tarafından kabul edilip izlenecek yeni bir ahlâkî idealin oluşturulması gerekir. Aydın liderlerin rasyonel din pratikleri yeni bir ulusal karakterin kurulmasına yolaçabilir.

---

55 Dharmatattva, *BR*, s. 676.

56 *A.g.e.*, *BR*, s. 668.

57 Srimadbhagavadgita, *BR*, s. 695.

> Ulusal din, dinin hiçbir şeyini anlamayanların bile yaşamlarını kontrolü altına alıp biçimlendirebilir. Dinî düşüncenin inceliklerini çok az insan anlayabilir. Birçok insan sadece bu incelikleri anlayan insanların oluşturduğu örneği kabullenip taklit ederler. Ulusal karakter işte böyle belirlenir.[58]

Bu yeni rasyonel dinin niçin arınmış bir 'Hindu' idealine dayanması gerektiği elbette ilginç bir sorundur ve 20. yüzyıl Hindistan'ının, Bankim'e milliyetçi kahramanlar Pantheon'unda önemli bir yer veren 'laik milliyetçileri'ni sıkıntıya sokmuştur. Hinduizm Hindistan'da yaşanan tek din değildir ve Bankim'in eyaleti olan Bengal'de nüfusun yarısından fazlası Müslümandır. Hindistan'ın tamamı için, halkın çoğunluğunun Hinduizmin şu ya da bu biçimini yaşadığını söylemek mümkündür. Ancak, bir 'Hindu' dininin gerçek tanımı, milliyetçiliğin sorunsalı ve tematiği arasındaki karmaşık karşılıklı etkileşimle içiçe geçmiştir. Çünkü, ulusal-kültürel proje sadece ulus için farklı bir kültürel kimlik tanımlamak ve bu kimliğin modernlik iddiasını ileri sürmek değil, aynı zamanda ulusal ve halkçı (popüler) olanın birleşmesi için geçerli bir kültürel temel bulmaktır. Hindistan örneğinde, birçok Orta ve Güney Avrupa ülkesinden farklı olarak, ne dil ne de ırksal farklılık ulusal dayanışmayı tanımlamak için uygun bir ölçüttü. Dahası, bu tematik ve sorunsal içinde, Hinduizmi, Hindu milliyetçiliğine ulus için geçerli bir kültürel temel sağlayabilecek muhtemel bir aday olarak belirlemede iki unsur birleşti: İlki, büyük bir popüler halk temelinin mümkünlüğü; ikincisi, tam da büyük modern Şarkiyatçılık tarafından, klasik Hinduizmin büyük manevî niteliklerinin belirlenmesi.

Bankim aslında bu iki unsuru da çok açık biçimde belir-

58 Dharmatattva, *BR*, s. 651.

lemiştir. 'Hinduizm üzerine Mektuplar' başlıklı tamamlanmamış bir elyazmasında, Bankim kendi 'modern Hindu dini' tanımını ortaya koymaya çalıştı. Baştan, genel olarak Hindu diye adlandırılan insan topluluklarının dinsel inanç ve pratikleri arasında çok büyük farklılıklar olduğunu kabul etti. 'İslâm ve Hristiyanlık arasında, Tantras'ın Saktaizmi ile Chaitanya'nın Vaisnavizm'i* arasındakinden daha büyük bir yakınlık olduğunu söylemek abartı değildir'.[59] 'Hindu dini' denen bir şeyin tespit edilmesi aslında yabancıların işiydi.

> Hindistan üzerine yazılmış muazzam literatürü araştırın, Hindu'nun kendi fatihlerinin kavramlaştırmalarını dalkavukça çevirmek istediği modern yazılar dışında, *Hindu dini* diye bir şeyin asla anılmadığını göreceksiniz. İslâm-öncesi Hindistan üzerine muazzam kayıtları inceleyin, Hindu dini bir yana, hiçbir yerde *Hindu* diye bir kelimeye bile rastlamayacaksınız. Dahası var. Bu kayıtların tümünü inceleyin, hiçbir yerde *din* diye bir kelimeye de rastlamayacaksınız. Modern yaygın dilde din kelimesinin dengi olarak kullanılan *Dharma* kelimesi, Muhammed-öncesi Hindistan'da asla *Din*'le aynı anlamda kullanılmamıştır.
>
> ... 'Hinduizm' kelimesine karşılık gelen bir Hindu kavramlaştırması yoktur ve bu mektuba başlarken koyduğum Hinduizm nedir sorusu, ancak kelimeyi kullanan yabancıların verdikleri anlam tanımlanarak yanıtlanabilir.[60]

(*) Vaisnavizm: Tanrı Vishnu'nun takipçilerinin inanç sistemine verilen ad. Chaitanya: Tanrı Vishnu'nun reinkarnasyonlarından biri olan Krişna'nın çok meşhur bir takipçisi. Saktaism: Hinduizm'deki başka bir inanç sistemi. Tantnas: Hinduizm'deki sihir ve büyüye de inanan bir mezhep - ç.n.

59 'Letters on Hinduizm', *Bankim Racanabali* (English Works), s. 230.

60 *A.g.e.*, ss. 230-1.

Tematik işte şimdi şekillenmeye başlar. Hindu, Hindu olmayanlar tarafından tanımlanır. O ayrıca bir *farklılıkla* tanımlanır; bütün diğer dinlerden özsel olarak farklı olan, bütün Hindularla ortak bir şeye sahip birisi gibi. Bu özsel ortaklıklar nedir? Bankim iki özelliğin ortaya çıktığını söyler. İlk olarak, Hindu olarak tanımlanan değişik dinlerin 'hepsi ortak bir kaynaktan doğarlar ve dolayısıyla birçok ortak doktrine sahiptirler'. İkincisi, 'hepsi de Sanskritçe, veya Sanskristçe'den doğan bazı diğer dillerdeki kutsal yazılarca desteklenirler.'[61] Ancak bu nitelikler tüm modern Hindular tarafından ortak olarak benimsenen dinsel inançları tanımlamak için yeterli değildir; ortaklığın daha temel özellikleri vardır. Ve modern Hinduizmi oluşturan bu temel doktriner ve dinî unsurları tanımlamada, Avrupalı akademisyenler birçok hata yapmışlardır.

Her şeyden önce, genellikle kaynakları ortak bir kökene indirgenerek, Hindistan'ın dinlerine sahip olmadıkları bir homojenlik verilmiştir. Bu hata, değişik inançlar arasındaki özel farklılıkları bilmemenin sonucudur. Bu, tıpkı Yahudilik ile Hristiyanlığın aynı kökten geldikleri için aynı din olduğunu söylemeye benzer. İkincisi, Hindu dininin ilk çıkışından beri aynı biçime sahip olduğunun varsayılmasıdır. Yüzyıllar boyunca önemli ölçüde değişim geçirdiği gerçeği tümüyle yadsınır. Üçüncüsü, dinî olmayan ve aslında tamamen laik olan büyük bir inanç ve pratikler toplamı, çoğu kez Hindu dininin asıl kısmı olarak ele alınır. Böylece, toplumsal ahlâk, siyaset, estetik, hukuk, folklör, halk töreleri, yani 'Hindu olan her şey bu burgacın içinde -Hindu dini- birleştirilir'.[62] Son olarak, rafine 'din', Hinduizmle hiçbir ilgisi olmayan farklı inanç ve pratikleri de içerecek şekilde oluşturulur- Aryen-olmayan gelenek ve töreler, fetişçilik,

61 *A.g.e.*, s. 232.

62 *A.g.e.*, s. 233.

batıl halk inançları, dininden bağımsız olarak her ülkede rastlanabilecek inançlar: 'böylece canavarca bir ulusal bilinç karikatürü nezih bir dil içinde, arap saçına dönmüş bir tanrılar, ruhlar, şeytanlar ve azizler ormanı olarak üretilip betimlenir'.[63]

Sonuç tümüyle yanlış bir etnolojidir. Bankim savını, antropolojik kültürler arası anlama sorununun zeki bir ters çevrilişi ile perçinler:

> Avrupa dillerini bilmeyen bir Hindu'nun Avrupa'da seyahat ettiğini ve kendi durumundaki birçok Avrupalının yaptığı gibi, gezilerinin bir değerlendirmesini yazmak üzere olduğunu düşünün. Bu kişinin Hristiyanlık değerlendirmesi ne olurdu? Katolik ülkelerde Bakire ve Azizlere ibadet edildiğini gözlediğinde, Hristiyanlığı bir çoktanrıcılık olarak görecekti. İmgelere tapınıldığı gözlemi ise onu Hristiyanlığın aynı zamanda bir putperestlik olduğunu düşünmeye sevkedecek; ek olarak haç çıkarma hareketi Hristiyanlıkta bir fetişizm tesiri de olduğunu aklına getirecekti. Protestan Hristiyanlığı ise bir ikilik olarak, bir iyi ve kötü ilkeler dini olarak değerlendirecekti -bir Tanrı ve Şeytan dini. Ve bunları cahil Hristiyan köylülükle de yeterince karıştırdığında, o da, Sir Alfred Lyall'ın Hindistan'da karşılaşması kaçınılmaz olan aynı arapsaçı ruhlar ve şeytanlar ormanı ile karşılaşacaktı. Kim Hindu'nun Hristiyanlık değerlendirmesinin Avrupalının birçok örneği olan değerlendirmelerinden daha fazla hakikat içerdiğini söyleyebilir?[64]

Ancak elbette ki bu ters çevirme Bankim'i Şarkiyatçı tematiğin eleştirisine götürmez. Bunun yerine, (modern Hin-

63 *A.g.e.*

64 *A.g.e.*, s. 235.

distanlıya, modern Avrupa'nın tamamen maddeci idealinden daha uygun bir ahlâk sağlayan bir 'pratik hayat temeli' olmanın yanısıra bir 'teorik doktrinler bütünlüğü' de olan) reforme edilmiş bir Hindu dininin üstünlüğü hakkındaki iddiasını güçlendirir. Bu ideal, 'yüzyılların curufundan' temizlenmiş, 'reforme edilmiş, yeniden doğmuş ve arınmış' bir Hinduizm idealidir. Eski ve arkaik tiplere dönmek değildir bu: 'Üçbin yıl önce yaşamış insanlara uygun olan şey, şimdiki ve gelecek kuşaklara uygun olmayabilir... Hinduizmin büyük ilkesi her yaşa, bütün insanlığa iyiliktir... ama onun esasını teşkil etmeyen kısımları toplumun dönüşmüş yapısı içinde verimsiz hatta zararlı hale gelmişlerdir'.[65]

Bankim'in son çalışmalarında tanımladığı, işte bu idealdir, Hindistan için modern bir ulusal dinin özsel ilkeleridir. Bu ideal rasyonel bir iktidar teorisi ile sahiplenici-olmayan bir maneviyatı birleştirir. Hindistan sakinlerinin büyük çoğunluğunu tek bir ulusal kültür içinde birleştirme potansiyeli taşıyan bir idealdi bu. Bankim'de İslâm'a karşı çok seyrek gizlediği bir düşmanlık yaratan da bu idealdi. Bankim İslâm'da bir iktidar ve zafer arayışı gördü, ama bu arayışı manevî veya etik niteliklerden tümüyle yoksun, kendi din idealinin tam bir antitezi, irrasyonel, bağnaz, sapmış, duygusal ve ahlâkdışı olarak değerlendirdi. Kendi zamanının üst-sınıf Hindu Bengalli elitinin egemen kültürel önyargılarından başka, Bankim'in görüşünün büyük oranda Aydınlanma-sonrası Avrupa tarih yazımı tarafından biçimlendirilmiş olması tamamen mümkündür. Bankim, Erken Ortaçağın İslâmî akademisyenliğine ve bu akademisyenliğin çok takdir ettiği Avrupa Rönesansından çok önceleri Yunan felsefesi üzerine yaptığı araştırmalara sempati duymak bir yana, bunların pek az farkındadır.

Bu ulusal dini oluşturmada ana görev, 'ki bu eski bir din

65 *A.g.e.*, ss. 235-6.

için daha önce görülmemiş bir gereklilik de değildi', Hinduizmin 'reforme edilmesiydi'.[66] Gerçek *dharma* halk dininin saflığı bozan şeylerin içinden çıkarılmalı ve ardından halk arasında yayılmalıydı. Burada yaşamsal araç Bankim'e göre eğitimdi. Elbette zaman zaman Bankim eğitim lehine en abartılı ve en boş iddiaları ileri sürdü; örneğin *Samya* adlı kitabının sonuç bölümünde eğitimi dış ekonomik sömürü, köylülüğün sefaleti ve kadınların ezilmesi de dahil 'tüm toplumsal kötülükleri ortadan kaldırma aracı' olarak görmesinde olduğu gibi.[67] Ama başka yerlerde daha belirli konuşur. Bir düzeyde Bankim seçkinlerin eğitimi ile ilgilidir - toplumun kültürel ve entelektüel liderlerinin, Batı ile Doğu'nun iyilerinin yeni sentezcilerinin rasyonel eğitimlerinin geliştirilmesi gibi. Ama eğitimle ilgili 'süzgeçten geçirme' teorisinden özellikle etkilenmiş değildi.

> İddia, sadece üst sınıfların eğitilmesinin gerekli olduğu şeklindedir; aşağı sınıflar için ayrı bir öğretim sistemine gerek yoktur... Yeni eğitimli sınıfların geçirgenliği cahil sınıfların kısa süre içinde bilgiyle dopdolu olmasını garanti edecektir! Ancak biz bunun gerçekleşeceğine çok fazla inanmıyoruz.[68]

Bankim, aydın liderliğin ulusal eğitimle ilgili daha bilinçli bir programla uğraşması gerektiğini düşünüyordu. Bu programda ilk adım modern öğretimin sonuçlarının Hindistan dilinde kullanılabilir olmasını sağlamaktı. Kendisinin tüm edebî kariyerinin bu biricik amaca adanmış olduğu kesilikle söylenebilir. Dahası, dildeki halk eğitiminin hedeflemesi gerektiği insan tipleri konusunda oldukça özgül tanımlar yapıyordu.

---

66 *A.g.e.*, s. 235.

67 *Samya*, *BR*, ss. 405-6.

68 'Bangadarsaner patrasucana', *BR*, s. 282.

> Kendi hesaplarını tutan dükkâncı ve zanaatkâr, köy ağası ve avukat, İngilizcesi devlet dairesinin işlerini yürütmekten başka bir şeye yetmeyen âciz resmî görevli, devlet dairesiyle olduğu kadar İngilizceyle de çok az işi olan küçük mülk sahibi, bütün bu sınıflar sadece ve sadece Bengalce okuyabilirler; aslında hepsi cahil köylü ile gerçekten iyi eğitilmiş sınıflar arasında bir konumdadırlar. Ve bunlara bir ülkenin ihtiyaçlarına uygun biçimde genişletilmiş ve geliştirilmiş bir anadilde eğitim sisteminden fayda sağlamaları muhtemel geniş kitleleri eklersek, Bengal *halkı* için bir edebiyatın önemini tümüyle değerlendirebilecek bir durumda oluruz; çünkü bu sınıflar *halkı* oluştururlar.[69]

Ama Bankim yazılı dilin resmî aracılığından daha fazla, uzun bir zamandan beri Hindistan'da varolan ama yüksek sınıfın sadece İngiliz eğitimi ile ilgilenmesinden dolayı hızla yokolan birçok kültürel halk eğitimi kurumunun yeniden canlandırılmasıyla ilgilenmekteydi.

> Ülkemizde halk eğitimi araçlarının her zaman eksik olduğu fikri doğru değildir. Öyle olsaydı Sakyasimha tüm Hindistan'a Budist dinini nasıl öğretirdi? Sadece bunu düşünün; modern filozoflarımız bile Budist felsefenin karmaşık savlarını ortaya çıkarmayı eziyet derecesinde zor bulmuşlardır! Max Müller onu anlamadı bile... Ama Sakyasimha ve öğrencileri bu muazzam derecede zor doktrini herkese öğrettiler. Ve ardından Sankaracarya bu sağlam biçimde kurulmuş, dünyayı fetheden, eşitlikçi dini yıktı ve tüm Hindistan'a Saiva* inancını öğretti. Eğer ortada hiçbir halk eğitimi aracı yok idiyse, bunlar nasıl oldu? Çok daha

69 'A Popular Literature for Bengal', *Bankim Racanabali* (English Works), s. 97.

(*) Saiva: Tanrı - ç.n.

yakınlarda, Caitanya tüm Orissa'nın* Vaisnava dinine geçmesini sağladı. Hiçbir halk eğitimi aracı yok mu? Zamanımızda, Rammohun Roy'dan en aşağı üniversiteli güruhuna kadar, üçbuçuk kuşaktır Brahmanizm satmakla meşgul, ama halk hâlâ onların öğretilerini kabul etmedi. Önceden, bir zamanlar halk eğitimi imkânları olmasaydı, onlar artık varolamazlardı.[70]

Bengal örneğinde, Bankim 14. ve 15. yüzyıllardaki tarihsel Vaisnava kültürel olgunlaşması örneğinden özellikle etkilenmişti. 19. yüzyıl entelejensiyasının dinî ve toplumsal reform çabalarına yaptığı tutarlı alaylı göndermelere karşın, Bankim Bengal kültüründeki 'rönesansı' hiç tereddütsüz Bengal tarihinin bu erken dönemine yerleştirdi.

> Avrupa ne zamandan beri uygar? 15. yüzyılda -sadece 4 yüzyıl önce- Avrupa bizden daha fazla uygarlık dışıydı. Avrupa'ya uygarlığı tek bir olay getirdi. Avrupa aniden uzun süredir unutulmuş olan Yunan kültürünü hatırladı... Petrarch, Luther, Galile, Bacon: Aniden Avrupa'nın iyi talihi sınırsızmış gibi görünmeye başladı. Ama bizim tarihimizde de benzer bir çağ vardır. Nabadwip'de Caitanya'nın doğuşunu, Rupa, Sanatana ve sayısız başka şair ve teolog izledi; felsefede Raghunatha Siromani, Gadadhara, Jagadia, hukukta Raghunandana ve takipçileri. Ve ardından Bengalce şiirde yeni bir dalga ortaya çıktı: Caitanya'dan önce Vidyapati ve Candidasa vardı, ama Caitanya'yı takip eden şiirin tüm dünyada bir benzeri yoktur. Bütün bunlar nereden geldi?
>
> Bizim rönesansımız nasıl gerçekleşti? Ulusumuz

(*) Caitanya: Krisna'nın ünlü takipçilerinden biri. Orissa: Hindistan'ın doğusunda bir eyalet - ç.n.

70 'Lokasiksa', *BR*, s. 377.

bu ani aydınlanmayı nereden aldı?.. Bu ışık nereden çıktı? Muhtemelen bunun nedeni Moğol egemenliğinin gelmesiydi -Hindu Raja Todar Mal'ın toprak geliri ile ilgili düzenlemesiydi. Kanıtları biraraya getirin ve bütün bunları ortaya çıkarın.[71]

Aslında bu Bankim'in Bengal için ulusal bir tarih yazma projesinin bir parçasıydı. 'Rönesansın' ayırıcı karakteri, halkçı olmasıydı. Ve bu, yeni ulusal-kültürel yeniden doğuşun da karakteri olmak zorundaydı. Bu, toplumun entelektüel liderleri ile ulusun geri kalanı arasında çok özel bir ilişki kurulmasını gerektiriyordu. Ulusun entelektüel-ahlâkî liderliği doğuştan veya kasta veya ayrıcalık ya da zenginliğe dayalı bir seçkinciliğe değil, ama mükemmellige dayanıyordu. Liderler, bilgi ve yükümlülüğün örnek birliği olarak kazandıkları *anusilan* nedeniyle liderdiler. Kitle ile ilişki, dolayısıyla, bir yanda sempati öte yanda riayet olmak zorundadır: 'İngilizcede bunun iyi bir adı vardır: *Subordination* (bağlılık-tabilik)... korku değil, saygı.'[72]

VII

Bu, kalkış evresindeki milliyetçi düşüncenin karakteristik biçimidir; yurtsever bilincin, kendisine sömürgecilik tarafından empoze edilen bir bilgi çerçevesi ile karşılaşmasından doğar. Kaçınılmaz olarak, kökleri ulusal kültürün radikal bir yeniden canlandırılmasını savunan entelejansiya'nın seçkinciliğine yolaçar. Bankim'in zamanında, yani sömürgeci yönetimin en canlı zamanında, bu fikir kendisini gerçekleştirmek için hiçbir uygun siyasî araç bulamadı. Bunun ye-

71 'Bangalar itihas sambandhe kayekti katha', *BR*, s. 339.

72 Dharmatattva, *BR*, s. 619.

rine, bir düş haline geldi: Ulusun Anne olduğu, bir zamanlar refah ve güzelliğiyle göz kamaştıran ama şimdi parçalanmış bir ütopik siyasî cemaat. Ulus, acımasızca, oğullarından cesur ve aydınlanmış küçük bir ekibi düşmanı yokederek ve onurunu geri kazanması için teşvik eder. Teorik söyleminin rasyonalist çerçevesine hapsolmuş ve bu çerçevenin belirleyici sonuçlarını reddetme gücü olmayan Bankim son romanlarında kurtuluş düşlerini yaşadı. *Anandamath* (1882), *Devi Caudhurani* (1884) ve *Sitaram* (1887) biçim olarak tarihî romanlardır, ama ifade ediliş biçimindeki özel dinî semiyotiğin gücü ile yeni entelejansiya üzerinde derin duygusal etkisi olan bir ütopyacılıkla yüklüdürler. Hindistan'daki siyasî hareketler tarihi içinde Bankim'in doğrudan takipçilerinin "devrimci teröristler", Hindu orta sınıflarından gelen kendilerini gizli yeraltı örgütlenmelerine ve planlı suikastlere adamış küçük silahlı eylemci gruplar, olması şaşırtıcı değildir.

Bankim'in son romanlarındaki bu gizemci ve muhafazakâr dönüşü edebiyat eleştirmenleri genellikle rasyonalizm ile duygusallık arasında bir mücadele, akıl ile yürek arasındaki bir çatışma bakımından açıkladılar. Bu eleştirmenler, Avrupa aydınlanmasının rasyonalitesi, tarihilîği ve bilimsel doğasının Bankim'in aklını çeldiğini, ama yüreğinin geçmişin gizemli düşsel dünyasında kaldığını savunurlar. 'Bir yanda akıldışı duygusallık, öte yanda serinkanlı akılcılık: Bankim'in zihinsel dünyası bu karşıt akımların şiddetli darbeleri altındaydı.' Rasyonalizmi onu, kendi kültürüne Batı uygarlığının bilimsel ve tarihsel olarak ilerici değerlerini aşılamanın gereğine ikna etti. Ama yüreği bu çözümü kabul etmeyi reddetti; yüreği onu imgesel bir muhteşem Hindu geçmişinin özgünlüğüne doğru geri itmeye devam etti. 'Sonuç olarak, Bankim şimdi ile geçmiş arasındaki bir ilişkiyi yanlışlıkla şimdi ile gelecek arasındaki bir ilişki sandı.'

Eleştirmenlere göre, geçmişe dönük duygusallığa bu teslim oluş, modern Hindistan'da rasyonalist ve ilerici düşüncenin ileri yürüyüşünde bir sapma, yoldan çıkmadır. Bu sapma bazı insanları, özellikle de yüzyılın başında bir süre etkisi altına aldı, ama egemen eğilim bir süre sonra kendini kabul ettirdi.[73]

Hindistan milliyetçiliğindeki 'muhafazakâr' olarak adlandırılan eğilimin bu tarzda açıklanması, *bütün* milliyetçi düşüncelerdeki en hayatî gerginlik noktasını gözden kaçırır. Sorun, arkaik bir duygusallık seli altında kalmış, geleceğe dönük bir rasyonalite sorunu değildi. Aslında bu muhafazakârların büyük bir çoğunluğu, tıpkı Bankim'in de kesinlikle yaptığı gibi, geçmişe dönüş rüyalarını reddetti. Bu tarz 'Hindu ortodoksisi'ni geçmişe dönük bir muhafazakârlık olarak değerlendirmek onun ideolojik gücünün asıl kaynağını, yani ulusun yerine rasyonel ve modern bir din önermesini gözden kaçırmak olur. Toplumlarının eskimiş kurumlarını 'modernleştirmek' için, sömürge yönetimin yasama ve yönetim kurumlarına dayanmaktan başka bir yol düşünemeyen 19. yüzyıl liberal reformcularının aksine, tarihsel milliyetçilik projesinin hayatî iktidar sorunu ile ilk kez yüzleşenler 'muhafazakâr' veya 'canlandırmacı' (yeniden doğuşçu) denen eğilimlerdi. Dahası, gerilim noktası kalkış evresindeki milliyetçiliğin tematik ile sorunsalı arasındaki çelişkilerde yatıyordu. Hem rasyonalizm hem de duygusallık denilen şeyler, yani ilerici eğilimlerin yanısıra muhafazakâr eğilimler de, bu noktadan hareket ettiler. Ne ilericiler ne de muhafazakârlar *modern* ile *ulusal* arasındaki farklılaşmayı herhangi bir özel tarihsel yoldan çözme yeteneğine sahiptiler; çünkü modernin özgüllüğü ile ulusalın özgüllüğü ayrı ve karşıt olmaya devam ettiler. Ama bu, hem muhafa-

73 Özellikle bkz., Arabinda Poddar, *Bankim-manas* (Kalküta: Indiana, 1960), özellikle ss. 80, 111, 165-7.

zakârlar hem de ilericiler aynı derecede milliyetçi tematiğin, rasyonalizm, historisizm ve bilimciliğinin mahkûmu oldukları için böyleydi. Teorik olarak, modern ve ulusal ancak mükemmel insan ideali, yani gerçek aydın içinde bir senteze kavuşturulabilirdi. Ancak, bu ideali siyaset alanında başarabilmek için programatik adımlar tasarlamak nerdeyse imkânsızdı. Bütün milliyetçi düşünceler, kalkış evresinde bu çözülmemiş çelişkide hapsedilmiş olarak kaldı.

Milliyetçi hareket içindeki farklı siyasî programların temeli bu çelişkiydi. Modernin vurgulanması, ülkenin liderleri ve maddî temeli yeterince 'modernleşinceye' kadar bir vesayet dönemini savunmak anlamına geliyordu. Bunun anlamı, uzun bir süre için, sömürgeci yönetimin devamı, iktidarın sömürge yetkilileri ile modernleşmiş elit arasında paylaşılması ve geleneksel kurumların düzeltilerek bunların yerine modern kurumların oluşturulması için devlet girişiminin vurgulanması demekti. Bu ayrıca, Batı ile 'işbirliği' döneminin sürdürülmesi anlamına geliyordu ve aslında hâlâ bu anlama geliyor. Böyle bir siyasî program genellikle liberal, anayasacı ve Batı-yanlısı çevrelerle ilişkiliydi. Öte yandan, sömürge yönetimi konusundaki daha uzlaşmaz bir tutum, ayırıcı biçimde ulusal olan, yani Batılı ve modern olandan kültürel olarak farklı olan üzerine ideolojik bir vurgu anlamına geliyordu. Bu, genellikle dinî-cemaatçi bir karakterde olan, yeniden doğuşçu ve fundamentalist kültürel hareketlerin karakteristiği olarak görülür. Her iki imkân da, Bankim'in çözülmemiş sorununa içkindir.

Entelijansiyanın dar seçkinciliğinin sömürge yönetimi altında bulunan büyük bir tarım ülkesindeki milliyetçi bir hareketin merkezî sorununu çözmesi neredeyse imkânsızdı. Tarımsal sınıf mücadelesine doğrudan müdahale ederek meşruluk temellerini genişletmek için büyük kaynaklara sahip olan bir devlet süreci içinde, ulusu bir siyasî birim

olarak temsil etmek için, her şeyden önce milliyetçi siyaseti köylülüğe taşımak gerekiyordu. Bu olmaksızın doğmakta olan Hindistan burjuvazisi sömürgeci yönetime karşı bir tehdit oluşturmayı asla umamazdı. Benzer şekilde, geniş köylü yığınları üstünde entelektüel-ahlâkî bir liderlik oluşturmanın uygun yollarını tasarlamadan, yeni entelejansiyanın kendi-kendini yönetmek için ulusal bir mutabakat oluşturmadaki organik işlevleri başarısızlığa mahkûmdu.

Ancak sorun kesinlikle, köylü bilincine özgü düşünce tarzı ile 'aydınlanmış' bir milliyetçi siyasetin rasyonalist biçimlerini uzlaştırmanın aşılmaz zorluğunda yatıyordu. Ya köylü bilinci dönüştürülecekti, ya da bu bilinç özümsenecek, kazanılacaktı. İlki, tarım ekonomisinin tamamen dönüştürülmesini, kapitalizm-öncesi üretim biçimlerinin ortadan kaldırılmasını ve nihaî olarak emeğin farklı bir toplumsal varoluş biçimi olan köylülüğün yokolmasını gerektiriyordu. 20. yüzyılda da olsa, sömürge bir ekonominin koşulları veri olduğunda, bunun geçerli bir siyasî ihtimal olması imkânsızdı. Öyleyse öbür ihtimal, köylü desteğinin, köylü kitlelerinin temsil edilecekleri ama oluşturucu bir öğesi olmayacakları bir tarihsel ulus-tarih yaratma davasına kazanılmasıydı. Diğer bir deyişle, pasif devrim.

Manevra evresinin ortaya çıktığı yer burasıdır. Ulusal bir söylemin tarihsel olarak oluşturulmasında bu evrenin önemini anlamak için, sorunu, öznel motivasyonlar, etkiler, manipülasyonlar, kim neyi elde etmek için kimi kullanıyor, v.b. gibi konulardan ayırmak zorundayız. Bunlar geçerli tarihî soru(n)lardır, ancak tamamıyla farklı bir analitik düzeye aittirler. İşte bu manevra evresinde -Hindistan'da 'pasif bir sermaye devrimi' gerçekleştirmek için tarihsel bir blok oluşturma görevinin bu kritik anında- Hindistan siyasetine Gandhici müdahalenin önemini inceleyeceğiz.

4. Manevra Evresi: Gandi ve Sivil Toplum Eleştirisi

> Benim dilim vecizdir, kesinlikten yoksundur. Dolayısıyla, değişik yorumlara açıktır.
>
> 'Discussion with Dharmadev', *The Collected Works of Mahatma Gandi*, cilt.53, Ek III, s.485.

Gandi'nin *Toplu Eserler*'i yaklaşık 90 kalın cilt oluştursa da, devlet, toplum ve ulus üzerine fikirlerini sistematik olarak ortaya koymaya çalıştığı çok az metin vardır. Bu nitelikteki ilk, belki de en tam metinlerden biri, 1909'da Gujarati'de yazılan ve Bombay Hükümeti tarafından yasaklandıktan sonra İngilizce çevirisi 1910'da Johannesburg'da yayınlanan *Hind Sawaraj* başlıklı yazıdır. Bu metin Gandi'nin siyasetinin bazı temel unsurlarını içerir. Gandi'nin, kendisine sempati duyan ilk eleştirmenlerinden biri olan Romain Rolland, bu kitapta Gandi'nin düşüncesinin merkezî özelliklerinin bir yansımasını gördü: 'İlerleme ve aynı zamanda Avrupa biliminin reddi'.[1] Daha yakın zamanlardaki bir yorum-

1 Romain Rolland, Mahatma Gandhi: *A Study in Indian Nationalism*, ter. L. V. Ramaswami Aiyar (Madras: S. Ganesan, 1923), .30.

cu, Raghavan Iyer, bu kitabı 'modern uygarlığın acımasız bir suçlaması' ve 'Gandi'nin ahlâkî ve siyasî düşüncesinin *point d'appui*'si' [dayanak noktası] olarak görür.[2] Bense bu kitabı Gandi'nin milliyetçilikle ilişkisinin, sivil toplum fikrinin köklü bir eleştirisine dayandığını gösterebilecek bir metin olarak okumayı tercih ediyorum.

Yüzeyde bu aslında 'sadece adı uygarlık olan' modern uygarlığın eleştirisidir.[3] Ve tıpkı Bankim'de olduğu gibi, sorunun ortaya konulmasıyla sav devam eder: Hindistan niçin bağımlı bir ülke? Başlangıçta Gandi'nin cevabı da aynı hattı takip ediyor görünmektedir. Gandi de İngiliz hırsı veya düzenbazlığını suçlamaktan çok, Hindistan'ın zayıflığının kaynaklarını bulmakla ilgilenir. Ancak kültürel unsurları çok fazla vurgulamaz. Gandi daha güçlü biçimde ahlâkî çöküşe dikkat çeker.

> İngilizler Hindistan'ı ele geçirmedi; Onu onlara biz verdik. Güçlü olduklarından değil, onları burada tuttuğumuz için Hindistan'dalar... Bahadur Şirketi'ni (*Company Bahadur*- İngiliz Doğu Hindistan Şirketi) hatırlayın. Onu Bahadur haline kim getirdi? Krallık kurma döneminde böyle bir niyetin kırıntısını bile taşımıyorlardı. Şirket'in yetkililerine kim yardım etti? Gümüşlerini görünce baştan çıkanlar kimdi? Mallarını kim aldı? Tarih bunların hepsini bizim yaptığımıza tanıklık ediyor... Prenslerimiz aralarında savaşırken, Bahadur Şirketi'nin yardımını istediler. Bu şirket ticarette olduğu kadar savaşta da ustaydı. Onu engelleyen ahlâkîlik gibi bir kaygı yoktu. Öyleyse, o zaman yaptıklarımız için İngilizleri suçlamak anlamsız değil

2 Raghavan N. Iyer, *The Moral and Political Thought of Mahatma Gandhi* (New York: Oxford University Press, 1973), s.24.

3 Hind Swaraj, *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (Yeni Delhi: Publication Diviion, 1958) (Bundan sonra CW olarak göterilecek) içinde, Cilt 10, s. 18.

mi? Hindistan'ın kaybedildiğini söylemektense, Hindistan'ı İngilizlere bizim verdiğimizi söylemek daha doğrudur.[4]

Hindistan'ın ele geçirilmesine yol açan şey, Hindistanlılarda görülen ahlâkî bir çöküştü. Bu ahlâkî çöküşün nedenlerinin araştırılmasında Gandi'nin cevabı Bankim'in cevabına taban tabana zıttır. Hindistan toplumunun İngiliz gücüne karşı koyamamasının sebebi, gerekli kültürel özelliklerden yoksun olması değildir. Hindistan'ın bağımlılığının devam etmesine yolaçan, Hindistan kültürünün geriliği ya da modernlik eksiği değildir. Ve özgürlüğü kazanma görevi ulus için yeni bir modern kültür yaratmakla yerine getirilmeyecektir. Gandi için, kesinlikle Hindistanlılar modern uygarlığın parıltısına aldandıkları için bağımlı bir halk haline gelmişlerdir. Onları bağımlı halde tutan, Hindistanlıların önde gelen yönetici kesimlerinin uygarlığın varsayılan faydalarını kabul etmesidir. Aslında Hindistanlılar modern uygarlığın 'ilerici' nitelikleri hakkındaki yanılsamalara sığındıkları sürece bağımlı bir ulus olarak kalacaklardır. İngilizleri fiziksel olarak sürüp atmayı başarabilseler bile, 'İngilizsiz bir İngiliz egemenliği' altında olmaya devam edeceklerdir, çünkü Hindistan'ı bağımlı bir ulus haline getiren İngiliz'in fiziksel mevcudiyeti değildir: Egemenlik altına alan uygarlıktır.

Ardından, Batı'da ortaya çıktığı ve Hindistan'a ithal edildiği haliyle modern uygarlığın suçlanması gelir. Gandi temelde tam da modernlik ve ilerleme kavramlarına saldırır ve bu uluslar adına ileri sürülen merkezî iddiayı, yani bu ulusların insan emeğinin üretkenliğini birkaç katına çıkarak herkes için refah ve zenginliği ve dolayısıyla boş zaman, konfor, sağlık ve mutluluğu artıran bir toplum örgütlenme-

4. Hind Sawaraj, *CW*, cilt 10, ss. 22-3.

sine denk düştükleri iddiasını reddeder. Gandi, bunları gerçekleştirmekten çok uzak olan modern uygarlığın yaptığı şeyin, insanı lüksün ve kendine düşkünlüğünün esiri yapmak, dizginsiz rekabetin güçlerini serbest bırakmak ve böylece topluma yoksulluk, hastalık, savaş ve acı gibi kötülükleri musallat etmek olduğunu savunur. Modern uygarlık, kesinlikle insanı sınırsız bir tüketici olarak gördüğü ve böylece sanayi üretiminin kapılarını açmaya hazır olduğu için, insanlık tarihinde şimdiye kadar görülmemiş boyutta eşitsizlik, baskı ve şiddetin kaynağı haline gelir.

Örneğin makinalar, emeğin üretkenliğini artırmak ve böylece hiçbir zaman bitmeyen tüketim arzusunu tatmin etmek amacıyla yapılır. Ama sadece iştahı körükler, onu tatmin etmez. Aslında yaptığı şey, sanayi kentlerine sömürü ve hastalığı, kırsal kesime ise işsizlik ve yıkımı getirmektir.

> Bay Dutt'un *Hindistan'ın Ekonomik Tarihi* kitabını okuduğumda ağladım; ve onu tekrar düşündüğümde kalbim sıkıştı. Hindistan'ı yoksullaştıran makinalardır. Manchester'ın bize verdiği zararı ölçmek zordur. Manchester nedeniyle Hindistan el sanatları tamamen yokoldu.[5]

Sanayi üretiminin arkasındaki itici güç aşırı tüketim tutkusudur. İşte bu bağlamda Gandi bilimsel araştırma ve teknolojik ilerlemenin modern ruhunu açıklar: Aklın kontrolsüz biçimde gezinmesine ve tutkularımızın nesnelerinin peşinden koşmasına izin veren bir eğilim.

> Aklın konmak bilmeyen bir kuş olduğunu görürüz; elde ettikçe daha da fazlasını ister, ama hâlâ tatmin olmaz. Tutkularımıza teslim oldukça, onlar gemlenemez hale gelirler. Bu nedenle atalarımız iptilâlarımıza

5 *A.g.e.*, s.57.

> bir sınır koydular. Mutluluğu büyük oranda zihnî bir durum olarak gördüler... Bütün bunları gözlemleyen atalarımız bizi lüks ve hazlardan vazgeçirdiler. Binlerce yıl öncekinin aynısı olan sabanla idare ettik. Eski zamanlardaki kulubelerimizi aynen koruduk ve yerel eğitimimiz eskisinin aynısı olarak kaldı. Hayatı yıpratan bir rekabet sistemimiz olmadı... Makinayı, icat etmeyi bilmediğimizden değil, ama ilk atalarımız, eğer yüreklerimizi böyle şeylerin peşine koşarsak köleleşeceğimizi ve ahlâkî niteliklerimizi kaybedeceğimizi bildikleri için icat etmedik. Yeterince düşündükten sonra sadece el ve ayaklarımızla yapabileceğimiz şeyleri yapmamız gerektiğine karar verdiler.[6]

Bu nedenle, Gandi'nin sanayileşmeciliğin toplumsal kötülüklerine karşı çözümü sadece sanayileşmenin aksaklıklarını ortadan kaldırmak değildir, çünkü aksaklık denen bu şeylerin, modern üretim sisteminin gerçek temelleriyle ilgili olduklarını düşünür. Çözümü, sanayileşmecilikten toptan vazgeçmektir: 'Makinalaşmayı bir nimet olarak kabul etmek yerine, onu bir kötülük olarak görmeliyiz'.[7] Yalnızca ahlâkî değerlerimizdeki tam bir değişim toplumsal ihtiyaçlarımızla ilgili anlayışımızı değiştirebilir ve böylece toplumsal tüketime bir kez daha bilinçli bir sınır koyabilmemizi sağlar. Bundan daha azını hedefleyen hiç bir şey başarılı olmayacaktır.

> Belirli bir derecede fiziksel uyum ve konfor gereklidir, ama bu, belirli bir düzeyin üstüne çıktığında kolaylık olmak yerine engel haline gelir. Dolayısıyla, öyle görünüyor ki, sınırsız istekler yaratma ve onları tatmin etme ideali bir hayal ve tuzaktır. Bir kimsenin

6 *A.g.e.*, s.37.

7 *A.g.e.*, s.60.

fiziksel ihtiyaçlarının, hatta birisinin dar benliğinin entelektüel ihtiyaçlarının tatmini, fiziksel ve entelektüel şehvet düşkünlüğüne dönüşmeden önce duracağı belirli bir nihâî nokta olması gereğine uymak zorundadır.[8]

Ardından Hindistan'daki İngiliz egemenliğini eleştirisiyle Gandi açıkça, bu egemenliği, Bankim veya zamanının diğer milliyetçi yazarlarından daha temel bir düzeye yerleştirmeye girişti. Diğer yazarlar sadece Batılı ülkeleri sömürgeci fetihler ve savaşlarda zafer kazanma peşinde koşmaya zorlayan Batılı yurtseverlik ve ulusal şeref kavramlarının aşırılıklarını eleştirirken, Gandi'nin, modern emperyalizmin kaynağının Batı dünyasındaki ülkelerin benimsediği toplumsal üretim sisteminde yattığından hiç şüphesi yoktu. Bu ülkeleri ekonomik amaçlar için sömürülebilecek sömürge mülkler elde etmeye zorlayan, daha fazla üretime ve daha fazla tüketime dönük sınırsız arzu ve tüm sistemin çalışmasını sağlayan acımasız rekabetçilik ruhudur. Gandi bu tutumunu daha *Hind Swaraj* gibi erken bir zamanda oldukça kesin bir biçimde ortaya koydu ve tüm yaşamı boyunca korudu. Aslında bu, birçok bakımdan, tüm Hindistan için *Swaraj* kazanma stratejisinin en kritik teorik temeliydi.

> Napolyon'un İngilizleri dükkâncı milleti olarak tanımladığı söylenir. Bu uygun bir tanımlamadır. Sahip oldukları bütün dominyonları ticaret için ellerinde tutuyorlar. Orduları ve donanmaları bu ticareti korumak için kurulmuştur. Transval'ın böyle bir cazibesi artık kalmadığında merhum Bay Gladstone onu elde tutmanın İngilizler için doğru olmadığını keşfetti. Kâr getirici bir teşebbüs haline geldiğinde ise, direniş savaşa yol açtı. Bay Chamberlain kısa bir süre sonra

8 Discussion with Maurice Frydman, 25 Ağustos 1936, *CW*, cilt. 63, s.241.

İngiltere'nin Transval üzerinde bir süzerenlik hakkı olduğunu keşfetti. Bununla ilgili olarak, merhum Başkan Kruger'e birisi ayda altın olup olmadığını sormuş. O da, bunun çok küçük bir ihtimal olduğu, çünkü eğer olsaydı, İngilizlerin ayı ilhak etmiş olacağı cevabını vermiş. Paranın onların Tanrısı olduğu hatırlanırsa birçok sorun halledilebilir... Eğer yukardaki iddiaları kabul edersen, İngilizlerin Hindistan'a ticaret amacıyla girdiği kanıtlanmış olur. Hindistan'da da yine aynı amaç için kaldılar... Onlar bütün dünyayı kendi malları için sınırsız bir pazar haline getirmeyi arzu ederler. Bunu yapamayacakları doğru, ama suç onların olmayacak. Amaca ulaşmak için dokunmadık bir taş bile bırakmayacaklar.[9]

Dolayısıyla modern emperyalizm döneminde, hem ahlâk hem de siyaset birincil ekonomik kaygılara bağlıdır ve bu kaygı, artık üretim araçlarının mülkiyetinin doğası ile değil, temel olarak üretimin amaçları ve süreçleri tarafından belirlenen özel bir toplumsal üretim örgütlenmesiyle doğrudan bağlantılıdır. Yani Gandi bir yandan bu özel tarihsel örnekte Britanya'daki kapitalist üretim sistemi hakkında konuşurken, sömürü ve sömürgeci fetihe yolaçan ekonomi nitelemesi zorunlu olarak sadece kapitalizmle sınırlı değildir; çünkü toplumsal üretimin amacı sonu gelmez tüketim isteğini tatmin etmek için sürekli üretimi artırmak olduğu ve üretim süreci sürekli artan bir makinalaşmaya dayandığı sürece, bu sonuçlar kaçınılmaz olarak ortaya çıkacaktır. Üretimin amaçları ve süreçleri, üretimin asıl olarak âcil *kullanım* ürünleri üretmeye değil, -kent ve kır, metropol ve sömürge arasında- *değişime* yöneldiği her anda, bu belirli biçimi alır. Büyük ölçekli her türden sanayileşme kent ile kır

9 Hind Swaraj, *CW*, cilt 10, s.23.

arasında kesinlikle belirli değişim ilişkilerine dayanmak zorunda kalacaktır ve denge sanayileşme hızının arttığı her zamanda kaçınılmaz olarak kırın aleyhine olacaktır. Bu köylerde işsizlik ve yoksulluğa ya da aynı anlamda, sömürge mülklerin sömürülmesine yol açacaktır.

> Kitlesel ölçekte sanayileşme, rekabet ve pazarlama konuları gündeme geldiği için, köylülerin pasif veya aktif biçimde sömürülmesine yol açar. Dolayısıyla biz kendi kendine yeten, asıl olarak kullanım için üreten köy üzerinde yoğunlaşmak zorundayız.[10]

Endüstri kollarının yalnızca toplumsallaştırılması bu süreci hiçbir biçimde değiştirmez.

> Pandit Nehru sanayileşmeyi istiyor, çünkü sanayileşmenin, eğer toplumsallaştırılırsa kapitalizmin kötülüklerinden kurtulacağını düşünüyor. Bana göre ise, kötülük sanayileşmeye içkindir, toplumsallaştırmanın hiç bir dozajı, bu kötülüğü ortadan kaldıramaz.[11]

Aslında Gandi, *herhangi bir* sanayileşme sürecinin, kent ile kır arasında sömürücü ve insanlık dışı değişim ilişkiler yaratmasından kaçınılabilecek uygulanabilir bir yol olmadığını savunuyordu. O, *khadi*'nin* Hindistan için tek sağlam ekonomik öneri olduğunu savunduğunda, bunu çok açık bir biçimde ortaya koyar.

> '*Khadi*, ister erkek ister kadın, 16 yaşından büyük her çalışabilecek durumdaki kişi için ve Hindistan'ın her bir köyündeki tarla, ev, hatta fabrika için iş ve uygun bir ücret sağlayan daha iyi bir sistem -eğer mümkün-

---

10 Diccussion with Maurice Frydman, *CW*, cilt 63, s.23

11 Interview to Francis G. Hickman, 17 September 1940, *CW*, cilt 73, ss. 29-30.

(*) Khadi: Hindu dilinde pamuk - ç.n.

se- bulununcaya kadar, ya da iyi düzenlenmiş bir yaşam talep edip hak kazanan köylülere gerekli konforu ve hoşlukları verebilmek üzere köyleri boşaltacak üzere yeterli kentler kuruluncaya kadar, milyonlarca köylü bakımından tek gerçek ekonomik öneridir.' Ben, yalnızca *khadi*'nin hakimiyetini düşünebileceğimiz en uzun süre devam ettirmek zorunda olduğunu göstermek için öneriyi böyle tümüyle ortaya koymak zorundayım.[12]

Kongre'nin ekonomik politikaları ve özellikle de *khadi* programı hakkında devam eden tartışmalar ortasında, Gandi'nin düşük istihdam edilen emeğin bol olduğu büyük bir tarım ekonomisinde yoğun sanayileşmeye karşı katı bir ekonomik savı vurgulama eğiliminde olduğu elbette ki doğrudur. Milliyetçi hareketlerin büyüme dönemi olan 1920'ler ve 30'lar boyunca, O aslında Hindistan'ın tikel bağlamında yoğun sanayileşmenin imkânsızlığı konusundaki tartışmayı kazanmak için, çoğu kez makinalaşmanın başlıbaşına yolaçtığı büyük ahlâkî sorunlar hakkındaki tartışmayı ertelemeyi tercih edecektir. 'Sırf eskiye dönüş olsun diye, öğütme ve mısır yaprağı soyma gibi ilkel metodlara dönme konusunda bir tarafgirliğim yok'[13] diyecektir. Zaman zaman makinalaşmanın işgücü kıtlığı yaşanan durumlarda bir ekonomik mantığı olabileceğini bile kabul etmiştir.

> Makinalaşma, yapılmak istenen iş için çalışacak insan sayısı çok az olduğunda iyi bir şeydir. O, iş için gerekenden daha fazla el olduğunda (Hindistan'da olduğu gibi) kötüdür... Bizim sorunumuz köylerimizi dolduran milyonlar için nasıl boş zaman yaratacağımız değildir. Sorun, onların yılda altı aylık işgününe

12 'Is Khadi Economically Sound?', *CW*, cilt 63, ss.77-8.

13 'Why Not Labor Saving Devices', *CW*, cilt 59, s. 413.

> denk boş zamanlarından nasıl faydalanılacağıdır... Eğirme ve dokuma fabrikaları köylüleri geçim araçlarının önemli bir kısmından yoksun bırakıyor. Eğirme ve dokuma fabrikalarının ucuz ve daha iyi giysiler ürettiğini söylemek, eğer öyleyse bile bir cevap değildir. Çünkü, eğer binlerce işçiyi yerinden ediyorlarsa, en ucuz fabrika giysileri, köylerdeki en pahalı *khadi* dokumasından daha pahalıdır.[14]

Fakat bu sadece bir tartışma konusu, temel felsefî varsayımlarını paylaşmayanlara ekonomik programını anlatma girişimiydi. Çünkü *khadi*'nin ekonomik bakımdan pratik gerekliliğini savunurken bile yaptığı gibi, temel ahlâkî konularla ilgili tutumunun ne olduğunu okuyucularına sık sık hatırlatacaktır.

> Eğer yapabilseydim, modern uygarlık adı altında gerçekleşenlerden çoğunu kesinlikle yıkar veya radikal bir biçimde değiştirirdim. Fakat bu eski bir hayat hikâyesidir. Hiç kuşkusuz çaba vardır, ama başarısı Tanrı'ya bağlıdır. Ancak, kârlı köy sanayilerini yeniden canlandırma ve teşvik etme girişimi, şiddete başvurmama da dahil etkinliklerimin tümünün onun bir parçası sayılabilecek olması dışında, böyle bir çabanın bir parçası değildir.[15]

Ekonomik yaşamın örgütlenmesinin temel sorunlarına gelindiğinde bile, Gandi hiç tereddütsüz ekonomik insan *(homo economicus)* kavramına, işbölümünün varsayılan faydalarına ve özel meziyetleri kamusal değerlere dönüştüren pazar yasalarına olan mevcut inanca karşı muhalefetini ortaya koyacaktır.

---

14 'Village Industries', *CW*, cilt 59, s. 356.

15 'Its Meaning', *CW*, cilt 60, s. 54-5.

> Ünlü İngiliz iktisatçı Adam Smith'in *Ulusların Zenginliği* adlı meşhur çalışmasında söylediği bir şeyi daima aklımda tutarım. Burada Smith bazı ekonomik yasaları evrensel ve mutlak olarak tanımladı. Ardından bu yasaların işlemesine engel olabilecek belirli durumları tanımladı. Bu engelleyici faktörler insan doğası, insan mizacı ve ona içkin diğerkâmlıktır. Şimdi *khadi* ekonomisi bunun tam tersidir. İnan doğasına içkin olan iyilikseverlik-cömertlik *khadi* ekonomisinin gerçek temelidir. Adam Smith'in sadece kâr ve zarar hesaplarına dayalı saf ekonomik etkinlik olarak tanımladığı şey bencil bir davranıştır ve *khadi*'nin gelişmesine engeldir; *khadi*'yi savunan birinin işlevi, bu eğilime karşı davranmaktır.[16]

Böylece, Gandi'nin 'modern uygarlık' dediği şeyi suçlamasına geri döneriz, ki bu aslında burjuva toplumunun bütün yapısının temel bir eleştirisidir: Özel mülkiyet, toplumsal işbölümü ve Mandeville ile Adam Smith tarafından hastalıklı bir kesinlikle ve toptan bir ahlâkî onayla tanımlanan gayrışahsî pazar yasaları temelinde sürekli genişleyen refah içindeki ekonomi yaşamının; halkın teoride kendisini yönettiği ama bunu ancak birkaç yılda bir onaylanmak durumunda olan temsilcileri aracılığıyla yapmasına izin verilen ikili bir egemenlik kavramına dayalı siyasî kurumların; keşif, macera ve bilimsel ilerleme ruhunun; felsefe ve etiğin rasyonelleştirilmesinin ve sanat ve eğitimin laikleştirilmesinin. *Hind Swaraj* gibi erken bir tarihte bile, Gandi sivil toplumun bu kurucu özelliklerinin herbirine karşı kapsamlı bir eleştiri başlatmıştı.

Örneğin parlamentoyu 'kısır bir kadın ve bir fahişe' olarak adlandırır; kısır, çünkü egemen bir kurum olmasına rağmen

16 'New Life for Khadi', *CW*, cilt 59, ss. 205-6.

kendi hükmüne göre bir yasayı yürürlüğe sokamaz, aksine sürekli dış baskılara boyun eğer; fahişe, çünkü kimin daha güçlü olduğuna bağlı olarak, bir baskı grubundan öbürüne, ittifaklarını sürekli değiştirir. Fakat temel olarak Gandi her bireyin kendi çıkarları olduğu, bireylerin kendi çıkarlarına göre parti ve ittifaklar içinde biraraya gelmelerinin beklendiği, ardından bu çıkar kombinasyonlarının, kamuoyunu harekete geçirerek ve hükümet makinasının dişlilerini manipüle ederek birbirlerine baskı yapacağı ve ardından tüm toplum adına yapılmış tercihler olarak yasama kararlarının doğmasının beklendiği tüm siyaset ve hükümet yapısına karşı çıkar.

> [Parlamento] üyelerinin ikiyüzlü ve bencil olduğu genellikle kabul edilen bir şeydir. Herbiri kendi küçük çıkarını düşünür. Yönlendirici saik korkudur... Milletvekilleri düşünmeden kendi partilerine oy verirler. Disiplin denen şey onları partiye bağlar. Eğer bir milletvekili istisnaî olarak bağımsız oy kullanırsa, hain kabul edilir... Başbakan Parlamento'nun iyiliğinden çok kendi iktidarını düşünür. Enerjisi, partisinin başarısını garantiye alma üzerinde yoğunlaşır. Dikkat ettiği şey, her zaman için, parlamentonun doğruyu yapması gereği değildir... Eğer dürüst oldukları düşünülüyorsa, bu genelde rüşvet diye bilinen şeyi almamalarındandır; bırakın öyle görülsünler, ama daha kurnaz etkilere açıktırlar. Amaçlarına ulaşmak için, kesinlikle halka rüşvet olarak şan, onur dağıtırlar. Hiç tereddüt emeden şunu söyleyebilirim ki, ne gerçek dürüstlükleri vardır ne de canlı bir vicdanları.[17]

Belirli liderler veya partiler veya çıkarlar adına desteğin harekete geçirildiği süreç de ahlâkî meşruiyet bakımından aynı oranda onaylanamaz bir şeydir.

---

17 Hind Swaraj, *CW*, cilt 10, ss. 17-8.

> Gazeteleri, İngiliz seçmenlerin İncil'idir. İpuçlarını çoğu zaman dürüst olmayan gazetelerinden alırlar. Aynı gerçek, onu farklı görüşlerle ve çıkarlarla kaleme alan partilere göre farklı biçimde yorumlanır... İnsanlar görüşlerini sık sık değiştirir... Bu görüşler tıpkı bir sarkaç gibi gidip gelir ve asla sabit değildir. Halk, onlar için partiler, davetler v.b. düzenleyen güçlü hatip veya kişiyi takip edecektir.[18]

Bir kez daha, Gandi'nin eleştirisi, yöneticileri temsil ettikleri varsayılan toplumdan uzaklaştıran, ikili egemenlik ve karmaşık yasal siyasî kurumların neden olduğu ahlâkî sorumluluk tahribatına karşıdır. Eğer bir dizi ortak öz-çıkara sahip kişi ve grup arasında etkin kombinasyonlar kurulursa, o zaman temsilî demokrasinin kurumlarının ve hükümetin, tüm topluluğun ortak çıkarına olacak şekilde hareket etmesinin garanti altına alınacağı iddiasını kabul etmez. Onun iddiası, aslında, öz-çıkara dayalı siyasî değerlerin tüm topluluk tarafından paylaşılan belirli evrensel etik değerlere dayalı toplumsal ahlâktan kopmasının, zengin ve güçlü olanın hükümet mekanizmasını kendi grup çıkarlarına doğru yönlendirmek için oransız imkânlardan faydalanacağı bir siyaset yapısına ve sürecine götüreceğidir. Bunun yanısıra yasa karşısında eşitlik yanılsaması ve devlet kuruluşlarının varsayılan tarafsızlığı, sadece, toplumda zaten varolan eşitsizlik ve bölünmeleri ebedîleştirici bir etkiye sahiptir: siyasetin bu eşitsizlikleri gidermede veya bölünmeleri bütünleştirmede hiçbir rolü yoktur. Aslında, çatışmalarla beslenen bu yasa ve siyaset süreci, siyasetçiler, devlet yetkilileri ve yasa uygulayıcıları arasında toplumsal ayrımları kalıcılaştırma ve hatta yenilerini yaratma konusunda muazzam bir arzu uyandırır.

---

18 *A.g.e.*, s.18.

> [Avukatların] görevi müşterilerinin tarafını tutmak ve müşterileri lehine, onların çoğunlukla yabancı oldukları yollar ve iddialar bulmaktır... Dolayısıyla avukatlar kural olarak çatışmaları azaltmak-çözmek yerine artırırlar... İnsanlar anlaşmazlığa düştüklerinde memnun olduklarını ben kendim biliyorum. Aslında onları küçük dava sahipleri yaratır.[19]

Benzer şekilde, Hindistan'daki sömürgeci devlet Hint toplumundaki toplumsal ayrımlarla ilgili bir tarafsızlık görüntüsü vererek, sadece kast sistemindeki gibi ayrımların katılığını korumakla kalmaz, üstelik onları daha da güçlendirir.[20]

Aksine, toplumdaki sömürücü azınlık, ancak siyaset *doğrudan* ortak bir ahlâka bağımlı kılındığında halk tarafından sınırlandırılabilir ve eşitsizlik ve ayrımlar giderilebilir. Bu nedenle Gandi temsilî hükümet sisteminin karşısına, bir siyasî ideal olarak, topluluğun kendi-kendini düzenlediği ve siyasî iktidarın kolektif ahlâkî irade içinde eridiği bölünmemiş bir halk egemenliği kavramını çıkarır.

> Ulusal temsilciler aracılığıyla ulusal yaşamı denetleme gücüne siyasî iktidar denir. Ulusal yaşam kendi kendini denetleyebilecek kadar mükemmel hale geldiğinde temsilciler gereksiz olacaktır. O zaman her kişinin kendi yöneticisi olacağı bir aydınlanmış anarşi durumu ortaya çıkacaktır. Bu kişi, davranışları komşularının iyiliğini engellemeyecek şekilde yaşayacaktır. İdeal bir Devlet'te ne siyasî kurumlar ve dolayısıyla ne de siyasî iktidar olacaktır.[21]

Kendi biçimi içinde, bu siyasî ideal, siyasî toplumun her

---

19 *A.g.e.*, s.33.

20 David B. Hart'a Mektup, 21 Eylül 1934, *CW*, cilt 59, s.45.

21 'Enlightened Anarchy: A Political Ideal', *CW*, cilt 68, s. 265.

üyesinin tam ve devamlı katılımının olduğu bir mutabakat demokrasisi demek değildir. Ütopya, *Ramarajya*'dır;* yani yöneticinin ahlâkî niteliği ve hakikate daimî davranışsal bağlılığı nedeniyle daima kolektif iradeyi temsil ettiği bir partiarşi.[22] Bu, aynı zamanda mükemmel bir dört-katlı *varna*** uzmanlaşma planı ve mal ve hizmetlerin değişiminde mükemmel bir karşılıklılık sistemine göre düzenlenen ekonomik üretim örgütlenmesinin, rekabet ruhunun ve farklı emek türleri arasında statü farklılığının olmamasını daima garanti altına aldığı bir ütopyadır.[23] İdeal *Ramarajya* kavramlaştırması aslında, sivil toplumun ekonomik ve siyasal örgütlenmesinin içerdiği, ahlâken olarak kınanabilir olan her şeyin eleştirisini somutlaştırır. Bu sav daha sonra sivil toplumun diğer yönlerine de genişletilmiştir. Örneğin eğitimin laikleştirilmesi bir yazılı bilgi 'fetişi' yaratmış ve böylece toplumdaki eşitsizlikleri hem büyüttü hem de rasyonalize etmişti. Bu proje, eğitimin ahlâkî boyutunu ve bireyi topluluğun kollektif olarak paylaşılan ahlâkî değerleriyle bütünleştirme gereğini gözardı etti ve bunun yerine 'birçok bilimi öğrenme iddiasını' besledi. Sonuç, yaygın bir doyumsuzluk, ahlâkî anarşi duygusu ve bireysel kendini-arayış, 'ikiyüzlülük, tiranlık, v.b.'nin önünün açılmasıdır.[24] Bu ayrıca modern sanayi toplumundaki toplumsal işbölümünün temel bir yönünü, ona ekonomik bir mantık atfederek, rasyonelleştirir: kafa ve kol emeği arasındaki ayrım. Entelektü-

---

(*) Rama, mitolojik Romayana şiirindeki bir kraldır. Tanrı Vhilnu'nun yeniden dirilmiş hali olduğuna inanılır. Çeşitli felsefi okullar, Romayana'yı tarihsel-mitolojik bir şiir olarak, Rama'yı da tarihsel bir şahıs olarak görür.

22 Örneğin, *CW*, cilt 35, ss. 489-90; *CW*, cilt 45, ss. 328-9.

(**) Varna: Lord Rama'nın Ayodhya'daki hükümranlığı sırasında ortaya çıktığı söylenen ve toplumu işlevlerine göre hiyerarşik olarak dört katmana ayıran kast sistemi - ç.n.

23 Örneğin *CW*, cilt 59, ss.61-7; *CW*, cilt 50, ss. 226-7.

24 Hind Swaraj, *CW*, cilt 10, s.36.

el emeğin zenginlik yaratmanın değil, insanın kendi-kendini oluşturmasının bir yönü olduğunu, dolayısıyla her insan için elde edilebilir hale getirilmek zorunda olduğunu ve bunun ancak bedenin ihtiyaçlarının karşılanmasında herkesin eşit payı olması yoluyla mümkün olabileceğini reddeder.

> İnsanlar ekmeklerini zihnî emekle kazanamazlar mı? Hayır... Salt zihni, yani entelektüel emek ruh ve kendi-kendisinin tatmini içindir. O asla karşılığında ödeme talep etmemelidir.[25]
>
> ... Bedensel varlığın idamesini beden emeği karşılamalıdır ve zihnî emek zihinsel kültür için gereklidir. İşbölümü zorunlu olarak varolacaktır, ama o, beden emeğinin değişik biçimleri arasında bir ayrım olmalı, yoksa zihnî emeğin tek bir sınıfa münhasır, beden emeğinin ise öbür sınıfa münhasır olduğu bir ayrım olmamalıdır.[26]

Bilimsel araştırma ve teknolojik icat ruhu da, hakikatin keşfinden çok fiziksel kendine-düşkünlük ve lükse yönelmiştir. Örneğin modernliğin propogandacılarının onun adına en büyük iddialarda bulundukları tıp bilimi hastalıkların tedavisinden çok halkı daha çok tüketebilir bir hale getirmekle ilgilidir.

> Aşırı yemek yedim, mide fesadına uğradım, doktora gittim; o da bana ilaç verdi, tedavi oldum. Tekrar aşırı yedim, verdiği ilacı tekrar aldım. İlk başta ilacı almamış olsaydım hakettiğim cezayı çekecektim ve tekrar aşırı yemeyecektim. Doktor müdahele ederek kendime müsamaha göstermeme yardım etti.[27]

---

25 'Duty of Bread Labour', *CW*, cilt 61, s.212.

26 Dicussion with Gujarat Vidyapith Teachers, *CW*, cilt 58, s.306

27 Hind Swaraj, *CW*, cilt 10, s.35.

Ve bu elbette sadece hastalığı kalıcılaştırır, tedavi etmez. Modern tıp bilimi hastalıkların sadece fiziksel nedenlerini yüzeysel olarak tedavi ederek tatmin olur. Ahlâkî kaygılardan kopmuş olan bilimsel ruh, toplumsal yaşam tarzının içinde olması gerektiği gibi, hastalıkların gerçek nedenlerine derinden bakmak zorunluluğunu hissetmez.

II

Yüzeyde Batı uygarlığının bir eleştirisi olarak görünen şey, dolayısıyla, sivil toplumun temel yönlerinin total bir ahlâkî eleştirisidir. O, bu düzeyde Batı kültür veya dininin bir eleştirisi değildir,[28] Hindu dininin üstün ruhânî iddialarını oluşturma girişimi de değildir. Aslında Batı'ya karşı ahlâkî suçlama, onun dininin aşağı olduğu şeklinde değil, ama Batı'nın modern uygarlığın şüpheli meziyetlerini yürekten benimseyerek Hıristiyan inancının gerçek öğretisini unuttuğu şeklindedir. Dolayısıyla, düşüncenin bu düzeyinde Gandi milliyetçilik sorunsalı ile çalışmamaktadır. Onun çözümü de evrensel olmak anlamına gelmektedir, Hindistan gibi toplumlara olduğu kadar Batı ülkelerine de uygulanabilir anlamdadır. Bunun da ötesinde, daha çarpıcı ama aynı derecede açık olan şu ki, Gandi milliyetçilik tematiği içinde düşünmez bile. O, zamanının milliyetçilerinin benimsediği kavramsal çerçeve veya akıl yürütme ve sonuç çıkarma tarzı içinde çok seyrek yazıp konuşarak ve çok kesin biçimde onların rasyonalizm, bilimcilik ve tarihsiciliğini reddeder. *Hind Swaraj* kadar erken bir tarihte, Gandi kendisinin Hindistan'ı silâh zoru ile değil ruhun gücüyle kurtarma projesine karşı yöneltilen bütün tarihsel itirazları, 'Tarihte daha

28 'Bu yalnızca "modern yaşam felsefesi"nin bir eleştirisidir; Sadece Batı'da doğduğu için "Batılı" diye adlandırılır'. *CW*, cilt 57, s.498.

önce olmamış bir şeyin bir daha hiç olmayacağına inanmak insanın onuruna inanmamayı savunmaktır'[29] diyerek reddeder. İşaret etmeye çalıştığı imkânların tarihsel bir kanıtlamasına girişmeyi bile gerekli görmez. Bunun yerine, tarihsel akıl yürütme tarzının, kendi amaçlarına oldukça uygunsuz ve alâkasız olduğu itirazını ileri sürer. Tarihin, ruhun güçlerinin değil onun tam zıddı güçlerin işleyişinin kayıtları üzerine kurulduğunu söyler. Tarih, barışın kesintiye uğramalarının bir kaydıdır.

> İki kardeş kavga eder, biri pişman olur ve içinde uyuyan aşkı yeniden uyandırır; tekrar barış içinde yaşamaya başlarlar; kimse bunu kaydetmez. Fakat iki kardeş aracıların müdahalesi veya başka bir nedenden dolayı silâha sarılır ya da -kaba güç gösterisinin diğer bir biçimi olan- yasaya başvururlarsa, yaptıkları derhal basının dikkatini çekecek, komşuların sohbetlerine konu olacaklar ve muhtemelen tarihe geçeceklerdir. Aileler ve topluluklar için doğru olan, uluslar için de doğrudur.[30]

Bu nedenle tarih Hakikati kaydetmez. Hakikat tarihin dışında kalır; o evrenseldir, değişmezdir. Hakikatin kendi tarihi yoktur.

Gandi'nin kutsal metinleri yorumlarken izlediği yöntemi pratik olarak zamanın diğer bütün milliyetçi reformcularının -örneğin Bankim veya Tilak veya Dayanand- izlediği yöntemlerle karşılaştırmak öğreticidir. O sadece kutsal metinlerin sahiliğini veya kutsal tarihin büyük şahsiyetlerinin tarihîliğinin tarihsel bir incelemesini yapmaya teşebbüs etmemekle kalmadı, çok açık bir biçimde bu tür çabaların hakikatin belirlenmesiyle tamamen ilgisiz olduklarını be-

29 *Hind Swaraj*, *CW*, cilt 10, s.40.

30 *A.g.e.*, s.48.

lirtti. Gandi, *Anasaktiyaga*'daki *Gita* üzerine yorumlarında, metnin tarihi ya da Krişna'nın tarihîliği ile, bu sorunların çevresindeki tartışmaları çok iyi bilmesine rağmen, hiç ilgilenmez. Mahadev Desai, *Anasaktiyaga*'nın İngilizce çevirisine yazdığı girişte, *Gita*'nın 'orjinal' metni hakkındaki tartışmayı hatırlatarak ve şöyle der:

> Bu orjinal metin bulunsa da, hayatının her anı Gita'nın mesajını yaşamak için bilinçli bir çaba olan Gandiji gibi ruhlar için fazla bir şey farketmeyeceği söylenebilir. Bu, Gandiji'nin akademisyenlerin bu yöndeki gayretlerine karşı ilgisiz olduğu anlamına gelmez. Kişisel bilgilerime dayanarak, tarihsel ayrıntılarla ilgili en küçük sorunun bile onu derinden ilgilendirdiğini söyleyebilirim... Ama onun tutumu şudur: son tahlilde bağlayıcı olan mesajdır; ve hiçbir metinsel keşfin bu mesajın evrenselliğini veya özünü zerre kadar etkilemeyeceğinden emindir. Aynı şey tarihsel Krişna ve Krişna Vasudeva* ibadetinin tarihi ve doğuşu sorunları hakkında da söylenebilir...[31]

Dahası, Gandi *Gita*'yı hatta *Gita*'nın bir parçası olduğu *Mahabharata*'yı bir tarihsel anlatı olarak görmedi. Tarihsel destekler sadece bir ebedî araçtı; mesajın tarihle hiçbir ilgisi yoktu.

> Gita'dan ilk kez haberdar olduğum 1888-89'da bile, onun bir tarihsel yapıt olmadığını, fiziksel savaş maskesi altında insanların kalplerinde sürekli yaşanan çatışmayı tanımladığını ve fiziksel savaşın sadece iç

(*) Krişna Vasudeva: Tarihsel-mitolojik Nahabharata şiirindeki tarihsel-mitolojik bir karakter. Bu kişi, "Gita" şiirini okuyor. Hinduizm'de önemli bir kutsal kişi sayılır ve Tanrı Vishnu'nun bir reinkarnasyonu olduğu düşünülür - ç.n.

31 Mahadev Desai, *The Gospel of Selfless Action or the Gita According to Gandhi* (Ahmedabad: Navajivan, 1946), s.6.

çatışmayı daha cazip biçimde tanımlamak için devreye sokulduğunu hissettim. Bu ilk his, din ve Gita'nın daha yakından incelenmesiyle daha da güçlendi. Mahabharata'nın incelenmesi, bunu daha da kuvvetlendirdi. Mahabharata'yı kabul edilen anlamda bir tarihsel yapıt olarak görmüyorum. *Adiparva** benim görüşümü destekleyen güçlü kanıtlar içerir. Büyük Vyasa,** baş aktörlere insanüstü veya insanaltı kökenler atfederek, krallar ve halkların tarihi hakkında kısa bir çalışma yaptı. Orada tanımlanan kişiler tarihsel olabilir, ama Mahabharata'nın yazarı onları yalnızca dinî temalarını gündeme getirmek için kullanmıştır.[32]

Aslında Gandi, ne zaman büyük Hint destanlarıyla ilgili olarak, örneğin insan yaşamında savaş ile şiddetin gerçekliğine ve iktidar siyasetinin etiği hakkında pratik bir değerlendirme olan *Gita* gibi bir metnin bu konuyla ilgisine dikkat çekmeye çalışan bir tarihsel savla karşılaşsa, *Mahabharata* ya da *Ramayana*'nın hakikatinin tarihsel değil 'şiirsel bir hakikat' olduğunda ısrar edecektir; destanlar allegorilerdir, yoksa teorik veya tarihsel incelemeler değil. 'Bu destanların büyük ihtimalle tarihsel şahsiyetlerle ilgili olmaları, benim önermemi etkilemez. Her destan karanlığın ve aydınlığın güçleri arasında devam eden bitimsiz mücadeleyi tanımlar.'[33]

Bir kişi hakikati keşfetmek için, elbette metni bilgi ve inancıyla yapabileceği en iyi şekilde yorumlamak zorundadır.

(*) Hinduların teolojik bir metni.

(**) Vyasa: Gita'yı da içeren Mahabharta manzumesini tanrı Ganesha'ya okuyan bilge düşünür. Ganesha şiiri kâğıda dökmüş. Daha çok Veda-Vyasa diye bilinir - ç.n.

32 *A.g.e.*, s. 123-4.

33 'Teaching of Hinduism', *CW*, cilt 63, s.339.

> En iyi yorumcu kimdir? Kesinlikle bilgili kişi değil. Öğrenmek gerekir. Fakat din öğrenmeyle yaşamaz. Din azizlerinin ve kâhinlerinin deneyimlerinde, onların yaşamlarında ve söylediklerinde yaşar. Kutsal yazıların en bilgili yorumcularının hepsi tamamen unutulduğunda, azizler ve bilgelerin birikmiş deneyimi bağlayıcı olacak ve gelecek çağlara esin verecektir.[34]

Elbette destan ve kutsal metinlerin birbiriyle çatışan yorumları olabilir. Ama böyle bir çatışma teorik olarak asla çözülemez. Bir kişinin yorumunun doğru olup olmadığını ancak o kişinin inancının yaşayan pratiği gösterebilir. Örneğin Gandi kendisinin *Gita* yorumuyla, silâhlı mücadeleye inananların *Gita* yorumu arasındaki farkı gündeme getirir.

> Acı gerçek şu ki, teröristler mutlak bir dürüstlük, samimiyet içinde ve tutarlılıkla, bazılarının kalpten bildiği *Gita*'yı doktrin ve politikalarını savunmak için kullandılar. Benim *Gita* yorumuma karşı, benimkinin yanlış kendilerininkinin doğru olduğunu söylemenin dışında verecek bir cevapları yoktu. Kimin haklı olduğunu yalnızca zaman gösterecektir. *Gita* teorik bir çalışma değildir. O, yönlendirmelerini insanın sabırlı bir çabayla anlamak zorunda olduğu, yaşayan ama sessiz bir yönlendiricidir.[35]

Gandi'nin savı, adaletsiz ve ahlâkdışı olduğunu düşündüğü, bütün o toplumsal pratiklerle ilgili kutsal metinlere dayalı yasaklar vb. sorunlarla ilgilendiğinde de, tamamen aynıydı. Kutsal metinlerin sadece varolmalarının, onların gerçek bir dinin kurucusu veya kurucu parçası olmaları gereğinin kanıtı olacağını kabul etmeyecektir. Ne de kendi da-

---

34 'Dr. Ambedkar's Indictment-II', *CW*, cilt 63, s.153.

35 'The Law of Our Being', *CW*, cilt 63, ss. 319-20.

vasını belirli toplumsal kurumların evriminin veya kökenlerinin tarihsel bir incelenmesine sunmayı kabul eder. Örneğin, kast sistemi konusundaki tutumu şöyledir:

> Kast'ın dinle bir ilgisi yoktur. O, kökenini bilmediğim ve manevî açlığımı gidermek için bilmeme de gerek olmayan bir gelenektir. Ama onun hem manevî, hem de ulusal büyümeye zararlı olduğunu biliyorum.[36]

Eleştirmenleri kast pratiğinin *shastra* tarafından açıkça onaylandığını ileri sürdüklerinde onun kesin cevabı şuydu: '*Shastra*'lardaki,* evrensel hakikatlere ve ahlâka açıkça karşıt olan hiç bir şey kalıcı olamaz.'[37] Dinsel *smriti*** metinleri içinde belirlendiği şekliyle kadınların statüsü konusundaki cevabı ise şuydu:

> *Smriti*'lerin, kadınların özgürlüğünü kendi özgürlüğü gibi bağrına basacak ve kadını ırkın anası olarak görecek erkeklerden saygı göremeyecek metinler içerdiğini düşünmek acıdır. O zaman ahlâk duygusuna aykırı olan metinler içeren *Smriti*'lerle ilgili ne yapmak gerektiği sorunu doğar. Daha önce şunu ileri sürdüm ki, kutsal metin adı altında yazılan her şeyin Tanrı'nın sözü veya ondan esinlenmiş söz olarak alınmasına gerek yoktur.[38]

O zaman Gandi'nin tutumu şudur: Din veya ahlâkın genel ilkeleri evrensel ve değişmezdir. Çağlar boyunca bu il-

---

36 'Dr. Ambedkar's Indictment-II', *CW*, cilt 63, s.153.

(*) Shastra: Upanişadlar ve Gita gibi çeşitli antik yazılarda anlatılan, Hinduizm'e göre hayatın felsefi, toplumsal ve dinsel ilkeleri - ç.n.

37 'Caste Has to Go', *CW*, cilt 62, s.121.

(**) Evrensel doğruları içeren dinî metinler - ç.n.

38 'Woman in the Smritis', *CW*, cilt 64, s.85.

keleri keşfetmek ve yorumlamak için değişik halklar tarafından yapılmış girişimleri temsil eden dinî gelenekler de vardır. Ama bu gelenekler tarihin ürünleriydiler; hakikatlerin özünü temsil eden şeyler olarak görülemezlerdi.

> Gelenek zaman içinde değişebilirken, gerçek *dharma* değişmezdir. *Manusmriti*'nin*** bazı öğretilerini takip edecek olsaydık, ortaya ahlâkî bir anarşi çıkardı. Bunları sessizce toptan yürürlükten kaldırdık.[39]

Gandi milliyetçi yazarların yalnızca tarihsiciliğini değil, onların rasyonaliteye ve bilimsel düşünüş tarzına inançlarını da paylaşmaz. O sürekli, bilimler tarafından ortaya çıkarılan bilginin insan yaşamının çok az sayıda alanına uygulanabilir olduğunu savunacaktır. Eğer bir kimse bunu kabul etmemiş ve bunun yerine hakikat için rasyonel sorgulama ve bilimsel araştırmanın yaşamdaki her soruna çözüm sağlayacağını iddia etmişse, o kişi ya delirecek ya da âcizliğe düşecektir.

> Son günlerde sadece zekâma dayanmaktayım. Ama sadece zekâ insanı delirtiyor veya insanlıktan çıkarıyor. Onun işlevi işte bu. Böyle bir durumda Rama zayıfın gücüdür. Benim en içten arzum saf şiddetsizliktir. Benim zayıflığım ise, bunu nasıl uygulamaya ko-

---

(*) Bilge Namu tarafından antik çağlarda yazılmış. Hinduizmin önemli bir dinsel metni - ç.n.

39 Letter to Ranchhodlal Patwari, 9 September 1918, *CW*, cilt 15, s. 45, veya tekrar Han Abdul Gaffar Han şiddete başvurmama inancını Kuran'dan, Londra Başpiskoposu şiddete inancını İncil'den çıkarır. Ben şiddete-başvurmama inancımı yine onun kendisinden çıkarırım. Eğer durum en kötü noktaya gelirse ve Kuran'ın şiddeti öğütlediği sonucuna varırsam, yine şiddeti reddedeceğim ama bu nedenle İncil'in Kuran'dan üstün olduğunu veya Muhammed'in İsa'dan aşağı olduğunu söylemeyeceğim. Benim şiddet-karşıtlığımın kutsal metinlerin yaptırımlarından bağımsız olması yeterlidir.

Interview with Dr. Crane, *CW*, cilt 64, s.399.

yacağımı bilememektir. Bu zayıflığı yenmek için zekâmı kullanıyorum. Eğer bu entelektüel zekilik hakikatin desteğini kaybederse, benim şiddetsizlik görüşümü bulandırır, çünkü şiddetsizlik hakikatle aynı şey değildir. Saf pratik duyu, hakikatin perdesinden başka bir şey değildir. 'Hakikatin yüzü altından bir kapakla gizlenmiştir'. Akıl yürütme yeteneği binlerce sorun yaratır. Bütün bunlardan bizi ancak tek bir şey kurtarır, o da inançtır.[40]

Gandi'nin bilimsel akıl yürütmeye karşı içgüdüsel inancı tercih etmesiyle ilgili en meşhur tartışma, Bihar'da 1934'de meydana gelen büyük depremin, paryalık günahı için 'kutsal bir cezalandırma' olduğunu söylediğinde ortaya çıkan tartışmadır. Rabindranath Tagore buna çok şiddetli bir tepki göstererek ve Gandi'yi sadece Tanrı'nın günahkârları cezalandırırken suçlularla suçsuzları ayırdedemediğini ima ettiği için -çünkü deprem meydana getirdiği yıkımda ayrım gözetmez- değil, aynı zamanda, kozmik fenomenin yeryüzündeki insanların kaderiyle bir ilişkisi olduğu inancını besleyen akıldışının güçlerini kuvvetlendirdiği için de eleştirdi.[41] Gandi kendine özgü kararlılığı ile tutumunu savundu, cevabında bir dereceye kadar alışılmadık bir terslik izi vardı.[42] İlâhî hareketin rasyonelliği hakkındaki sorularla ilgilenmeyi reddetti.

'Niye asırlık bir günah için ceza veriliyor', veya 'niye Güney cezalandırılmıyor da Bihar cezalandırılıyor',

---

40 Gandi Seva Sang Toplantısı'ndaki konuşma, 28 Mart 1938, *CW*, cilt 66, s.445.

41 Tagore'un açıklaması için bkz. Appendix I, *CW*, cilt 57, ss. 503-4.

42 Vallabhbhai Patel'e şunları yazdı: 'Şair'in (Tagore'yi kastediyor-ç.n) saldırısını okumuş olmalısın. Ona *Harijan*'da yanıt veriyorum. Elbette daha sonra düzeltmeler yaptı. Heyecanlandı, yazdı ve ardından kendisini düzeltti. Çoğu zaman yaptığı şey bu.' Vallabhbhai Patel'e Mektup, 13 Şubat 1934, *CW*, cilt 57, s.155.

veya 'niye deprem de başka cezalandırmalar değil' gibi şaşırtıcı sorulardan etkilenmedim. Cevabım şudur: Ben Tanrı değilim. Dolayısıyla O'nun amacı hakkında sadece sınırlı bir bilgi sahibiyim.[43]

'Fiziksel olgular hem fiziksel hem de manevî sonuçlar üretir. Ben tersini de eşit derecede doğru görüyorum'[44] şeklindeki inancını tekrarladı. İnancının 'içgüdüsel' olduğunu ve onu kanıtlayamayacağını kabul etti. 'Ama, gülünç düşeceğim diye, en yakınlarım ve en sevdiklerim acı çekerken, inançlarımı damlara çıkıp ilan etmezsem yalancı ve korkak olurum'.[45] Aklımızı kullanarak kanıtlayabileceğimiz, yeterince anlayabildiğimiz şeyler her durumda çok azdır. Ve 'aklın işe yaramadığı yerde, işleyen şey inançtır'. Bazı fiziksel olguların yaşama tarzımızla ilgileri karışıktır ve fiziksel yasaların rasyonel işleyişinin yalnızca 'bölünemeyecek kadar küçük' (en küçük) bilgisine sahip olduğumuz için, uygun davranış biçimi, bu kısmî bilgiyle yetinmek yerine o ilişkilerle ilgili bütünlüklü bir ahlâkî anlayışı benimsemektir.

> Yağmur fiziksel bir olgudur ve hiç şüphesiz insan mutluluğu ve mutsuzluğu ile de ilgilidir; eğer öyleyse, nasıl insanın iyi ve kötü eylemleri ile ilgisiz olur? İnsanlık tarihinde, sayısız insanın deprem gibi olayları insanın günahkâr eylemlerine bağlamadığı bir dönem bilmiyoruz. Bugün bile her yerde dinî düşünceli insanlar böyle bir ilişkiye inanıyorlar.[46]

Böyle bir inanış sağlam ahlâkî ilkelere dayalıydı. Dolayısıyla, bir bâtıl inanç değildi.

---

43 'Bihar ve Dokunulmazlık', *CW*, cilt 57, s.87.

44 'Batıl İtikada karşı İnanç', *CW*, cilt 57, s.164-5.

45 *A.g.e.*, s.165.

46 'Niçin Yalnızca Bihar?', *CW*, cilt 57, s.392.

> İçinizden gülmemeniz ve bâtıl içgüdülerinize seslenmek istediğimi düşünmemeniz için yalvarıyorum. Böyle düşünmenizi istemem. Hiçbir şekilde insanların bâtıl korkularına seslenmek için gelmedim. Bana bâtıl inançlı denilebilir, içimin derinliklerinde neler hissettiğimi anlatarak yardımcı olamam... Buna inanmakta ya da reddetmekte özgürsünüz.[47]

Fakat herhangi bir kişi buna inanarak insani felâketi toplumsal bir iyiye dönüştürebilirdi. Böyle bir olgu hakkındaki doğru bilimsel açıklamanın ne olduğu önemli değildi; ona karşı sağlam bir ahlâkî tutum takınarak, insan yaşamında kötü olan her şeye karşı mücadele etme kararlılığını güçlendirebilirdi.

> Benim inancım, temellerinin zayıf olduğu ortaya çıktığında bile bana ve bana inananlara faydalı olabilir. Çünkü elbette paryalığın ölümcül bir günah olduğunu varsayarak, kendini-arındırma doğrultusunda daha kararlı bir çaba için teşvik edilmiş olacağız.[48]

O zaman, Gandi için ne hakikat tarih içindeydi ne de bilimin ona erişmede herhangi bir ayrıcalığı vardı. Hakikat ahlâkî idi; bütünsel, değişmez ve aşkın. O bir eleştirel sorgulama veya felsefî mülâhaza konusu değildi. O ancak yılmaz bir ahlâkî yaşam pratiği ile, insanın kendi yaşam deneyimi içinde bulunabilirdi. O rasyonel teorik söylemin terimleri içinde asla doğru bir şekilde ifade edilemezdi; onun tek gerçek ifadesi lirik ve şiirseldir.[49] Bu anlayışın evrenselci

---

47 Tüccarlar Resepsiyonundaki Konuşma, Madura, 26 Ocak 1934, *CW*, cilt 57, s.51.

48 'Batıl İtikada karşı İnanç', *CW*, cilt 57, s.164-5.

49 'Benim için Ramanama tamamen yeterlidir... Dünya ruhani edebiyatında, Tulsidas'ın Ramayana'sı en üstün yere sahiptir. O, Mahabharata ve hatta Valmiki'nin Ramayana'sında özlediğim çekiciliğe sahiptir.' *CW*, cilt 58, s.291. Ayrıca, '"Ramanama"nın Gücü', *CW*, cilt 27, ss.107-12.

dinselliği, Aydınlanma-sonrası düşüncenin başat tematiği ile tamamen uyumsuzdur.

III

Bu kanıta dayanarak Gandiciliği, dünyanın birçok yöresindeki entelijansiyanın, gelişmiş kapitalizmin toplumsal ve ahlâkî tahribatına karşı tipik tepkisinin başka bir örneği, bir Romantizm olarak görmek kolayca sapılabilecek bir yoldur. Örneğin Gandi'nin ideal ahlâkî düzen tanımları ve onun ahlâkî sivil toplum eleştirisinin dayanak noktası, Lenin'in 'ekonomik romantizm'[50] dediği Rus Narodnizminin bu yöndeki özellikleri ile güçlü benzerlikler gösterir. Ve Gandi'de bir ütopya anlayışı -'geriye bakan bir küçük burjuva ütopyası'- ve kapitalizm-öncesi ekonomik ve toplumsal ilişkilerin yüceltilmesi de var gibidir. Elbette, aslında Lenin'in Narodniklerle ilgili olarak kabul ettiği gibi, kapitalizmin girişinin sancılarını çeken bir toplumun temel sorunlarına önerdiği çözümün geriliğine karşın, Gandi'nin yine de küçük üreticilerin ve asıl olarak köylülerin demokratik talebini kapsamlı bir biçimde ve ekonomik, politik, ahlâkî vb. bütün boyutlarıyla ortaya koyarak 'ileri doğru büyük bir adım' attığı kabul edilebilir. Fakat teorik anlamda Gandici ideoloji hâlâ 'gerici' olacaktır, çünkü, Lenin'in Rus Halkçıları (Narodnikler) ile ilgili olarak işaret ettiği üzere, ortada sadece idealleştirilen ortaçağların güven ve huzur dünyasına dönüş için basitçe bir romantik arzu yok, aynı zamanda 'yeni toplumu eski pederşâhî kıstasla değerlendir-

50 Boris Pavlovich Koz'min ve Andrzej Walicki'nin tarihsel araştırmaları sonucunda, Rus popülizminin karmaşıklıkları konusunda bugünkü anlayışımız Bolşeviklerin Narodnikler hakkındaki eleştirilerinin birçok polemiksel aşırılıkları konusunda bilgi sahibi olmamızı sağladı. Fakat bu Leninizm ile Halkçılık arasındaki merkezi teorik zıtlığı bulandırmak yerine daha da keskinleştirdi.

me girişimi, eski düzen ve geleneklerde bir model bulma arzusu var(dır) ki, bu değişmiş ekonomik kurumlara tamamen ters bir şeydir'.[51] Dolayısıyla, Gandi'nin düşüncesindeki 'demokratik noktaları' kabul etmek yerine, Leninistler bu düşüncenin yanlış ve aslında gerici bir dünya-tarihsel gelişme teorisine dayandığını, dahası bir tarih teorisini tümüyle reddettiğini söylemek durumundadırlar. Her iki durumda da, bu düşünce romantizmin bir çeşidi olacaktır.

Bu niteleme, Gandi'nin de açıkça kabul ettiği, devlet ve toplum konusundaki görüşlerinin formülasyonlarını etkileyen kaynaklar dikkate alındığında daha da güçlenecektir. Örneğin Gandi'nin bilimin ve özellikle modern tıbbın bozucu etkileri konusundaki düşüncelerini büyük ölçüde etkileyen, Edward Carpenter'ın *Civilisation: Its Cause and Cure* (Uygarlık: Nedeni ve Tedavisi) adlı kitabı idi. Endüstriyel üretim sürecinin toplumsal sonuçları konusunda ise, belki en büyük etki, 'modern sözde ekonomi-politik biliminin' yoğun bir ahlâkî eleştirisi olan John Ruskin'in *Unto This Last* kitabının etkisi idi. Devlet güçlerinin temeldeki baskıcı doğası ve barışçı direnişin ahlâkî yükümlülükleri konusunda ise, güçlü bir belirleyici etki Tolstoy'un siyasî çalışmalarından geldi. Gandi'nin ödünç alışlarında oldukça eklektik olduğu elbette doğrudur ve bilimsel disiplinlerin ve felsefî okulların resmî teorik gereklerince kısıtlanmamış olması bu eklektikliği oldukça kolaylaştırmıştır. Ancak Gandi'nin 19. yüzyıl Avrupalı romantikleri ile rasyonalizm ve endüstriyel gelişme muhalifleri tarafından ortaya konan savların birçoğuna sempati duyduğuna hemen hiç şüphe yoktur.

Bu etki sorununun ayrıntılı bir şekilde incelenmesi bizi bu bölümün merkezî savından çok uzaklara götürür. Ama

---

51 V. I. Lenin, *Ekonomik Romantizmin Tanımlanması*, *Toplu Eserleri* içinde, cilt 2 (Moskova: Foreign Language Publishing House, 1957), ss. 129-265, özellikle s. 241.

Gandi'nin favori yazarlarından fikirler alırkenki seçiciliği konusu, Gandici ideolojinin temel çekirdeğinin romantik bir sorunsal içinde olmadığı şeklindeki bir sonraki önerime ulaşabilmek için, biraz daha örneklenebilir. Örneğin Gandi Edward Carpenter'ın, modern bilim ve teknolojinin ilerlemesinin mümkün kıldığı, insanın üretim gücündeki sınırsız artışın onu nasıl (1) doğadan, (2) kendi gerçek Ben'inden, (3) hemcinslerinden uzaklaştırdığı ve bu artışın nasıl 'insanı parçalamak ve bozmak -kelimesi kelimesine bozmak-, doğasının bütünlüğünü *parçalamak* için her yoldan çalıştığı'[52] savını sevmişti. Ama Carpenter'ın modern dönem uygarlığını eleştirisi, aynı zamanda Lewis Morgan'ın *Eski Toplum* ve Friedrich Engels'in *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* kitaplarındaki antropolojik teorilerin özel bir okumasına da dayanıyordu. Bu aslında Carpenter'ın, uygarlığın, 'mülkiyetin' doğasını dönüştürerek insanın doğa ile bütünlüğünü nasıl yıktığı ile ilgili savını üzerine inşa ettiği asıl teorik temeldi. Ama Carpenter'ın teorik çabaları en ünlü okuyucusuna (Gandi-ç.n) herhangi bir etkide bulunmuş görünmüyor.

Aynı şey Ruskin için de geçerli: Gandi, Ruskin'in 'ekonomi-politiğin bencil çıkar üzerine kurulduğu' ve bunun 'servete hizmet etmeyi' toplumun yeni tanrısı haline getirdiği eleştirisini kabul etti. Gandi Ruskin'in, asker, doktor, rahip, avukat veya tüccar gibi farklı meslekler olmak zorunda olsa bile, bunların gelirlerinin onlara toplumun yaptığı bir ödeme, geçimleri için bir araç olduğu, yoksa 'onların yaşamının amacı' olmadığı fikrini özellikle sevdi. Ruskin'in, 'en çok soylu ve mutlu insanı büyüten ülke zengindir; kendi yaşamının işlevlerini en üst noktaya kadar mükemmelleştirmenin yanısıra diğerlerinin yaşamı konusunda hem kişisel hem de sahip oldukları aracılığıyla en geniş yardımcı etkiye sahip

52 Edward Carpenter, *Civilisation: Its Cause and Cure and Other Essays* (Londra: George Allen and Unwin, 1921; ilk baskı 1889), ss.46-9.

olan kişi zengindir'[53] şeklindeki fikirlerini onayladı. Ama Ruskin aynı zamanda önemli oranda Alman idealizmi ve özellikle de Hegel'in etkilediği bir tarihsici (historisist) idi. Ruskin, Viktorya Britanyası'ndaki diğer tüm endüstriyel uygarlık eleştirmenleri ile paylaştığı aykırılığa rağmen, düşüncesinin temel usnurlarında bir 'modernist' idi. Örneğin Collingwood 'Ruskin'in bilim ve ilerleme, siyasî reformlar, sanat ve edebiyatta yeni hareketler ve bilginin ilerlemesiyle yoğun biçimde ilgilendiğini' belirtir.[54] Onun ekonomi-politik eleştirisi öyle olduğu varsayılan rasyonel bilim ile diğerkâm ahlâkın gerekleri arasındaki acı verici çelişkileri göstermek ve 'bilim denilen şeyde' temelden yanlış bir şey olduğunu varsaymak anlamına geliyordu. Yoksa asla Aklın terkedilmesi için bir çağrı değildi. Zekânın sınırlarının farkındaydı ama asla "'zekâ'nın" işlemez hale geldiği yerde bizi "vicdan" veya "inancın" yönlendirebilceğini' varsaymadı.[55]

Bütün bu mülâhazalar Gandi'nin teorik dünyasından büyük ölçüde silinmişlerdi. *Hind Swaraj*'ın sayfalarında ortaya çıkan sivil toplum eleştirisi, sivil toplumun, *kendi içinden algılandığında* ortaya çıkan tarihsel çelişkileri ile ilgili bir düşünceden kaynaklanmaz. Gandi, Avrupa romantiklerinden tamamen farklı bir biçimde, Akıl ve Ahlâk, İlerleme ve Mutluluk, Tarihsel Zorunluluk ve İnsan İradesi'nin çelişen gerekleri arasında parçalanmamıştır. Onun geçmişin barışçı, rekabetçi olmayan, âdil ve mutlu Hint toplumunu idealleştirmesi 'arkaik dünyanın kaybolmuş uyumuna duyulan romantik bir arzu' olamazdı; çünkü romantiklerin aksine, Gandi'nin sorunu hiç de Aydınlanma-sonrası düşüncenin tematik sınırları içinde düşünülmemişti. Örneğin o bireyli-

53 John Ruskin, *Unto This Last* (Londra: W.B.Clive, 1931; ilk baskı 1862), s.83.

54 R.G. Collingwood, *Ruskin's Philosophy* (Chichester, Sussex:Quentin Nelson, 1971; ilk baskı 1922), s.20.

55 *A.g.y.*, s. 28.

ği evrensellikle uzlaştırmanın, hem kendi olmak hem de aynı anda kendini dünyanın bitimsiz çeşitliliği içinde hissetmenin getirdiği sorunlarla ilgili ciddi bir sıkıntı çekmedi. Onun çözümü bireyin dünyayla bütünleşmeden dünyanın zengin çeşitliliğini kapsamak isteyeceği bir çözüm de değildi. Aslında bunlar muhtemelen, en meşhurları Rabindranath Tagore olan, Gandi'nin zamanının birçok Hint 'modernistini' etkileyen kaygılardı. Gandi kendi zamanının edebî romantiklerinin ne ruhsal ızdırabını ne de estetikçiliğini paylaştı. Aksine onun ahlâkî inançları, Tagore ve hatta Jawaharlal Nehru gibi insanların çok çıldırtıcı bulacağı o neredeyse katı kesinliği asla kaybetmemiş görünür.

Gandi'nin ahlâkî ve moral düşüncesi içinde böyle merkezî bir yeri olan sivil toplum eleştirisi, Aydınlanma-sonrası düşüncenin tematiğinin *dışında* konumlanmış bir epistemik bakış açısından kaynaklanan bir eleştiridir. Bu haliyle bu bakış açısı, büyük bir kapitalizm-öncesi tarım toplumu düşüncesinin kategori ve tarzlarını paylaşan ve onun üzerine sömürgeci yönetim tarafından empoze edilen yabancı ekonomik, siyasî ve kültürel kurumlara tepki gösteren Hindistan'daki geleneksel entelijansiyanın herhangi bir üyesi tarafından benimsenebilecek bir bakış açısıydı. Ama Gandicilik tümüyle bu olsaydı, Hindistan'da milliyetçiliğin tarihinde ve çağdaş Hindistan devletinin oluşumunda hiç şüphesiz sahip olduğu o muazzam gücü kazanamazdı. Gandi'yi sadece herhangi bir 'köylü aydını' olarak görmek büyük bir yanlış olurdu; sivil toplum eleştirisinin doğal 'köylü-cemaatçi' niteliğine rağmen, Gandici ideolojiyi *bir bütün olarak* doğru biçimde anlama perspektifi, onu Hindistan'daki seçkinci-milliyetçi düşüncenin tarihsel gelişimi ile ilişkili olarak incelemek olacaktır. Çünkü Gandicilik de, tıpkı Rus popülizmi gibi, köylü ideolojisinin doğrudan bir ifadesi değildi. O, zamanın seçkin-milliyetçi söylemine bir müdahale olarak

algılanan ve özellikle bir ulusal hareket tarafından oluşturulup biçimlendirilen bir ideoloji idi. Sadece bu tarihsel bağlama bakarak Gandiciliğin benzersiz başarısını anlamak mümkündür: Hindistan gibi bir ülkede başarılı bir ulusal devrim için belki de en önemli tarihsel görevi, yani, yeni bir ulus-devlette hegemonyayı isteyen bir burjuvazi için, ana sınıflar dışındaki sınıfların siyasî olarak kazanılmasını başarma imkânını ortaya koyma yeteneği.

Gandicilik sivil toplum eleştirisinde tümüyle Aydınlanma-sonrası düşüncenin tematiği ve böylece milliyetçiliğin de tematiği dışında kalan bir bakış açısı benimsedi. Kasabakır ekonomik ilişkileri, yeni şehirli eğitimli sınıfların kültürel egemenliği ve her şeyden öte baskıcı bir devlet aygıtına karşı direnişin meşruluğu sorunlarını formüle edişinde, bu ideoloji özel siyasî taleplerin yanısıra bir köylü-cemaatçi bilincin düşünce tarzlarını da mükemmel biçimde kapsayabilme becerisini gösterdi. Eğer herhangi bir kimse Gandi'nin düşüncesinin oluşumunda Avrupalı etkileri araştırmak isterse, karşılaştırma yapılacak en ilginç kişi Tolstoy'dur. Rus Halkçıları'nın ve özellikle Lenin'in başlıca siyasî polemiksel saldırılarından[56] birini yönelttiği N. K. Mikhailovski'nin tersine, Tolstoy burjuva siyasî düzenine yönelttiği eleştirisiside tutarlı bir anarşistti ve Andrzej Walicki'nin işaret ettiği gibi bu, 'gerçekten de arkaik' olan bir bakış açısından kaynaklanıyordu: Halkçıların tersine, Tolstoy'un 'kendisini ilkel, pederşâhî köylülerin dünya görüşleriyle tanımlayabilmesi daha kolayca mümkündü.'[57] Tolstoy, Gandi

---

56 V.I.Lenin, *'Halkın Dostları' Kimlerdir ve Sosyal Demokratlara Karşı Nasıl Savaşırlar? Toplu Eserleri* içinde, cilt 1, ss.129-332.

57 Andrzej Walicki, *The Controversy over Capitalism:Studies in the Social Philosophy of the Russian Populists* (Oxford: Clarendon Press, 1969), s.66. Ayrıca Walicki, *The Slavophile Controversery:History of a Conservative Utopia in Nineteenth Century Russian Thought*, Çev. Hilda Andrews-Rusiecka (Oxford: Clarendon Press, 1975), s.280.

gibi, 'işçilerin acınası durumunun' kapitalizme özgü bir şey olmadığına inanıyordu: 'Neden onları köylerden uzaklaştıran şeyde yatıyor olmalıdır.'[58] O ayrıca 'tüm köylülerin kaçınılmaz olarak kentlerde fabrika çalışanları haline geleceğinden çok emin olan', sürekli olarak 'tüm kır insanlarının sadece kırdan kente geçişten zarar görmediklerini değil, onların bunu arzuladıklarını ve bu yönde çalıştıklarını'[59] iddia eden ekonomi biliminin varsayımlarında içkin olan belirlenimciliğe karşı çıktı. Daha da dikkat çekici olan, Tolstoy'un devletin tüm yapısını, ahlâkî açıdan meşrulaştırılamayacak şiddetin kurumsallaşmış ifadesi olarak tanımlamasıydı. Devlet baskısına karşı yanıtı tam ve amansız bir direnişti. O, kimsenin 'ne isteyerek ne de baskı altında Hükümet etkinliklerine hiçbir şekilde katılmaması, aslında şiddetle ilişkili bir görev almamak zorunda olduğu'nu, ayrıca da 'Hükümetlere kendiliğinden vergi ödememesi' veya 'mülklerinin korunması için Hükümetin şiddet uygulamasını istememesi' gerektiğini söyledi.[60] Tolstoy'daki baştan başa anarşist bu tutuma hiçbir özel siyasî program eşlik etmiyordu. Sadece, devlete vicdanlarının gücüyle direnen birkaç bireyin örnek eyleminin halkı şiddet kurumlarına karşı kitlesel bir harekete yönlendireceği doğrultusunda basit bir inancı vardı.

> Bir fikrin belirli bir derecede etkisinde kaldığında yeni bir hakikati kabul eden kişi, bunu daima aniden ve kitlesel olarak kabul eder... aynı şey, yeni bir kamuoyunun etkisi altında bir hayat düzeninden diğerine, tek tek değil de daima kitleler halinde, aniden geçen insanlığın büyük kısmı için de doğrudur... Ve dolayı-

58 Leo Tolstoy, *The Slavery of Our Times*, Çev. Aylmer Maude (Londra: John Lawrence, 1972; ilk baskı 1900), s.18.

59 *A.g.y.*, s.21.

60 *A.g.y.*, s.57.

sıyla insan yaşamının dönüşümü... yalnızca tüm insanların bilinçli olarak ve ayrı ayrı belirli bir Hıristiyan yaşam kavramını benimsemesi ile değil, ama herkese erişecek kadar kesin ve kapsamlı olan bir Hıristiyan kamuoyu ortaya çıktığı ve kendi sezgisi ile hakikate ulaşamayacak olan ve dolayısıyla daima kamuoyu tarafından yönlendirilen tüm o hareketsiz kitleye zorla boyun eğdirdiği zaman gerçekleşecektir.[61]

Gandi düşüncesinin bir yönünde aynı bakış açısını benimsedi; ama onun düşüncesi bu özel ideolojik yönün çok ötesine geçti. Ve işte burada Tolstoy ile yapılan karşılaştırma çöker, çünkü Gandicilik aynı zamanda bir politik *hareketin* pratik örgütsel sorunlarıyla da ilgilenmiştir. Ve bu sömürgeci bir devlet tarafından kurulup yönlendirilen kurumsal süreçler içinde hareket etmesi gereken *ulusal* bir politik harekettir. Bu son yönüyle Gandicilik, dolayısıyla, aslında bir burjuva siyasî hareketi etkileyen örgütsel sorunlar olarak bir burjuva yasal ve siyasî yapının pratik gerçeklerini hesaba katmak zorundaydı. Gandici düşüncenin benzersiz başarısı, bir ve aynı zamanda ayrılmaz unsurları olan bu iki çelişik yönü uzlaştırmaya çalışmasıydı:Tam da sivil toplum fikrinin eleştirisine dayanan bir milliyetçilik, ilerleme fikrini reddeden bir burjuvazi tarafından desteklenen bir hareket, aynı zamanda 'aydınlanmış anarşi' idealini benimseyen modern bir ulusal devletin yaratılması için mücadele eden bir siyasî örgütün ideolojisi. Gandicilik'te birçok belirsizlik olduğu açıktır. Ve onun tarihinin uygun bir tarzda anlaşılması için, bu belirsizliklerin, yeni Hindistan devletinin yaratılması hikâyesinin parçalarını oluşturan iki büyük hareketin doğmasının imkânını nasıl yarattığının ayrıntılı bir

61 Leo Tolstoy, 'The Kingdom of God is Within You', *The Kingdom of God and Other Essays* içinde, Çev. Aylmer Maude (Londra: Oxford University Press, 1936; ilk baskı 1893), ss.301-2.

incelenmesine girmek zorunludur: Bir yandan her bölge ve her katmanda kendine özgü biçimi içinde halkın taleplerinin 'Mahatma'nın mesajına'[62] dönüşmesi, öte yandan bu hareketin bir burjuva kurumsal, daha sonra anayasal düzeninin yapısal biçimlerince temellük edilmesi. Fakat bu, modern Hindistan tarih yazımının işidir; şimdilik biz sadece Gandici düşüncenin bu çelişik yönlerin tek bir ideolojik bütün içinde birarada bulunmasını mümkün kılan unsurlarına işaret edebiliriz. Burada, meşhur *ahisma* ve *satyaraha* kavramlarına ve bunların Gandici terminolojiyle tam bir uygunluk arzeden, ancak 'deneyimsel' olarak tanımlanabilecek bir kavramlaştırma içindeki epistemik temellerine dönmek zorundayız.

IV

Gandi 1933'de Mirabehn'e* mektubunda 'hakikat, o an için herkesin olmasını istediği şeydir' diye yazdı.[63] O, kesinlikle kişisel bir arayıştı, ama bu nedenden dolayı ahlâkî bir anarşi anlamına gelmedi. Birkaç gün önce, başka bir mektupta ona şöyle açıklıyordu:

> Ulaşmak istediğimiz temel hakikati biliyoruz, ulaşma yolunu da. Ayrıntıları bilmiyoruz, onları asla da bilemeyeceğiz, çünkü kutsal olaya karşı bilinçli ya da bilinçsizce hareket eden milyonlarca benzerimiz arasındaki âciz araçlardan başka bir şey değiliz. Eğer

62 Bu süreç hakkında bir inceleme için, bkz. Shadid Amin, 'Gandhi as Mahatma: Gorakhpur District, Eastern U.P, 1921-1922' Ranajit Guha, Der. *Subaltern Studies III* (Delhi: Oxford University Press, 1983), ss.1-61.

(*) Her zaman Gandi'nin destekçisi olmuş, Gandi'nin yakın çevresinden bir kadın - ç.n.

63 Mirabehn'e Mektup, 20 Nisan 1933, *CW*, cilt 54, s.456.

herbirimizin bildiği göreli hakikatleri ortaya çıkarmak için inançla ve sebatla çalışırsak, Mutlak Hakikat'e ulaşacağız.[64]

Gandi, 1925'de *Autobiography*'ye önsözde daha açıkça şunları yazdı:

> Benim için hakikat, birçok başka ilkeyi içeren egemen ilkedir. Hakikat sadece kelime anlamıyla doğruluk değil aynı zamanda düşüncede de doğruluktur; ve sadece kendi kavrayışımızın göreli hakikati değil, ama Mutlak Hakikat, Ölümsüz İlke, yani Tanrı'dır. Tanrı'nın sayısız tanımı vardır... Ancak ben yalnızca Hakikat olarak Tanrı'ya inanıyorum. O'nu henüz bulamadım, ama O'nu arıyorum... Ama ben bu Mutlak Hakikati bulamadığım sürece, kavradığım şekliyle göreli hakikate bağlı kalmak zorundayım. Bu arada, bu göreli hakikat benim fenerim, kalkanım ve siperim olmak zorundadır.[65]

Bir Mutlak Hakikat varoldu, mutlak ve aşkın; bizim yaşamlarımızın amacı onu bulmaktır. Ama insan onu bulmaya yaşam deneyimi içinde, değişmez bir ahlâk ve doğru pratik yoluyla girişebilirdi. İnsan her düzeyde bildiği şekliyle hakikate kesin biçimde bağlı olmak zorundaydı. Aynı zamanda, deneyimden öğrenmeye, inançlarını sınamaya, bunun sonuçlarını kabul etmeye ve noksan olduğu ortaya çıkan inançlarını terketmeye hazır olmak zorundaydı. Ancak ondan sonra kişi ahlâkî pratiği için hem kesin hem de esnek, kararlı ve uyarlanabilir, kategorik olduğu kadar deneyimsel bir epistemik temel kazanabilirdi.

Gandi'nin 'hakikati' hakkında şimdiye kadar o kadar çok

---

64 Mirabehn'e Mektup, 11 Nisan 1933, *CW*, cilt 54, s.372.

65 An Autobiography *CW* içinde, cilt 39, s.4.

şey yazıldı ki, -aramak zorunda olduğumuz Mutlak Hakikat ve kendi kavramlaştırmamızın göreli hakikatleri- bu kavramların değişik yorumlarına göndermede bulunmadan konuyla ilgili olarak konuşmak zordur. Ama bu yine bizi savımızın ana çizgisinden uzağa götürür. Bu nedenle, tahrif etme ve aşırı basitleştirme suçlamalarına yolaçma riskine girerek Gandici literatürün muazam kütlesiyle ilişkisini açıklamadan, Gandici ideolojinin genel yapısı ve etkililiği içinde 'hakikat' kavramı ile ilgili kendi anlayışımı ortaya koymak zorundayım. *Hind Swaraj*'da, modern uygarlığın eleştirisi ve 'geleneksel' köy yaşamının basit kendine-yeterliliğine dönüş çağrısı, Hint uygarlığının değişmezliğinin, zamansız tarihdışılığının, tam da onun hakikîliğinin kanıtı olduğu fikrine dayanıyordu. Hindistan değişime karşı dirençliydi çünkü onun için değişmek gerekli değildi: onun uygarlığı toplumsal örgütlenmenin doğru ilkelerini bulmuştu.

> Hindistan'a karşı, halkının, herhangi bir değişimi benimsemeye ikna edilemeyecek kadar uygarlaşmamış, cahil ve vurdumduymaz olduğu suçlaması yapılır. Bu aslında bizim onurumuza karşı bir suçlamadır. Gerçekte bizim meziyetlerimize karşı olan şey, değişmektir. Değiştirmeye cesaret etmediğimiz şey, deneyim örsünde sınayıp doğru olduğunu bulduğumuz şeydir.[66]

Şimdi gerekli olan tüm şey, bu toplumsal örgütlenmeyi sömürgeci yönetimin yıkıcı etkilerinden korumanın ve halkın içine düşürüldüğü yoksulluğu ortadan kaldırmanın yolunu bulmaktı. Yanıt sivil toplumun bütün kurumsal yapısının reddi, onun ekonomik, kültürel ve siyasî yapılarına karşı uzlaşmaz bir direnişti. Henüz bir siyasî mücadele süreci, bunun örgütsel prosedürleri, pratik kuralları, stratejik ve taktik ilkeleri ile ilgili bir kavramlaştırma yoktu. Gandi'nin daha sonra

66 Hind Swaraj, *CW*, cilt 10, s.36.

Autobiography'de açıkladığı gibi, '[Hind Sawaraj'da] Hindistan'da, kitlelerinin öğütücü yoksulluklarından kurtulmasına yardım eden her şeyin aynı süreç içinde *swaraj*'ı* da oluşturduğunun anlaşılmış olduğunu varsaydım.'[67] Gandici ideoloji ancak siyasî hareketin evrimi bağlamında ütopyacı bir doktrinin ötesine geçti. Hareketin içinde faaliyet göstereceği bir siyasî süreç teorisine sahip oldu; siyasî pratiğe ilişkin örgütsel ilkelerini geliştirdi. Gandici düşüncenin tümüyle oluşturulması sürecinde, 'deneysel' hakikat kavramının güçlü taktik elverişliliği, bu ideolojinin uzlaştırılmaz görünen bütün parçalarını biraraya getiren ana araç haline geldi.

Meşhur Gandici kitlesel siyasî eylem biçimi olan *satyagraha*'yı** düşünün. 1917'de Gandi *satyagraha*'nın basit pasif direniş olmadığını açıkladı. Bu, büyük halk kitlelerinin 'yoğun eylemliliği' -siyasî eylemliliği- demekti. Bu, kitlelerin devletin adaletsizliğine karşı meşru, ahlâkî ve doğru siyasî eylem biçimi, adaletsiz yönetime karşı aktif kitlesel direnişti. O ne devletin yıkılmasını hedefliyordu, ne de -şimdilik- devlet görevlilerini değiştirmeyi amaçlayan bir siyasî sürecin parçası olarak anlaşılıyordu.

> Adaletsiz yönetimi reddederek ve bunun getireceği cezalandırmayı kabul ederek kendimizi Hükümetin adaletsiz yönetiminden kurtarabiliriz. Hükümete karşı kötülük düşünmüyoruz. Onun korkularını giderdiğimizde, yöneticilere karşı silahlı saldırı yapmayı da onları iktidardan indirmeyi de istemeyip, sadece onların adaletsizliğinden kurtulmak istediğimizde, o anda irademize boyun eğeceklerdir.[68]

(*) Swaraj: Kurtuluş - ç.n.

67 Autobiography, *CW*, cilt 39, s.389.

(**) Satyagraha: Gandi'nin felsefesi. Satyagraha'nın takipçisine Satyagrahi denir - ç.n.

68 'Satyagraha - Not Passive Resistance', *CW*, cilt 13, s.523.

Satyagraha bu düzeyde sadece 'olumsuz bir bilinçliliği' eklemlemeye yöneliktir. Dolayısıyla, baskıcı devlet otoritesine karşı köylü-cemaat direnişinin karakteristik tarzlarını nasıl böyle etkili biçimde ifade edebildiğini anlamak kolaydır.[69] Adaletsizliğe karşı köylü direnişinin her zaman için şiddet-dışı biçimlerle sınırlı olmadığı elbette doğruydu: Bunu gösteren çok sayıda tarihsel kanıt vardı. Ama bu düzeyde, Gandi itirazlara karşı oldukça tersti.

> Eğitilmemiş cahil halkı bir durumdan diğerine geçirmek çok çetin bir iş olduğu için, cahil köylülere *satyagraha*'yı öğretmenin, tümüyle imkânsız değilse bile çok zor olduğu, tehlikelerle dolu olduğu söylenir. Bu iddiaların her ikisi de tamamen saçmadır. Hindistan halkı *satyagraha* eğitimi almaya mükemmelen uygundur. Hindistan *dharma* bilgisine sahiptir ve *dharma* bilgisinin olduğu yerde, *satyagraha* çok basit bir şeydir... Bazıları halk *satyagraha* ile haşır neşir olduğunda, sonraki bir dönemde silaha sarılacağından korkuyor. Bu korku tümüyle hayalîdir. *Satyagraha* yolundan, *satyagraha olmayanın* yoluna geçmek imkânsızdır. Elbette silahlı mücadeleye inanan bazılarının halkın mevzilerine sızıp sonra da onların silaha sarılmasını sağlayarak *satyagraha*'yı yanlış yöne götürmeleri mümkündür. Bu her türlü işte olabilir. Ancak diğer etkinliklerle karşılaştırıldığında, *satyagraha*'da bunun olma ihtimali daha azdır, çünkü bu kişilerin amaçları kısa zamanda ortaya çıkarılır ve silâha sarılmaya hazır değilse, halkı bu korkunç yola yöneltmek neredeyse imkânsız hale gelir.[70]

---

69 Olumsuz bilinç kavramının bir açıklaması için bkz. Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (Delhi: Oxford University Press, 1983), ss.18-76.

70 'Satyagraha - Not Passive Revolution', *CW*, cilt 13, s.524.

Siyasî liderlik ve liderlerle kitleler arasındaki ilişki sorunu da, siyasî anlamda özellikle sorunlu görülmüyordu:

> Halk genellikle soyluların izinden gider. Bir *satyagrahi* lideri yaratmanın zor olduğuna hiç şüphe yok. Deneyimimiz odur ki, bir *satyagrahi* kendini denetleme, korkusuzluk v.b. gibi, silâhlı eyleme inanan birinden daha fazla niteliğe gerek duyar... Böyle bir insanın doğuşu derhal Hindistan'ın kurtuluşunu sağlayabilir. Sadece Hindistan değil, bütün dünya böyle bir insanın gelişini bekliyor. Bu arada biz, *satyagraha* aracılığıyla temeli yapabildiğimiz kadar güçlendirebiliriz.[71]

İşte, ulusun 1919'da Rowlatt Yasası'na* karşı ajitasyonlara katılmasını isteyen çağrının arkasında yatan, adaletsizliğe karşı halk direnişinin görece kendiliğinden gücüne olan bu inançtı. Lider ile *satyagrahi* veya *satyagrahi* ile kitleler arasındaki fark, ya da kitlelerin *satyagraha*'ya katılmasından önceki kesin olgunluk derecesi, veya siyasî mücadele alanında rol alan olumsuz bilincin belirlenemezliğine karşı örgütsel ve normatif önlemler hakkında henüz küçük bir kaygı bile yoktu. Mart 1919'da Gandi hâlâ halka şunları söyleyebiliyordu:

> İster *satyagrahi* olun ister olmayın, Rowlatt Yasası'nı onaylamadığınız sürece, hepiniz (eyleme) katılabilirsiniz ve Hindistan'ın bir ucundan öbürüne, aramızda geçenlere duyarlı olduğumuza hükümeti ikna edecek kadar yaygın bir tepki olacağını umuyorum.[72]

---

71 *A.g.y.*, ss.524-5.

(*) Rowlatt Yasası: 1919 yılında yürürlüğe konan ve Hindistan alt-kıtası için çok önemli sonuçları olan bir idari kanun. Hindistan Ulusal Kongre Partisi bu kanunun kabul edilmesine karşı çıkmıştı - ç.n.

72 Satyagraha Hareketi Hakkında Konuşma, Trichinopoly, 25 Mart 1919, *CW*, cilt 15, s.155

Elbette bütün bunlar, Rowlatt *satyagraha*'sından sonra tümüyle değişti: 'Bütün vücudumu yarıp geçen bir kılıç bile bana bundan daha fazla acı veremezdi.'[73] Büyük bir değerlendirme hatası yapmıştı ve siyasî tarihin birkaç açık dersini gözardı ettiği suçlamasında hakikat payı olduğunu kabul etti.

> Özellikle, daima tavsiyelerini istediğim ve tavsiyelerine değer verdiğim arkadaşlarımın bana yaptığı ciddi uyarılar dikkate alınırsa, en azından bazı sonuçları önceden görmem gerekliydi diye düşünüyorum. Kalın kafalı olduğumu itiraf ediyorum. Şaka yapmıyorum. Birçok arkadaşım bana diğer insanların deneyimlerinden yararlanabileceğimi söylediyse de her seferinde ben kendimi ateşe attım ve ancak acı bir deneyimden sonra öğrendim. Bu suçlamada bir abartma payı var, ama aynı zamanda bir hakikat payı da var. Bendeki bu kalın kafalılık bazen bir zayıflık bazen ise bir güçlülük oluyor. İnatçı bir direnişi öğretmediğim sürece bir *satyagrahi* olarak kalamazdım ve böyle bir direniş ancak deneyimden kaynaklanabilir, yoksa çıkarsamadan değil.[74]

Ancak ilk ulusal ölçekli siyasî ajitasyonun kampanyasının deneyimi Gandi'nin yeni bir 'kavrayışa' ulaşmasını sağladı. Şimdi yalnızca olumsuz bir bilincin bilgilendirdiği siyasî eylemin burjuva yasal düzeninin prosedürel normları ile temelden uyuşmazlığının farkına varmıştı. Direniş etiği, eğer bir burjuva siyasî harekete uygun olacaksa, siyasî itaat teorisi ile uzlaştırılmış olmalıydı. Gandi, 'ne yazık ki' der,

> popüler tahayyül *satyagraha*'yı sadece ve basitçe, eğer bazı durumlarda hatta suç teşkil eden itaatsizlik de-

---

73 Kitle Toplantısında Konuşma, Ahmedabad, 14 Nisan 1919, *CW.* cilt 15, s.221.

74 Swami Shraddanand'a Mektup, 17 Nisan 1919, *CW.* cilt 15, ss.238-9.

gilse, sivil itaatsizlik olarak resmetti... *Satyagraha* siyasî arenada ilk kez büyük ölçekte rol alırken, bu bir deneysel düzeydi. Bu nedenle hâlâ yeni keşifler yapıyordum. Ve yaptığım keşif nedeniyle, yani yalnızca içinde yaşadığı Devletin yasalarına karşı nasıl kendiliğinden ve bilinçli itaat edeceğini bilen kişinin sivil itaatsizliğe başvurma yeteneğinde olduğunu keşfettiğim içindir ki, sivil itaatsizliğin halkı bir fırtına gibi sarmasını sağlamaya çalışmamdaki hata, bana Himalaya kadar yüksek görünüyor.[75]

Ve bu temel keşiften, *Autobiography*'de daha sonra açıkladığı üzere, yeni bir örgütsel ilke doğdu:

> Bu kadar açık olan bir şeyi nasıl göremediğimi merak ediyorum. Bir halkın sivil itaatsizliğe uygun olmadan önce, bunun derin sonuçlarını kavraması gerektiğini anladım. Böyle olduğu için, kitlesel ölçekte sivil itaatsizliğe yeniden başlamadan önce, *Satyagraha*'nın katı koşullarını tümüyle anlamış, iyi eğitilmiş, temiz kalpli bir gönüllüler grubu kurmak gerekli olacaktı.[76]

Böylece, *siyasal,* lider *satyagrahi* kavramı doğdu. Rowlatt Yasası kampanyalarını araştırmak için atanan Hunter Komitesi önündeki ifadesi sırasında, Gandi'ye liderler ile takipçileri arasındaki ilişki ile ilgili düşüncesi soruldu.

> *C.H. Setalvad.* Sizin anladığınız şekliyle, planınızı, yüksek entelektüel ve ahlâkî donanımı olan kişilerin neyin doğru ve hakiki yol olduğunu belirlemesi ve aşağı ahlâkları ve entelektüel donanımları ile benzer sonuçlara varamayacak büyük miktardaki başkalarının onları takip etmesi şeklinde anlıyorum.

---

75 'The Duty of Satyagrahis', *CW*, cilt 15, s.436.

76 *Autobiography*, *CW*, cilt 39, s.374.

Gandi. Bunu kabul edemem, çünkü bunu ben söylemedim. Çoğunluğun kendi yargılarını veremediğini söylemiyorum, ama basitçe şunu söylüyorum, kendi yargılarını vermeleri için, aynı zihnî ve ahlâkî donanım gerekli değildir.

C.H..S. Daha iyi yargı verme yeteneğinde olan ve daha iyi ahlâkî ve entelektüel standartlarla donanmış insanların yargılarını kabul edecekleri için.

G. Doğal olarak, bunun insan doğası olduğunu düşünüyorum, ama sıradan bir insandan talep edeceğimden daha fazlasını talep etmiyorum.[77]

Adaletsiz yasalara karşı kitlesel direniş devlet baskısına karşı nihâî ve tek kesin güvenceyi teşkil etmekle birlikte halk yönlendirilmek için liderlerine bağımlı olmak durumundadır.

Jagat Narayan. Benim görüşüm, koşulları dikkate alarak, mevcut Hükümetin yasalarına bir çeşit mukaddeslik atfetmektir.

Gandi. Ben bunu kabul etmiyorum...

J.N. Bu kitleler üzerindeki en iyi denetim değil mi?

G. Ne yasalara körü körüne bağlılık, ne de herhangi bir denetim. Çünkü ya körce itaat ederler ya da körce suç işlerler. Her iki durum da arzulanır bir şey değildir.

J.N. Her birey, kendisi için yargılar vermeye uygun olmadığı için, başka birilerini takip etmek zorunda değil mi?

G. Kesinlikle, birilerini takip etmemiz gerekir. Kitleler en kesin biçimde kendi liderlerini seçmek zorunda kalacaklar.[78]

---

77 Karışıklıkları Soruşturma Komisyonu'nda verdiği ifade, *CW*, cilt 16, s.410.

78 *A.g.y.*, cilt 16, s.441.

Bu nokta, Gandi'ye ajitasyonların niçin şiddete büründüğü konusundaki görüşü sorulduğunda daha da açık hale geldi. Ahmedabad'daki olaylardan* sonra Gandi bir kitle gösterisinde şunları şöyledi: 'Şikâyet ettiğim şeyler örgütlü bir biçimde yapılmış gibi görünüyorlar. Bunların yapılması için belirli bir plan varmış gibi görünüyor ve bunların arkasında bazı eğitimli kişi ya da kişilerin olması gerektiğine eminim... Bu şeyleri yapmanız için böyle insanlar tarafından yanlış yönlendirildiniz.'[79] Gandi, 'örgütlü tarzda' ile ne demek istediğini anlatırken, Hunter Komitesi'ne şunları söyledi:

> Bana göre, olay örgütlenmişti, hepsi bu kadar. Bu olayın Hindistan'ın bir ucundan ötekine uzanan, kökleri derinde bir komplo olduğuna veya bu komplonun bir parçası olan, sağlam köklü bir örgütün mevcudiyetinden hiç şüphe yok. Örgüt aceleyle kuruldu; bu örgüt, kelimenin anladığımız anlamında bir örgüt değildi... Eğer bu kelimeyi sadece Ahmedabad'la, kesinlikle eğitilmemiş insanlardan oluşan ve ince ayrımlar yapamayacak bir kitleyle sınırlarsam, o zaman bu örgütün ne olduğu konusunda bir fikir edinirsiniz... Ortada tek işleri benim ve Anasuyabai'nin** serbest bırakıldığımı görmek isteyen bu zavallı aldatılmış insanlar vardı. Birilerinin bilerek başlattığı şeytanî bir dedikodu olduğundan en küçük bir şüphem bile yok. Bunlar olur olmaz halk bunların arkasında bazı şeyler olması gerektiğini düşündü. Ve yarı-eğitimli ham gençler vardı. Bu onların işiydi, bunu söylemek zorunda olmaktan keder duyuyorum. Bu gençler sey-

(*) 1919'da Ahmedabad'da birçok kişinin ölümüyle sonuçlanan kanlı olaylar - ç.n.

79 Kitle Toplantısında Konuşma, Ahmedabad, 14 Nisan 1919, *CW*, cilt 15, s.221-2.

(**) Anasuyabai: Gandi'nin kadın takipçi ve destekçilerinden biri - ç.n.

rettikleri sinematografik gösteriler gibi gösterilerden, saçma romanlardan ve Avrupa'nın siyasî literatüründen yanlış fikirler edinmişlerdi... sözkonusu olan, bu nitelikte bir örgüttü.[80]

Kitlelerin siyaset arenasındaki fiziksel biçimleri daima bir çetenin biçimiydi. Kendisine ait bir aklı yoktu.[81] Davranışı tamamen yönlendirildiği tarza göre belirlenmişti: 'Çeteleri eğitmekten daha kolay bir şey yoktur, bunun nedeni de basittir, çünkü akılları, değerlendirmeleri yoktur. Cinnet içinde hareket ederler. Hemen pişman olurlar.'[82] Bu nedenle, aydınlanmış bir liderliğin olduğu kadar, fitnecilerin yönlendirmelerine de açıktırlar. Dolayısıyla, kitlesel bir siyasî eyleme girişmek için, her şeyden önce, kitleleri yönetecek ve onları yanlış yönlendirilmekten koruyacak, bencil olmayan, kararlı ve aydınlanmış bir grup siyasî elemana gerek vardı.

> Gerçek bir ilerleme sağlayabilmemiz için, önce, altın bir kalbi olan, ülkesini düşünen, eğitilmek ve yönlendirilmek isteyen bu insan kitlesini eğitmek zorundayız. Ama küçük bir grup zeki, samimi, yerel işçiye ihtiyaç var. Tüm ulus zeki biçimde davranacak şekilde eğitilebilir ve güruh yönetiminden *(mobocracy)* demokrasi doğabilir.[83]

---

80 İfade, *CW*, cilt 16, ss.391-2.

81 Genellikle Rus Halkçılığı'nın baba arılarının verdiği oğul olarak görülen Alexander Herzen kalabalık hakkında şunları yazmıştı: 'Sürekli hareket halindeki, hareket eden kalabalığa tiksinti ile karışık bir korkuyla ve dikkat kesilerek, tiyatrodaki koltuğumun yarısını nasıl çalacağını, vahşi bir hayvan gibi tren vagonlarını kırıp parçalayacağını, ortamı nasıl ısıtıp istila edeceğini önceden görerek baktım.' Aktaran Walicki, *The Controversy over Capitalism*, s.11. Hindistan kitleleri ile üçüncü sınıf bir tren vagonunda ilk kez karşılaştığında, Gandi'yi kaplayan duygular da korku ve tiksinti idi. Bkz. *Autopiograhpy*, *CW*, cilt 39, s.305.

82 'Democracy v. Mobocracy', *CW*, cilt 18, s.242.

83 'Some Illustrations', *CW*, cilt 18, s.275.

Bu, kısa bir süre sonra Gandici ideolojinin diğer meşhur kavramına *-ahimsa* kavramı- dönüşecek olan kavramın merkezinde yatan sorunsaldı. *Ahimsa* da siyasete uygulanışında, büyük halk kitlelerinin 'yoğun siyasî etkinliği' ile ilgiliydi. Doğrusu pek de direnişin biçimleri, örgütsel ilkeleri, davranış kuralları, strateji ve taktikleri anlamında direniş hakkında değildi. *Ahimsa*, onu hem sınırlayan hem de aynı zamanda 'salt ve basitçe sivil itaatsizlikten' daha fazla bir şey haline getiren *satyagraha* kavramının zorunlu bir tamamlayıcısı idi. *Ahimsa, Satyagraha*'nın 'hakikati'nin somutlaştırılmasının kuralıydı. 'Şiddete başvurmama olumsuz bir değerken, hakikat olumlu bir değerdir. Hakikat onaylar. Şiddete başvurmama ise yeterince gerçek olan bir şeyi yasaklar.'[84] *Ahimsa*, aslında, Gandiciliğe bir *siyaset* teorisi kazandıran, ulusal bir siyasal hareketin ideolojisi haline gelmesini sağlayan, tümüyle 'deneysel' olan ahlâkî ve epistemik bir pratik içinde tanımlandığı için, hem etik hem de epistemolojik bir kavramdı. Bir siyaset 'bilimi'nin' örgütleyici ilkesiydi -sadece 'şiddet bilimini' üretmeyi başarmış tüm mevcut siyaset anlayışlarından tümüyle farklı bir bilim, ama yine de bir bilim- 'şiddete başvurmama bilimi', 'sevgi bilimi'. Örgütlü siyasî hareketin bütün pratik sorunlarını çözmek için bir ahlâkî çerçeve idi.

'Şiddete başvurmama bilimi', sonuç olarak, bir siyasî *satyagrahi* olmanın gerekleri, onun davranış kuralları, *satyagrahi*'nin siyasî liderlerle olduğu kadar kitlelerle ilişkileri, karar almanın yapısı, komuta zinciri, siyasî strateji ve taktikler gibi sorunlar ve devletin kurallarını ihlâl etmenin yanısıra onlara uymayla ilgili pratik konularla da ilgilendi. O, 'şiddet bilimi' aslında bir askerî bilim olduğu kadar siyasî mücadele 'bilimi' idi; yalnızca silahların değil ruhun ahlâkî güçlerinin bilimi olduğu için üstündü. Bu düzeyde aslında o artık bir

84 'Meaning of "Gita" ', *CW*, cilt 28, s.317.

ütopik kavram değildi. Örneğin kararların alınmasında kollektif bir konsensus varsayımı yoktu, çünkü bu pratik bir siyasî problemin ortadan kalkmasını dilemek olurdu. Kararlar 'az sayıda gerçek *satyagrahi*' tarafından alınmalıydı. Bu 'şiddet bilimi' tarafından önerilenden daha ekonomik ve etkili bir siyasî eylem yöntemi sağlayacaktı: 'Modern savaşta eğitilmiş olanlardan daha küçük bir *satyagrahi* ordusuna ihtiyac duyacağız ve maliyet uluslar tarafından silahlanmaya ayrılan inanılmaz miktara göre önemsiz olacak'.[85] İkincisi, kitlesel eyleme ilişkin bu 'deneysel bilim'in uygulanması onun bütün ilkelerini veya bu ilkelerin bütün sonuçlarını kendi kendilerine anlayan kitleler için zorunlu değildi.

> Bir ordudaki asker askerlik biliminin tümünü bilmez; aynı şekilde bir *satyagrahi* de *satyagraha* biliminin tümünü bilmez. Komutanına güvenip dürüst biçimde komutlarına uyması ve düşmanı denenlere karşı herhangi bir garez beslemeden ölüm dahil her şeyi göğüslemeye hazır olması yeterlidir... *[Satyagrahiler]* komutanlarına gönülden bir disiplin göstermek zorundadırlar. Hiç bir zihnî kayıt olmamalıdır.[86]

Üçüncü olarak, *ahisma*'nın siyasette kullanılışı herkesin onu bir akide olarak kabul etmesine bağlı değildi. Onun, dinî çekirdeği olmaksızın bile geçerli bir siyasî teori olarak kabul edilmesi mümkündü. Bu aslında örgütlü bir siyasî hareketin pratik sorunlarını çözmek için genel bir yönlendirici haline gelebilmesinin tek yoluydu.

> Benim için *Ahisma* bir akide, hayatın besinidir. Ama onu asla Hindistan'ın veya kimsenin önüne, kendili-

85 'What Are Basic Assumptions?' *CW*, cilt 67, s.436. Gandi'nin 'şiddete başvurmama bilimi' hakkında konuşurken çok sık askeri benzetmeler kullanması oldukça dikkat çekicidir.

86 *A.g.e.*, ss.436-7.

ğinden ya da gayrıresmî konuşmalar dışında, bir akide olarak koymadım. Onu, Kongre Partisi'nin önüne, siyasî sorunların çözülmesinde kullanılmak üzere bir siyasî silah olarak koydum.[87]

Böylece, ulusal hareketin gelişim süreci içinde biçimlenmekte olan Gandici ideolojinin genel bütünlüğü içinde, ahlâk ile siyaset, bireysel vicdan ile kamusal sorumluluk, hatta soylu budalalık ile *Realpolitik* arasında bir *ayrılık* olduğunun açıkça kabul edilmesi noktasına geliriz. Bu, 'deneysel' *ahisma* kavramının birleştirmeyi amaçladığı bir farklılıktır. Gerçekte varolduğunun ısrarlı biçimde reddedilişi, ilk (orjinal) *Hind Swaraj* kavramlaştırmasına temel teşkil etmiş olan bir ayrılıktır bu. Ancak şimdi, örneğin çıkrığın, tamamıyla farklı düzlemlerde olan ikili bir önem kazanmaya başladığını görürüz ve artık kişisel dinin bir siyasî programla eş tutulması siyasî bakımdan zorunlu görülmemektedir.

> Asla kimseyi, çıkrığı kendisinin *kamadhenu*'su* ya da evrensel geçim kaynağı olarak görmeye ikna etmeye çalışmadım... 1908'de... *Hind Swaraj*'ın sayfalarında çıkrığa inandığımı ilan ettiğimde, kesinlikle tek başıma hareket ettim... Çıkrığı kendi ruhsal kurtuluşumun kapısı olarak gördüm, ama diğerlerine onu sadece *swaraj*'ı kazanmanın ve ülkenin ekonomik durumunun düzelmesinin güçlü bir yolu olarak önerdim.[88]

1930'da, Dandi Yürüyüşü'nün** hemen öncesinde, Gan-

87 AICC Mitingindeki Konuşma, Wardha, 15 Ocak 1942, *CW*, cilt 75, s.220.

(*) Kamedhenu: Hint mitolojisinde, süt veren kutsal inek. Metaforik olarak kesin maddelerin kaynağı anlamına geliyor; hayatı, hayatta kalmayı temsil ediyor - ç.n.

88 'Cobwebs of Ignorance', *CW*, cilt 30, ss.450-1.

(**) Dandi Yürüyüşü: Gandi'nin 1931 yılının Şubat ve Mart aylarında İngiliz idaresinin Hintlilerin tuz üretmelerini engelleyen, tekelci Tuz Kanunu'na karşı düzenlediği yürüyüş. Hindistan tarihinde sömürgeci idareye karşı önemli bir direniş olarak anılır - ç.n.

di'nin arkadaşlarına Hindistan'ın hangi demokrasi biçimine sahip olması gerektiğini bilmediğini söylediğini görürüz. Özel olarak bu sorunla ilgili değildi: 'Beni yalnızca yöntem ilgilendiriyor ve yöntemden, halkın isteklerine ulaşılmasını sağlayan aracı anlıyorum. Yalnızca iki yöntem vardır; biri hile ve güç; öteki ise şiddete başvurmama ve hakikattir.'[89] Hedef menzilin ötesinde bile olsa sorun değildi. Siyasî liderin ilk sorumluluğu ahlâkının ilkelerine sıkı sıkıya uymaktı.

> Herkese empoze etmek istediğim şey şu ki, ben Hindistan'ın amacına şüpheli metodlarla ulaşmasını istemiyorum. Bunun mümkün olup olmaması ayrı bir sorundur. Eğer, planı yapıp halkı yönlendiren kişi kesinlikle dürüst ise ve şiddete başvurmamayı ve hakikati taşıyorsa, bu benim şimdiki amacım için yeterlidir.[90]

Ve bir kez ayrılık kabul edildiğinde, Ütopya'ya ulaşmada siyasetin başarısızlığı, soylu, hakikî ve içkin olarak erişilmez olan idealin yüceliğine, veya aynı şekilde geçerli olmak üzere insanın eksikliğine bağlanabilirdi. Şiddete başvurmayan bir Hindistan vizyonu, 'katıksız bir hayal, çocukça bir ahmaklık' olabilirdi.[91] Ya da, eşit düzeyde geçerli olmak üzere sorunun idealde değil, insanın kendi eksikliklerinde yattığı savunulabilirdi.

> *Hind Swaraj*'da ortaya konan ilkelerin sadece ben onları mükemmel bir şekilde uygulayamadığımı için işe yaramaz olduklarını söylemenin doğru olmadığını düşünüyorum... bunu sadece kendimi affetmeyi red-

89 'Answer to Questions', *CW*, cilt 43, s.41.

90 *A.g.e.*

91 'A Complex Problem', *CW*, cilt 40, s.364.

dettiğim için değil, başarısızlığımı olumlu biçimde itiraf etmek için söylüyorum.[92]

Elbette sonuç, ütopya arayışının ahlâkî şemsiyesi altında, deneysel siyaset kavramlaştırmasının potansiyel olarak sonsuz bir eksiklikler, uyarlamalar, uzlaşmalar ve başarısızlıklar dizisi içerebileceğiydi. Çünkü siyasî liderin otoritesi ne programının içkin uygunluğundan ya da projesinin uygulanabilirliğinden, hatta ne de bu program veya projenin ortak çıkarlar veya amaçlar hakkındaki ortak bir anlayışa uygunluğundan kaynaklanır. Onun otoritesi tamamen ahlâkî bir kişisel cesaret, fedakârlık ve hakikata aşikâr bir bağlılık iddiasından kaynaklanır. Öyle ki, siyasî liderliğin en büyük deneyi ölümün kendisidir. Bu, liderin, halkının kendisine bağlılığı iddiasının nihaî kanıtıdır. Anand'da, Dandi Yürüyüşü'nün ortasında, Gandi şunları söyledi:

Kurulan bu *satyagrahi* takımı burada oyun oynamıyor; bunun etkisi sadece geçici olmayacak; hatta ölüm yoluyla da olsa, yeminine bağlı olduğunu kanıtlayacak -eğer ölüm gerekli olursa... hiçbir şey bu *satyagrahi* takımının yokolmasından daha iyi olamaz. Eğer *satyagrahiler* ölümle yüzyüze gelirlerse, ölüm iddialarını tasdik edecek.[93]

Ve Sivil İtaatsizlik Hareketi sırasında Karaçi'de polisin açtığı ateş sonucu Jairamdas Doulatram yaralandığında Gandi Kongre bürosuna gönderdiği telgrafta şunları yazdı:

JAIRAMDAS'IN ÇOK ŞANSLI OLDUĞUNU DÜŞÜNÜN. KURŞUN YARASI TAŞIYAN BİR UYLUK KEMİĞİ HAPİSHANEDEN DAHA İYİDİR. *YARALI BİR KALP DAHA DA İYİDİR.* BAPU.[94]*

92 Labshankar Mehta'ya Mektup, 14 Nisan 1926, *CW*, cilt 30, s.283.

93 Anand Konuşması, 17 Mart 1930, *CW*, cilt 43, s.93.

94 N.R. Malkani'ye çekilen Telgraf, 18 Nisan 1930, *CW*, cilt 43, s.282.

(*) Gandi'nin lakabı.

Gandicilik, *satyagrahi*'nin mutlak hakikîliğine ve kendini kurban edişinin yüceliğine teslim olarak, nihayet siyasî ideolojisinin pratik ve ütopik yönlerini uzlaştırmıştı. Gücünü siyasetin mevcut durumunun keskin bir eleştirisinden aldı. Sonuçta, siyasetten kaçarak kendi Hakikatini kurtardı.

V

Ancak hâlâ, Gandi'nin kendisinin de söylediği gibi, 'siyaset bugün bizi bir yılanın vücudumuza dolanan halkaları gibi sarmıştır'.[95] Gandici ideolojinin Hindistan siyasetinin gelişimi üzerindeki tarihsel etkisi muazzam bir öneme sahipti.

'Şiddete başvurmama bilimi' Gandiciliğin milliyetçilik sorunsalını ele aldığı biçimdi. Bu, milliyetçi siyasetin sorunlarına, ulusu, yabancı bir gücün egemenliğini reddeden aktif bir tarihsel özne olarak somutlaştırmanın, ulusun siyasî örgütlenmesi ile mücadelesinin stratejik ve taktik ilkelerini tasarlamanın sorunlarına yanıt vermesi gereken bir 'bilim'di. Gandicilik özel tarihsel etkililiği içinde Hindistan siyasetinde ilk kez *tüm halkı* siyasî ulusa dahil etmek için bir ideolojik temel sağladı. Bunu yapmak için Gandici ideoloji muazzam derecede karmaşık bir tarım toplumunda halkı bölen en kutsal kültürel ayrımları bile birleştirmek için oldukça bilinçli bir çaba gösterdi. Dolayısıyla, bu sadece köylülüğü ulusal hareketin içine taşıma sorunu değil, köylülüğü *bir bütün olarak* bu hareketin içine taşımanın ideolojik araçlarını bilinçli olarak araştırma sorunu idi. Bu, örneğin, Gandi'nin Hindistan toplumundaki mevcut *jati* ayrımının 'günahını' ve özellikle 'ölümcül' dokunulmazlık 'günahını' yokederek yerine *varna** sınıflandırmasına dayalı bir idealleştirilmiş dü-

95 'Neither a Saint nor a Politician', *CW*, cilt 17, s.406.

(*) Jati ayrımı ve varna sınıflandırması: Hint toplumundaki çeşitli kastlar arasın-

zeni koymak için gösterdiği muazzam çabanın nedenini izah eder.[96] Gandi'ye 'açlıktan ölen köylülüğün durumunun iyileştirilmesinin Harijanlara* yardım etmekten daha önemli olduğunu düşünmüyor musunuz? Dolayısıyla ekonomik koşulları sözkonusu olduğu sürece doğal olarak Harijanları da içeren köylü örgütleri oluşturmayacak mısınız?' diye sorulmuştu. 'Ne yazık ki', diye yanıtladı Gandi:

> köylülerin ekonomik durumunun iyileştirilmesi zorunlu olarak Harijanların ekonomik durumlarının iyileştirilmesini de kapsamayacaktır. Harijan olmayan bir köylü istediği kadar yükselir ve imkânlar buna izin verir, ama zavallı ezilen Harijan için böyle değildir. Harijan *savarna* köylüsü gibi özgürce toprağı mülk edinip işleyemez... dolayısıyla, Harijanlara yardım etmek için özel bir örgüt Harijanların özel ve kendine özgü yetersizlikleri ile ilgilenmek için tartışmasız bir ihtiyatır. Toplumun en aşağı katmanının köklü biçimde iyileşmesi, toplumun tümünü içermek zorundadır.[97]

Bu dayanışma üslûbunun, 'özsel olarak Hindu' olduğu gösterilebilecek bir kültürel koda zorunlu olarak referans verip vermediği ve bunun halkın 'Hindu' olmayan kesimlerini birleştirmekten çok yabancılaştırıp yabancılaştırmadığı

---

daki ayrım. Genel olarak Hint toplumunda 4 kast (jati, varna) var: Brahmanlar, Kstitrialar, Vaisya ve Shondrular. Ve bu kastların alt bölümleri var - ç.n.

96 Gandi yaşamının daha sonraki döneminde *varnasrama* kavramının da farklı *varna*lar için farklılaşan ayrıcahklar yananlamı kazandığı için terkedilmesi gerektiğini öneriyor gibi görünür: '... mevcut durumumuzda... *dharma*mız kendiliğinden *Ati-Shudras* haline gelmekte yatıyor'. 'Varnavyavastha'ya Önsöz, *CW*, cilt 80, s.223.

(*) Harijanlar: Kelime anlamı "Tanrı'nın insanları". (Hari: Tanrı, jan: halk, insan). Gandi'nin Hindistan toplumunun en alt katmanlarında (kast) yeralan insanlar için kullandığı bir terim - ç.n.

97 'Harijan v. Non-Harijan', *CW*, cilt 58, ss.80-1.

elbette önemli sorulardır ama Gandi'nin çabalarının arkasındaki ideolojik niyetin belirlenmesiyle sıkı sıkıya ilişkili sorular değildir.

Dolayısıyla, arayış, tüm halkı birleştirecek ideolojik araçların aranması iken, aynı zamanda bu görevin içinde yerine getirilmek zorunda olduğu, özgün ve tarihsel olarak verili, belirli bir siyasî yapı ve süreç de vardı. Ve burada, *satyagraha*'nın mutlak ahlâkî meşruiyeti ile *ahimsa*'nın taktik düşüncelerini birleştirerek Gandici ideolojiyi yeni Hindistan devletini kurma tarihsel görevinde güçlü bir araç haline getiren, 'deneysel' hakikat kavramı idi.

Şimdilik, bu ideolojinin genel bütünlüğü içinde ulusal hareketin devlet iktidarının gelişen kurumsal yapısı ile yapıcı ilişkisinden bahsedilebilirdi. Gandi bir yandan 'kitleler bakımından *swaraj*'ı elde etmek için bir araç olarak yasamaya inançsızlığımı koruyacağım' diyebilirken, aynı anda, şunları savunabildi:

> Ancak bazı Kongre (Partisi) üyelerini konseylere girmeye duydukları inançtan vazgeçirmede başarısız olduğumu görüyorum. Dolayısıyla sorun, yasama meclisine Kongre temsilcisi olarak girme isteklerini destekleyip desteklememe sorunudur. İstedikleri onayı almaları gerektiği konusunda hiçbir şüphem yok. Bu onayı vermemek sahip olduğumuz yetenekleri kullanmayı reddetmek olacaktır.[98]

Aslında, insanın politika dünyasında vermek zorunda olduğu tavizler ne olursa olsun, ahlâkî ütopya kavramının hakikati her daim güvendeydi.

> Parlamenter çalışma buna eğilimli olanlara bırakılmalıdır. Çoğunluğun daima konsey çalışmasının ca-

98 AICC Mitingindeki Konuşma, Patna, 19 Mayıs 1934, *CW*, cilt 58, ss.9-10.

> zibesinden etkilenmemiş olarak kalacağını umuyorum. Kendi alanında, konsey yararlı olacaktır. Fakat... *Swaraj* yalnızca kitlelerin tümüyle bilinçlenmesinden doğabilir.[99]

Benzer biçimde, Kongre üyelerinin 1937'de bakanlık görevlerini kabul etmeleri (Kongre hareketi içinde 1920'de kutsal olarak kabul edilen işbirliği yapmama ruhu ile tümüyle çelişen bir hareket), şimdi, 'bunların gerisinde yatan anlayış 1920'dekinin aynısı kaldığı sürece, bir reddetme değil ama yeni bir şeyin yapılması' [anlamını taşır] hale geldi.[100] Ve eğer anlayış ile eylem arasındaki uyumsuzluk çok köklü hale gelirse idealin hakikatini kurtaracak nihâî ahlâkî eylem çekilmekti. Devlet görevlileri olarak Kongre üyelerinin, görev almalarını meşru kılan diğerkâmlık, yetenek ve satınalınmazlığı gösteremedikleri yönündeki kanıtlar karşı konulamaz hale geldiğinde Gandi Kongre üyelerinden bir seçim yapmalarını istedi:

> Ya benim önerdiğim temizliği yapın, ya da eğer Kongre'nin, gerçek gücünün temeli olan ilkesine ve yapıcı programına inancını yitirmiş kişiler çoğunluğu ele geçirdiği için bu yapılamayacaksa, onun iyiliği için ayrılın ve sanki idealinizdeki Kongre'den hiç ayrılmamış gibi bu ilkelerini uygulayıp programı geliştirerek ilke ve programa canlı inancınızı kanıtlayın.[101]

O zaman, bir kez daha, emanet olarak mülkiyet ideali 'yalnızca teoride doğruydu'. Tıpkı bütün diğer idealler gibi o da,

> biz yaşadığımız sürece erişilemez ama ona ulaşmak için bıkmadan çaba göstermemiz gereken bir ideal

99 *A.g.e.*, s.11.

100 'My Meaning of Office-Acceptance', *CW*, cilt 66, s.104.

101 'Choice Before Congressmen', *CW*, cilt 67, s.306.

olarak kalacaktır. Para sahibi olanlardan, zenginliklerini yoksullar adına ellerinde bulunduran vekiller gibi davranmaları isteniyor. Vekilliğin hukukî bir hayal olduğunu söyleyebilirsiniz... Mutlak vekillik tıpkı Öklid'in bir noktayı tanımlaması gibi bir soyutlamadır ve asla ulaşılamaz bir şeydir. Ama onun için mücadele edersek, dünyada bir eşitlik durumunu gerçekleştirmede başka herhangi bir yöntemin sağladığından daha ileri gidebileceğiz.

S. Fakat eğer özel mülkiyetin şiddete başvurmama ile uyumsuz olduğunu söylüyorsanız, niye ona tahammül ediyorsunuz?

C. Bu, para kazanan ama kazançlarını kendiliğinden insanlığın yararına kullanmayanlara verilmek zorunda olan bir tavizdir.[102]

Bazen bu tavizin meşrulaştırılması kaba bir biçimde ampiriktir: 'Milyonlarımız arasında tamamen samimi ve değiştirilmez bir referandum yapılsa, varlıklı sınıfların toptan mülksüzleştirilmeleri için oy vermeyeceklerinden oldukça eminim'.[103] Başka zamanlarda, bu meşrulaştırma siyasî tarihin derslerinin oldukça sofistike bir okumasına dayanıyor görünür: Zamindar'lar

> Japon soylularının da yaptığı gibi, kendilerini, zenginliklerini vesayetleri altındakilerin, çiftçilerin iyiliği için elde tutan vekiller olarak görmek zorundadırlar... Ben, kapitalistin, Japon Samuray'larını izlerse kaybedecek hiçbir şeyi olmadığını ve her şeyi kazanabileceğine inanıyorum. Kapitalist açısından, aşırı bolluktan kendiliğinden vazgeçerek bunun sonucunda bütün gerçek mutlulukları kazanmak ile, şayet

102 Nirmal Kumar Bose'un yaptığı görüşme, 9 Kasım 1934, *CW*, cilt 59, s.318.

103 'Answers to Zamindars', *CW*, cilt 58, s.247.

çok geçmeden uyanmazsa, uyanmış ama açlıktan ölen cahil milyonların ülkeyi içine sürükleyeceği ve güçlü bir Hükümetin silahlı güçlerle bile engelleyemeyeceği çok yakın bir kaos arasında yapacağı tercihten başka bir şık yoktur.[104]

Ancak, bir burjuva siyasî hareketinin pratik örgütsel sorunlarıyla ilgili bu tür konularda Gandicilik kaçınılmaz olarak milliyetçiliğin bildik tematiği içinde kalacaktı. O da kapitalizm, sosyalizm, hukuk, yurttaşlık, özel mülkiyet, bireyin hakları gibi kategorilerle tartışacak ve herhangi bir biçimi olmayan ütopyasını Aydınlanma-sonrası toplumsal-bilimsel düşüncenin kavramsal şemasına uydurmak için uğraşacaktı.

> Gelin Avrupa'dan ithal edilmiş anahtar sözcükler ve ayartıcı sloganlarla kafayı bozmayalım. Bizim farklı Doğulu geleneklerimiz yok mu? Sermaye ve emek sorununa kendi çözümümüzü bulma yeteneğinden yoksun muyuz?... Gelin bilimsel inceleme ruhu içinde kendi Doğulu kurumlarımızı inceleyelim; dünyanın rüyasını kurabileceğinden bile daha gerçek bir sosyalizm ve daha gerçek bir komünizm geliştiririz. Batılı sosyalizm veya komünizmin kitlesel yoksulluk hakkındaki son sözler olduğunu varsaymak kesinlikle yanlıştır.[105]
>
> ... Sınıf savaşı, herkesin temel hakları ve herkese eşit adalete dayanan geniş tabanlı bir komünizm geliştirmeye muktedir Hindistan'ın özsel vasıflarına yabancıdır.[106]

---

104 'Zamindars and Talukdars', *CW*, cilt 42, ss.239-40.

105 'Discussion with Students', *CW*, cilt 58, s.219,

106 'Answers to Zamindars', *CW*, cilt 58, s.248.

Gandi, siyasî milliyetçi mücadele stratejisini savunmak için bazen kendisini Şarkiyatçı düşüncenin en naif kültürel *özcülüklerinden* bazılarına başvurmak zorunda hissedecektir:

> Kendi gerçek doğası nedeniyle Hindistan bir barış aşığıdır... Öte yandan Mustafa Kemal Paşa kılıçla başarılı oldu çünkü bir Türkün her sinirinde güç vardır. Hindistan halkı binlerce yıldır barış yolunu izledi... Şu an için, yeryüzünde, fiziksel güç bakımından Hindistan'dan daha zayıf bir ülke yoktur. Küçük Afganistan bile ona kafa tutabilir.[107]

Bu zorluklar, Gandicilik ile milliyetçi düşüncenin tematik ve sorunsalı arasındaki garip ilişkinin belirtileridir. Tarihsel etkililiği içinde Hindistan milliyetçi siyasetine Gandici müdahelenin tüm hikâyesini, Hindistan'da 'sermayenin pasif devriminde' manevra evresi olarak nitelememiz tümüyle meşru olacaktır. Ancak bu, Gandici metinlerin içinde ifade edilmiş ideolojik niyetten doğrudan okunabilecek bir şey değildir. Aksine, tam da Gandicilik içindeki gerginliklerde -milliyetçi düşünce ile ilişkisindeki temel belirsizlikte, milliyetçi düşüncenin dayandığı temel varsayımlara meydan okurken aynı zamanda kendisini bir ulusal siyaset süreci içine sokuş tarzında- bir manevra imkânını, (siyasal mücadele alanında toplumsal güçlerin mücadelesinin sonucu olarak), tanımlamak zorundayız.

Daha önce gördüğümüz üzere, Gandici siyasetin ahlâkî kavramlaştırmasını biçimlendiren ütopyacılık ile bir burjuva anayasal düzendeki iktidar gerçekleri arasında temel bir uyuşmazlık vardı. Gandicilik bu uyuşmazlığın farkında idi; ne bu farkın varlığını dogmatik bir şekilde reddetti, ne de bu farkın kolayca kapatılabileceği konusunda ısrar etti. Önerdiği şey belirli bir siyasî pratik yöntemi idi -her ne ka-

107 'Divine Varning', *CW*, cilt 22, ss.426-7.

dar mükemmel olmasa da yaradılıştan doğru, esnek ve henüz ilkeleştirilmemiş. Ancak ne zaman ki halk ayaklanmasının dipten gelen dalgası söndü ve milliyetçi liderlik iktidarın artık menzilinde olduğunu bildi, bu doğru siyasî pratiğin neye benzeyeceğini belirlemek zorlaştı. Kongre'nin gerçek bir hizmetkârının görevi neydi: Devleti yönetmek için yeni sorumluluklar almak mı, yoksa onun dışında kalıp erişilmez bir hedef olarak bilinen şeye ulaşmak için mücadeleye devam etmek mi?

Gandi, gerçek bir *satyagrahi*'nin daima sonuncu seçeneği tercih edeceğine inanıyordu. Hakikî şiddete başvurmama *swaraj*'ı ancak kırsal inşa programını uygulamakla sağlanabilirdi; parlamento programı ise en iyi ihtimalle ancak hakikî *swaraj* olmayan 'siyasî *swaraj*'ı getirebilirdi.[108] Kasım 1945 gibi geç bir tarihte Gandi *khadi* işçilerinin merkezî örgütü olan Tüm Hindistan İğciler Derneği'nin üyelerine seçimler ve o türden siyasî etkinliklere katılmamalarını emretti.[109] Ancak 1945-46 yıllarında yapıcı iş programındaki en yakın ve güvenilir arkadaşları Kongre tarafından hükümete girmeye çağrılıyorlardı ve bu arkadaşları ona tavsiyelerini sorduklarında verdiği cevaplar garip bir biçimde tereddütlü, hatta bazen alıngan, sinirli idi: 'Kazançlarınızı azaltmak istemem. Bunun için yetenekleriniz var. Ne de meclise gitmenizi kötü bir şey olarak görüyorum. Sonuç itibarıyla, bazıları oraya gitmek zorunda. Demek istediğim, ne siz ne de başka kimse aynı anda iki ata binemez.'[110] 'Eyalet Meclisi ile ilgili olarak, onu ele geçirebilecek olmanız beni ilgilendirmiyor. Ama eğer buna eğilimliyseniz, yapabilecek gücünüz varsa ve

108 AISA Mitingindeki Konuşma, Sevagram, 24 Mart 1945, *CW*, cilt 79, s.297.

109 'The Charka Sangh and Politics', *CW*, cilt 82, ss.17-9.

110 Purnima Bannarjee'ye Mektup, 1 Ocak 1946, *CW*, cilt 82, ss.331-2. Ayrıca bkz. Rameshwari Nehru'ya Mektup 15 Ocak 1946, *CW*, cilt 82, s.424; Sucheta Kripalani'ye Mektup, 19 Ocak 1946, *CW*, cilt 82, s.440.

öbürlerinin hepsi onaylıyorsa, lütfen gidin.'[111] Birçok durumda Gandi izinlerini bir halkın liderinin yaşamında 'bağlı olmama'nın önemini hatırlatarak sınırlardı:

> Bütün arkadaşlarım istediği için, kendi payınıza hiçbir çaba harcamadan olabilirse ve kadifeden değil dikenli bir yatak olacağını açıkça anladığınız zaman Meclis'e seçilmek isteyebilirsiniz... Tüm tartışma ve görüşmelerden sakının, sessiz olun - böyle olduğunda bile, halk sizi Meclis'e gitmeniz için seçebilir. Kendi payınıza seçilmek için hiçbir çaba göstermemelisiniz.[112]
>
> ... oy için seçmenlere yalvarmama ve hiç para harcamama koşulu ile eyalet seçimleri için aday olabilirsiniz. Eğer bu koşulla, seçilirseniz Meclis'e girebilirsiniz.[113]

Daha sonra tüm Kongre (Partisi) üyelerine genel bir mesaj yayınladı:

> Bazı Konge üyelerinin yasama meclislerine veya seçimle oluşan diğer organlara seçilmek istemek zorunda olduklarına inanıyorum. Geçmişte bu görüşü savunmuyordum. Meclis seçimlerinin boykotunun tam bir boykot olacağını ummuştum. Böyle olmadı. Dahası zaman değişti. *Swaraj** yakın görünüyor. Bu koşullarda Kongre'nin meclislerdeki her sandalye için yarışması gereklidir. Meclisteki bir sandalyenin getireceği söylenen onur asla çekici olmamalıdır... Dahası, Yönetim Kurulu tarafından seçilmeyenler üzülme-

111 Shriman Narayan'a Mektup, 3 Ocak 1946, *CW*, cilt 82, s.341.

112 Dada Dharmadhikari'ye Mektup, 28 Aralık 1945, *CW*, cilt 82, ss.290-1.

113 R.K. Patil'e Mektup, 1 Ocak 1946, *CW*, cilt 82, s.322. Ayrıca bkz, Shankarrao Deo'ya Mektup, 1 Ocak 1946, *CW*, cilt 82, s.323.

(*) Kurtuluş - ç.n.

melidirler. Aksine, daha yararlı bir hizmet vermek üzere seçildikleri için mutlu olmalıdırlar. Ancak acı verici gerçek şu ki, Yönetim Kurulu tarafından seçilmeyenler üzülecekler.

Kongre seçimlerde para harcamak zorunda olmamalı. Bir halk örgütünün adayları, örgütün herhangi bir çabası olmadan seçilebilmelidirler...

Gelin milletvekillerinin kullanım değerini inceleyelim... Halka niçin Hükümetin kurbanı haline geldiklerini söyleyebilen ve Hükümetin yanlışlarına karşı nasıl direneceklerini anlatabilen biri gerçek bir hizmette bulunur. Meclis üyeleri bunu yapamaz çünkü onların işi, halkın yanlışların düzeltilmesi için onları aramasını sağlamaktır. [bu makalenin Gujarati versiyonunda daha sert bir cümle vardır: 'Konseyler, bunun yapılmasına bir engeldiler, engeldirler ve engel olacaklardır.']

Milletvekillerinin öteki faydası istenmeyen yasaları engellemek ve yapıcı programa mümkün olduğunda çok yardım edebilmek amacıyla kamuya yararlı yasaları yapmaktır.[114]

Böylece Gandi, birçok Kongre üyesinin şimdi devlet çarkının işletilmesi işine girmek zorunda olduğunu kabul ederken bile, hâlâ onlara, hükümetin kötülüklerini ortaya döken ve kötü yasaların yapılmasını engelleyen, büyük oranda muhalif bir rol biçiyor görünmektedir. Onun ulusal hükümete biçebileceği tek olumlu rol yapıcı programa verebileceği destekti. 1946'nın ortalarında bu bakımdan bazı özel öneriler bile yaptı:

Hükümet köylülere, ondan sonra artık kendilerine hiç giysi verilmeyeceği belirli bir tarihe kadar köyle-

114 'The Lure of Legislatures', *CW*, cilt 83, ss.95-6.

rinin ihtiyacı için *khaddar** üretmelerinin beklendiğini bildirmelidir. Buna karşılık hükümetler de köylülere gerek duyulan heryerde, küçük taksitlerle geri ödenmek üzerine maliyet fiyatına keten tohumu veya keten ve yine maliyet fiyatına üretim araçları sağlayacaktır...

Köyler incelenerek, çok az yardımla veya hiçbir yardım olmadan ve köyün kendi kullanımı için gerek duyulacak veya dışarıya satılmak üzere yerel olarak üretilebilecek şeylerin bir listesi hazırlanacak. Eğer yeterli dikkat gösterilirse, birçoğu ölmüş veya neredeyse ölecek haldeki köyler canla başla çalışacaklar ve hem kendilerinin hem Hindistan'ın kasaba ve kentlerinin ihtiyaçlarının çoğunu karşılama konsundaki muazzam imkânlarını ortaya koyacaklardır.[115]

Bunlara ek olarak Gandi hükümetin yardım edebileceği iki alan daha önerdi: Sığır zenginliğini korumak ve temel eğitimin yayılması. Birkaç hafta sonra bir çalışma usulü bile önerdi: Bakanların bürokrasiden 'dürüst ve ahlâkı bozulmayacak insanları' seçip, bunları Tüm Hindistan Eğiriciler Derneği (AISA), Tüm Hindistan Köy Endüstrileri Derneği ve Hindistani Talimi Sang gibi örgütlerin yönlendirmesine vermesi gerektiğini söyledi. Köylerde fabrika malı giysilerin giyilmesine son verilip sadece *khadi*** kullanılması ile ilgili resmî bildirim, planın tarafları olarak, hem köylüler hem de fabrika sahiplerini içermeliydi. 'Bildiri, bunun, her ne kadar Hükümetin mührünü taşısa da halkın aldığı bir önlem olduğunu açıkça gösterecektir.' Gandi kendini köylerin yeniden canlandırılmasından sorumlu bakanın yerine koyarak,

---

(*) İşlenmemiş pamuk - ç.n.

115 'Ministers' Duty', *CW*, cilt 84, ss.44-5.

(**) Hint dilinde pamuk - ç.n.

yeni hükümetin yüzyüze gelmek zorunda olduğunu düşündüğü temel karar sorununu ortaya koydu: 'Bakan olarak benim için tek sorun AISA'nın bir *khadi* planını yaratıp başarıya götürmenin zorluklarını yüklenebilme inancını ve gücünü taşıyıp taşımadığıdır. Eğer taşıyorsa, küçük teknemi tam bir güvenle denize çıkarırım.'[116]

Böylece, Gandi, ona ulusal inşa programında özel bir rol tanımlarken bile, devletin bu programı yürütmek için uygun bir araç olmayacağı şeklindeki temel inancını terketmiyordu. Aslında önerdiği şey ulusal devletin, varsayılan 'gelişmeyi' destekleme sorumluluğundan *vazgeçmek* için yasama güçlerini resmen kullanması ve böylece, köy ekonomilerini yeniden canlandırma işini devlet-dışı halk kuruluşlarının üstlenmesi için meydanı boşaltması gerektiğidir.

Öyleyse, bir tür *bırakınız yapsınlar* (laissez-faire) politikası mı öneriyordu? Eğer devlet ulusal ekonomi içindeki denetleyici rolünü terkederse, alan ekonomik sömürü yolları üzerinde daha sıkı bir denetim kuracak sömürücülere ve güçlü çıkar çevrelerine terkdilmiş olmaz mıydı? Şimdi popüler halk güçlerinin iktidara gelmiş olması bu sömürücü çıkarları denetlemek için zorunlu ve istenen bir müdahale hatta zorlama değil miydi? Bu, ulusal devlet liderliğinin giderek artan biçimde egemen hale gelen kesimlerinin Gandici 'hayalperestlere' karşı öne sürdüğü ideolojik savdı. Bu liderler, ulusal devlet ekonomik sorumluluklarını terkedeceği için, bunun gerici bir adım olacağını savunuyorlardı.

Bu sav karşısında Gandi'nin yanıtı ahlâk anlayışının iddialarını yeniden öne sürmekti. Sömürgeci yönetime karşı âcil siyasî mücadele tamamen kazanılmıştı. Şimdi devletle ulus arasındaki ilişki sorunu daha önce hiç olmadığı biçimde keskin biçimde ortaya çıkmıştı. Burjuva siyasetinin siyasî cebrine 25 yıldır maruz kalmış olan Gandi, yaşamının

116 'If I Were the Minister', *CW*, cilt 85, ss.210-2.

son yıllarında Ütopya için mücadelesini yeniden başlattı.

Şimdi, salt 'siyasî *swaraj*'ın asla 'hakikî *swaraj*'ın yerini alacak bir şey olamayacağı konusundaki yenilenmiş inancında ısrar etti. Yeniden *Ramarajya** idealini öne sürdü ve onu somut olarak 'siyasî, ekonomik ve ahlâkî bağımsızlık' olarak tanımladı:

> 'Siyasî', zorunlu olarak İngiliz ordusunun her biçim ve şekilde denetiminin ortadan kaldırılması anlamına gelir.
>
> 'Ekonomik', İngiliz kapitalistleri ve sermayesinden ve onların Hindistanlı ortaklarından tümüyle özgür olmaktır... Bu ancak sermaye veya kapitalistlerin beceri ve sermayelerini en aşağıdakilerle ve en küçüklerle paylaşmaları ile gerçekleşir.
>
> 'Ahlâk', silahlı savunma güçlerinden kurtulmak anlamına gelir. Benim *Ramarajya* anlayışım İngiliz işgal ordusunun yerini ulusal bir ordunun almasını dışlar. Kendi ulusal ordusuyla bile olsa orduyla yönetilen bir ülke ahlâkî olarak özgür olamaz.[117]

Şimdi âcil siyasî mücadele kazanılmış ve ulusal toplumun yeniden yapılandırılması görevi henüz tamamlanmamışken, devletin varlığı pratik bir gerçeklik olarak varolmaya devam ederken, gerçek devletsiz toplum ideali yeni bir vurgu ile ortaya konmayı gerektiriyordu. Sorun, devletsizliğin herhangi bir şekilde gerçekten başarılıp başarılamayacağı değil; bir kimsenin siyasî pratiğinin kesin bir ahlâkî ilkeye mi dayanacağı yoksa ilkenin mi terkedileceği sorunuydu.

> İdeal bir toplumda devlet iktidarı olacak mı yoksa böyle bir toplum devletsiz mi olacak? Bunun abes bir

(*) Rama'nın Ayodhya'daki krallığı anlamına geliyor - ç.n.

117 'Independence', *CW*, cilt 84, ss.80-1.

soru olduğunu düşünüyorum. Eğer böyle bir toplum kurma doğrultusunda çalışmaya devam edersek, bir dereceye kadar bu gerçekleşmek zorundadır ve o derecede halk bunun faydasını görecektir. Öklid hiç genişliği -eni- olmayan düz bir çizgi tanımladı ama kimse böyle bir çizgi çizmeyi başaramadı ve hiç kimse başaramayacak. Ancak biz geometride hâlâ böyle bir çizgi varsayarak ilerleme kaydediyoruz. Bu her türlü ideal için de geçerlidir.

Dünyanın hiçbir yerinde devletsiz bir toplum olmadığını hatırlamalıyız. Eğer böyle bir toplum mümkün olsaydı, o ilk kez ancak Hindistan'da kurulabilirdi. Çünkü böyle bir toplumu kurma yönündeki girişimler Hindistan'da yapılmıştır. Şimdiye kadar bu yüce kahramanlığı gösteremedik. Buna inananlar için tek yol, örnek oluşturmaktır.[118]

Fakat Gandi ne kadar ahlâkî mücadelenin yenilenmesinde ısrar ederse etsin, Kongre liderliğinin ana gövdesinin şimdi tümüyle, ulusal düzeyde modern bir devlet çarkını, onun tüm baskıcı araçlarını kullanarak, döndürme işiyle meşgul hale geldikleri aşikar bir biçimde ortaya çıkmıştı. Gandi bunu siyasî liderlik açısından ahlâkî bir yenilgi, şiddet güçlerine teslim oluş saydı. 'Kongre üyeleri şimdi onun kendi hükümetleri olduğunu düşünüyorlar... Her yerde Kongre üyeleri iktidar ve imtiyazlar için kapışıyorlar... Arkasında sadece askerî bir güce sahip görünen bir hükümet, sadece bu güce dayanarak çalışamaz.'[119] Yaşamının son aylarında sık sık çaresizliğinden sözetti -iktidar değişimini belirleyen cemaatçi mücadelenin yarattığı çılgın şiddetin ortasında büyük keskinlik kazanan bir duygu.

---

118 'Congress Ministries and Ahimsa', *CW*, cilt 85, ss.266-7.

119 Dua Meclisindeki Konuşma, Bikram, 21 Mayıs 1947, *CW*, cilt 87, s.513.

> Kongre neye karar verirse versin, yapılacak; hiçbir şey benim söylediklerime göre olmayacak. Benim hükmüm artık geçmiyor. Eğer geçseydi Pencap, Bihar ve Noakhali'deki trajediler yaşanmazdı. Artık kimse beni dinlemiyor. Küçük bir adamım. Doğrudur. Sesimin büyük bir ses olduğu zamanlar oldu. O zaman herkes benim söylediğime uyuyordu; şimdi ne Kongre, ne Hindular ne de Müslümanlar beni dinliyor. Bugün Kongre nerede? Parçalanıyor. Boşluğa haykırıyorum.[120]

Gandi kızgınlık bulaşmamış bir üzüntüyle, bundan böyle Kongre'nin hakikat ve şiddete başvurmama hakkında konuşmayı kesmesi ve tüzüğünden 'barışçı ve meşru' kelimelerini çıkarması gerektiğini öne sürdü. 'Yönetimi sürdürmek için ordu ya da polis kullanılmaya devam edildiği sürece, iktidarın Kongre ya da başkalarının elinde olması farketmeksizin, İngiliz ya da bazı başka yabancı güçlere boyun eğmeye devam etmemiz gerektiğine inanıyorum.'[121] 'Barışçı ve meşru' yolları takip edeceğini iddia etmeseydi, Kongre en azından iki yüzlü olmazdı.[122]

Dolayısıyla Gandicilik bir kez daha ütopyacı arayışının başarısız olmasını, suçu, halkın lideri olacaklarını iddia edenlerin ahlâkî başarısızlıklarına yükleyerek açıklamaya çalıştı. Ancak hakikatte siyasî bir ideoloji olarak Gandicilik şimdi en uzlaşmaz çelişkisi ile yüzyüze gelmişti. İdealine bağlılık konusunda kararlı olma gereğinde ısrar ederken, artık bu ideali uygulanabilir bir siyasî pratik olarak hayata geçirebilme yöntemlerini somut biçimde belirleyebilme yeteneğinde değildi. Şimdi ulus *içinde* açıkça Gandici idealin

120 Dua Meclisindeki Konuşma, Yeni Delhi, 1 Nisan 1947, *CW*, cilt 87, s.187.

121 'Congress Ministries and Ahimsa', *CW*, cilt 85, s.266.

122 *A.g.e.* Ayrıca bkz. 'Do Not Eliminate Truth and Nonviolence', *CW*, cilt 85, ss.351-2; ve 'Answers to Questions', *CW*, cilt 85, s.364.

inancını paylaşmayan güçlü ve örgütlü çıkarlar vardı. Gandici ideolojiyse, mücadeleyi ileri götürebileceği ve bu muhalefeti siyasî arenada yenebilecek bir toplumsal güç tanımlayabileceği bir yoldan yoksundu.

VI

Bu temel ideolojik sorun başka hiçbir yerde Gandi'nin *khadi* için son mücadelesinden daha açık biçimde ortaya konmadı. 1944'de Gandi bir 'Yeni *Khadi* Felsefesi' önerdi. Tutukluluk dönemi boyunca *khadi* hakkında çok fazla düşündüğünü ve (*khadi* programının-ç.n) şimdiye kadar uygulanış tarzında temelden yanlış bazı şeylerin mevcudiyetine ikna olduğunu söyledi. Eylül 1944'de *khadi* işçilerinin bir toplantısında 'hata sizin değil benim' dedi. Temel zorluk, programın şimdiye kadar sadece pratik mülâhazalarla yönlendirilmiş olmasıydı; ilke gözden kaçmıştı. 'Zarurî bakış açısını ve bunun temeli olan şeyi gerektiği biçimde vurgulamadım. Ona âcil pratik yönlerinden baktım... Fakat bugün insanlardan bu tarzda eğirmeye devam etmelerini istemeyi sürdüremem.'[123]

Gandi'nin bundan sonraki iki yıl içinde açıklamaya devam edeceği yeni *khadi* 'felsefesi' kırsal üretimin asıl olarak satış için değil öz-tüketim için olması gerektiği temel ilkesine dayanıyordu. Bu ilke şimdiye kadarki *khadi* programında izlenmemişti, çünkü daha çok kır yoksullarına küçük bir ek iş imkânı sağlamaya önem verilmişti ve *khadi*'lerin* çoğu ücret için eğirme işi yapmıştı. Bunun yanısıra, ketenden üretilen *khadi* giysilerinin çoğu kentlerde satılıyordu. Bu, *khadi* felsefesinin, üreticinin temel ihtiyaçları için başkalarına bağ-

123 AISA Mitingindeki Konuşma, Sevagram, 1 Eylül 1944, *CW*, cilt 78, ss.62-7.

(*) Pamuk işçileri - ç.n.

lı olmak zorunda olmayacağı bir ekonomik düzen yaratmak şeklindeki temel amacına uygun değildi. Eğer köylüler sadece *khadi* örgütlerine satmak için pamuk veya yün ipliği eğirmeye devam ederlerse, o zaman *khadi* giysilerinin kentlerdeki popülerliğine rağmen tüm program yanlış ekonomik ilkeler üzerine kurulmuş olacaktı. 'Ahlâka aykırı olan bir ekonomi gerçek bir ekonomi olarak adlandırılamaz.'[124]

Neydi bu ahlâk? *Khadi* programının ahlâkî önemi gerçek *swaraj* kavramlaştırmasıyla ilişkisinde yatar. *Khadi*'yi diğer endüstrilerden biri gibi görmek ve ekonomisini pazar ilkelerine göre çalıştırmak hataydı.

> Eğer *khadi* bir endüstri ise tamamen iş ilişkilerine uygun biçimde çalışmak zorunda kalacaktır. O zaman *khadi* ile fabrika elbisesi arasındaki fark, fabrikanın bir kentte birkaç bin kişiye istihdam sağlarken, *khadi*'nin 10 milyon rupiyi yaklaşık 15 bin köye dağılmış kişilere götürmesi olacaktır. Her ikisi de endüstri olarak sınıflandırılmak zorundadır ve bizim herhangi birinden *khadi* giyip fabrika elbisesini boykot etmesini istemekte haklı olmamız imkânsız olacaktır. Ne de böyle bir *khadi* çağrısı *swaraj*'ın müjdecisi olabilir. Öte yandan, *khadi*'nin asıl öneminin köylerin durumunu iyileştirmekte ve böylece halkın arasında *swaraj*'ın kendiliğinden gücünü yaratmanın aracı olmasında yattığını iddia ettik. İddia, eğer böyle olursa savunulamaz. Bu kent sakinlerinin hayırseverlik duygularına hitap ederek köylülere yardımı sürdüremez... Eğer fabrikaları özendirirsek, ulus yeterince elbise sahibi olabilir. Ve eğer fabrikalar millîleştirilirlerse, elbise fiyatları düşebilir, halk belki sömürülmeyebilir ve belki uygun ücretler alabilir. Ama bi-

124 Srikrishnadas Jaju ile Konuşma, 11 Ekim 1944, *CW*, cilt 78, s.174.

zim *khadi*'yi önermemizin nedeni, onun halkın atalet ve kayıtsızlık hastalıklarından kurtulmasının, halkta özgürlüğün gücünü yaratmanın tek yolu olmasıdır.[125]

Böylece Gandi şimdi çok açık bir biçimde, ahlâkî varsayımlarını paylaşmayanları yirmi yıldan fazla süredir ikna etmeye çalıştığı, *khadi*'nin ekonomik bakımdan gerekliliği hakkındaki 'pratik' iddiasından uzaklaşıyordu. O şimdi yeniden ahlâkî amaçların üstünlüğünü ileri sürüyordu. Pratik bakımdan, mevcut *khadi* programı yoksul köylülere biraz ek gelir sağlama bakımından muhtemelen başarılı olmuştu. Gandi'nin taraftarı olan işçilerin birçoğu elbise köy evlerinde üretilmeye başladığından beri bir derecede 'ademi merkezîleştirme' gerçekleştirildiğini savunuyorlardı. Ama Gandi bu iddiayı kabul etmeye niyetli değildi.

> Lancashire'da bile bazı elbiseler evde yapılır, evin kullanımı için değil, efendilerin kullanımı için. Bunu ademi merkezîleşme olarak adlandırmak rezillik olur. Japonya'da da her şey evde yapılır; ama evin kullanımı için değil; hepsi de, tüm işi merkezîleştirmiş olan Hükümet içindir... Buna kesinlikle ademi merkezîleşme diyemeyeceğim.[126]

Gandi şimdi *khadi* programının *uygulanma tarzında* tam bir değişim öneriyordu. Satmak amacıyla keten eğirmeye son verilmesi için derhal girişimde bulunulmalıydı. Bunun yerine *khadi* işçileri halkı kendi kullanımları için eğirmeye ikna etmeli ve eğitmeliydi. Köylüler ücret karşılığında eğrilmiş iplik üretmeye ve bu parayı fabrika yapımı elbiseler almak için kullanmaya teşvik edilmemeliydi. *Khadi* programının kırma girişiminde bulunmak zorunda olduğu, işte

125 Srikrishnadas Jaju ile Konuşma, 13 Ekim 1944, *CW*, cilt 78, ss.192-3.

126 *A.g.e.*, s.190.

bu küçük üreticilerin pazara bağımlılığıydı. Kent ile kır arasındaki mevcut mübadele koşulları korunmak zorundaydı.[127] Artık her köy kendi elbise gereksinimi için ihtiyaç duyulan tüm eğrilmiş ipliği üretmeli ve *khadi* 'ticarî rekabetin ötesine' konmalıydı.[128] Halk kitleleri arasında büyüyen eşitsizliğe (yalnızca endüstride iş bulabilen bir şanslı azınlığın yaşamını devam ettirebilme şansına sahip olduğu ve geri kalanların açlığa mahkum edildikleri bir süreç) bir son vermek yalnızca bu yolla mümkündü.[129] *Khadi*'yi *purna svaraj*'a (tam bağımsızlık) ulaşmanın bir aracı haline getirmek için, onun para mübadelesi çevriminden çıkarılması gerekiyordu; *khadi* alım satımında kullanımına izin verilecek tek değişim birimi eğrilmiş iplikti.[130]

AISA Sekreteri Srikrishnadas Jaju'nun, bunun şimdi *khadi* örgütleriyle ilişkisi olan 300 bin eğiricinin ek gelirlerini kaybetmesi anlamına geldiğini ve elbise kullanımında kendine yeterliliğe ikna edileceklerin muhtemelen 30 bini geçmeyeceğini belirtmesi üzerine Gandi, ilk başta durumun böyle olacağını kabul etti, ama 'bu 30 bin daha sonra 30 milyon olacak. Böyle olmasa bile, en azından ben davaya ihanet etmemiş olacağım' dedi.[131]

Gandi arkadaşlarını *khadi* çalışmasında, bunun ilke olarak yapılması gereken en doğru şey olduğuna ikna etmeyi başarabilmiş olsaydı bile, çoğu bunun pratik hatta sağduyulu bir adım olduğuna ikna olmayacaktı. *Khadi* programının tüm örgütsel yapısı parçalanacaktı ve çok az kimse kırsal nüfusun büyük kesiminin kendi ihtiyaçları için gereken

---

127 'Khadi in Towns', *CW*, cilt 84, ss.438-9.

128 AISA Mitingindeki Konuşma, Sevagram, 24 Mart 1945, *CW*, cilt 79, ss.299-300.

129 'Why Khadi for Yarn and Not for Money?', *CW*, cilt 81, ss.56-7.

130 'Yarn Donation', *CW*, cilt 81, s.137.

131 Srikrishnadas Jaju ile Konuşma, 13 Ekim 1944, *CW*, cilt 78, s.194.

tüm keteni eğirmeye ikna edilebileceğine ikna olacaktı. Sonuç olarak, kentlerde çok iyi çalışan keten atölyeleri kapanmak zorunda kalacaktı. Ama Gandi ısrarlıydı: 'Onları kapatın' dedi, '*khadi bhandar* [dükkânları] *khadi* satmaya devam edemezler. Eğer kentlerdeki *khadi bhandar*'ları kapanırsa köylerde *khadi* satmak zorunda kalabileceğimizi ve köylerde kentlerde olduğu gibi *khadi* satılamayacağını, söyleyeceksiniz. Köylerde *khadi* satılamayacağını satılmaması gerektiğini kabul ediyorum. Khadi köylerde satılmak için değil, giyilmek içindir. Eğrilmek için ve giyilmek içindir.'[132] Arkadaşları, *khadi* programında, onlardan istenen yeni işi yapabilecek yeteri kadar işçi olmadığını hatırlatmaları üzerine, Gandi şu yanıtı verdi: 'Eğer tutumumuz bu ise, şiddete başvurmama ile sağlanacak bir *swaraj* olamaz... O zaman tek başıma kalmak zorunda kalsam bile kendi yolumdan yürürüm... Halkın beni takip etmemesi kuvvetle muhtemeldir... O zaman, ortaya koyduğumuz büyük iddiadan vazgeçmemiz gerekir... Hiç tereddüt göstermeksizin, kendimize dalkavukluk etmeden, başka herkes gibi zayıf olduğumuzu ve hiçbir yönden iyi olmadığımızı ilan etmek zorundayız.'[133]

Gandi, böyle dikkatli ve uzun yıllardır büyük emek verilerek oluşturulan bir programda, bu büyük değişikliği niye böyle ısrarla istedi? Bunun yanıtı Hindistan'da milliyetçi hareketin geldiği tarihsel konjonktürün doğasında yatıyordu; egemen karakteri genel bir iktidarın öngörülmesi olan bir konjonktür. Kongre Partisi'nin devlet liderliği açıkça ulusal iktidarın dizginlerini devralmaya hazırlanıyordu; onun asıl derdi şimdi bir 'ulusal gelişme' programının ekonomik ve siyasî ayrıntılarını somut olarak formüle etmekti. Halk da mevcut düzenin çöküşünü görmüştü ve 1942-3

132 'Why the Insistence on the Yarn Clause', *CW*, cilt 82, ss.122-3.

133 Srikrishnadas Jaju ile Konuşma, 13 Ekim 1944, *CW*, cilt 78, ss.194-5.

ayaklanmaları sırasında, kitlesel ayaklanmalar için karakteristik olan bir biçimde, değişik büyüklüklerde ve değişik zamanlarda, çok sayıda yerel isyancı otorite merkezi oluşturmuştu. Gandi de bir iktidar değişimini öngörüyordu ama ne Kongre'deki eski arkadaşlarının modern bir sanayileşmiş ulus kurmak için çiziktirdikleri gelişme planlarını ne de silahlı ayaklanmanın temeli olan düzensiz ve doğuştan nefret dolu olan ayaklanma şiddetinin biçimlerini onaylayabilirdi. Büyük ölçekli meta değişimine veya emek satışına girmeyen kendine-yeterli küçük üreticiler ekonomisini hedefleyen yeni bir yeniden inşa programı başlatmaya dönük kararlı hatta heyecanlı ısrarı içinde Gandi ilk görevinin, yani *Hind Swaraj*'da formüle ettiği görevin yeniden başlamasının tarihsel aciliyetini vurguluyordu. İktidar değişimi yeni imkânlar doğurabilirdi. Gandi'nin samimi olarak arzu ettiği ama tamamen inanamadığı şekilde, ulusal devlet liderliği toplumsal gelişme alanında baskıcı otoritesinden vazgeçebilir ve yetkiyi ekonomik yeniden yapılanmayı yürütmeye kararlı ve eğitimli gönüllülerden oluşan halk örgütlerine bırakmaya karar verebilirdi. Bu durumda, bu örgütleri kurma ve yapıcı işçileri eğitme görevini derhal üstlenmek zorunda kalınabilirdi. Öte yandan, ulusal devlet İngiliz yönetimi döneminde başlatılan çizgiyi takip etmeye karar verebilirdi; bu durumda mücadelenin devlete karşı sürdürülmesi gerekebilirdi. Gandi 1944'de *khadi* eylemcileri ile tartışmasında sorunu hemen hemen şu sözcüklerle ortaya koydu:

> Siyasî iktidarı aldıktan sonra tüm ülkeyi *khadi* ile giydirmemiz beklenebilir. O zaman bugünden ülkeyi giyinme konusunda kendine yeterli hale getirebilecek düzenlemeleri yapmamız gerekmez mi? Öyle ki, özgür Hindistan'ın gelecekteki hükümeti A.I.S.A'ya gerekli imkânları sağlayıp, ondan, uzman bir kuruluş olarak bu görevi yerine getirmesini istesin. Ama gü-

nümüzün hükümeti tüm fabrikalarını kapatıp sorumluluğu bize yüklerse, bugün olduğu gibi başarısız oluruz.[134]

Öte yandan, eğer devlet bu fırsatı vermezse, o zaman *swaraj*'ı kazanma aracı olan *khadi* için verilen mücadele, devlete karşı yürütülmek zorundadır.

Swaraj'ın bir aracı olması için, [çıkrık] Hükümetin himayesi veya başka herhangi bir himaye altında gelişmemek zorundadır. Eğer gerekiyorsa, Hükümetin veya kendi eğirme ve dokuma fabrikalarıyla ilgilenen kapitalistlerin direnişine rağmen gelişmelidir. Çıkrık, fabrika sahipleri ve benzerleri tarafından temsil edilen sınıflara karşı köylerdeki milyonları temsil eder.[135]

Başka bir deyişle, Gandi şimdi manevra imkânını tümüyle mümkün görüyordu. Tarihsel özgürlük mücadelesi 'siyasî *swaraj*'ın siyasî liderliğin menzili içine girdiği bir evreye ulaşmıştı. Eğer siyasî liderlik mücadeleye katılmaya hazırsa, bunun 'gerçek *swaraj*' mücadelesi için yeni bir temel oluşturması mümkündü. Siyasî liderliğin samimiyetle işbirliği yapmaması da mümkündü ve bu durumda 'siyasî *swaraj*'ın kendisi 'gerçek *swaraj*'ın önünde önemli bir engel haline gelir ve manevra tamamlanırdı. Her durumda, Gandicilik şimdi ilk arayışını yeniden başlatmaya ve milliyetçiliğin dar 'siyasî' amaçları olarak gördüğü şeyle farkını açıkça çizmeye çağrılıyordu.

Yeni *khadi* programı kendi içinde, tedricen, köylü zanaat üretimi, hayvancılık ve temel eğitimin tümünü kapsayan daha geniş bir kırsal ekonomik yeniden yapılanma planını getirecek olan bu mücadelenin öncüsü olacaktı.[136] Hedef,

---

134 *A.g.e.*, s.190.

135 'The Missing Link', *CW*, cilt 84, s.89.

136 'Ministers' Duty', *CW*, cilt 84, s.45.

toplum içinde iktidarın 'ademi merkezîleştirilmesi' idi. Sanayi üretiminin gerçek doğası, ulusal bir ekonominin içinde işleyeceği tüm koşulların denetlenebilmesi için iktidarın devletin elinde merkezîleşmesini gerektirdi. Öte yandan ademi merkezîleşme ideal biçimde her tekil üreticinin temel ihtiyaçlarını karşılama sorununda tümüyle kendine yeterli olması anlamına geliyordu; toplumsal yaşamın bir parçası olan ama temel ihtiyaç maddesi olmayan mallarla ilgili olarak, bu tekil üretici diğerleri ile işbirliği yapacaktı - ama meta alışverişçisi olarak değil, bir ailenin üyelerinin diğerlerine yardım etmesi tarzında.[137]

Bu ademi merkezîleştirme planı içindeki belirleyici toplumsal birim, sadece ekonomik konularda değil, aynı zamanda kendisini yönetme ve savunma konusunda da kendi kendine yeterli olan köydü:

> Bağımsızlık tabandan başlamak zorundadır: Böylece, her köy tam iktidar sahibi olan bir cumhuriyet veya *panchayat** olacaktır. Bunu her köyün kendini idame ettirebilme ve dış dünyaya karşı savunabilecek oranda kendi işlerini yönetebilme gücünde olması gereği takip edecektir. O, dışardan gelecek herhangi bir saldırıya karşı kendisini savunma çabasında yokolmak üzere eğitilmiş ve buna hazır olacaktır.[138]

Köy içinde her birey mümkün olduğunda kendine yeterli olmaya çalışacak ve diğerlerinin işbirliğini, ancak meta de-

---

137 'Answers to Quetions', *CW*, cilt 81, s.133 ve Kongre İşçiler Konferansı'ndaki Konuşma, Sodepur, 6 Ocak 1946, *CW*, cilt 81, s.369.

(*) Panchayat: İhtiyar heyeti. Bir bölgenin özellikle bir köyün halkı tarafından seçilen veya atanan beş yaşlı kişiden oluşan idari organ. Köyle ya da bölgeyle ilgili işlerin yürütülmesinde karar veren bir hakimler komitesi olarak çalışıyor. Hindistan'ın çeşitli bölgelerinde hâlâ hüküm süren, hatta bazı yerlerde tekrar diriltilen çok eski bir kurum - ç.n.

138 'Independence', *CW*, cilt 85, s.32.

ğişiminin tanımlandığı yanlış anlamda değil ortaklığın tam ahlâkî anlamında serbest ve gönüllü olduğu sürece kabul edecektir.

Kendine yeterli köy biriminin ötesinde, toplum genişleyen çemberler biçiminde örgütlenecektir- bir grup köy, taluka,* bölge, eyalet vb., her biri kendi koşulları içinde kendine dayanan, hiçbir birimin daha büyük bir birime dayanmadığı veya daha küçük bir birime egemen olmadığı bir biçimde.[139] Kasabalar tamamen ortadan kalkmayacak, ama yalnızca şimdikinden çok daha küçük bir artı-ürün köylerden dışarı aktarılacak[140] ve Hindistan'ın 700 bin köyü 'çok az kasabası olan merkeze' egemen olacaktır.[141]

> Sayısız köyden oluşan bu yapı içinde durmadan genişleyen, asla çoğalmayan daireler olacak. Yaşam, zirvenin taban tarafından idame ettirildiği bir piramit olmayacak. Ama bir okyanus dairesi olacak... en dıştaki daire iç daireyi yıkmak için güce başvurmayacak, aksine içindekilerin hepsine güç verecek ve kendi gücünü onlardan alacak.[142]

Elbette bu bir ideal plandı, bir 'resim'di, ama Gandi onu favori benzetmesini kullanarak, 'tıpkı Öklid'in noktası gibi... bunun da yokolmaz bir değeri var... İstediğimiz şeye yaklaşan bir şeyler yapmadan önce, onun elverişli bir resmine sahip olmamız gerekir'[143] diye ortaya koydu. Bu kendine yeterli köy cumhuriyeti sistemini tasarlarken, Henry

---

(*) Taluka: Hindistan'da idari bir birim - ç.n.

139 'Decentralization', *CW*, cilt 85, ss.459-60.

140 Shriman Narayan'la Konuşma, 2 Haziran 1945, *CW*, cilt 80, s.244.

141 P. Ramachandra Rao'nun yaptığı görüşme, 19 Haziran 1945'den önce, *CW*, cilt 80, s.353.

142 'Independence', *CW*, cilt 85, s.33.

143 *A.g.e.*

Maine[144] tarafından anlatılan antik Hindistan köy sistemini düşündüğünü kabul etti. 'Kasabalar o zaman köylere bağlıydı. Kasabalar köy üretiminin ve güzel ürünlerinin pazarı idiler.' Ama bu sadece 'benim resmimin iskeletidir,' [diyordu]. Antik köy sisteminin, en önemlisi kast ve muhtemelen devletin despotizmi olmak üzere birçok vahim eksikliği vardı ve bunların ideal toplum yapısı içinde bir yeri olamazdı.[145]

Toplumu bu ideal devlete giden yola yönlendirme mücadelesi nasıl yürütülecekti? Sömürge yönetimi dönemi, çürüme ve şiddet güçlerinin Hindistan toplumunun temellerinde daha önceden eşi görülmemiş bir düzeyde kökleşmesiyle sonuçlandı. Ve şimdi sömürgeciliğe karşı halk direnişinin gücü canlandırılıp harekete geçirildikten sonra, bu güç, bu kökleşmişliği ortadan kaldırmaya çalışmaktan çok uzak bir şekilde, kendini aynı temeller üzerine kuran yeni bir siyasî düzeni doğurmaya eğilim gösteriyordu. Bu yenilmez güçlere karşı nasıl direnilebilirdi? Kim direnecekti?

Daha önce gördüğümüz gibi, Gandiciliğin yanıtı ahlâkî bir yanıttı. İdealin peşinden koşulmalıydı, bu arayış asla bitmeyecekti, hatta ölümle noktalanacak olsa da. İdealin hakikatine inananlar, gerekirse tek başına bile olsa, onun peşinden koşmalıydılar. Mücadelenin başarısı sadece belirleyici olarak değil tümüyle, halkın liderlerinin diğerkâmlık, cesaret ve ahlâkî iradesine bağlıydı. Hakikate uygun bir siyasî pratiğe bağlılığında tavizsiz olan Gandici ideoloji, inancının gerçek sonunun ahlâkî bir aracılık teorisi olduğunu ileri sürdü. Eğer küçük bir azınlığın yanılmaz ahlâkî pratiğinin geniş siyaset alanında acil sonuçlar üretmediği ortaya çıktıysa, bu, arayıştan vazgeçmek için bir neden ola-

144 Henry Sumner Maine, Ancient Law (1861; New York:Dutton, 1931).

145 Deccan Prenslerinin Toplantısındaki Konuşma, Poona, 28 Temmuz 1946, *CW*, cilt 85, s.79.

mazdı. Gandi Tolstoy'u hatırlatarak, 'tarih bize halk kitlelerinin göz açıp kapayıncaya kadar belirli bir görüşü benimsemesi mucizeleri ile dolu olduğunu göstermiştir' diyecektir.[146]

Ama aracılık teorisi soyut bir teori olarak kaldı. Aracılığın başarısı tamamen aracının ahlâkına bağlıydı, yoksa programının, bir ulus içindeki tanımlanabilir bir toplumsal gücün sahip olması beklenebilecek bütün bir somut ahlâkî normlar dizisi ile uyumlu hale getirilebileceği tarza değil. Gandi, *samagra gramsevak* (ideal yapıcı) fikrini açıklarken şunları söyledi:

> O bir köyü öylesine kazanacaktır ki, bütün köylüler onun tavsiyelerini isteyecek ve bunlara uyacaktır. Benim bir *ghani*'si (köy yağhanesi) olan bir köye yerleştiğimi düşünün, ben ayda 15-20 rupe kazanan sıradan bir *ghanchi* (yağhane prescisi) olmam. Ben bir Mahatma *ghanchi* olurum. Mahatma kelimesini şaka olun diye kullandım ama, demek istediğim, bir *ghanchi* olarak köylülerin takip edecekleri bir model haline geleceğimdir. *Gita** ve Kuran'ı bilen bir *ghanci* olurum. Çocuklarını eğitecek kadar bilgili olurum... Gerçek güç bilgide saklıdır. Hakiki bilgi ahlâkî bir itibar ve ahlâkî bir güç verir. Herkes böyle bir insanın öğütlerini öğrenmek isteyecektir.[147]

Halk o zaman, aracının bilgisinin bir sonucu olan ve yılmaz ahlâkî pratiğiyle edineceği ahlâkî otoritesi nedeniyle

---

146 British Daily'nin Müdürü ile görüşme, 28 Ekim 1946'dan önce, *CW*, cilt 86, s.50.

(*) Gita: Tanrı Krişna'nın Kurukshetra savaşı sırasında Kijma savaşçılarına okuduğu söylenen mitolojik ve dinsel manzume. Hayatın ve varoluşun ilkelerini içerir. *Kuran* ve *İncil*'in Hindular için eşdeğerini temsil eder - ç.n.

147 Yapıcı İşçiler Konferansı'nda Sorulara verilen yanıtlar, Madras, 29 Ocak 1946, *CW*, cilt 83, s.46.

aracıyı *izleyecektir*. Eğer halk onu dinlemeye istekli değilse, bu, aracının kendisi için gerekli olan ahlâkî itibarı kazanamadığı içindir. Gandiciliğin, ütopya için nihâî mücadelesini başlatma arayışı içinde, önerebileceği tek somut aracılık yöntemi aracının *bireysel* ahlâkî iradesi idi.

> Muhalifleri yapıcı programla alay ettiklerinde demek istedikleri, 400 milyon insanın programı gerçekleştirmek için asla işbirliği yapmayacağıdır. Hiç şüphesiz bu alayda önemli bir gerçek payı var. Benim yanıtım şu; hala denemeye değer. Samimi elemanlardan oluşan ekibin yılmaz iradesi verili olduğunda, program başka programlar kadar ve onların çoğundan daha fazla uyulabilir bir programdır. Her halükarda, eğer şiddete başvurmama temeline dayanacaksa, onun yerine koyacak başka bir şeyim yok.[148]

Teorinin, bir siyasal aracılık teorisi olarak uygunsuzluğu kısa bir süre içinde açığa çıktı. Örneğin, Madras'daki T. Prakasam hükümeti 1946'da *Khadi*'yi yaygınlaştırmak amacıyla yeni pamuk fabrikaları açılmasına ve varolanların genişletilmesine izin vermeyeceğini açıkladığında, endüstri çevreleri beklenebileceği gibi tepki gösterdiler. Gandi, endüstri çevrelerinin Prakasam'a yönelik gürültülü eleştirilerine cevap olarak şunları yazdı:

> Ulusun dürüst hizmetkârlarını idalistler, hayalciler, fanatikler ve maymun iştahlılar diye adlar takarak gözden düşürmek onurlu bir eğlence değildir.
>
> Kapitalistlerin ve diğer güçlü şahsiyetlerin yoksul köylülere karşı cephe almalarına ve onların şerefli emekleriyle kaderlerini iyileştirmelerini engellemelerine izin vermeyelim...

148 'Contructive Programme- Its Meaning and Place'e Önsöz, *CW*, cilt 82, s.67.

Madras'daki fabrikalara şimdilik dokunulmayacağını hatırlayalım. Bir gün böyle bir şeyin olmak zorunda olduğunu beklediğim için, eğer plan söndürülmesi imkânsız bir ateş gibi yayılırsa tüm fabrika sanayiinin etkileneceğini söylemeye bile gerek yok. Eğer böyle bir şey olursa, o zaman büyük kapitalistlerin pişman olmalarına izin vermeyelim.

O zaman düşünmeye değer tek soru, Madras hükümetinin dürüst ve güçlü olup olmayacağıdır. Eğer böyle olmazsa, her şey yanlış olacaktır. Eğer olursa, plan herkes tarafından onaylanmalı ve başarılı olmalıdır.[149]

Ancak salt dürüstlük ve yeterlilik, böyle bir planın 'herkes tarafından onaylanmasını' sağlamaya yeterli değildir. Kesinlikle ortada siyasî muhalefeti aşmaya dönük ciddi bir sorun vardı. Planın muhtemel başarısızlığını hükümetin dürüstlükten ve güçten yoksunluğuna bağlamak, planın, muhalefeti öngören veya bu muhalefeti aşma araçlarını öneren bir siyasî program tarafından desteklenmediği gerçeğinden kaçmak demekti.

Aslında, şimdi ulusal devlet tarafından izlenecek politikalarla ilgili olduğu gibi, modern sanayinin siyasî sonuçları ile *Khadi* arasındaki çelişki doğrudan ortaya çıktığında Gandici ideoloji kolayca bir siyasî yanıt veremiyordu. Kapitalistlerin çıkarlarından vazgeçmek için zorlanmaları gerektiğini kabul edemiyordu. Sonuç olarak, Gandi bir taraftan yeni *Khadi* programının aciliyetini kabul ederken, derhal şunu söyleyecekti: 'Aynı zamanda bazı anahtar sanayilerin gerekliliğine inanıyorum.'[150] Öte yandan, sanayi üretimi ile *Khadi* arasındaki rekabetten nasıl kaçınılabileceği konusun-

149 'Handspun v. Mill Cloths', *CW*, cilt 85, ss.472-4.

150 'Alternative to Industrialism', *CW*, cilt 85, s.206.

daki açıklaması sorulduğunda Gandi'nin yanıtı şuydu: 'Fabrika giysileri *Khadi* ile yanyana satılmamalı. Fabrikalarımız ürünlerini ihraç edebilirler.'[151] Ama bu, rekabetin ve ulusların birbirine bağımlılığının ortadan kaldırılmasının gerekli olduğu şeklindeki temel Gandici varsayıma açıkca ters düşüyordu. Gandiciliğin hiçbir yanıtı yoktu.

Aynı sorun, köy için somut bir kendi kendini yönetim yapısı planı sunma konusu gündeme geldiğinde de ortaya çıktı. Gandi temsilî hükümet kurumlarına karşı temel inançsızlığına rağmen gizli oyla seçimin belki de tek uygulanabilir adım olduğunu öne sürdü. Ancak tehlikeler çok açıktı: 'Ülkede merkezî hükümeti uygularken, İngiliz hükümeti köylerdeki atmosferi kirletti. Küçük köy yetkilileri hizmetkâr olacaklarına efendi haline geldiler. Bu çeteci unsurların *panchayat*lara girmemesini garanti altına almak için çok büyük dikkat gösterilmelidir.' Fakat onlar güçle veya hile ile gerekli seçmen desteğini sağlayabilirlerken bu nasıl garanti altına alınabilirdi? 'Onlara engel olunması gerekir.' Karşı bir zorlayıcı güç dışında, nasıl? İnandırıcı olmayan nihaî yanıt, 'Kendi kendilerini dışta tutmalılar' şeklindeydi.[152] Eğer bu mümkün olsaydı, iktidar sorunu olmazdı; bu yanıtta ısrar etmek siyaset sorununun ortadan kalkmasını istemekti.

Yolculuğuna *Hind Swaraj*'ın ütopyacılığından başlayan ve hâlâ milliyetçi politikanın ideolojik donanımını almamış olan Gandicilik, ulusun en büyük katmanının -köylülükyeni Hindistan devletinin gelişmekte olan siyasî biçimlerine entegre edilebileceği tarihsel imkânı oluşturmakta başarılı oldu. Gandi'nin ahlâkî *Ramarajya* kavramının çağdaş bir köylü-cemaat bilincindeki siyasî adalet talep ve biçimlerine

151 Hindustani Talimi Sangh Mitingindeki Konuşma, Patna, 22 Nisan 1947, *CW*, cilt 87, s.330.

152 Köy Temsilcileri ile görüşme, Bir, 19 Mart 1947, *CW*, cilt 87, ss.121-2.

tam olarak tekabül etmesinin, bu taleplerin 'Mahatma'nın mesajına dönüştürülmesini mümkün kılan ideolojik koşullardan biri olduğuna şüphe yokken, Gandici şiddete başvurmama siyasetinin tarihsel sonucu, aslında bu entegrasyona ahlâkî meşruiyetini ve kendi özgün ideolojik biçimini vermesiydi. Özgün bir milliyetçi hareketin ancak tüm köylülüğün örgütlü bir desteği üzerine kurulabileceğini ilk kez ortaya koyan Hindistan'daki seçkin-milliyetçi siyasete Gandici müdahale olmuşken; şiddete başvurmama siyasetinin başarılı olması, köylülüğün siyasî seferberliğinin amacının, hiç de Gandi'nin onlar adına iddia ettiği gibi, yani 'kitlelere öz- bilincini vermek ve iktidarın ele geçirilmesi' olmadığını açığa kavuşturdu. Aksine, köylülük tümüyle başkaları tarafından düşünülen ve yönetilen bir mücadelenin gönüllü katılımcısı olmak istiyordu. Champran, Kheda, Bardoli, Borsad -bunlar, özel, yerel, 'kendi kişisel ve hissedilen şikâyetleri' temelinde gerçekleştirilen model köylü hareketleriydi. Örneğin Bardoli'nin model bir hareket olarak önerildiği özel temel şuydu:

> Bardoli halkı hükümet tarafından cezalandırılmaktan korktuğu sürece adaleti sağlayamazdı. Kalplerini Serdar'larına (Köy başkanı - ç.n.) teslim ederek korkularından kurtuldular.
>
> Bundan halkın özgürlüğünü elde etmek için ne fiziksel ne de entelektüel güce ihtiyacı olmadığı sonucuna varıyoruz; ihtiyaç duydukları tek şey ahlâkî cesarettir. Bu ise inanca bağlıdır. Bu olayda Serdarlarına* inanmaları gerekiyordu ve böyle bir inanç yapay olarak oluşturulamaz. Serdar'ın şahsında böyle bir inanca lâyık birini buldular ve o halkın kalbini bir mıknatıs gibi kendine çekti. İnsanların şiddete baş-

(*) Lider - ç.n.

vurmamayı bir ilke olarak kabul ettiklerini veya zihinlerinde bile kızgınlık barındırmadıklarını söylemek demek değildir bu. Ama onlar şiddete başvurmamanın pratik avantajını anladılar, kendi çıkarlarını kavradılar, kızgınlıklarını kontrol ettiler ve şiddetli bir biçimde misilleme yapmak yerine sırtlarına binen zorluğa katlandılar.[153]

Egemen sınıfların ulusal örgütü yeni Hindistan devletinin kurumsal yapısında kendisini sağlamlaştırmak için yoluna devam edebilirken, *'kisans** ve işçiler' 'tüm Hindistan'ı kapsayan bir temelde' asla örgütlenemedi.[154] Böylece, milliyetçi bir devlet ideolojisi ile farkını ortaya koymaya zorlanan Gandicilik yalnızca ahlâkî iddiasının üstünlüğünü öne sürebilirdi; bu ahlâkı devletin baskıcı yapılarına karşı ulusun en geniş halk unsurlarını içeren siyasî örgütün bir aracına dönüştürülebilecek ideolojik araçları bulamazdı.

Böylece, bir bütün olarak Gandiciliğin tarihsel etkililiği içinde, köylülerin seferber edildiği ama katılmadığı bir ulusal siyaset çerçevesi kavramını ve bir parçası oldukları bir ulus ama ebediyete kadar uzaklaştırıldıkları bir ulusal devlet kavramını elde ederiz. Gandiciliğin kendi içindeki gerilimden doğan bu imkânın nasıl olgun bir burjuva ideolojisinin milliyetçi tahlili ile tanımlandığı ve Hindistan siyasetine Gandici müdahale nasıl 'sermayenin pasif devrimi'nde manevra anına dönüştüğü, bundan sonraki bölümde tartışacağımız sorunlar. Fakat Gandici ideolojiye içkin bu siyasî imkânların, yeni bir devlet yapısı oluşturma girişiminde Hindistan burjuvazisinin elindeki ideolojik araçlar haline geldiği tarihsel süreci, kendi özel bölgesel ve örgütsel bi-

---

153 'Government's Power v. People's Power', *CW*, cilt 37, ss.190-1.

(*) Kisans: Köylüler - ç.n.

154 'Contructive Programme- Its Meaning and Place', *CW*, cilt 75, ss.159-60.

çimleri içinde açıklamak modern Hindistan tarih yazımının görevi olarak kalacaktır.

'Mahatma'nın mesajı' farklı insanlar için farklı anlamlara geldi. Son dönemdeki araştırmaların ortaya koymaya başladığı üzere,[155] onun köylülük veya göçerler indindeki anlamı aydınlar sınıfı tarafından açıklanış biçiminden tamamen farklıydı. Burjuvazinin egemenliğinin sürekli tehdit altında olduğu ve ahlâkî liderliğinin ebedî olarak parçalandığı bir sınıf mücadelesi sürecinde faaliyet gösteren Hindistan'daki milliyetçi devlet liderliğinin büyük tarihsel başarısı, Gandici ideolojinin belirsizliklerini özel bir farklılaşmış siyasî yapı ile uzlaştırarak, bütün anlamlarını aynı söylem içinde entegre etmesiydi.

Ama Ütopya'nın mantığı hâlâ uzlaşmaz biçimde belirsiz olabilirdi. Thomas More, yükselen ama muzaffer olmaktan hâlâ uzak bir burjuvazinin siyasî taleplerinin ahlâkî temellerini atan bir metnin yazarı olarak okundu. O ayrıca Avrupa'da erken proleteryanın direniş ruhunu eklemleyen ütopyacı sosyalizmin atası olarak da kabul edilir.[156] Dolayısıyla çağdaş Hindistan'ın toplumsal oluşumu içindeki sonuçlanmamış sınıf mücadelesi içinde muhalefet hareketlerinin ahlâkî meşruiyetlerini hâlâ Mahatma'nın mesajından aldıklarını iddia etmeleri şaşırtıcı değildir.

155 Bkz. örneğin, Shadid Amin, 'Gandhi as Mahatma'.

156 Martin Fleisher, *Radical Reform and Political Persuasion in the Life and Writings of Thomas More* (Cenevre: Librairie Droz, 1973); *Karl Kautsky, Thomas More and his Utopia*, Çev. H.J. Stenning (1890; Londra: Lawrence and Wishart, 1979).

5. Varış Evresi: Nehru ve Pasif Devrim

> Bilim ve modern teknolojinin büyük başarılarında çok güzel bir şeyler var...
>
> *Discovery of India* , s.415.

I

Gandi, Kongre örgütü Hükümetin sivil itaatsizlik hareketine karşı başlattığı yoğun baskının ardından şaşkın ve dağılmış bir durumda iken, Eylül 1932' de Poona'daki Yeravda hapishanesinden, Ramsay Mcdonald'ın Hindistan'daki 'ezilen sınıflara' ayrı bir oy hakkı tanımasını protesto etmek için 'ölüm orucuna' başlayacağını açıkladı. Haber, o sırada Dehra Dun hapishanesinde olan Jawaharlal Nehru üzerinde bir bomba etkisi yaptı. Gandi'nin son orucu için talî bir sorunu -basit bir oy sorunu- seçmesine çok kızmıştı.

> Özgürlük hareketimizin sonu ne olur? Büyük sorunlar, en azından şimdilik geri plana itilmez mi? O kadar fedakârlık ve cesur çabalardan sonra, hareketimiz

önemsiz bir şeye dönüşmez mi?

Siyasî bir soruna dinsel ve duygusal yaklaşmasına ve bununla ilgili olarak sık sık Tanrı'ya başvurmasına kızıyorum. Hatta orucunun başlayacağı günü bile Tanrı'nın bildirdiğini ileri sürüyor gibi görünüyor. Ne korkunç bir örnek hareket![1]

Nehru bu kez, ulusal hareketin siyasî amaçları konusunda belirsizlik olarak gördüğü şeyden çok rahatsız olmuştu. Bu, 1934-35'de hapishanede yazdığı *Otobiyografi*'nin bütününe hâkim bir suçlamadır. Toplumsal ve ekonomik sorunların milliyetçiliğin talepleri ile birleştirilmesini onaylamıyor değildi. Aslında, sürekli olarak milliyetçiliğe daha kesin bir 'ekonomik ve toplumsal içerik' verilmesini isteyen Kongre Solunun en önde gelen liderlerinden biriydi. Ancak bu türden kampanyaların amacı açık olmak zorundaydı: Amaç, egemen bir ulusal devletin kurulmasıydı. Bu siyasî amaçtı. Toplumsal ve ekonomik sorunlar, kitleleri bu hedefe doğru seferber etmek için gerekliydi. Eğer siyasî amaç akıllarda sıkı sıkıya tutulmazsa, tüm toplumsal reform çabaları güçlüklere saplanır, enerji boşa harcanır ve hareket şu anda egemenliği elinde tutan yabancı iktidarın işine yarardı. Aslında, toplumsal hareketlerin başarısı söz konusu olduğu sürece, bu toplumsal reform çabaları ancak iktidar ele geçirilip, ulusal bir devlet kurulduktan sonra başarılı olabilirlerdi.

Kongre ve diğer resmî olmayan örgütlerin toplumsal reform konusunda fazla bir şey yapmamalarının derin bir nedeni vardır...

Geçmişteki deneyimler bize, mevcut koşullarda çok az toplumsal gelişme sağlayabileceğimizi göster-

1 Jawaharlal Nehru, *An Autobiography* (Londra: Bodley Head, 1936) [Bundan sonra *A* diye zikredilecek] s. 370.

di... Birçok geçmiş kuşak boyunca İngiliz hükümeti girişimleri bastırdı ve despotça, veya kendini adlandırdığı biçimiyle, pederşâhî biçimde yönetti. Resmî olmayan hiçbir büyük örgütlü çabaya izin vermez; gizli niyetlerden kuşkulanır. Harijan hareketi,* örgütçülerinin aldığı bütün önlemlere rağmen zaman zaman yetkililerle uzlaşmazlık içine düştü. Kongre ulus ölçeğinde sabun kullanımı için bir propaganda başlatacak olursa, hükümetle bir çok yerde çatışmaya gireceğinden eminim.

Devletin soruna el koyması durumunda kitleleri toplumsal reform lehine çevirmenin çok zor olacağını düşünmüyorum. Ancak yabancı yöneticilerden daima şüphelenilir ve ikna sürecinde fazla yol alamazlar. Eğer yabancı unsur ortadan kaldırılır ve ekonomik değişikliklere öncelik verilirse, enerjik bir idare kolayca geniş etkileri olan toplumsal reformları uygulamaya koyabilir.[2]

Nehru'nun, Gandi'nin Harijan hareketine karşı tepkisi, o zaman Hindistan'da gelişiminin tümüyle olgunlaşmış nihaî aşamasında -varış evresinde- olan milliyetçi düşüncenin unsurlarının tümüyle yeni bir ideolojik yeniden yapılandırılmasından kaynaklanıyordu. Bu, özgün biçimi, milliyetçiliği bir devlet ideolojisi olarak konumlandırmak olan bir yeniden yapılandırmaydı. Sömürge toplumsal yapısı içinde Hindistan burjuvazisinin üzerindeki tarihsel kısıtlamalar veri alındığında, bu burjuvazinin entelektüel-ahlâkî liderliği asla sivil toplum alanında sağlam biçimde kurulamazdı. Tarihsel bir zorunluluk olarak, bu burjuvazinin devrimi pasif olmak

(*) Harijan hareketi: Hindistan toplumunun en alt tabakasında, kast sisteminin en altında yer alan halk (Harijanlar) tarafından mevcut sisteme karşı düzenlenen hareket - ç.n.

2 *A*, ss.383-4.

zorundaydı. Hindistan'daki pasif devrimin özgün ideolojik biçimi, devlete açıkça merkezî, özerk ve yönlendirici rol tanıyan ve bunu ilerleme ve toplumsal adalet fikirlerinin özel bir milliyetçi evliliği ile meşrulaştıran bir devletçilikti.

Milliyetçi düşüncenin bu olgun biçimi Jawaharlal Nehru'nun yazılarında açıkça gösterilebilir. Nehru Bankimchandra'dan daha az sistematik bir yazardı ve yazıları, Gandi'de bulunabilecek sağlam ahlâkî inançlardan doğan mantıksal güce sahip değildi. Her ikisi de uzun hapislik dönemlerinde yazılmış olan iki önemli kitabı *Autobiography* (Otobiyografi) ve *The Discovery of India* (Hindistan'ın Keşfi), konu açısından dağınık, bariz çelişkilerle dolu, fazlasıyla tekrarlarla dolu kitaplardır ve sonuncusu, kendisinin de kabul ettiği gibi, sırf kâğıdı bittiği için sona ermiş bir kitaptır.[3] Ama, yeni Hindistan'ın baş siyasî mimarı olan bu kişinin yazılarında, başka yerde olduğundan daha açık olarak, varış evresindeki milliyetçi düşüncenin ana ideolojik unsurlarını ve ilişkilerini bulabilirsiniz.

Sunuşumu kolaylaştırmak için, ilk olarak, milliyetçiliğin bu nihaî ideolojik yeniden yapılandırılışını birarada tutan yaşamsal akıl yürütme çizgisi olarak gördüğüm şeyi özetlememe izin verin. Bu, merkezî örgütleyici ilkesi devletin özerkliği olan bir ideolojidir; meşrulaştırıcı ilke ise bir toplumsal adalet anlayışıdır. Ardından, sav şu şekilde devam eder: Herkes için toplumsal adalet eski çerçeve içinde sağlanamaz çünkü bu çerçeve eskimiştir, çürümüştür ve dinamizmden yoksundur. Gerekli olan şey, ilerleme, ya da eşanlamlı olarak modernliği hayata geçirebilecek bir yeni kurumlar çerçevesi yaratmaktır. 20. yüzyılın koşullarına göre, ilerleme veya modernlik ekonomi alanına öncelik vermek anlamına gelir; çünkü yalnızca ekonomik üretim ve bölüşüm sisteminin tümüyle yeniden örgütlenmesi yoluyla, herkese toplumsal adaleti garanti altına almaya yetecek refah

yaratılabilir. Ancak modern toplumsal bilimler tarafından ortaya konan son bilgiler açıkça gösteriyor ki, eğer devlet merkezî bir koordinasyon ve yönlendirici rol üstlenmiyorsa toplumun ekonomik yapısını etkin biçimde yeniden örgütlemek imkânsızdır. Ve sömürgeci devlet, emperyalist emellerine uygun biçimde, asla bu rolü üstlenmeyecektir; esasen o, sürekli olarak, bu türden bütün yeniden yapılandırma girişimleri önündeki asıl engel olarak hareket etmiştir. Dolayısıyla ulusun önündeki asıl siyasî görev, egemen bir ulus-devlet kurmaktır. Bir kez kurulduğunda, bu devlet toplumdaki sınıf ve grupların dar çıkarlarının üstünde yeralacak, sorunla ilgili genel bir bakışı benimseyecek ve en bilimsel prosedürlere uygun olarak herkese refah ve adaleti garanti altına almaya yetecek toplumsal zenginliği üretmek için ekonomik süreçleri planlayıp yönetecektir.

Şimdi Nehru'nun, bu iddiayı nasıl Hindistan'daki milliyetçi düşüncenin olgun ideolojik biçiminin ana oluşturucu ilkesi olarak kurmaya çalıştığını görelim.

II

'Doğu fırtınanın önünde eğildi,
Sabır ve kibirle;
Lejyonların fırtınasının geçmesini bekledi,
Ve tekrar düşünceye daldı.'

Nehru *Hindistan'ın Keşfi*'nde Matthew Arnold'un yukarıdaki şiirini alır ve hemen ona karşı çıkar:

> Ama Hindistan'ın fırtınanın önünde sabırla eğildiği ve yabancı lejyonların geçişine lâkayt kaldığı hiç bir zaman doğru değildir. Daima onlara karşı direndi, çoğu zaman başarıyla, bazen de başarısızlıkla; ve ba-

şarısız olduğunda bile unutmadı ve kendini bir sonraki girişime hazırladı. Yöntemi iki boyutluydu: Savaşıp onları dışarı atmak ve dışarı atılamayanları içinde eritmek... özgürlük dürtüsü, bağımsızlık dürtüsü her zaman vardı - yabancı egemenliğine başeğmenin reddedilmesi de.[4]

Bir kaç sayfa sonra, Nehru Doğu ve Batı kültürleri arasındaki özsel ikiliğin daha doğrudan bir reddiyesini önerir.

> Antik Yunan'ın Avrupa uygarlığının kaynağı olduğu kabul edilir ve Şarkla Garp arasındaki temel farklılık hakkında çok şey yazılmıştır. Bunu anlamıyorum: Bunun büyük bölümü gerçekle fazla ilgisi olmayan belirsiz ve bilim dışı bir şey gibi görünüyor. Son zamana kadar birçok Avrupalı düşünür kayda değer her şeyin kökeninin Yunan ve Roma'da olduğunu düşündü... Asya halklarının geçmişte yaptığı şeylerle ilgili bazı bilgiler Avrupa'nın bilgisine dahil olduğunda bile bunlar isteyerek kabul edilmedi. Buna karşı bilinçsiz bir direniş vardı... Eğer akademisyenler böyle düşünürse, okumamış kalabalık, Batı ile Doğu arasında özsel bir farklılık olduğuna daha çok inanır. Avrupanın sanayileşmesi ve bunun sonucu olan maddî ilerleme bu farklılığı halk bilincinde daha da ileri götürdü ve tartışmalı bir rasyonelleştirme süreci sonunda, Antik Yunan modern Avrupa ile Amerika'nın babası ya da anası haline geldi.[5]

Fakat bu farklılık sadece sanayileşme ve sanayileşmenin olmayışı ile ilgili bir şeydi, yoksa antik kültürel geleneklerle

3 Jawaharlal Nehru, *The Discovery of India* (New York: Jonh Day, 1946) [Bundan sonra *DI* diye zikredilecek].

4 *DI*, ss. 133-4

5 *DI*, ss. 141-2.

hiçbir ilgisi yoktu.

> Avrupa'nın ve Amerika'nın büyük oranda sanayileşmiş Asya'nın ise bu bakımdan geri olduğu anlamının dışında Şark ve Garp kelimelerinin kullanılışını anlamıyorum... Helen uygarlığı ile modern Avrupa ve Amerika uygarlıkları arasında hiçbir organik bağ yoktur.[6]

Aslında Antik Yunan'ın ruhu ve dünya görüşü, Antik Hindistan ve Antik Çin'inkilere modern Avrupa uluslarınınkinden daha yakındır.

> Hepsi de aynı geniş, hoşgörülü pagan dünya görüşüne sahipti, yaşamda zevk ve doğanın şaşırtıcı güzelliği ve sonsuz çeşitliliği, sanat aşkı ve eski bir ırkın birikmiş deneyiminden kaynaklanan irfan.[7]

Bu benzerlikleri göremeyişimizin ve aksine karışık bir düşünüşün tuzağına düşmemizin gerçek nedeni bizi eğitenlerin bu şekilde düşünmemizi sağlamaktan çıkarları olmasıdır.

> Hindistan'ın dinsel, felsefî, spekülatif, metafizik olduğu; bu dünyaya karşı kayıtsız ve gelecek ile bundan sonrasının hülyaları içinde kaybolmuş olduğu söylenir. Bize böyle söylenir ve belki de bize böyle anlatanlar Hindistan'ın düşünceye dalmış ve spekülasyonlarla şaşırmış olarak kalmasını isterler, ki böylece bu dünyaya ve bu dünyanın tamamına, ..., hakim olsunlar ve ondan zevklerini alsınlar.[8]

Öyle görünüyor ki, milliyetçi düşünce Oryantalist tematikle uğraşmaya başlamıştı; şimdi onu eleştirebiliyordu. Do-

---

6 *DI*, ss. 142.

7 *DI*, s. 143

8 *DI*, s.143.

güşundan beri kendisini tutsak eden kültürel özcülükten kurtulmuştu ve nihayet, ulusun ve dünyanın tarihlerine hakiki özgüllükleri içinde bakabiliyordu. Ama durun! Kendi geçmişi haline getirdiği, eski tematiği geride bırakan şey nedir? Benimsediği yeni tarihsel anlayış nedir?

Nehru'nun Hindistan'ın geçmişini yeniden değerlendirmesinden ortaya çıkıyor ki, ulusun tarihinde uzun devreler ve kısa devreler içeren iki büyük hareket vardı. Uzun devre bilinen en erken tarihi dönemle, yani Hindus Vadisi uygarlığı ile başlar ve 11. yüzyıldaki ilk Türk-Afgan işgali ile biter. Bu, zengin ve kuvvetli bir uygarlığın gelişmesine tanık olmuş, felsefe, edebiyat, tiyatro, sanat, bilim ve matematik alanlarında şaşırtıcı başarılarla damgalanmış bir dönemdir. Ekonomi genişledi, zenginleşti ve dünyanın birçok başka bölgesiyle geniş ticarî ve kültürel ilişkiler vardı. Ve, binyılın bitişinden epey önce,

> sadece siyasal durumunu değil, yaratıcı etkinliklerini de etkileyen bir iç zayıflık Hindistan'ı eline geçirmiş görünür. Bunun başlangıç tarihi yoktur, çünkü süreç yavaş ve ağır ilerleyen bir süreçti. Bu süreç Kuzey Hindistan'ı Güney'den daha önce etkiledi.[9]

Kanıtlar yeterince açıktır: Sankara'dan sonra felsefede ya da Bhavabhuti'den sonra edebiyatta büyük bir yapıt yoktur ve bunların her ikisi de 8. yüzyılda yaşamıştır; büyük dış ticaret çağı da aynı dönemde biter; Güneydoğu Asya'daki koloni yerleşimleri için Güney'den göçler 9. yüzyıla kadar sürer; Cholas'ların büyük bir deniz gücü olması 11. yüzyılda sona erer.

> Böylece Hindistan'ın kurumakta olduğunu, yaratıcı yeteneklerini ve canlığını yitirmekte olduğunu görü-

9 *DI*, s. 217.

rüz... Bu siyasî çöküş ve kültürel durgunluğun nedenleri nelerdi? Bu yalnızca çağdan dolayı mı böyleydi...? Veya bunun sorumlusu dış nedenler ve işgaller miydi...? Ama bir tür çöküş ona zemin hazırlamadan niçin siyasî özgürlük kaybedilsin?... Hindistan'daki bu iç çöküş, binyılın sonunda açıkça ortadaydı.[10]

Bu çöküşün en önemli kanıtı 'Hindistan toplumsal yapısının, esasen kast sisteminde ortaya çıkan, artan katılığı ve dışlayıcılığıydı'.[11]

> Yaşam, her insanın işinin kesin ve sürekli olduğu ve diğerlerini çok az düşündüğü kesin çerçevelere ayrıldı... Böylece tekil etkinlik biçimleri sapkınlık haline geldi ve yeni tip iş ve etkinliklerden kaçınma ve kendini eski alışkanlıklarla sınırlama, girişimi ve keşif ruhunu engelleme eğilimi vardı... Bu yapı büyüme ve genişleme kanalları sunduğu sürece, ilericiydi; kendisine açık genişlemenin sınırlarına geldiğinde, durağanlaştı, ilerici olmaktan çıktı ve daha sonra kaçınılmaz olarak gerici hale geldi.
>
> Bu yüzden bütün alanlarda bir gerileme vardı -entelektüel, felsefî, siyasî, savaş tekniği ve yöntemi, dış dünya hakkında bilgi ve dış dünya ile ilişkilerde, küçülen ekonomide- ve yerel duygular ve feodal ve küçük grup duyguları bir bütün olarak daha geniş Hindistan kavramı pahasına büyüyordu.[12]

Ve böylece büyük devre sonuna geldi, çünkü Hindistan kendi kabuğuna çekildi, katılaştı ve daha önceki yaratıcılığını ve yenilikçiliğini kaybetti. Ama bu Hindistan uygarlığı-

---

10 *DI*, s.220

11 *DI*, s.221.

12 *DI*, ss.221-2.

nın ölümü anlamına gelmiyordu. Biraz canlılık bakî kaldı ve bütün bir işgaller dizisine başeğerken bile, Hindistan'ı bu kez biraz kısa olan ikinci çiçek açma devresine sokan bir tarihsel devamlılık vardı.

> Sonraki çağların göstereceği gibi, eski yapı içinde biraz esneklik ve uyum kapasitesinin yanısıra hâlâ bir canlılık ve şaşırtıcı bir direniş vardı. Bu yüzden Hindistan hayatta kalabilmeyi ve yeni ilişkilerle ve düşünce dalgalarından faydalanmayı, hatta bazı şekillerde ilerlemeyi başarabildi. Ancak bu ilerleme daima denetim altındaydı ve geçmişin birçok kalıntısı tarafından büyük oranda engellendi.[13]

Zirvesine Moğol İmparatoru Ekber* zamanında ulaşan ikinci devre büyük İslam imparatorlukları dönemine denk düşer. Yerli halkla Türk, Afgan, İran ve Arap unsurlar arasında yeni bir kültürel sentezle biçimlenen bu devre sanat, mimarî, edebiyat, müzik ve hatta bazı sentetik dinsel kültler ve felsefede büyük bir ihtişâma ulaştı. Ama Nehru'ya göre bu gelişme çok fazla devlet-destekli idi ve İmparator'un kişiliği özellikle hayatî bir rol oynuyordu. Ekber bu harekette en dikkate değer unsurdu, 'bir idealist ve bir hayalperest, ama aynı zamanda bir eylem adamı ve taraftarlarında tutkulu bir sadakat uyandıran lider bir kişiydi'.[14] Bilge bir devlet adamlığı ve yaratıcı bir himaye ile, Ekber ülkeyi kültürel ve siyasî yönden birleştirmeye çalıştı. 'Onda, eski birleşik Hindistan rüyası, (yalnızca siyasî bakımdan tek bir devlette birleşmiş değil, aynı zamanda organik olarak tek

13 *DI*, s.222.

(*) "Ebul Feth Celalettin Ekber Şah (1542-1605), Hint-Türk devletinin üçüncü hükümdarı, Hümayun'un oğlu, Babür'ün torunu, 13 yaşında imparator. (...) Nehru, Babür Şah'ın torununu Hint milliyetçiliğinin babası sayar." Meriç, *a.g.e.*, s. 253 - ç.n.

14 *DI*, s.256.

bir halk olarak bütünleşmiş) yeniden şekillendi'.[15]

Ancak bu kültürel sentezin genel etkisi, toplum yapısını veya halkın yaşam tarzını temelden değiştirmeye yetecek kadar derin değildi. Etkiler, 'az ya da çok yapaydı ve toplumsal kültür büyük oranda eskisi gibi kaldı. Bazı bakımlardan, aslında, daha da katı hale geldi'.[16] İmpatorun toplumu değiştirme çabalarının cesaret ve yaratıcılığına rağmen, perspektif içsel olarak sınırlı ve yöntemler görevin karmaşıklığına göre çok uygunsuzdular ve değerini azaltıcıydılar.

> Eğer Ekber isteseydi toplumsal değişimin temellerini atar, araştırmacı aklı o doğrultuya yönlendirir ve dünyanın öbür kesimlerinde ne olup bittiğini öğrenmeye çalışırdı. Fakat o imparatorluğunu sağlamlaştırmakla çok meşguldü ve önündeki büyük sorun, İslâm gibi kendisini başkalarına kabul ettirmeye çalışan bir dini halkın ulusal gelenekleri ve dini ile nasıl uzlaştıracağı ve böylece ulusal birliği nasıl kuracağı sorunuydu. Dini rasyonel bir ruhla yorumlamaya çalıştı ve o an için Hindistan sahnesinde önemli bir değişiklik gerçekleştirmiş gibi göründü. Fakat, bu doğrudan yaklaşım, başka yerlerde de çok seyrek başarılı olduğu gibi burada da başarılı olmadı.
>
> Ne de Ekber Hindistan'ın toplumsal bağlamında herhangi bir önemli değişiklik yaptı. Ekber'den sonra onun başlattığı değişim havası ve zihinsel arayış söndü, Hindistan durağan ve değişmez yaşamına geri döndü.[17]

Böylece, kısa süreli devlet-destekli kültürel dinamizme rağmen, 'yaşam'ın kendisi değişmedi. Aynı tarihsel dönem Avrupa'da en geniş kapsamlı ve devrimci değişimlere tanık

15 *DI*, s.256.

16 *DI*, s.261.

17 *DI*, ss.261-2.

oluyordu, fakat durağan ve uyuşuk 'Asya insanın çabasına ve emeğine dayanan eski geleneksel yolda devam etti.'[18] Dolayısıyla, Avrupa'nın Doğu'yu fethinin hemen öncesinde, yeni doğrultular ararken gelenek ve dogmanın prangalarını kıran ve tüm dünyayı iradesi ve egemenliği altına alan Avrupa uluslarının yaşam konusundaki tutum ve görüşleri ile, geçmiş bir dönemin kurumları ve geleneklerine bağlı, ruhu ve vücudu felç olmuş Asya halkınınkiler arasında temel bir farklılık vardı. Bu, Asya uluslarının niçin Avrupa'nın saldırısı karşısında yenildiğini açıklar. Direnemezlerdi, çünkü iç enerji ve diriliklerini yitirmişlerdi.

Tekrar Oryantalist tematiğe geri dönmüş olduk. Yalnızca, şimdi Doğu ile Batı arasındaki farklılık özsel bir şey olmaktan, konjonktürel bir şeye indirgenmiştir. Avrupa uygarlığında, onu dinamik ve güçlü kılan organik veya özsel bir şey yoktur: sadece tarihin belirli bir noktasında yeni bir ruh, yeni bir enerji ve yaratıcılık kaynağı bulmuştur. Aynı şekilde, Asya uygarlıklarında, onları durağan ve güçsüz kılan organik ve özsel bir şey yoktur: uzun bir muhteşem büyüme döneminden sonra, eski canlılık ve yaratıcılık kaynakları giderek (kendiliğinden) kurudu. İşte bu tarihsel konjontürde Batı ile Doğu arasındaki çatışma meydana geldi: Batı fethetti, Doğu teslim oldu.

Dolayısıyla, sömürgeci etkinin bu yeni açıklamasında, tarihsel zamanın kendisi episodik (dönemsel) hale gelir. Her uygarlığın kendi büyüme ve çöküş evreleri olduğu savunulur. Bunların arasında hiçbir özsel, organik veya karşı konulamaz bağlantılar yoktur. Her biri bir dizi konjonktürel etkenle açıklanır: ekonomik, siyasî, ya da her neyse. Dahası, belirli bir tür büyümeye eşlik eden kültürel değerler ya da 'ruh', özel uygarlık bağlamından çıkarılıp evrensel tarihsel değerler haline getirilebilir. Ondan sonra, artık ne her-

18 *DI*, s.261.

hangi bir özel kültürün 'malı'dırlar ne de özsel olarak veya organik olarak o kültüre bağlıdırlar.

Böylece geçmiş ve gelecek tekil ulusların tarihleri içinde birbirinden ayrılabilir bir 'çağın evrensel ruhu'nun ilerleyişi olarak sunulabilirler. Bu, hangi ulusun gelişmiş veya geri olarak sunulabileceğinin tespitinde kullanılacak dünya-tarihsel gelişme normunu belirlemiş ve bu çevrimin tekil evreleri özgül konjonktürel etkenlere göre açıklanmıştı. Dolayısıyla, sömürge Hindistan'da modernliğin olmayışının Hindistan uygarlığının herhangi bir özsel kültürel başarısızlığı ile ilgisi yoktu. Hindistan'ın yabancı boyunduruğuna girdiği özel (tekil) tarihsel konjonktür, Hindistan toplumu bir aptallaşma evresindeyken, Avrupa uluslarının geleceğe baktığı ve dinamik olduğu bir konjonktürdü. Bundan sonra Hindistan toplumunun evrensel tarihî gelişme normlarına uymadaki başarısızlığı, tümüyle sömürgeci yönetim koşulları tarafından açıklanabilir bir şeydi: yabancı bir egemen gücün, modernlik güçlerinin gelişmesini sürekli engellemesi nedeniyle, Hindistan toplumu için gelişme imkânsızdı.

> İngilizler Hindistan'a geldiğinde, her ne kadar Hindistan teknolojik olarak biraz geri olsa da, hâlâ dünyanın en gelişmiş ticaret ülkelerinden biriydi. Teknik değişiklikler hiç şüphesiz gelecek ve Hindistan'ı da tıpkı bazı Batı ülkelerini değiştirdiği gibi değiştirecekti. Fakat onun normal gelişmesi İngiliz iktidarı tarafından durduruldu. Endüstriyel büyüme durduruldu ve bunun sonucu olarak toplumsal gelişme de durdu. Bütün iktidar, güce dayanan ve artık herhangi bir sahici öneme sahip olmayan sınıf ve grupları teşvik eden yabancı bir otoritenin elinde toplandığı için, toplumun normal iktidar ilişkileri kendilerini [yeni duruma] uyduramaz ve bir denge bulamazlardı... [Yabancı otoritenin desteklediği] sınıflar uzun süre

> önce tarihteki rollerini tamamlamışlardı ve eğer yabancı koruma altına alınmasalardı yeni güçler tarafından bir kenara itilmiş olacaklardı... Normal olarak bunlar devrim veya demokratik süreç tarafından bir kenara atılacaklar ya da daha uygun bazı işlevler yükleneceklerdi. Ancak yabancı otoriter yönetim sürdüğü sürece, bu türden hiçbir gelişme olamazdı.[19]

O zaman, Hindistan'ın Şimdisi'nin Geçmiş tarafından çok fazla belirlenmiş gibi görünmesinin, kültürüne içkin hiçbir şeyle ilgisi yoktu. Bu görünüm, ortadan kaldırılması ulusun önündeki birincil siyasî görev olan, özel bir siyasî durumun sonucuydu. Bu görevi yerine getirmekle, Hint ulusu 'çağın ruhu'na uyum sağlama yönünde ilk önemli adımı atmış olacaktı. İşte bu nedenle, Hindistan'daki siyasî sarsıntılar, 'geçmişlerinden vazgeçiyor görünen, uyanan bir halkın ortak içgüdüsel iradesini' temsil ediyordu.[20]

Kendi geleceğini geçmişinde değil başka yerde, 'çağın ruhu'nun evrensel temsilinde aramakla, Hint ulusu sadece 'normal' gelişmesinin yörüngesine geri dönmeye çalışıyordu. Bu, zorunlu olarak, kendi farklı kültürel kimliğine yönelik herhangi bir tehdidi temsil etmiyordu.

> Hindistan'da bizler Geçmiş ve Uzakta olanı aramak için yurt dışına gitmek zorunda değiliz. Burada onlardan istemediğimiz kadar var. Eğer yabancı ülkelere gidersek, bu Şimdi'yi aramak içindir. Bu arayış gerekli bir arayıştır, çünkü ondan kopmuş olmak gerilik ve çürüme demektir.[21]

---

19 *DI*, s.518.

20 *DI*, s.516.

21 *DI*, s.578.

Ancak, 'çağın ruhu' ile; Başka Yer'de olan, dolayısıyla Başka Yer'de bulunması gereken bu Şimdi'yle ilgili olarak bu kadar önemli olan nedir? Nehru bunu tanımlamaya çalışır:

> Modern akıl, daha doğrusu modern aklın en iyi tipi, pratik ve pragmatik, etik ve toplumsal, diğerkâm ve insanîdir. O, toplumsal iyiliği hedefleyen bir pratik idealizm tarafından yönlendirilir. Onu harekete geçiren idealler, çağın ruhunu, *Zeitgeist*'i, *Yugadharma*'yı temsil eder. O, eskilerin felsefî yaklaşımlarını, eskilerin nihaî gerçeklik arayışlarını olduğu kadar, Orta Çağ döneminin adanmışlık ve mistisizmini büyük ölçüde terketti. Onun tanrısı insanlık, dini ise toplumsal hizmettir...
>
> Dolayısıyla, içinde yaşadığımız çağın en yüce ideallerine uygun biçimde davranmak zorundayız... Bu idealler iki başlık altında sınıflandırılabilir: hümanizm ve bilimsel ruh.[22]

Çağın ruhunun böyle tanımlanması, maddî ile manevî arasında olan türden bir ayrıma dayanması itibarıyla, Bankim'in sorunsalına geri dönmek olmuyor mu? Ve Nehru modern bir ulus haline gelmek için manevî mirasımızı kaybetmeden Batı'dan maddî becerileri öğrenmek zorunda olduğumuzu söylemiyor mu? Nehru, zaman zaman, aslında tam da bunu söyler:

> Modern Batı'nın öğretecek çok şeyi olduğu ve çağın ruhu Batı tarafından temsil edildiği için, Çin gibi Hindistan da Batı'dan öğrenmek zorunda. Ama Batı'nın da açıkça çok şey öğrenmesi gerekiyor ve onun teknolojideki ilerlemesi, eğer bütün çağların ve bü-

22 *DI*, ss.570-1.

> tün ülkelerin düşünürlerinin aklıyla öğrendiği, yaşamın köklü derslerinden bazılarını öğrenmezse, çok az huzur bulacaktır.[23]

Daha genel olarak, bilimsel ve bilimsel olmayan, rasyonel ve rasyonel olmayan, pratik ve metafizik arasındaki ayrımlar, en genel terimleri içinde kesinlikle Avrupa'da Aydınlanma-sonrası rasyonalist ve daha özel olarak pozitivist düşünceyi belirleyen ayrımlardı. Bu düşünce, bilimin yararlılığını ve böylece geçerliliğini kanıtlamış farklı metodolojik ilkelere ve pratik uygulama tekniklerine sahip bir bilgi bütünü olarak onun 'verililiğini' kabul etti. Bu yüzden 'bilimsel ruh' ya da 'bilimsel mizaç' sadece bir rasyonalizm değil, 'ampirik gerçekler', ampirik olarak doğrulanabilir hakikatlere sağlam şekilde dayanan bir rasyonalizm demekti. Bu 'pratik' sorunlarla ilgilenmek, 'aşırı' ve 'faydasız' spekülasyonla uğraşmayı reddetmek demekti. Çünkü spekülatif felsefe

> genellikle yaşam ve yaşamın gündelik sorunlarından kopuk olarak kendi fildişi kulesinde yaşadı ve nihaî amaçlar üzerinde yoğunlaşıp, bunları insan yaşamına bağlamayı başaramadı. Yönlendiricileri mantık ve akıldı; bunlar onu birçok yönde ilerlettiler, ama bu mantık haddinden fazla zihinsel bir üründü, gerçekten çok kopuktu.[24]

Öte yandan, bilim yalnızca gerçeğe bakar.[25] Dolayısıyla, sınırları ne olursa olsun, bize pratik yaşam için güvenilir bir bilgi bütünü veren sadece bilimdir.

> Varoluşun gizemini anlama yönündeki boş çaba içinde ümitsizce debelenmek ve sonuçta hiçbir şey anla-

23 *DI*, ss.517-8.

24 *DI*, s.522.

25 *DI*, s.522.

mamaktansa, hakikatin bir kısmını anlayıp, onu yaşamımıza uygulamak daha iyidir. Bilimsel yaklaşım, maceracı ama eleştirel bilimsel mizaç, hakikat ve yeni bilgi arayışı, deneme ve tecrübe olmadan herhangi bir şeyi kabul etmeme, yeni kanıtlar karşısında eski sonuçları değiştirme gücü, önceden kabul edilmiş teoriye değil, gözlemlenen gerçeklere güvenme, aklın katı disiplini- bütün bunlar, sadece bilimin uygulanması için değil, ama yaşamın kendisi için ve yaşamın birçok sorununun çözümü için de gereklidir.[26]

Fakat, Aydınlanma-sonrası rasyonalizminin bu genel sonuçlarından ayrı olarak, Nehru için, 'bilimsel yöntem' ve 'yaşama bilimsel yaklaşım', aynı zamanda, Bankim gibi biri için olduğundan çok daha özel bir şey anlamına geliyordu. Aslında en genel düzeyde, Bankim gibi Nehru da Antik Hindistan düşüncesinin bilimsel tutuma manevî bakımdan Batı'nın genel kültürel değerlerinden daha yakın olduğunu bile ileri sürebildi.

> Bilim Batı dünyasına egemen oldu; bu dünyadaki herkes ona saygı gösterir, ancak Batı hâlâ bilimin asıl gücünü ortaya çıkarmış olmaktan çok uzak. O hâlâ ruh ile gövdeyi yaratıcı uyuma sokmak zorunda... son görünümleri olmasa da, geçmiş yüzyılların Hint düşüncesinin özsel temelleri bilimsel ruh ve yaklaşımın yanısıra, enternasyonalizme de uygundur. O, korkusuz hakikat arayışına, insan dayanışmasına ve hatta insanların özgür ve ortak gelişmesine, şimdiye kadarki en büyük özgürlük ve insan gelişmesinin en yüksek düzeylerine dayanır.[27]

---

26 *DI*, s.523.

27 *DI*, s.526. Hint uygarlığının en kesin kanıtlarının bu uygarlığın doğuştan gelen değerinin 'modern aklın en iyi tipi' tarafından takdir edildiği gösterilebil-

Ama, milliyetçi ideolojinin olgun yeniden inşasının en ayırdedici yönü bu değildir. Nehru için, 'bilimsel yöntem' aynı zamanda oldukça özel biçimde ekonomik düzeyin tüm toplumsal konulardaki birincilliği anlamına geliyordu. Bu, özellikle Nehru gibi insanların, tarih ve topluma modern ya da 20. yüzyıla özgü bakış açısının gereği olduğuna inandıkları şeydi. İster bir siyasî program sorunu, ister ekonomi politik veya toplumsal ve kültürel sorunlar olsun, bu konulardaki bir 'bilimsel' çözümleme, o sorunu, toplumun temel ekonomik yapısıyla ilişkilendirerek ilerlemek zorundadır. Bu sorunların doğru çözümleri toplumun ekonomik düzenlemelerinin yeniden yapılandırılması açısından aranmak zorundadırlar. Nehru şunları söyler: 'Eğer tarihin gösterdiği bir şey varsa o da şudur: grup ve sınıfların siyasî görüşlerini ekonomik çıkarlar belirler. Ne akıl ne de ahlâkî mülâhazalar bu çıkarları aşamaz.'[28]

Bu, yeniden yapılanmış milliyetçiliğin yeni teorik çerçevesi haline gelir ve ona karşılaştığı yaşamsal sorunlar konusunda bütünlüklü bir rasyonalist tutumlar dizisi sağlar: sömürgeci yönetimi değerlendirme, ulusun sınıflarının ta-

---

diğinde bulunduğunu görmek ilginçtir. *Hindistan'ın Keşfi*'nin klasik Hint uygarlığının başarılarıyla ilgili bölümleri, Schopenhauer, von Humboldt, Max Müller, Sylvain Levi, Romain Rolland, hatta H.G. Wells'den alınmış onlarca alıntıyla doludur ve 'Keşmir'in cazibeleri' konusunda bir Fransız bilgin olan M. Foucher'den bir alıntı vardır. *DI*, s.568.

28 *A*, s.544. 1934'de, cemaatçi siyasetçileri ekonomik sorunları gözardı etmekle suçlayan Nehru, şunları söyledi

> Siyaset çağının bittiğini ve ekonominin ulusal ve uluslararası konuları belirlediği bir çağda yaşıyor olduğumuz çok yaygın olarak bilinen bir şeydir. Cemaatçi örgütler bu ekonomik konularda ne söylüyorlar?.. İster sosyalizm veya komünizm ister başkaları doğru yanıt olsun, bir şey kesindir - yanıt sadece siyasi değil ekonomik de olmak zorundadır. Çünkü Hindistan ve dünya ekonomik sorunların altında eziliyorlar ve bunlardan kaçış yok.

Basına yapılan açıklama, Allahabad, 5 Ocak 1934, *Selected Works of Jawaharlal Nehru* (Yeni Delhi: Orient Longman, 1972-82) [bundan sonra *SW*], cilt 6, ss.184-5.

nımlanması, geleneksel toplumsal kurumlar ve dinin rolü, sanayileşmenin hızı ve ölçeği ve her şeyden önce devletin rolü. Milliyetçilik bu tutumlardan kalkarak, tamamen milliyetçi amaçlar için, Avrupa aydınlanmasının en gelişkin ifadesi olarak 'Marksizmin bilimsel yöntemini' kendine maledebilmiştir.

> Marksizmin teori ve felsefesi aklımdaki birçok karanlık noktayı aydınlattı. Tarihin benim için yeni bir anlamı oldu. Marksist açıklama tarihe bir ışık demeti saçtı ve tarih bilinçsiz de olsa, arkasında bir amaç ve düzen olan gizleri açığa çıkarıcı bir oyun haline geldi...
>
> Büyük dünya krizleri ve çöküşler Marksist çözümlemeyi doğruluyor görünüyordu. Diğer sistem ve teoriler karanlıkta el yordamı ile yürürlerken, yalnızca Marksizm onu az ya da çok öngörerek açıkladı ve gerçek bir çözüm önerdi.
>
> Bu inanç bende büyürken, yeni bir heyecan dalgasına kapıldım ve sivil itaatsizliğin başarısızlığından duyduğum can sıkıntısı daha da azaldı. Dünya hâlâ istenen iyi sonuca doğru koşmuyor muydu?.. Ulusal mücadelemiz uzun yolculuğun bir evresi haline geldi. Zaman bizden yanaydı.[29]

Marksizmin bu şekilde algılanışı, elbette, kısa bir süre sonra göreceğimiz gibi, bilinçli olarak seçiciydi. Ama bu, modern ve geleneksel, laik ve dinsel, ilerici ve gerici, gelişmiş ve geri arasındaki bütün bir rasyonalist ayrımlar dizisine yeni bir bilimsel meşruiyet sağladı. Her durumda, iddia şöyleydi: Mevcut gün ve çağda, ekonominin yönelmek zorunda olduğu tarihsel olarak verili tek bir yol vardır: hızlı sanayileşme yolu. Her toplumsal grup ya da sınıfın ekonominin böyle bir hızlı sanayileşmenin gerekleri karşısında

29 *A*, ss.362-3.

konumu o grup ya da sınıfın ' gerçek ekonomik çıkarlarını' belirler. Gerçek ekonomik çıkarları bu gereklerle uyum içinde olanlar 'ilerici' sınıflardır; çıkarları bu gereklere karşıt olanlar 'gerici sınıflardır'. Ancak, gerçek ekonomik çıkarlardan oldukça ayrı biçimde, toplumda belirli gruplar ve sınıfların gerçek ekonomik çıkarlarını görmesini ve bunlara uygun davranmasını engelleyen öznel inançlar ve ideolojiler vardır. Bunlar gerici ideolojilerdir -ilkel bağlılıklar, grup duyguları, dinsel bağnazlık v.b. -ve ilerici değişikliklere karşı olan gerici sınıflar sık sık bu öznel toplumsal inançları kullanarak, başka türlü modası geçecek olan egemenliklerini ebedîleştirirler. Böylece, örneğin, her yerde mevcut olan 'cemaatçilik' sorunu 20. yüzyıl Hint milliyetçiliğinin peşini hiç bırakmamıştır. Teoride Nehru'nun gördüğü şekliyle sorun yeterince basitti: temel siyasî zorunluluk, din, dil ve diğer kültürel farklılıklara bakmaksızın tam ve eşit vatandaşlık hakkının yasal güvence altına alınmasıydı. Bu, bireysel yurttaşlık haklarının üzerinde kurulacağı temel liberal varsayımdı. Ek olarak, bir refah veya toplumsal adalet kavgası da verilmek zorundaydı:

> Özerk kurumlarla beraber, devlet de bireyin yanısıra herhangi bir grubun tam gelişmesinin önüne çıkan tüm haksız toplumsal ve geleneksel engelleri kaldırma yönünde her türlü çabayı göstermelidir ve eğitim ve ekonomi bakımından geri olan sınıflara, yoksunluklarından mümkün olduğu kadar hızlı kurtulmaları için yardım edilmelidir. Bu, özellikle ezilen sınıflar için geçerlidir. Dahası, kadınların da erkeklerle, vatandaş olmanın bütün ayrıcalıklarını her şekilde paylaşmaları gerektiği ortaya konur.[30]

30 *DI*, s.387.

Elbette, sömürgeci devletin tam vatandaşlığın gelişmesi için bu koşulları sağlamakla ilgilenmesinin imkânsız olduğu doğruydu. Sömürgeci devlet Hindistan'daki siyasî çatışmalara kendi özel çıkarlarını güçlendirmek için müdahale eden ve böylece ayrımcı bir temelde özel ayrıcalıklar dağıtarak bir tarafa karşı diğer tarafın 'üzerine oynayan' dışsal bir siyasî güçtü. Bu, 'cemaat' sorununun çözümüne dönük ilk adım olarak sömürgeci devletin ortadan kaldırılması ve gerçek bir ulusal devletin yaratılmasının gerektiği sonucuna varmak için başlıbaşına yeterli bir nedendi.

Bir kez ulusal devletin ön koşulları sağlandığında, artık bir 'cemaat' sorunu varolamazdı. O zaman, yalnızca ekonomik sorunlar gerçek sorunlar olacaktı.

> Din ve kültür v.b'nin korunması güvence altına alındıktan sonra, ortaya çıkacak olan sorunlar kişinin diniyle herhangi bir ilgisi olmayan ekonomik sorunlardır. Sınıf çatışmaları olacaktır, ama dinin kendisinin bazı gizli çıkarları temsil etmesinin dışında, dinsel çatışmalar olmayacaktır.[31]

---

31 *DI*, s.387. Nehru, çalışmalarının sayılamayacak kadar çok yerinde, cemaatçiliğin dinle bir ilişkisi olmadığını, nedenlerinin kısmen ekonomik kısmen de politik olduğunu ve eğer ekonomik sorunlar çözülüp, kısmen de politik olduğunu ve eğer ekonomik sorunlar çözülüp, yabancı güçleremizlenirse artık ortada cemaatçiliğin kalmayacağını söyler. Örneğin

> Cemaat sorunu dinsel bir sorun değildir, dinle bir ilgisi yoktur. Bu kısmen ekonomik bir sorun, kısmen de siyasî anlamda bir orta sınıf sorunudur... çözülmesi zor bir sorun olduğunu düşünmüyorum. Eğer ekonomik ve toplumsal sorunlar ön plana çıkarsa, cemaat sorunu geri plana düşecektir.
>
> Londra'da basına yapılan açıklama, 27 Ocak 1936, *SW*, cilt 7, s.382.

bu cemaat sorunu asil olarak, yeni anayasa koşullarında, üst orta sınıf Hindu ve Müslümanlar arasındaki iş ve iktidar çatışması sorunudur. Bu sorun kitleleri etkilememektedir. Hiçbir cemaatçi talebin Hindistan'daki herhangi bir ekonomik konuyla ya da kitlelerle herhangi bir ilişkisi yoktur.

Londra'da Hindistan Uzlaşma Grubu ile görüşme, 4 Şubat 1936, *SW*, cilt 7, ss.96-7.

Ve bir kez daha, 'gerçek ekonomik sorunların' çözümünün, toplumun ekonomik süreçlerinde, eşit bölüşümü ve bütün grupların refah isteğini tatmin edecek yeterli kaynak sağlayabilecek kadar büyük bir toplumsal üretimi artışını mümkün kılacak, temelden bir yeniden yapılanmayı gerektirdiği yeterince açıktı. Cemaat sorununa mevcut yapıyı kabaca tamir etmeye çalışarak hiçbir çözüm bulunamazdı.

> Yalnızca farklı bir siyasal çerçeve -ve hatta farklı bir toplumsal çerçeve- içinde düşünerek ortak eylem için istikrarlı bir temel oluşturabiliriz. Bağımsızlık talebinin altında yatan bütün fikir şuydu: halka, tümüyle farklı bir siyasal yapı için mücadele ettiğimizi kavratmak...
>
> Fakat neredeyse bütün siyasî liderlerimiz mevcut siyasî ve elbette toplumsal yapının dar çelik çerçevesi içinde düşünmeye devam ettiler. Her sorunu, -cemaatlerle veya anayasayla ilgili- bu çerçevede ele aldılar ve kaçınılmaz olarak o yapıyı bütünüyle denetim altında tutan İngiliz Hükümeti'nin çıkarlarına hizmet ettiler...
>
> Hindistan'da herhangi bir siyasî veya ekonomik ya da cemaat sorununun reformist yöntemlerle tatmin edici bir biçimde çözülebileceği zamanlar geçti. Durum, devrimci görüş ve planlama ile devrimci çözümleri gerektiriyor...
>
> Özgürlük mücadelemizde açık fikirler ve açık hedefler belirleme isteği hiç şüphesiz cemaatçiliğin yayılmasına yardım etti. Kitleler gündelik sıkıntıları ile

---

Cemaatçilik öz olarak üçüncü bir taraftan, iktidardan kayırma sağlama girişimidir. Cemaatçiler ancak yabancı egemenliğinin devamı açısından düşünür ve kendi özel grubu için bundan en büyük faydayı sağlamaya çalışır. Yabancı gücü silin, cemaatçi iddialar ve talepler geçersizleşecektir.

Basına açıklama, Allahabad, 5 Ocak 1934, *SW*, cilt 6, s.182.

swaraj mücadelesi arasında hiçbir açık bağlantı göremedi.[32]

Bütün bunlar sorunun 'bilimsel' bir çözümlemesiyle yeterince açık görülebilse de, halkın öznel inançları, çözümü böyle açık bir şekilde görmesine izin vermedi. 'Zaman zaman içgüdüsel olarak çok iyi savaştılar, ama bu başka amaçlar tarafından kolayca engellenebilecek hatta bir kenara bırakılabilecek zayıf bir silahtı; arkasında bir akıl yoktu.'[33] Ve ardından, korku vardı:

> Sayıca kalabalık olanların bir azınlığı siyasî olarak altedebileceği korkusu... halk dinsel doğrultulara uygun düşünmeye öyle alışkın büyümüştü ve cemaat örgütleri ve hükümetin eylemleri tarafından böyle düşünmeye sürekli teşvik edilmişti ki, büyük dini topluluğun, yani Hinduların diğerlerini bastıracağı korkusu birçok Müslümanın zihnini meşgul etmeye devam etti... korku mantıksız, nedensiz değildi.[34]

Kitleler 'akla' uygun hareket etmedi, çünkü öyle davranmak yönünde eğitilmemişlerdi. 'İçgüdüyle' hareket ettiler ve dolayısıyla 'dinî tutkulara' karşı hassastılar. Böylece, 'cemaatçiliğin' talepleri çok açık olarak, her cemaatteki çok küçük bir gerici üst sınıfın talepleri idiyseler de; bu taleplerin genel olarak cemaatten aldığı siyasî destek, rasyonel açıklamanın her türlü standardına göre oldukça 'olağandışı' idi.

> Hem Hindular hem de Müslümanlar arasında burjuva sınıfının, kutsal din adına, kitleler hatta aşağı orta sınıfla hiçbir ilişkisi olmayan programlar için bir ölçüde kitlesel destek sağlamayı başarması yine de ola-

32 *A*, s.137.

33 *A*, ss.137-8.

34 *DI*, s.387.

ğandışıydı. Herhangi bir cemaate ait grup tarafından öne sürülen cemaatçi taleplerden her biri son tahlilde iş talebiydi ve bu işler ancak küçük bir üst orta sınıfa gidebilirdi. Elbette, siyasî iktidarı sembolize eden, mecliste özel ve ek sandalye talepleri vardır, ama bu da asıl olarak himaye gücüne sahip olmak için isteniyor. En iyi ihtimalle, küçük bir üst orta sınıfın yararına olan ve sık sık ulusal birlik ve ilerlemenin önüne engeller çıkaran bu dar siyasî talepler, zekice, o belirli dinî grubun kitlelerinin talepleri gibi gösterildi. Dinsel tutku, kısırlıklarını gizlemek için bu taleplere giydirildi.

Bu yoldan siyasî gericiler cemaat liderleri kisvesi altında siyaset sahnesine geri döndüler. Attıkları değişik adımlarda cemaat taraftarlığının payı, siyasî ilerlemeyi engelleme arzuları olduğu kadar çok değildi.[35]

Toplum ve siyasetin yeni 'bilimsel' inşası içinde, kitlelerin öznel inançları sorunu, 'nesnel' ekonomik çıkarlarından ayrı, rasyonel olarak anlaşılabilecek bir sorun değildi; çünkü bu inançlar 'akıldışının', 'tutkuların', 'kendiliğindenliğin' alanı içindeydiler. Anlaşılabilecek olan bütün şey, dinsel inançları ile oynayarak kitleleri güdüp yönetmek isteyen siyasî liderlerle ve örgütlerin motivasyon ve çıkarlarıydı. Böylece, 'cemaatçi' siyaseti anlamak, hangi politikacı grubunun, halkın hangi bölümünü yanlış yönlendirmek için hangi özel sorunu kullandığını belirleme sorunu haline gelir. Hint Müslümanları arasında Batı eğitimini yaygınlaştırmak için 19. yüzyıl sonunda bir hareket başlatan Seyid Ahmed Han bir 'gerici' değildi, çünkü bu eğitim olmadan Müslümanlar geri kalmaya devam ederlerdi. 'Müslümanlar o zaman tarihsel veya ideolojik olarak *burjuva* milliyetçi hare-

35 *A*, s.138.

ket için hazır değildi. Çünkü Hinduların aksine, bir burjuva sınıfları yoktu. Dolayısıyla Seyid'in çalışmaları, her ne kadar çok ılımlı görünseler de, doğru devrimci doğrultu içindeydiler'.[36] (Buradaki [açıkça] ortaya konmamış varsayım şudur: Müslümanların, tarihsel olarak milliyetçi hareket için hazır hale gelmesi için bir 'Müslüman burjuvaziye' ihtiyaçları vardı; 'Hindistan burjuvazisi' bu amaca hizmet etmeyecekti.) Ancak 20. yüzyılın başında Ağa Han Müslümanların lideri olarak ortaya çıktığında, bu, 'dinsel konuları İngiliz yönetiminin istikrarı veya üst sınıfların çıkarlarına yönelik herhangi bir potansiyel tehdidin önüne geçmek için kullanarak, Müslüman toprak sahibi sınıfların yanısıra, büyüyen *burjuvazinin* de İngiliz Hükümeti'nin safında yeralması' anlamına geldi.[37] Yine de hala, 'Müslüman burjuvazinin milliyetçiliğe kaçınılmaz yönelişi' durdurulamazdı.

1. Dünya Savaşı'nın ardından Ali kardeşler, M. A. Ensari, Ebul Kalam Azad 've diğer bazı *burjuva* liderler... Müslümanların siyasal hayatında önemli bir rol oynamaya başladılar.' Kısa bir sürede, bunların çoğu Gandi tarafından [İngilizlerle] işbirliğini red hareketine 'sokuldu'.[38] Fakat hem Hindular hem de Müslümanlar arasında cemaatçi ve gerici unsurlar tekrar sahneye girdiler. 'Orta sınıf entelijansiyası için sözkonusu olan, iş bulma mücadelesiydi. Ayrıca Hinduların 'zengin, borç veren, şehirli', Müslümanların ise 'yoksul, borçlu, kırsal sınıf' konumunda oldukları, özel Pencap, Sind ve Bengal sorunları vardı.' Dolayısıyla, iki grup arasındaki çatışma genellikle ekonomikti, ama daima bu çatışmaya bir cemaat çatışması rengi verildi'. Hindu politikacılarda da 'milliyetçi bir paravanın arkasına gizlenen, ama hedefi aslında Hindu üst-sınıf çıkarlarını savunmak

36 *A*, s.462.

37 *A*, s.465.

38 *A*, s.466.

olan bir cemaatçilik vardı.[39] Fakat her iki durumda da sadece üst sınıfları etkileyen belirli politikalar veya çıkarlara destek toplamak için kitlelerin dinî duygularına oynayan belirli bir siyasî liderlik veya örgüt vardı. Bu politikacılar birleşik bir ulusal hareketin geniş hedeflerini desteklediklerinde 'ilericiydiler' ; bu hedefleri desteklemediklerinde, 'kitlelerin dinî tutkularından kendi amaçları için yararlanmak ve bu duyguları sömürmek isteyen küçük bir üst sınıf gerici grubun' etkinliklerini temsil ediyorlardı.[40]

Hindistan ulusal hareketinin başka bir yaşamsal sorununu ele alalım: sanayileşme sorunu. Burada da Nehru'nun savı aynıdır: çağın ruhu sanayileşmeyi gerektiriyor; sanayileşme olmaksızın, sadece yoksulluğun temel ekonomik sorunları çözülmeden kalmaz, bağımsız ulus olmanın siyasî temelleri bile tehdit altına girer. Dolayısıyla, bu bir ahlâkî veya estetik tercih sorunu değil, modern zamanın ekonomik üretim koşulları tarafından global olarak belirlenmiş, modern yaşamın basit bir gerçeğidir.

> Hiçbir ulusun, modern dünya bağlamında, siyasî bağımsızlık içinde bile, yüksek oranda sanayileşmeden ve güç kaynaklarını en son derecesine kadar geliştirmeden siyasî veya ekonomik olarak bağımsız olamayacağı iddiasına karşı çıkmak imkânsızdır. Ne de yaşamın neredeyse hiçbir alanında modern teknolojinin yardımı olmaksızın yüksek yaşam standartlarına ulaşmak veya devam ettirmesi ve yoksulluğu ortadan kaldırmak mümkündür. Endüstriyel açıdan geri bir ülke sürekli olarak dünya dengesini altüst edecek ve daha gelişmiş ülkelerin saldırgan eğilimlerini cesaretlendirecektir.[41]

---

39 *A*, ss.466-7.

40 *A*, ss.467-8.

41 *DI*, s.413.

Dolayısıyla basitçe söylemek gerekirse, biri büyük ölçekli sanayiye, diğeri ademi merkezîleşmiş küçük ölçekli ekonomiye dayalı iki alternatif ekonomik gelişme yolu arasında tercih yapma sorunu yaşanmadı. Bu türden bir siyasî tercih, ekonominin belirleyiciliğini kabul etmek zorundadır. Ve bu alanda tercih zaten yapılmıştı- Başka Yerde, Tarih tarafından, 'çağın ruhu' tarafından.

> Küçük ölçekli ve büyük ölçekli sanayinin göreli üstünlükleri ile ilgili herhangi bir iddia, bugün, dünyanın ve yüzyüze kaldığı durumun belirleyici gerçekleri kararı sonuncunun lehine vermişken, garip ölçüde alâkasız görünmektedir.[42]

Bu nedenle, sanayileşme sorununda ulusun ekonomik ve siyasî bağımsızlığının anahtarını sağlayan bir ulusal güç, ekonomi, yani sanayileşmiş ekonomi konusu vardı, bir tarafta.

Evlerde imalata ve küçük ölçekli sanayilere dayalı bir ekonomi 'başarısız olmaya mahkûmdu', çünkü 'dünya şartlarına ancak sığıntı bir sömürge olarak' uyum sağlayabilirdi.[43] Fakat, aynı mantıkla, sanayileşmenin ulus için gereken düzeyinin daima global standartlar tarafından belirlenmek zorunda olduğu gibi bir sonuç da vardı. Çünkü bilim kendi teknolojik standartlarını, kendi verimlilik ve eskime standartlarını belirler; ve bilim elbette evrensel bir değerdir. Dolayısıyla,

> Zaman'ın bilim alanında ilerlemesi Başka Yer'de gerçekleşen bir şeydi. Dolayısıyla, küçük ölçekli ve büyük ölçekli sanayi sorunu, iki [farklı] üretim biçimini ve ekonomiyi uyumlulaştırmak gibi basit bir sorun değildi. Biri belirleyici ve üstündü, diğeri ise ona uyabildiği

42 *DI*, s.414.

43 *DI*, s.413.

yerlerde uymak ve onu tamamlamak zorundaydı. Eğer teknoloji büyük makinayı gerektiriyorsa, büyük makina tüm sonuçları ve getirdikleriyle birlikte kabul edilmek zorundadır - bugünkü durum da büyük ölçüde budur... en son teknikler takip edilmelidir; geçici ve boşluk doldurucu önlemler dışında, modası geçmiş ve fazla eski üretim metodlarına başvurmak, gelişmeyi ve büyümeyi engellemek demektir.[44]

Dolayısıyla, olgun milliyetçilik çerçevesinde, ekonomik gelişme yolu, toplumun ve tarihin 'bilimsel' olarak anlaşılması bakımından açık biçimde belirlendi. Üç temel gereklilik vardı: 'Bir ağır mühendislik ve makina-imalat sektörü, bilimsel araştırma enstitüleri ve elektrik enerjisi.'[45] Bu milliyetçi anlayışın, 'Marksizmin bilimsel dünya görüşüne' başvurduğunda, özellikle Sovyet sanayileşmesi döneminde popülerleşmiş olan ekonomik gelişme konusundaki Bolşevik anlayışta hazır bir teorik destek bulduğuna da işaret etmek gerekir. Nehru gibi milliyetçiler, siyasî özünü bir kenara bırakarıkları Marksizmin 'ekonominin önceliğinde, birincilliğinde', rasyonalist ve eşitlikçi yanına yapışabilecekleri özellikle kullanışlı bir teorik dayanak noktası buldular. Bolşevik anlayışın kendisinin böyle bir seçici temellük tarzı için teorik koşulları sağlayıp sağlamadığı elbette ki başka bir sorundur.[46]

Tarihsel olarak belirlenmiş ve bilimsel olarak kanıtlanmış ulusal sanayileşme ihtiyacı bir kez tespit edildikten sonra, geriye bir tek, böyle bir sanayileşmenin lehinde veya aley-

44 *DI*, s.414.

45 *DI*, s.416.

46 Bu konuda ilginç bir iddia için bkz. Carmen Claudin-Urando, *Lenin and The Cultural Revolution*, çev. Brian Pearce (Brighton: Harvester Press, 1977). Nehru 1928'de Sovyetler Birliği'ne yaptığı ilk ziyaretten dönüşünde şu şaşırtıcı yorumu yaptı: 'Sovyet sistemi, onlardan ayrı düşünülemeyecek kadar Bolşevizm ve Rusya ile özdeşleşmiş bir hale gelmiş. Varlığı ya da dahası dış yapısının varlığı, komünizm olmadan kavranamaz.' 'The Soviet System', *SW*, cilt 2, s.390.

hinde olan siyasî güçleri ve politikaları belirlemek kalıyordu. Ulusal kalkınmanın önündeki temel engel, elbette ki, sömürgeci devletti. Hindistan'da modernitenin değerlerinin ve sanayileşmenin tarihsel olarak sömürgeci yönetim ve sömürgeci etki döneminde oluştuğu doğruydu. Ama verili tarihsel dönemde bu yalnızca, çağın evrensel ruhunu İngiltere ya da daha genel olarak Batı'nın temsil ettiği gerçeğinin bir yansımasıydı. Halbuki, sömürgeci yönetimin özel sonuçları Hindistan'ın ulusçuluğuna tümüyle zararlıydı. Aslında Nehru'ya göre İngiltere'nin Hindistan'ı işgal ettiği dönemde 'iki İngiltere vardı.' Birisi, 'Shakespeare ve Milton'ın, soylu konuşmalar ve yazılar ile cesur hareketlerin, siyasî devrim ve özgürlük mücadelesinin, bilim ve teknolojik ilerlemenin İngiltere'si'; diğeri ise 'vahşi ceza yasası ve kaba davranışın, köklü feodalizm ve gericiliğin İngiltere'si' idi. 'Hindistan'a hangi İngiltere geldi?' diye sorar Nehru. Elbette ki iki İngiltere tek bir varlık içinde kaynaşmışlardı ve birinin diğerinden ayrılması imkânsızdı. 'Ancak her büyük harekette biri belirleyici rolü oynayıp diğerine egemen oluyordu ve yanlış İngiltere'nin Hindistan'da belirleyici rolü oynaması ve süreç içinde yanlış Hindistan'la temasa geçip onu teşvik etmesi kaçınılmazdı.' [47]

Endüstriyel ekonomi bakımından, 'yanlış' İngiltere, İngiliz sermayesinin dar ve gerici çıkarlarını temsil etti. Ülkenin geleneksel endüstriyel temelini işgalin erken dönemlerinde yıktıktan sonra, bu sömürgeci devlet sonraki dönemlerinde Hindistan'ın endüstriyel gelişmesiyle ilgilenmemekle kalmadı, İngiliz sanayi ve ticaret sermayesinin egemen çıkarlarını korumak için böyle bir büyümeyi etkin bir şekilde engelledi. Hindistan sermayesine eğer herhangi bir tesis verilmişse bile, bu savaş döneminin zorunlulukları gibi özel koşullar nedeniyle yapıldı. Sonuç olarak, Hindistan sanayii

47 *DI*, ss.286-7.

şimdiki durumuna 'Hindistan'daki İngiliz hükümeti ve İngiltere'deki çıkar çevrelerinin şiddetli muhalefetine rağmen' gelebildi.[48] İkinci olarak, Hindistan'daki sömürgeci devlet kırsal kesimde sürekli mutlak bir feodal düzeni destekledi ve böylece hiçbir ülkenin, onu çözmeden istikrarlı bir temelde sanayileşemeyeceği, devasâ tarım sorununun çözüme kavuşmasını engelledi.

Dolayısıyla en arzu edilir ulusal sanayileşme politikası, her şeyden önce, sömürgeci devletin yerine gerçek bir ulusal devletin geçmesi; ikinci olarak, kırsal kesimde feodalizmi tasfiye etmek ve köklü bir toprak reformu yürütmek; ve üçüncü olarak, devletin merkezî koordine edici denetimi altında, mümkün olan en iyi bilimsel ve teknik uzmanlığı kullanarak ve bağlantılı toplumsal sonuçlar demetine ilişkin mümkün en geniş görüş açısıyla, ülkenin endüstriyel gelişmesini dikkatle planlamak olacaktı. Hindistan sanayiinin 2. Dünya Savaşı yıllarındaki performansı 'Hindistan'ın bütün cephelerde hızla ilerleme yönündeki büyük kapasitesini göstermiştir. Eğer onca heves kırıcı koşullar altında bu çarpıcı çaba gerçekleştirilebildiyse' diye yazdı 1944'de Nehru, 'üstelik Hindistan'da endüstriyel gelişmeyi onaylamayan bir yabancı hükümet döneminde gerçekleştirilebildiyse, özgür bir ulusal hükümet yönetimindeki planlı gelişmenin Hindistan'ın çehresini birkaç yıl içinde tümüyle değiştireceği açıktır.'[49]

IV

Varış evresindeki milliyetçi düşüncenin ideolojik yeniden kuruluşu, ulusal devlet fikrini tam merkezine yerleştirdi.

48 *DI*, s.300.

49 *DI*, s.515.

Bu, tüm halkı kucaklamak zorunda olan, cins, dil, din, kast, zenginlik veya eğitime bakmaksızın herkese eşit vatandaşlık hakkı veren bir devlettir. Özellikle aktif siyasî süreçte, geniş köylü yığınlarını da içeren bilinçli bir ulusal dayanışma temeline dayanmak zorundadır. Bu, olgun evresindeki Hint ulusal hareketinin merkezî siyasî amacıydı.

> Bir toplantıdan diğerine koşarken, Hindistan'ımızın, *Hindustan* ve *Bharata*'nın* (ırkın mitsel kurucularından gelen eski Sanskritçe ad) insanlarından oluşan dinleyicilerime konuşurum. Bunu kentlerde çok seyrek yaparım, çünkü kentlerde dinleyiciler daha sofistikedir ve daha anlamlı ve rasyonel açıklamalar beklerler. Ama sınırlı bir dünya görüşü olan köylüye, özgürlüğü için mücadele ettiğimiz bu büyük ülkeden, her parçasının nasıl diğerinden ayrı olduğundan ve yine de Hindistan olduğundan, kuzeyden güneye, doğudan batıya köylülerin ortak sorunlarından ancak herkesin çıkarına olabilecek olan özyönetimden ve bazılarının değil [ülkenin] her parçasının çıkarına olacak olan *Swaraj*'dan bahsettim...
>
> Bazen bir toplantıya gittiğimde, beni büyük bir hoşgeldin nidası karşılardı: *Bharat Mata ki Jai*- Anavatan Hindistan'a Zafer! Hiç beklemedikleri bir şekilde, böyle bağırmakla ne demek istediklerini, bu *Bharat Mata*'nın, Anavatan Hindistan'ın kim olduğunu, kimin zaferini istediklerini sorardım. Sorum onları eğlendirir, şaşırtır ve ardından, ne cevap vereceklerini bilmeden birbirlerine ve bana bakarlardı. Sorumda ısrar ederdim. Nihayet, hatırlanamayacak kadar eski kuşaklardan beri bu topraklara adanmış bir gayretli

(*) Antik çağlardaki Kral Bharata'nın bir efsanesinde Hindistan adına tekabül eden bir terim - ç.n.

Jat,* kasdettikleri şeyin *dharti*,** Hindistan'ın cömert toprağı, olduğunu söylerdi. Hangi toprak? Onların kendi özel köy toprakları veya bölge ya da eyaletteki bütün topraklar veya Hindistan'ın tümü mü? Bu soru ve cevaplar, onlar benden bu konudaki her şeyi anlatmamı sabırsızlanarak isteyinceye kadar devam ederdi. Ben de buna gayret eder ve Hindistan'ın düşündükleri her şey olduğunu, ama bunun daha fazlası olduğunu açıklardım. Hindistan'ın dağları ve nehirleri ve ormanları ile bize yiyeceklerimizi veren geniş tarlaları, hepsi bizim için azizdi ama nihaî olarak gözetilmesi gereken, bu geniş toprak üzerinde dağılmış olan Hindistan halkı, onlar ve benim gibi insanlardı. *Bharat Mata*, Anavatan Hindistan, esasen bu milyonlarca insandı ve onun zaferi, bu insanların zaferi demekti. Onlara, bu *Bharat Mata*'nın birer parçasısınız, siz, kendiniz bir şekilde *Bharat Mata*'sınız derdim ve bu fikir yavaşça kafalarına girerken, gözleri büyük bir keşif yapmış gibi parlardı.[50]

Jawaharlal Nehru'nun *Bharat Mata* fikri ile ilgili açıklamalarını köylülerin nasıl algıladığını kaydeden başka metinler elimizde yok, dolayısıyla, fikrin 'onların kafalarına girişi' konusundaki yargımızı saklı tutmak zorundayız. Fakat bu dikkate değer pasaj, yeni milliyetçi liderliğin ideolojik önkabulleri hakkında bize çok şey anlatıyor. Bu liderlik için ulusun Anavatan olarak sunulması, Hindu yeniden doğuşçuluğunun 19. yüzyılın son evresinde milliyetçi entelejansiyanın ona yüklediği hayalvârî ama yine de tutkulu bir gerçek olan, derin bir şekilde dinsel semiotikle yüklü ütopyacı

(*) Jat: Genel olarak Haryana bölgesinde yaşayan halk için kullanılır - ç.n.

(**) Dharti: Yeryüzü - ç.n.

50 *DI*, ss.48-9.

anlamın çok azını taşıyordu. Bu; siyasî bağımlılık gerçeğince hergün onuru kırılan ve ulusun onurunu kurtaracak nihaî fedakârlığı göstermek için gerekli irade ve cesareti ruhunun derinliklerinden bulup buna karşı çıkma gücü olmayan küçük bir yabancılaşmış orta sınıfın ızdırap duygusunu da hiç ortaya koyamıyordu. Burada *Anandamath*'ın[51]* Bankim'i veya *Swadeshi*** dönemindeki[52] Rabindranath Tagore'le karşı karşıya değiliz. Bunların yerine, pragmatik ve bilinçli bir devlet kurucusu var. Ana olarak ulus, ona, kendi kendine kullanmayı öğrendiği siyasî dilin bir parçası gibi geliyor; Kongre (Partisi) toplantılarında oluşan ve geçerlilik kazanan bir siyasî slogan, sadece. Bu, kavram onun 'bilimsel' siyasî sözlüğünde bir şey ifade etmez. Ama onu kullanabilir, çünkü bu slogan kitlelerin siyasî toplantılara geldiklerinde konuştukları dilin bir parçası haline gelmiştir. Bu yüzden, kelimeyi, kendi rasyonalist inşasıyla yeniden kurarak yorumlayabilir: ulus halkın tümüdür, ulusun zaferi tüm halkın, 'onlar ve benim gibi, halkın' zaferidir.

Jawaharlal Nehru gibi insanlar 'onları' 'ben'den ayıran derin kültürel aralığın ciddi biçimde farkındaydılar; Nehru *The Discovery of India*'da şunları yazdı:

> Hindistan benim kanımdaydı ve onda beni içgüdüsel olarak heyecanlandıran çok şey vardı. Ve hâlâ, Ona

---

51 1908'de genç Jawaharlal Cambridge, Trinity College'den annesine şunları yazdı: 'Anand Math'i okuyacağını yazmıştın bana. Okudun mu? Ben okumamış olsam da, iyi bir kitap olduğunu düşünüyorum.' *SW*, cilt 1, s.63.

(*) Bağımsızlık mücadelesi sırasında milliyetçi Malk Ray Anand tarafından yazılan kitap.

(**) Swadeshi: Bağımsızlık mücadelesi sırasında milliyetçilerin ilkelerinden biri. Bu ilkeye göre iktisadi kendine yeterlik ve bu amaçla ithal İngiliz mallarının kullanımının yasaklanması nihai hedef olarak benimsenmişti - ç.n.

52 Orta sınıf milliyetçiliğinin bu evresinin sembolizmi ile ilgili bir tartışma için özellikle bkz. Sumit Sarkar, *The Swadeshi Movement in Bengal 1903-8* (Yeni Delhi: People's Publishing House, 1973), özellikle ss.252-335.

nerdeyse yabancı bir eleştirmen gibi yaklaştım, şimdisine karşı olduğu kadar, yaşadığım geçmişin birçok kalıntısına karşı da tümüyle hoşnutsuzlukla dolu olarak. Bir dereceye kadar Ona Batı üzerinden ulaştım ve Ona dost bir Batılının bakacağı gibi baktım. Onun halini ve görünüşünü değiştirmeye ve modernliğin giysilerini giydirmeye çok istekliydim. Ama yine de içimde kuşkular doğdu. Onun geçmiş mirasının çoğunu atmaya cüret eden ben, Hindistan'ı tanıyor muydum?[53]

Hindistan'ı 'bilme' süreci de, 'neredeyse benim bilinçli iradem olmaksızın',[54] Uttar Pradeş'in köylü lideri Ramachandra 1920'de, kendisiyle Partabragh bölgesine gelmeleri için büyük Kongre liderlerine 'yalvarmak' amacıyla iki yüz köylüyle birlikte Allahabad'a geldiğinde rastlantısal olarak başladı.[55]

> Bizi sevgiye boğdular ve sanki biz onları vaadedilmiş topraklara götürecek rehberlermişiz, iyi zamanları getirenlermişiz gibi sevecen ve umutlu gözlerle baktılar. Onlara, ızdıraplarına ve taşkın minnettarlıklarına bakarken, rahat ve konforlu yaşamımdan ve Hindistan'ın bu kalabalık yarı-çıplak oğul ve kızlarını gözardı eden zavallı kent politikamızdan utandım, Hindistan'ın muazzam sefaletinden ve gerileyişinden üzüntü duydum. Önümde yeni bir Hindistan resmi yükseliyordu; çıplak, açlıktan ölen, yıkılmış ve acı

53 *DI*, s.38.

54 *A*, s.49.

55 Tarihsel ayrıntılar için bkz. Gyan Pandey, 'Peasant Revolt and Indian Nationalism: The Peasant Movement in Awadh, 1919-1922', Ranajit Guha, der. *Subaltern Studies I: writings on South Asian History and Society* (Delhi: Oxford University Press, 1982) içinde, ss. 143-97 ve Majid Siddiqi, *Agrarian Unrest in North India: The United Provinces, 1918-22* (Yeni Delhi: Vikas, 1978).

verecek derecede zavallı. Onların bize, uzak bir kentten gelen tesadüfi ziyaretçilere duydukları güven beni mahçup etti ve üstüme, beni korkutan bir sorumluluk yükledi.[56]

Bu, yeni milliyetçi devlet liderliğinin köylülüğe karşı tutumunu belirleyen 'sorumluluk' duygusuydu. Bu sorumluluk duygusu bilinçli bir pederşahilik değildi; çünkü bu, nefret edilen İngiliz idaresinin, lütfeden ve içsel olarak horgören tutumunun aynısıydı. Dahası bu tutum siyaset ve devlet, siyasî örgüt ilkeleri, siyasî hareketteki liderler ve kitleler arasındaki ilişki, stratejiler ve taktikler hakkındaki tüm bir bilimsel ve teorik kavramlar dizisince dolayımlandı. Kitleler 'temsil' edilmek zorundaydı; liderlerse, bu nedenle, 'onların adına' ve 'onların gerçek çıkarlarına [uygun] davranmayı' öğrenmek zorundaydı.

Nehru'nun köylülüğün ulusal hareketteki devrimdeki ve yeni ulusal devlet içindeki yeri konusundaki görüşlerini belirleyen, bu, olgun ve kendisi hakkında bilinçli *siyasî temsil* anlamındaki 'sorumluluk' kavramı idi. Kendi hallerine bırakıldıklarında, köylüler sık sık ayaklanmışlardı. Bu ayaklanmalar 'kökleri derinlerde yatan bir başkaldırının belirtileri' idi.[57] Bu ayaklanmalar devam ederken, kır 'coşkuyla yanıp tutuşacaktır'[58] ve köylüler, sanki bir mucize gibi, uzun sefaletlerine bir son verecek garip olayları bekliyor' görüneceklerdi.[59] Ancak ayaklanmalar her zaman kendiliğinden ve sınırlı idi. 'Hint *kisan*'ları uzun süre dayanmak için çok az kalıcı güce, enerjiye sahiptir.'[60] Bu nedenle Ramachandra

56 *A*, s.52.

57 *A*, s.63.

58 *A*, s.51.

59 *A*, s.52.

60 *A*, s.62.

gibi, bu türden 'kendiliğinden' başkaldırıların başında yükselen liderler, sonuçta 'sorumsuzlaşırlar.'

> Köylülüğü bir dereceye kadar örgütleyen Ramachandra, onlara belirsiz ve karışık, ama hepsi de onlar için umutla yüklü her türlü vaadde bulundu.
>
> Hiçbir programı yoktu ve köylüleri heyecanlarının söndüğü bir noktaya getirdiğinde, sorumluluğu başkalarına yüklemeye çalıştı... daha sonra çok sorumsuz ve güvenilmez bir kişi haline geldi.[61]

Köylüler 'cahil' ve 'tutkuların' egemenliği altındaydılar. 'Kesinlikle vurdumduymaz, bireysel olarak sıkıcıydılar, ama kitle halindeyken çok kuvvetli bir acıma hissi ve her an bir trajedi olabileceği duygusu yarattılar.'[62] Uygun biçimde yönetilmeleri ve güç ve korku ile değil, ama 'güvenleri kazanılarak', gerçek çıkarları öğretilerek denetlenmeleri gerekiyordu. Dolayısıyla köylüler 1921'de Rae Bareli'de, kısa bir süre önce tutuklanan bazı köylülerin serbest bırakılmalarını istediklerinde ve Nehru'nun onlara seslenmesine izin vermeyi reddeden polis bunun yerine üzerlerine ateş açtığı zaman 'sorun' yarattıklarında, Nehru; 'ben veya bazılarının [köylülerin] güvendiği biri orada olsaydı ve öyle yapmalarını isteseydi, dağılacaklarından kesinlikle emindim. Güvenmedikleri birinden emir almayı reddettiler' diye yazdı.[63]

Ancak köylülerin güvenini kazanmış bir liderlik için bile, denetleme sorunu, mutlaka basit bir sorun olmayacaktı. Bu türden bir siyasetin gerçek alanı, büyük oranda bilinemez ve öngörülümez bir alandır. Köylülüğe karşı sorumluluk duygusu bu liderliği sık sık, aniden çıkan şiddetli köylü patlamalarını önlemek veya denetlemek için yabancı bir devlet

61 *A*, s.53.

62 *A*, s.78.

63 *A*, s.60.

gücüyle işbirliğine bile zorlayacaktı. Başka zamanlarda, yaygın kırsal ayaklanmalar döneminde, sömürgeci yönetim üzerinde azamî baskıyı oluşturmak için belirli yerlerle sınırlı münferit çalkantıları koordine etmek ve denetlemek zorunlu hale geldi. Fakat bu hareketleri yönlendiren duyguların irrasyonelliği ve yönlerinin önceden belirlenemezliği, yandaş bir liderlik için bile köylü taraftarları üzerinde sıkı bir denetim kurmayı imkânsız hale getirdi. Nehru'nun *Autobiography*'sinin 'Birleşik eyaletlerdeki Kırsal Sorunlar'[64] bölümü, 'Ne Yapabilirlerdi?', 'Biz Ne Yapabilirdik? Ne Örgütleyebilirdik? Onlara Ne Yapılabilirdi? O Zaman Ne Olurdu?' gibi bazıları birçok kez tekrarlanan bir dizi soruyla doludur. Bir noktada, 'sert suçlamalarda bulunan' köylüler Kongre liderlerine geldiklerinde, Nehru kendisini 'bu korkunç durumdan kurtulmak, kaçmak için, neresi olursa olsun bir yere saklanıyormuş gibi hissettiğini' itiraf eder.[65]

Anlaşılamazlık ve öngörülemezlik sorunu, kırsal ayaklanma anlarında, köylülerin sık sık kolayca gerçek çıkarlarına aykırı davranmalarına neden olacak şekilde yanlış yönlendirilebilecek bir kışkırtılmışlık içinde olmaları gerçeği nedeniyle ağırlaştı. Örneğin 1921'de Fyzabad'da köylüler rakip bir toprak ağasının adamlarının kışkırtmasıyla, başka bir toprak ağasının mülkünü yağmaladılar.

> Zavallı cahil köylüler gerçekten de, yağmalamalarının Mahatma Gandi'nin isteği olduğunu ve bu emri isteyerek yerine getirdiklerini söylediler ve olay sırasında *'Mahatma Gandi ki jai'** diye bağırdılar.
>
> Bunu duyduğumda çok kızdım ve bir ya da iki gün sonra olay yerindeydim... birkaç saat içinde 10 mil

64 *A*, ss.297-312.

65 *A*, s.305.

(*) Mahatma Gandi çok yaşa. Mahatma 'Yüce Ruh' demek - ç.n.

civarındaki birçok köyden 5 ya da 6 bin kişi toplandı. Onlara, kendilerine ve davamıza bulaştırdıkları utanç nedeniyle sert biçimde çıkıştım ve suçluların açıkça itirafta bulunmak zorunda olduğunu söyledim (O günlerde Gandi'nin *Satyagrahi*'si olduğuna inandığım şeyle doluydum). Yağmaya katılanların ellerini kaldırmalarını istedim ve söylemesi garip, birçok polis memurunun orada olmasına rağmen, yaklaşık 2 düzine el kalktı. Bu başlarının kesin olarak belâya girmesi anlamına geliyordu.

Bu insanların birçoğuyla daha sonra özel olarak konuşup, nasıl yanlış yönlendirildikleri hakkındaki samimi hikâyelerini dinlediğimde, onlara çok üzüldüm ve bu cahil ve basit insanları uzun süreli hapis cezaları ile karşı karşıya bıraktığım için pişman olmaya başladım... o bölgede kırsal hareketi ezmek için bu olaydan sonuna kadar faydalanıldı. Binden fazla kişi tutuklandı... Birçoğu yargılanmaları sırasında hapishanede öldü. Diğerlerinin çoğu uzun hapis cezalarına çarptırıldı ve yıllar sonra hapse girdiğimde, gençliklerini hapiste harcayan bu çocukların ve gençlerin bazılarıyla bizzat karşılaştım.[66]

Böyle bir durumla karşılaştığında, belki milliyetçi liderlerin hepsi polislerin varolduğu bir ortamda aynı doğruculuğu göstermez veya daha sonra bunun sonuçlarından aynı vakarla pişmanlık duymazdı. Ama köylüler ve siyaset hakkındaki belirleyici görüş aynı olurdu. Köylüler yoksul ve cahildir, düşüncesizce ve mantıksızca, tahriklere kapılmaya açıktırlar. Gerçek ve rasyonel çıkarlarına tümüyle uygun olarak ulusal hareketle nasıl uyum içine gireceklerini gösterecek sorumlu liderler tarafından denetlenip yönlendiril-

66 *A*, ss.61-2.

meleri gerekir. Bunu yapmak için, milliyetçi siyasî program temel tarım sorunlarını öne çıkarmak ve gerçek bir ulusal devletin yaratılmasının tarım sorununa inandırıcı ve rasyonel bir çözüm anlamına geldiğini göstermek zorundaydı.

Birleşik bir ulusal hareketin toplumsal ve ekonomik temeli konusundaki bu anlayışın ne kadar kapsamlı ve bilimsel olduğu önemli değildi; çünkü pratik kırsal ayaklanma deneyimleri köylü bilincinin burjuva rasyonalitesinin kavramsal alanıyla uyumsuzluğunu defalarca gösterdi. Nehru yaygın köylü ayaklanmaları ile ilk kez 1920'de Awadh'da karşılaştığında, 'bunun herhangi bir kentli destek veya politikacıların müdahalesi veya benzer bir şey olmadan tamamen kendiliğinden ortaya çıkmış olmasını' şaşırtıcı buldu.[67] Kendi hallerine bırakıldıklarında, bu tür ayaklanmalar '*jacqueris*'lere varan şiddetleriyle meşhurdular', çünkü bunun gibi zamanlarda köylüler 'ümitsiz ve heyecanlarının en şiddetli anında' oluyorlardı.[68] Köylülerin sınırlı ve kendiliğinden direniş kaynaklarını siyasî özgürlük için geniş bir ulusal mücadele akımına yöneltmek örgütlü ulusal hareketin göreviydi. Ancak bu görev, rasyonel siyasî örgüt ilkelerine göre hareket ederek gerçekleştirilemezdi. Nehru'ya göre, Komünist Parti'nin Hindistan'da köylülüğü harekete geçirme konusunda başarısız olmasının asıl sebebi buydu. Komünistler Hindistan'ın koşullarını 'Avrupai işçi standartlarıyla' değerlendirme alışkanlığındaydılar.[69] Nüfusun büyük çoğunluğunu köylülerin oluşturduğu bir ülkede sosyalizmin 'salt mantıktan daha fazla' bir şey[70] olduğunu kavrayamadılar. Köylülüğü ulus ölçeğinde örgütlü bir hareket içinde denetleyip yönlendirmek için, elbette, kapsamlı bir se-

67 *A*, s.54.

68 *A*, s.59.

69 *A*, s.366.

70 *A*, s.368.

ferberlik çerçevesinde tarım sorunlarının önemini daima rasyonel siyaset anlayışının önplanında tutmak zorunluydu. Ancak bu seferberlik yalnızca rasyonel bir programla asla başarılamazdı. Bu, bir siyasî dehanın müdahelesini gerektiriyordu: bu, bir Gandi'nin 'büyüsünü' gerektiriyordu.[71]

Aslında Nehru'nun Gandi olgusunu açıklamak için yazdığı birçok sayfa okunduğunda en güçlü biçimde ortaya çıkan şey, toptan bir idraksizlikle karşı karşıya olunduğu duygusudur. Burada bahsedilen 'içgüdülerle' oynayan bir liderdi, neyse o; yoksa Gandi'nin söylediği gibi, bir 'iç ses'in 'yakarışlara cevap' değil.[72] Kitlenin düşüncesini hissetme (iç)güdüsü ve psikolojik anlarda harekete geçme konusunda büyük bir hünere sahip olduğunu defalarca göstermişti.'[73] Ekonomik ve toplumsal konulardaki fikirleri modası geçmiş, çoğunlukla o özel durumla sınırlı ve genel olarak 'gerici' idi. 'Ama bunlar, bu "gerici"nin Hindistan'ı biliyor, Hindistan'ı, hatta köylü Hindistan'ı anlıyor olması ve hiçbir devrimcinin yapamadığı kadar Hindistan'ı sarstığı gerçeğini değiştirmiyordu.'[74] Nehru, O'nun, 'nerdeyse, sanki bir psikanaliz uzmanının, hastanın derin geçmişine dalıp komp-

71 Karşılaştırma yapmak için, Nehru'nun 1927'de Sovyetler Birliği'ne yaptığı ziyaretten sonra Lenin üzerine yazdıklarını aktarmak gereklidir:

> Birçoğumuz için ideallerimizi ve teorilerimizi gerçeklik açısından düşünmek zordur... Rusya'da da yaşlı kuşak devrimcileri bir teori dünyasında yaşadılar ve ideallerinin gerçekleşeceğine neredeyse hiç inanmadılar. Ama Lenin doğrudanlığı ve gerçekçiliği ile geldi ve eski çağın ortodoks sosyalizm ve devrim yapısını sarstı. Halka hayal ettikleri ve uğruna çalıştıkları idealin basit bir teori değil fakat o zaman ve orada gerçekleştirilmesi gereken bir şey olduğunu düşünmeyi öğretti. Göz kamaştırıcı bir irade gücü ile bir ulusu hipnotize etti ve parçalanmış ve morali bozulmuş bir halkı enerji ve kararlılıkla ve bir amaç için (acılara) katlanma ve dayanma gücü ile doldurdu.
>
> 'Lenin', *SW*, cilt 2, s.408.

72 *A*, s.505.

73 *A*, s.506.

74 *A*, s.406.

lekslerinin kökenlerini bulup, bunları ona göstererek, onu bu sıkıntıdan kurtarması gibi', mucizevî bir 'psikolojik değişimi' başardığını söyler.[75] Fakat bu geçici bir imgedir ve çok geçmeden 'uygun olmayan' bir imge haline gelir; çünkü Gandi'nin 'hüneri' kitle psikolojisi bilimindeki herhangi bir klinik uzmanlıktan kaynaklanmıyordu. O, büyüsel bir doğaya sahipti: Nehru bir keresinde, aşırı bir ideolojik çatışma anında, Gandi'ye 'bir büyücüye tavsiyede bulunmaya nasıl cesaret edebilirim ki?' diye yazmıştı.[76] Aslında, Gandi'nin çağrısı asıl olarak akla yönelik bir çağrı değildi- aksine, bu çağrı özsel olarak, aklın bir kenara bırakılmasını isteyen hipnotik bir çağrıydı.

> Onun sakin, derin gözleri insanı şefkatle kapıp derinliklere varır; berrak ve yumuşak sesi, mırıltılarla kalbe ulaşır ve duygusal bir tepki uyandırır. Dinleyicisi ister bir, isterse binlerce kişi olsun, tılsım ve çekiciliği onlara bulaşır ve dinleyicilerinden her biri konuşmacı ile paylaşma duygusunu hisseder. Bu duygunun akılla bir ilgisi yoktur, her ne kadar akla başvurma tümüyle gözardı edilmese de. Fakat zihin ve akıl kesinlikle ikinci plandaydı. 'Büyüyle bağlanma' süreci, yumuşak ifadelerin çekiciliği veya belâgatten kaynaklanmıyordu... (insanları) kavrayan konuşmacının son raddedeki samimiliği ve kişiliği idi; muazzam bir içsel güce sahip olduğu izlenimini verirdi. Belki de, hakkında oluşan efsane istikrarlı bir atmosfer yaratmasına yardımcı oldu. Bu efsane habersiz ve çevreyle uyum içinde olmayan bir yabancı, muhtemelen bu büyüden etkilenmezdi veya aynı oranda etkilenmezdi.[77]

---

75 *DI*, s.362.

76 *A*, s.372.

77 *A*, ss.129-30.

Böylece, açıklama, bilinmeyen bir bölgede zikzaklar çizip kıvrılarak, kitle psikolojisine ilişkin üstün bir hünerde rasyonel bir cevap arayarak, bundan sihirli güçler çerçevesinde bir tanım lehine vazgeçerek, ama hemen ardından da kişi etrafında oluşan bir efsanevî gelenek hikâyesine geri atlayarak, yoluna devam eder. Fakat, bu 'gelenek' nasıl oluştu? Bu dine yapılan bir başvuru muydu, kitleler onu üstün bir dinsel kişi olarak görerek ona doğruluğundan şüphe edilmez bir ruhânî otorite *mi atfettiler?* Daha kesin bir ifade ile bu ruhânî otorite Gandi'de bolca vardı. O'nun siyaseti, 'yaşam konusunda kesinlikle dinsel'bir görüşe' dayanıyordu. Fakat bu durumda, bu siyaset ancak gerici bir siyaset olabilirdi; dinsel dünya görüşü bütün hareketi güçlü biçimde etkiledi ve 'kitleler sözkonusu olduğunda, bu hareket yeniden doğuşçu bir karakter kazandı.'[78] Fakat, Gandi'nin siyaseti sonuçlar itibariyle oldukça devrimciydi. O zaman, siyaset ile dil, eylem ile onun temeli olan teori arasında bir farklılık mı sözkonusuydu? Metafizik varsayımlar siyasî sonuçlardan ayrılabilir miydi ve varsayımlar reddedilip, sonuçlar desteklenebilir miydi?

> Bu dinsel unsurun hareketin içinde büyümesinden rahatsızdım... Ondan hoşlanmıyordum... Tarih, sosyoloji ve ekonomiye bakışının tümü bana yanlış geliyordu ve her şeye verilen dinsel anlam açık düşünceyi engelledi. Hatta Gandi'nin bazı sözlerinin *Rama Raj*'a, dönülecek bir altın çağ olarak sık sık atıfta bulunması bazen beni bile kızdırdı, ama müdahale etme gücünden yoksundum ve Gandi'nin kelimeleri, kitleler tarafından bilindikleri ve çok iyi anlaşıldıkları için kullandığı düşüncesinde teselli buldum. İnsanların kalbine ulaşma konusunda göz kamaştırıcı bir maharete sahipti.

78 *A*, s.72.

O, anlaşılması zor biriydi, bazen dili ortalama bir modern için neredeyse anlaşılmazdı. Fakat biz, onun büyük ve benzersiz bir insan ve muhteşem bir lider olduğunu idrak edecek kadar onu tanıdığımızı düşündük ve ona inanarak, en azından şimdilik neredeyse açık çek verdik. Aramızda sık sık onun alışkanlıklarını ve garipliklerini tartışıyor ve yarı-şaka, yarı-ciddi olarak *Swaraj* geldiğinde bu alışkanlıkların teşvik edilmemesi gerektiğini söylüyorduk.[79]

Bu dikkate değer pasaj bize, bir kez daha, Gandi olgusunu açıklamak bakımından, milliyetçi devlet liderliğinin siyaseti hakkında anlattığından daha az şey anlatıyor. Çünkü, birkaç cümle içinde Hindistan'da pasif devrimin bütün stratejisini ortaya koyuyor. Bir yandan şunları iddia ediyor:

1) biz, doğru tarih,sosyoloji ve ekonomiyi biliyoruz; fakat,

2) müdahale *gücünden yoksunuz*. Öte yandan

3) Gandi bir dinsel öğeyle çalışıyor, yani yanlış bir tarih, sosyoloji ve ekonomi [anlayışına] sahip. O'nun alışkanlıkları ve acayiplikleri var. Dili, nerdeyse *anlaşılmaz* bir dil. Fakat,

4) Gandi kitleler tarafından çok iyi bilinen ve anlaşılan kelimeler kullanıyor. Kitlelerin kalbine erişme konusunda şaşırtıcı bir maharete sahip. Dolayısıyla,

5) Gandi büyük ve *benzersiz* bir kişi ve muhteşem bir lider. Bundan sonra ise, söylenmeyen bir çıkarsama geliyor:

6) Gandi kitleleri *Swaraj* doğrultusunda seferber etme gücüne sahip. Öyleyse, izlenecek strateji şudur:

7) O'nu yeterince iyi *tanıyoruz*.

8) O'na *şimdilik*, neredeyse açık çek veriyoruz.

9) *Swaraj*'dan *sonra* onun alışkanlıkları ve acayiplikleri desteklenmemeli.

---

79 *A*, ss.72-3.

Başka bir ifade ile, sav şudur: her ne kadar toplum hakkındaki bilgimiz, 'bizim' güçsüz olduğumuzu ve Gandi'nin insanlara ulaşma konusundaki benzersiz ve anlaşılmaz maharetinin onu güçlü kıldığını söylüyorsa da, tam da bu nedenle, Gandi'nin gücünün sonuçları hakkındaki bilgimiz şimdilik onun bizim yerimize hareket etmesine izin vermemize ama daha sonra denetimimizi yeniden kurmamıza imkân tanıyor.

Strateji burada şaşırtıcı bir açıklıkla ortaya konuyor. Fakat bu strateji aklını siyasî iktidara ulaşmayla bozmuş, sürekli olarak bir rasyonel meşruiyet arayan, karmaşık, hatta çelişkili bir tarih ve toplum anlayışının ürünüdür. Yeni doğmakta olan bu devlet liderliği, Hindistan toplumu ile ilgili anlayışından dolayı, doğrudan müdahale güçlerinin tarihsel sınırlarını kavradı. Bu liderlik, Hindistan toplumu eğer ilerleyecekse, zorunlu olan kendi değişme kavramına sahip olan 'ilerici' bir liderlikti. Bu değişikliğin temel engelini sömürgeci bir devlet iktidarının varlığı olarak belirledi ve bu devletin yerini, değişimin merkezî taşıyıcısı olarak ulusal bir devlet gücünün almasını sağlamaya çalıştı. Ama ayrıca, yeni bir ulusal devlet yaratmada başarılı bir hareketin, geniş köylü yığınlarının siyasî ulusa dahil edilmesini gerektirdiğini de biliyordu. Ve burada, kendi tarih anlayışı, köylülerin gerçek nesnel çıkarları ile mantıksız öznel inançları arasındaki büyük uyumsuzluğun farkına varmasını sağladı. Bu liderlik ayrıca, verili tarihsel koşullarda, Hindistan tarım toplumunun toplumsal ve kültürel koşullarını siyasî amaca ulaşmadan önce dönüştürmeyi umamayacağını da biliyordu. Bu liderliği, doğmakta olan bir *devlet* liderliği olarak öne çıkaran da bu bilgidir. Sömürgeci devlet, dönüşüme yönelik tüm bu çabaların önünde, aşılamaz bir engeldi. Dolayısıyla, 'köylerde yapıcı çalışma' gibi nafile projelerle enerji israf etmektense, her şeyden önce kendi hükümetini kurmaya dö-

nük âcil siyasî görev üzerinde yoğunlaşmak gerekliydi. Kırı dönüştürme görevine, *bundan sonra* girişilebilirdi.

Fakat, sömürgeci devlet, köylülük ulusal hareket için seferber edilmedikçe devrilemezdi. Eğer köylülük, bağımsız ve birleşik bir ulusal devlet mücadelesine katılmanın nesnel çıkarına olduğunu görmüyorsa, bu nasıl yapılabilirdi? Bu tarihsel görevi başarmak için, her şeyden önce, köylülüğün koşullarını 'anlamak', 'onların güvenini kazanmak' zorunluydu. Siyasî liderlik bu yandaş tutumu benimsemeye hazır olduğunda, köylülerin 'kendi tarzlarında' kahramanca direniş gücüne sahip olduğu kısa süre içinde açığa çıkacaktı. Elbette, bu tarz direnişin büyük sınırlılıkları vardı: irrasyonel duygularca yönlendiriliyorlardı, sınırlı (yerel) ve seyrektiler ve şiddete meyilliydiler, sorumsuz ve vicdansız liderler tarafından kolayca yanlış yönlendirilebilirlerdi. Fakat, bu türden bir dizi yerel hareketi örgütlemek, koordine etmek ve denetim altında tutmak, kesinlikle sorumlu bir ulusal liderliğin göreviydi.

Fakat bu, hâlâ, ilk planda köylülük içindeki az ya da çok kendiliğinden direniş güçlerini ortaya çıkarma sorununu çözümsüz bırakıyordu. Bu güçler nasıl siyasî eyleme sokulabilirdi? Bu ancak 'onların kalbine ulaşarak', onların anladığı bir dil konuşularak yapılabilirdi. Birisinin buna uygun bir 'maharete' sahip olması gerekiyordu. Çünkü bu dil, rasyonel somut çıkarlar anlayışından doğmayacak bir dildi. Bu çok özel bir 'maharet' olmak zorundaydı ve ancak Gandi gibi çok büyük ve benzersiz bir insan buna sahip olabilirdi.

Ve böylece, iki siyaset alanı -biri, elit, diğeri alt sınıfların siyaseti -arasındaki ayrılık, rasyonalite alanı ile akıldışının alanı, bilim alanı ile inanç alanı, örgüt alanı ile kendiliğindenlik alanı arasındaki ayrılığın açık kabulü ile, olgun milliyetçi düşüncenin alanında yeniden üretildi. Ama bu, tam da Öteki'ni tanıyarak, (aynı zamanda) Öteki'ni yokeden bir

rasyonel anlayıştı.

Eğer köylülüğün bilinci akıldışının alanındaysa, rasyonel terimlerle asla anlaşılamaz. Böylece, onu, Ötekiliği kabul edilerek, kendine özgü öznelliği içinde rasyonel olarak anlayalabilme imkânı reddedilir. Ona ancak siyasî bir 'deha', kitleleri 'büyüleyebilme' 'maharetine' sahip birisi ulaşabilecektir. Böylece, bir kez daha O'nun gücünün kendine özgü ve benzersiz olduğunu ve dolayısıyla normal yargı ölçütlerine tabii olmadığını kabul etmekle, 'deha'nın özgül tarihsel öznelliği, anlaşılamazlık alanına aktarılmış olur.

Ama O'nun müdahalesinin *sonuçlarını* kendine maletmek mümkündü. Bu sonuçlar tarihin rasyonel ilerleyişinin bir parçası haline gelebilirdi; çünkü rasyonel olarak anlaşılabilecek durumdaydılar. Aslında, bu, diğer alana girişlerin işlevselliği ölçütleri ile değerlendirilmeli ve buna göre, tarihin, tabii ki rasyonel alanda tanımlanmış rasyonel (bilimsel/arzulanan) ilerleyişine uyup uymadıkları onaylanmalı veya reddedilmeliydi. Böylece Gandici müdahale, temel doğası anlaşılamaz olsa da onaylanmaya değerdi, çünkü sonuçları itibariyle işlevseldi. Seferber etme güçleri bakımından eşit derecede anlaşılamaz olan 'cemaatçi' müdahaleler, parçalayıcı ve dolayısıyla sonuçları itibariyle işlevsel olmadıkları için, reddedilmeliydiler. O zaman siyasetin iki alanı arasındaki ayrılığın ve bir alandan diğerine müdahalelerin kabulü, işte bu işlevsellik kavramı ile hem rasyonel hem de ilerici olan *gerçek* tarihin çizgisel ilerleyişinin tekçi birliği içinde tekrar kurulabilirdi.

İşlevsellik kavramı ayrıca bu çizgisel ilerlemeyi taktik açıdan idare edilebilir farklı tarihsel evrelere ayırmaya hizmet etti. Diğer alana dostâne bir yaklaşım için koşulların 'gerçek' siyaset alanında yaratıldığı bir ilk evre vardır. Ardından, diğer alana ulaşmak için 'benzersiz' ve büyük lidere 'açık çek' verildiğinde, ikinci evre gelir. Üçüncü evre, sefer-

berliğin sonuçlarının 'gerçek' siyaset alanında temellük edildiği ve şimdi inşa edilen siyasî süreç üzerinde doğrudan denetimin yeniden sağlandığı evredir.

Önceki bölümlerde, Gandi'nin sivil toplum fikrinin eleştirisi ile başlayan düşüncesinin, milliyetçiliğin tematiği ve sorunsalı ile uzlaşarak, elit-milliyetçi siyaset alanına etkin bir müdahaleye kendisini nasıl elverişli hale getirdiğini gördük. Fakat sorunsalın uygulanabilirliğini tanımayı kabul ederek ve tematiğin geçerliliğinden yapılan çıkarımla, temel ahlâkî eleştirisinin siyasal olanın alanından ütopyacı olanın alanına yönelmesine göz yumdu. Nehru şimdi, Gandi'nin 'mutlak samimiyeti'nin ahlâkî kutsallığına saygısızlık etmeden, onun, her ne kadar büyük bir köylü de olsa, basit 'bir köylü' olduğunu, 'yaşamın bazı yönlerine karşı bir köylü körlüğüne sahip olduğunu' söyleyebilirdi, Gandi'nin 'projesinin başarılmasının imkânsız' olduğunu söyleyebilirdi. Gandicilik bir kez siyasal yaşamın günahıyla yüklü oluşunun, ahlâkını korumak için onu sonunda siyasal yaşamdan çekilmeye zorlayacağını kabul ettiğinde; yeni bir devlet liderliği için, bir yandan Gandiciliğin Hakikati'ni reddederken, diğer yandan Gandici müdahalenin siyasî sonuçlarına sahip çıkma yolu açılmıştı. Gandici siyasî müdahalenin kritik noktası, şimdi 'tümüyle dini' ya da metafiziksel bölgeye itilmişti; yalnızca siyasî sonuçları 'gerçekti'. Böylece şimdi, Hindistan Başbakanı Jawaharlal Nehru için, Gandi'nin doğum gününde bir tren vagonu fabrikası açmak ve 'Gandi'nin bugün bizimle burada olması şansına erişmiş olsaydık, bu fabrikanın açılmasından memnun olacağından tümüyle eminim' diyebilmek mümkündü.[80] Şimdi, Gandi'nin Hakikat'inin ahlâkî eleştirisinin özgünlüğünden vazgeçil-

80 Vagon Fabrikasında üretimin başlaması töreninde yapılan konuşma, Perambur, Madras, 2 Ekim 1955. *Jawaharlal Nehru's Speeches* (Yeni Delhi: Publications Division, 1954-68) [bundan sonra *S* olarak gösterilecek], cilt 3, s.23.

mişti: dinî terimlerinden arındırılmıştı ve tarihsel ilerlemenin rasyonel tekçiliğine dahil olmuştu. Her şeyden öte, Gandi'nin 'gerçek' amacının kitlelerin refahı olduğu doğru değil miydi? Öyleyse, Gandi'nin makinalara karşı çıkmasını uygun bir rasyonel bağlamda yorumlamak mümkün değil miydi? 'İnsanlar onun makinalara karşı olduğunu düşünüyor. Ben karşı olduğunu sanmıyorum. Makinaları, sadece halk kitlelerinin iyiliğine olmadığında istemedi O.'[81] Gandiciliğin Hakikatı bir kez 'dilinin' irrasyonel tuzaklarından kurtarıldığında, imkânlar sonsuzdu: 'ilerici' olan her şeyi meşrulaştırabilirdi. Böylece Kongre 'bir toprak reformu ve toplumsal adalet programı hazırladı ve bir kamu sektörünün hazırlanması yönünde bazı adımlar attı. Gandi'nin bütün felsefesi, her ne kadar modern dille konuşmasa da, sadece bir toplumsal adalet felsefesi değil, fakat toplumsal reform ve toprak reformu felsefesiydi. Bütün bu kavramlar onun kavramlarıydı.'[82]

Elbette bunun, siyasal mirasçılarının Gandi'den anladıkları, Gandi'yi içine soktukları şekil olduğu, Gandici ideolojinin kendisiyle hiçbir ilgisi olmadığı savunulabilir. Bu tutumu benimsemenin, yeni milliyetçi devlet ideolojisinin gerçek etkililiğini gözardı etmeye yol açtığını düşünüyorum. Bu tutum, bizim bu ideolojiyi Hindistan halkına karşı yapılan ağır ve iki yüzlü bir dolandırıcılık olarak tanımlamamız sonucunu getirir. Bu, sonuçta, ideolojinin meşrulaştırıcı yapılarını belirleme sorunumuzu zorlaştırır. Bunun yerine, çağdaş Hindistan devletinin çevresinde inşa edilen olgun bir milliyetçi ideolojinin gelişme sürecinin özgül bütünlüğüne bakacak olursak, Gandici müdahalenin bu sü-

81 Gelişen Bir Ekonomide Toplumsal Refah Semineri'ndeki Konuşma, Yeni Delhi, 22 Eylül 1963, *S*, cilt 5, s.104.

82 Parlamento'da Güvensizlik Önergesi Üzerine konuşma, 22 Ağustosh 1963, *S*, cilt 5, s.80.

reçteki *zorunlu* bir evre, pasif devrim çerçevesinde 'tezin antitezin bir parçasını içine alması' imkânının doğduğu evre, olduğunu görürüz. Her ne kadar paradoksal olsa da, ilk başta devlete direnmeye felsefe olan Gandiciliğin milliyetçi bir devlet ideolojisi ile örtüşmesine bizzat katıldığı gerçeği değişmeyecektir.

Gelin kısaca, ulusun siyasetine Gandici müdahalenin tarihini Nehru'nun nasıl sunduğuna bakalım; ondan sonra bu örtüşmenin yapısı daha açık biçimde ortaya çıkacaktır. Gandici müdahale 'Hindistan'ı, yoksul köylüleri insanî terimlerle düşünmeye zorladı', 'İngilizce-eğitimli sınıfla halk kitleleri arasındaki açığı kapattı ve (İngilizce-eğitimli sınıfı başını çevirip kendi halkına bakmaya zorladı.'[83]) Bu düzeyde, yoksul köylüleri düşünmeye zorlanan 'Hindistan', kendi halkına bakmaya zorlanan 'İngilizce-eğitimli sınıfla ve dolayısıyla aslında siyasî ulusla özdeşti. 'Ve ardından Gandi geldi... kara korku yükü birden halkın omuzlarından kalktı.'[84] Gandi halk üzerinde büyüsünü uygulamaya başladığında, örgütlü ulusal hareketin karakteri tümüyle değişti. -'Şimdi köylüler harekete katıldılar ve hareket yeni şekli içinde orta sınıfların güçlü biçimde katıldığı geniş bir kırsal örgüt görünümü almaya başladı.'[85] Gandi 'öz itibariyle bir mistisizm biçimi olan', Hindistan'ın düşünme tarzını dönüştürdü.[86] O, aslında 'yaygın bir psikolojik devrime' yol açtı.[87] O, 'Hindistan'ın köylü kitlelerini temsil etmeye' başladı. Aslında, o, basit bir temsilci olmaktan daha fazla bir şeydi:

> Gandi, o milyonların bilinçli ve bilinçsiz iradesinin özüdür... Gandi o milyonların idealleştirilmiş kişileşti-

83 *DI*, ss.412-3.

84 *DI*, s.361.

85 *DI*, s.363.

86 *DI*, s.364.

87 *DI*, s.367.

rilmesidir... ayrıca, sorunlar hakkında bir köylü görüşüne ve yaşamın bazı yönlerine karşı bir köylü körlüğüne sahip en büyük köylüdür. Fakat Hindistan köylü Hindistan'dır ve O kendi Hindistan'ını iyi bildiği için onun en küçük hareketine hemen tepki verir, bir olayı doğru ve neredeyse içgüdüsel olarak tahmin eder ve psikolojik anda eyleme geçme *hünerine* sahiptir.

O sadece İngiliz hükümeti için değil kendi halkı ve en yakın arkadaşları için de büyük bir problem ve bilmece idi![88]

Tarih ve toplum konusundaki görüşleri, elbette tümüyle yanlıştı. Bu görüşler 'metafizik ve mistik temellere' dayanıyorlardı,[89] 'Yaşam ve yaşamın sorunlarına karşı mutlak bir dinsel tutuma 'sahipti.[90] *Hind swaraj*'daki fikirler 'çok yanlış ve zararlı bir doktrini ve başarmanın imkânsızlığını' temsil ediyorlardı.[91] Çoğumuzun kafasında toplumun refahı en öncelikli konu iken, O daima 'kişisel selamet ve günah terimleriyle düşünüyordu.[92]

Fakat tüm bunlara rağmen, 'büyüklüğü ve çelişkileriyle ve kitleleri harekete geçirme gücü ile, O alışılmış standartların üstündedir. O'nu başkalarını değerlendirdiğiniz veya ölçtüğünüz gibi değerlendirip ölçemezsiniz.[93] O bir dahi, benzersiz ve anlaşılamaz güçlere sahip bir kişiydi. O açıkça, dünyanın tedavüldeki sıradan paralardan biri değildi; değişik ve ender rastlanan bir *farklılıkla* damgalanmıştı ve sık sık bize yabancı biri gibi bakardı.'[94]

88 *A*, s.253.

89 *A*, s.253.

90 *A*, s.536.

91 *A*, s.510.

92 *A*, s.511.

93 *A*, s.548.

94 *A*, s.254.

Kitleleri harekete geçirme gücü anlaşılmaz bir şeydi, ama sonuçlar anlaşılmaz değildi. Ona katılan birçok kişi

> onun yaşam felsefesini ve hatta fikirlerinden birçoğunu benimsemiyordu. Çoğu zaman onu anlamadılar. Fakat önerdiği eylem aklî olarak anlaşılabilir ve takdir edilebilir, elle tutulur bir şeydi. Adım adım bizi eylemin doğruluğuna inandırdı ve her ne kadar felsefesini kabul etmesek de onunla beraber hareket ettik. Eylemi temelini oluşturan düşünceden ayırmak uygun bir şey değildi ve daha sonra zihnî bir çatışmaya ve soruna yol açardı... onun izlediği yol şimdiye kadar doğru bir yoldu ve gelecek ayrılış getirecek olsa da bunu önceden beklemeye koyulmak saçmalık olurdu...
>
> Daima, biz daha mantıklı olsak da, Gandi'nin Hindistan'ı bizden daha iyi bildiği ve böyle muazzam bir bağlılık ve sadakate sahip olan bir kişinin kitlelerin ihtiyaç ve arzularına denk düşen bir şeylere sahip olması gerektiğini hissediyorduk.[95]

Ama son tahlilde, tarihin *gerçek* ilerleyişinin anlaşılmasının temeli olması gereken şey mantıksal, rasyonel ve bilimsel olandı. Kitleleri ayağa kaldırabilecek anlaşılmaz bir güce başvurulması yalnızca işlevsel bir ilmek, irrasyonel ve bilinmeyenin alanına yapılan zorunlu bir sapmaydı. Kısa süre sonra, gerçek tarih bir sonraki tarihsel düzeye geçmek için gerçek tarih rasyonel yoluna geri dönecekti. Sapma (geçici rota) 'ülke için sağlam bir kazanım anlamına geliyordu.' Ama, 'gerçek olan hedefe ulaşılmasıdır ve atmak zorunda olduğumuz her adım bu hedefe bir an önce ulaşılması niyetiyle atılmalıdır.' İnsanın aklına 'sapmanın, yine de bir sapma olduğunun' gelmesi gerekiyordu. Yoksa, insan 'kendi içinde iyi olan, ama zayıf, etkisiz ve geniş bir bakış açısından tü-

95 *A*, ss.254-5.

müyle çekicilikten yoksun, sıkıcı bir eylem döngüsüne geri dönebilirdi. Muhtemelen hedefin gerçekten de çok uzak olduğunu ve bunun için derhal başka bir şeyi hedef almamız gerektiğini düşünen bazı kişiler var. Bu Kongre'nin görüş açısı olamaz ve reddedilmelidir.'[96] Şimdi hedef doğmakta olan devlet liderliğinin önünde açıkça belirlenmişti: 'Öyleyse, neyi hedefliyoruz? Kesin bir biçimde önümüze, ulusal siyasî yapımızda devrimci, yani kökten bir değişikliğin gerçekleştirilmesini koyduk.'[97] Perspektif, yeni bir ulusal *devlet* yaratma perspektifi idi. Bu yalnızca rasyonel siyaset alanında başarılabilirdi ve dolayısıyla, yolculuğun bu evresinde Gandi'nin uygun bir rehber olamayacağı açıktı. Felsefe ile siyaset arasındaki bu ayrılık ancak sapma 'özel bir alana' giriş için yapılan bir hareket olarak kabul edilirse başarılı bir biçimde idare edilebilirdi. Tarihin gerçek yoluna yeniden dönme zamanı geldiğinde, bu felsefe ancak bir karışıklık kaynağı olabilirdi ve kesinlikle reddedilmek zorundaydı.

> Gandi'nin karşılaştığı zorlukların yabancı bir ortamda hareket etmesinden kaynaklandığı sonucuna vardım. Doğrudan *Satyagrahi* eylemi içinde mükemmeldi ve içgüdüleri onu yanılmaz bir biçimde doğru adımları atmaya yöneltiyordu. Ayrıca kendisinin yanısıra başkalarının da sessizce kitleler arasında toplumsal reformlar için çalışmasını sağlama konusunda çok iyiydi. Mutlak savaş ve mutlak barışı anlayabilirdi. Ama ikisi arasındaki herhangi bir şeyi dikkate almadı.[98]

Gandici politika 'açık biçimde anlaşılan hedefler tarafından', 'tarihsel hedefler anlayışı' tarafından yönlendirilmedi. 'Onunla uzun yıllar süren yakın işbirliğine rağmen, hedef-

96 Naini Merkez Hapishanesinde yazılan bir not. *SW*, cilt 4, ss.444-51.

97 *A.g.e.*

98 *A*, ss.127-8.

leri konusunda kafam hiçbir zaman açık değildi. Kendisinin de böyle bir açıklığa sahip olduğundan şüpheliyim. Benim için bir adım yeter der ve geleceğe bakmaya ya da önüne açıkça anlaşılmış hedefler koymaya çalışmazdı.'[99] O 'şöyle ya da böyle felsefî bir anarşistti'[100] ve böyle bir felsefenin, kitleleri siyasî eylem için ayağa kaldırma evresinde işlevsel olabilse de, âcil görev yeni bir devlet yaratmak olduğunda güvenilir bir rehber olması imkânsızdı.

Ve böylece miliyetçi projenin nihaî evresi tanımlandı. Hazırlıklar ne kadar eksik, koşullar ne kadar zor ve hatta nihaî sonuç ne kadar eksik ve parçalı olursa olsun, mücadele yeni bir ulusal devlet kurma mücadelesiydi.

> Bu barışçı ilerleme ve yapıcılık güçleri ile engelleme ve felâket güçleri arasındaki bir yarıştır... Bu bakış açısını, önceki tercihlerimize ve zihinsel yapımıza göre kötümser ya da iyimser bulabiliriz. Evrende ahlâkî bir düzen olduğuna ve en sonunda iyiliğin galip geleceğine inananlar, ne şanslılar ki, seyirci ve yardımcı olarak hareket edebilir ve sorumluluğu Tanrı'ya yükleyebilirler. Diğerleri ise, en iyiyi umup, en kötüye hazırlanarak, bu sorumluluğu kendi zayıf omuzlarında taşıyacaklardır.[101]

Bu, yeni milliyetçi devletin liderliği tarafından Gandici politikanın mezarının üzerine konan, acayip ama hâlâ güyâ alçakgönüllü kitâbeydi. Bu liderliğin rasyonalist tematiğinin amansız hamlesi, Gandici müdahaleyi, ulusun gerçek tarihinin gelişimi içinde sadece bir ara döneme dönüştürdü. Ve böylece bu müdahalenin siyasî sonuçları tümüyle gerçek tarihin tekçi ilerleyişine tümüyle maledildi.

---

99 *A*, s.509.

100 *A*, s.515.

101 *DI*, s.520.

Nehru komünistleri aşırı derecede dogmatik ve teorik olmak ve Hindistan'ın kültürel özelliklerine yeterince dikkat etmemekle suçlarken 'Sosyalizm salt mantıktan daha fazla bir şeydir' demişti. Fakat özgür Hindistan için tasarladığı sosyalizm hakkında konuşurken, o da aynı ölçüde katıydı: 'Duygusal sosyalizm çağrıları yetersizdir. Bu, gerçekler, savlar ve ayrıntılı eleştirilere dayalı entelektüel ve mantıklı bir çağrıyla desteklenmek zorundadır. Bu işte çalışan ve ayrıntılı planlar hazırlayan uzmanlar istiyoruz.'[102]

Milliyetçiliğin bir devlet ideolojisi olarak yeniden inşasında uzmanlığa yapılan vurgu ayırdedici ve merkezî bir unsurdu. Bir modern ulusun yaratılmasındaki asıl mimar bilgili ve akıllı, dünya tarihinin yönü hakkında geniş ve mâhir bir anlayış sahibi, bilim ve teknolojinin mümkün kıldığı en son bilgilere hâkim, ekonominin kesin ampirik durumu konusunda mümkün en geniş bilgiyi toplayan, toplum içindeki her bir grubun özel çıkar ve taleplerini kaydeden ve ardından ekonomi için en etkin olmanın yanısıra en yaygın kabul görecek yöne dair ince dengeleri gözeten görüşü benimseyen bilimsel bir bilinç olacaktır. Gerekli siyasî merkez elbette devlet tarafından sağlanacaktır. Çünkü [devlet] bir bütün olarak halkın toplam çıkarını temsil edecektir. Devlet herhangi bir grup ya da sınıf tarafından belirlenmeyecektir; hatta devlet potansiyel olarak daima şiddetli olan sınıflar arası mücadelenin alanı da olmayacaktır. Bu mücadelelerin üstünde durarak ekonomiyi bir bütün olarak halkın çıkarına denetleyip ve yönlendirecek bir özerk siyasî irade sağlayacaktır.

Bu bilimsel olarak planlanmış gelişmenin birincil amacı elbette ekonominin hızlı bir şekilde sanayileşmesi olacaktı. Bu, evrensel tarihin amansız mantığı tarafından global ola-

102 *A*, ss.588-9.

rak belirlenmiş bir amaçtı ve istenirliği veya istenmezliği konusunda ahlâkî bir seçime yer bırakılmamıştı. Sözkonusu amaç toplumsal ideolojilerden ve siyasî programlardan oldukça bağımsız bir tarihsel statü kazanmıştı.

> Biz, çok uzun zaman önce Batılı ülkelerde gerçekleşen Sanayi Devrimini, yapabildiğimiz kadarıyla yakalamaya çalışıyoruz... Devrim nihayette, şu anda bir yanda Amerika Birleşik Devletleri'nde öbür yanda Sovyetler Birliği'ndeki büyük boyutlu teknolojik gelişme tarafından temsil edilen iki yöne ayrıldı. Bu iki gelişme tipi, her ne kadar çatışma içinde olsalar da, aynı ağacın dallarıdırlar.[103]

Toplumun tüm kesimlerinin isteklerinin dengeli bir şekilde tatmini için yeterli kaynakları ancak sanayileşmiş bir ekonominin sağlayabileceği, şimdi artık tarihin kanıtlanmış bir gerçeği idi. Bunun alternatifi ise basitçe, yoksulluğun dengeli bir bölüşümü idi. Ulusun üretici süreçleri sanayileşme ile yeniden canlandırılmadıkça, ortada bölüşecek bir şey olmayacaktı. Gelişmiş bir sanayi toplumunun önemli bir derecede devlet denetimini ve koordinasyonunu gerektirdiği de tarihin kanıtlanmış bir gerçeği idi. Olaylar 'gizli elin' hayalî dengeleyici mekanizmalarına bırakılamazdı. Bu da tarih tarafından yanlışlanan başka bir ekonomik dogma idi. *Laissez faire*

> ekonomi üzerine konuşmanın, verili durumla hiçbir ilişkisi olmayan, arabayı atın önüne koşan bir biçimidir. Eğer birisi bu modern teknoloji çağında yaşamak istiyorsa, modern düşüncenin terimleriyle düşünmek zorundadır.[104]

---

103 Parlamentoda konuşma, 15 Aralık 1952, *S*, cilt 2, s.93.

104 Birleşik Ticaret Odalarına hitaben yapılan konuşma, Kalküta, 14 Aralık 1953, *S*, cilt 3, s.59.

.... pratik olarak bugün hiç kimse *laissez faire*'e inanmıyor... Heryerde, hatta kapitalist ekonominin en hızlı gelişmiş ülkelerinde bile, Devlet, bir sosyalistin 50 yıl önce hayal bile edemeyeceği biçimde çalışıyor.[105]

Devlet denetimi konusunun da aynı şekilde sosyalizmle bir ilgisi yoktu; devlet denetiminin geçerliliği, basitçe, modernliğin oluşturucu bir öğesi olmasından kaynaklanıyordu.

Sosyalizmin geldiği yer ise eşitlik sorunudur. 'Bilimsel planlama üretimimizi artırmamızı sağlar, sosyalizm ise üretimi eşit biçimde bölüştürmeye başladığımızda devreye girer.'[106] Ancak, planlı bir gelişmenin hedefi olarak eşitliğin kabul edilmesini haklı kılan nedir? Birçok kişinin eşitlik istediği ampirik gerçeği mi? Bu çok belirsiz bir haklılaştırma olurdu, çünkü her şeyden öte herkesin eşitlikten aynı şeyi anladığı veya herkesin aynı derecede eşitlik istediği açık değildir. Eşitlik ilkesi böyle ihtilaflı bir alanda belirlenmeye bırakılamaz. Hayır, eşitlik daha evrensel bir mantık tarafından haklılaştırılır:

> Çağın ruhu eşitlikten yanadır, her ne kadar [onun] pratiği bunu hemen heryerde reddetse de... Ancak çağın ruhu galip gelecektir. Hindistan'da, hangi oranda olursa olsun, eşitliği hedef almamız gerekir. Bu herkesin fiziksel veya entelektüel olarak eşit olduğu veya eşit hale getirilebileceği anlamına gelmez ve gelemez. Fakat bu, herkese eşit fırsat verilmesi ve hiçbir bireyin veya grubun önüne hiçbir siyasî, ekonomik veya toplumsal engel çıkarılmaması demektir. Bu, insanlığa inanılır ve şans verilirse ilerleyemeyecek veya doğruyu yapamayacak hiçbir ırk ve grup ol-

105 Parlamentoda konuşma, 21 Aralık 1953, *S*, cilt 3, s.13.

106 Bir kitle toplantısında yplan konuşma, Bangalore, 6 Şubat 1962, *S*, cilt 4, s.151.

madığı inancıdır. Bu, herhangi bir grubun geriliğinin veya gerilemesinin iç başarısızlıklarından dolayı değil, esasen fırsat eksikliği ve diğer grupların uzun süren baskısı nedeniyle olduğunu farketmek anlamına gelir... Hindistan'da herkese fırsat kapılarını açan bir girişim muazzam bir enerji ve gücü ortaya çıkararak ülkeyi şaşırtıcı bir hızla dönüştürecektir.[107]

Dolayısıyla, eşitlik ihtiyacı ilerlemenin gerçek mantığının gereğiydi: ilerleme sanayileşme demektir, sanayileşme belirli grupların yeni ekonomik etkinliklerin tümüne bütünüyle katılmasının önündeki engellerin kaldırılmasını gerektirir, dolayısıyla sanayileşme fırsat eşitliğini gerektirir. Eşitlik, zorunlu olarak, toplumda hakların temelden yeniden bölüşümü veya mülkiyetin doğasında bir devrim anlamına gelmiyordu. Ne de gelirlerin eşitliği anlamına geliyordu. Her kişinin kendi mesleğini seçme özgürlüğüne sahip olması gerçeğinden, gelirlerin eşitlenmesi yönünde sadece 'ilerici bir eğilim' ortaya çıkabilirdi. 'Her durumda, bugün mevcut olan büyük farklılıklar tümüyle ortadan kalkacaktır ve özsel olarak gelir farklılıklarına dayanan sınıf farkları sönmeye başlayacaktır.'[108]

Dolayısıyla, ne sanayileşme ne de eşitlik siyaset mücadelesinin alanında çözülmesi gereken doğuştan siyasî sorunlardı. Evrensel ilke ve dünya standartları daha önceden tarih tarafından belirlenmişti; bu konularda tercih yapmaya yer yoktu. Sadece özel ulusal yolun belirlenmesi gerekiyordu. Fakat bu şimdi *teknik* bir sorundu; dengeleme ve optimizasyon sorunu. Bu uzmanların yapacağı bir işti. Nehru daha sonra 1957'de 'planlama özsel olarak dengelemeden oluşur: sanayi ile tarım, ağır sanayi ile hafif sanayi, pamuk

107 *DI*, ss.532-3.

108 *DI*, s.534.

endütsrisi ile diğer endüstriler arasında denge kurma. Eğer bunlardan biri yanlış giderse o zaman tüm ekonomi altüst olur'[109] diye yazacaktı. Sorun, ekonominin mümkün olduğunca çok yönü üzerine bilgi toplama, bu yönlerden herbiri arasındaki karmaşık karşılıklı bağımlılığı ortaya çıkarma sorunu idi. Özsel olarak teknik bir sorun olan bir şey üzerine önceden peşin hükümlü teorik fikirleri dayatmanın gereği yoktu. Daha 1938-9'da Kongre [Partisi] tarafından kurulan Ulusal Planlama Komitesi çalışmaya başladığında, Nehru geniş tabanlı bir mutabakat yaratma ihtiyacının soyut teorilerin terkedilmesi anlamına geldiğini ve kesin yönergelerin zorunlu bir geri adım olmadığını farketti; aksine durumun belirgin avantajları vardı. 'Tekil sorunların yanısıra planlamanın sorunlarını da soyut değil somut olarak düşünmeye ve ilkelerin böyle mülâhazalardan doğmasına izin vermeye karar verdik.'[110] Ayrıca çok sayıda uzmandan, üniversitelerden, ticaret odalarından, sendikalardan, araştırma enstitülerinden ve kamu kurumlarından yardım alındı. Sonunda, Nehru,

> Komitemizdeki aykırı unsurlara rağmen sağladığımız güçlü oybirliğine büyük ölçüde şaşırdı. Büyük şirketlerden gelenler komitedeki en büyük gruptu ve özellikle malî ve ticarî alanda olmak üzere birçok konuya bakışları kesinlikle tutucuydu. Ancak hızlı sanayileşme dürtüsü ve yoksulluk ve işsizlik sorunlarımızı sadece bu yolla çözebileceğimiz inancı o kadar güçlüydü ki, hepimiz alışkanlıklarımızı bir tarafa bırakmak zorunda kaldık ve yeni şekillerde düşünmeye zorlandık. Bir teorik yaklaşımdan kaçındık ve her pratik sorun kendi geniş bağlamı içinde görüldüğünden bu

109 Bütün Hindistan Kongre (Partisi) Komiteleri'ne yapılan konuşma, Indore, 4 Ocak 1957. *S*, cilt 3, s.52.

110 *DI*, s.401.

bizi kaçınılmaz olarak belirli bir yöne götürdü. Benim için Planlama Komitesi üyelerinin işbirliği ruhu özellikle yatıştırıcı ve hoşnut ediciydi, çünkü bu durumu siyasetin çatışmalarının ve kavgalarının güzel bir karşıtı olarak gördüm.[111]

Bu şimdi yeni bir ütopya haline gelmişti, bir gerçekçinin ütopyası, şimdi ve burada olan bir ütopya. Bu, hükümet işlevinin kirli siyaset işinden tümüyle kurtarıldığı ve bozulmamış saflığı içinde, ekonomik yönetim biliminin sağladığı en gelişmiş operasyonel tekniklerle yürütülen rasyonel karar alma süreci olarak benimsendiği fevkalade devletçi bir ütopyaydı. Aslında bu, hükümetin toplumun bütün kesimlerinden girdileri alıp, işleyip, nihayetinde ortak tatmin ve toplumun bir bütün olarak korunması için optimal değerleri dağıtan mükemmel bir bir kara kutu olduğu, bir sistem teorisi ütopyasıydı. Ne iktidar kavgası, ne iktidar mücadelesi ne de siyaset. Bütün dualarınızı, isteklerinizi *sarkar*'ın, her şeye kadir ve fevkalâde aydınlanmış devletin kapısına getirin, bunlar ülkenin genel ilerleyişini planlayan uzmanlar kuruluna usûlüne uygun olarak iletilecektir. Eğer istekleriniz ilerlemenin gereklerine uygunsa, yerine getirileceklerdir.

Nehru şimdi, sosyalizm tümüyle siyasal bakımdan ele alınmamalıdır, diye tekrar tekrar uyaracaktır. Siyaset ve sınıf mücadelesini sürekli vurgulamak sosyalizm görüşünü 'bozar'. 'Sosyalizm... bu siyasal unsurlardan veya şiddetin kaçınılmazlığından ayrı düşünülmelidir.' Sosyalizmin bize öğrettiği bütün şey 'bir toplumdaki toplumsal, siyasî ve entelektüel yaşamın üretici kaynaklarca yönetildiği' idi.[112] Sosyalizm dolayısıyla üretim kaynaklarının rasyonel yönetimi işidir. Sosyalizm, *a priori* teorik terimlerle tanımlanmamalı-

111 *DI*, s.405.

112 'The Basic Approach', *S*, cilt 4, s.121.

dır. 'Sosyalizmi niye kesin, katı terimlerle tanımlamam istendiğini anlayamıyorum.'[113] O, somut, tekil olandan başlayarak evrilmesi gereken bir şeydi: 'Geleceğe engel olamayız. Sadece oldukları haliyle gerçeklerle uğraşabiliriz.'[114]

Böyle son derece gerici bir teknikçiliği eklemleme girişiminin, genç Jawaharlal'ın tümüyle kesinlikten uzak ve belirsiz, her şeyin her şeyle ilişkili olduğu bir şey olarak göreceği, bütün kavramların en metafiziği olan bir şeyle sonuçlanması şaşırtıcı değildir. Şimdi O; canlı ya da cansız her şey organik bütün içinde kendine bir yer bulabilir, her şey, Evren'e yayılan kutsal itki veya temel enerji veya yaşam gücü denilebilecek bir kıvılcıma sahiptir diyen eski *Veda* anlayışına başvuracaktır.[115]

Somutun dünyası, farklılığın, çatışmanın, sınıflar arasındaki mücadelenin, tarihin ve siyasetin dünyası, şimdi devletin yaşamında birliğini buluyordu. Nihai olarak, eşitlik, sınıfsız bir toplum, aslında daha fazlası hedefleniyordu:

> Nihaî hedefimiz herkese eşit adalet ve fırsat tanınan sınıfsız bir toplum; insanlığı daha yüksek bir maddî ve kültürel düzeye yükseltmek, manevi değerlerin, işbirliğinin, cömertliğin, hizmet ruhunun, doğruyu yapma arzusunun, iyi niyet ve aşkın egemen olduğu bir düzene yükseltmek için planlı bir temelde örgütlenmiş bir toplum, nihayette bir dünya düzeni olabilir.[116]

Bu 'hayalci ve ütopyacı' olarak görülmüş olabilirdi, ama değildi. Burada ve şimdi, devletin rasyonel yaşamı içinde gerçekleştirilebilirdi. Faydasız ve yıkıcı olan yanlış yol ise,

---

113 Bütün Hindistan Kongre (Partisi) Komiteleri'ne yapılan konuşma, Indore, 4 Ocak 1957. *S*, cilt 3, s.52.

114 Parlamento'da konuşma, 15 Aralık 1952, *S*, cilt 2, s.96.

115 'The Basic Approach', *S*, cilt 4, s.119.

116 *A*, s.552.

bu nihaî amacı siyaset yoluyla, sınıflar arasındaki şiddetli çatışma aracılığı ile gerçekleştirmeye çalışmaktı. Özel çıkarların çatışması yoluyla hiçbir şey başarılamayacaktı.

> Hindistan yalnızca büyük bir ülke değildir, aynı zamanda büyük farklılıklar ülkesidir; eğer biri kılıca sarılırsa, kaçınılmaz olarak başkasının kılıcı ile yüzyüze gelecektir. Kılıçlar arasındaki bu çatışma faydasız bir şiddete dönüşecek ve süreç içinde ulusun sınırlı enerjisi ziyan edilecek veya şu ya da bu oranda zayıflayacaktır.[117]

Peki devletin yaşamında hiç mi şiddet yoktu? Devlet kendi içinde toplumun değişik kesimleri üzerinde güç kullanan bir kurum değil miydi? Eğer ilerlemenin yolunda engeller varsa ne olacaktı? Toplumun tümü adına hareket eden devlet bu engelleri kaldırmak için güç kullanmayacak mıydı?

> [İlerlemenin] yoluna çıkan her şey, mümkünse kibarca, zorunlu olduğunda şiddet kullanılarak temizlenmek zorundadır. Ve zora sık sık gerek duyulacağına çok az şüphe var görünüyor. Fakat (ve bu önemli bir 'fakat'tır)... eğer güç kullanılırsa, bu kin ve gaddarlık ruhu ile değil, bir engeli kaldırmak için sakin bir arzu ile olacaktır.[118]

---

117 Parlamento'da konuşma, 15 Aralık 1952, *S*, cilt 2, s.95.

118 *A*, s.552. 1935'de şunları yazdı:

> Devlet terörü birçok bakımdan bireysel teröre tercih edilir bir şeydir, çünkü tek bir büyük şiddet, birçok küçük bireysel şiddetten çok daha iyidir. Devlet terörü ayrıca büyük ihtimalle az ya da çok düzenli bir şiddet olacaktır ve dolayısıyla bireysel kişi ve grupların düzensiz şiddetine karşı tercih edilir bir şeydir; çünkü şiddette bile düzen düzensizlikten doaha iyidir... Ama bir devlet tümüyle sınırlar dışına çıkıp düzensiz bir şiddet göstermeye başladığında, bu da korkunç bir şey olur.
>
> 'The Mind of a Judge', *SW*, cilt 6, ss.487-8.

Devletin zoru, bizatihî ulusun ilerlemeyi başarması için gerekli olan rasyonel bir araçtı. O, devlet tarafından bir cerrah sakinliği ile kullanılmak zorundaydı ve sonuçlarının rasyonelliğiyle meşrulaştırılacaktı.

Milliyetçilik geldi; kendisini bir devlet ideolojisine dönüştürdü; ulusun yaşamını devletin yaşamına maletti. O, rasyonel ve ilericidir, aklın evrensel ilerleyişinin tikel bir görünümüdür; iktidarın genel gerçeklerini kabul etti, dünya tarihinin Başka Yerde olduğunu kabul etti. Şeylerin o evrensel şeması içinde kendi yerini bulmuştu şimdi.

Öyleyse, milliyetçiğin tarihi bitmiş miydi? Böyle bir sonuç dayanaksız olur. Çünkü sömürge sonrası dünyanın hiçbir yerinde ulus-devletin ulusun yaşamını kendi yaşamına tamamen maletmesi mümkün olmamıştır. Her yerde yönetici sınıfların entelektüel-ahlâkî liderliği sahte bir ideolojik birliğe dayanır. Çatlaklar bu birliğin yüzeyinde açıkça görülür.

O zaman milliyetçiliğin eleştirisi nereden doğacak? Milliyetçilik kendisini nasıl aşacak? Ne yazık ki tarihsel bir söylem ancak kendi terimleri ile mücadele eder. Onun evrimi tarihin kendisi tarafından belirlenecektir.

6. Aklın Hilesi

> Nitekim Tanrı dünyayı bilir; çünkü O,
> sanki dışardaymış gibi, yaratılmadan önce
> dünyayı aklında tasarlamıştır ve biz onun
> kurallarını bilmeyiz, çünkü onu zaten yaratılmış
> olarak bulup, içinde yaşarız.
>
> Umberto Eco, *Gülün Adı*

Dihabandu Mitra'nın *Sadhabar Ekasadi* (1866) adlı oyunundaki bir sahnede, 19 yüzyıl Nepal 'rönesansı'nın ürünü olan ve oldukça tipik bir biçimde kendi aydınlanması tarafından toplumundan yabancılaştırılmış olan baş karakter Nimchand Datta; saygısız, anarşik ızdırap duygularını açığa vurarak gece Kalküta sokaklarında sarhoş sarhoş gezerken, bir noktada, kamu düzenini koruma görevini ciddiyetle yerine getiren bir İngiliz polis çavuşu ortaya çıkar.

[Çavuş, iki yerli nöbetçi ile sahneye girer]

Nimchand. [Çavuşun elindeki lambaya bakarak]
Selâm, kutsal ışık, Gökyüzünde ilk doğanın

ya da ebedî ışının evladı
Suçlanmadığınızı söylememe izin verin.

Çavuş — Bu ne?

1. Nöbetçi. — Sarhoş biri, efendim.

Çavuş — Derdin ne senin?

Nimchand — Sen onu benim yaptığımı söyleyemezsin: kanlı kilitleri asla bana doğru sallama.

Çavuş — Vay, korktun mu? Başına neler geleceğini biliyorsun, değil mi?

Nimchand. — Sevgili hala, *kollarını sar*, kurtar beni! Taş kesilmiş *Ahalya*'yım* ben!

Çavuş — Karakola gelmek zorundasın. Ayağa kalk!

Nimchand — İnsan, Othello'nun göğsüne doğru atılmaktan başka nedir ki?

Çavuş. — Kimsin?

Nimchand. — Ben *Mainaka*'yım,** şimdi kanatlarını okyanusun bağrında soğutan dağların oğluyum.

Çavuş. — Seni *Hoogly*'de*** boğacağım.

Nimchand. — ... boğulmuş kediler ve kör köpek yavruları.

Çavuş. — Kaldırın onu, çabuk!

2. Nöbetçi. — Kalk hadi, seni piç! [ellerini bağlar ve onu sürükler]

Çavuş — Her sarhoşa böyle davranılmalı.

Nimchand. — Ve damat yapılmalı... Evet, haydi evlendirme dairesine gidelim.
[Çıkarlar][1]

(*) Ramayana'nın yazdığı bir manzumedeki tarihsel-mitolojik bir karakter. Bilge kocası tarafından sadakatsizliği nedeniyle taşa çevrilir. Tanrı Rama tarafından tekrar insana çevrildiğine inanılır - ç.n.

(**) Hindu teolojik inanışlarına göre cennetteki en önemli kadın dansöz - ç.n.

(***) Kalküta şehrinden geçen ırmak - ç.n.

1 Perde II, Sahne 2.

Sömürgelerdeki Aydınlanma'nın hikâyesidir bu; polis eliyle gelir ve nikâh polis karakolunda tamamlanır. Ve ışığı görenler, uluslarının, 'kusurları, hileleri ve benzerleri'de dahil, 'özel' ahlaki değerlerinin, üstünlüklerini ileri sürmeye çalıştıklarında, Aklın Hilesi'nin dengine çattığı sonucuna varabilir miyiz? Ne yazık ki hayır. Akıl aslında liberal bilincin kabul edebileceğinden daha fazla hilecidir. 'Tutkuları kendi hizmetine koşar'; 'tutkunun belirli çıkarlarını, kendi yerine savaşmaya ve tükenmeye gönderirken', kendisini 'geride, dokunulmamış ve zarar görmemiş olarak tutar.'[2] Hayır, Aklın evrenselliği -egemenin, tiranın evrenselliği- yarasız kalır.

Milliyetçi düşünce, evrensel Aklın dünya tarihi arenasındaki karşıtı olarak ortaya çıkmadı. Bu konuma gelmek için, milliyetçi düşüncenin kendisini aşması gerekecek. Aydınlanma Çağı'ndan bu yana daima evrenselleştirici misyonu içindeki Akıl, daha az kibirli, daha çok dünyevî, aşikâr biçimde maddî ve müstesna biçimde tiksindirici bir gücün, yani sermayenin evrensel itkisi üzerinde asalaktı. En azından 18. yüzyılın ortasından beri, iki yüz yıldır Akıl, ticaret, madencilik ve sermayenin üretken genişlemesini arzulayan sömürgeci güçlerin sırtında dolaştı, okyanusları ve kıtaları aştı. Milliyetçilik sömürgeci yönetime karşı çıktığı oranda, metropol kapitalist egemenliğinin özel bir siyasî biçimi üzerinde denetim uyguladı. Süreç içinde, Batı'nın uygarlaştırıcı etkisi, beyaz adamın sorumluluğu vb. gibi bariz etnik egemenlik sloganlarına ölümcül bir darbe vurdu (ya da en azından böyle umulur). Bu, sömürge ülkelerdeki milliyetçi hareketlerin dünya tarihindeki en büyük başarılarından biri olarak değerlendirilmek zorundadır.

Ama bu tam da Akıl adına başarıldı. Dünyanın hiçbir ye-

2 G.F.W.Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction*, çev. H.B. Nibset (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), s.89.

rinde milliyetçilik, milliyetçilik sıfatıyla Akıl ve sermayenin birleşmesinin meşruiyetine meydan okumadı. Milliyetçi düşünce, yukarda göstermeye çalıştığımız gibi, bu meydan okuyuşu yapacak ideolojik araçlara sahip değildir. Metropol sermayesi ve halk-ulus arasındaki çelişkiyi milliyetçi düşünce ulusun siyasî yaşamını devletin gövdesine massederek çözer. Pasif devrimin serası olan ulusal devlet şimdi, sermaye ile halk arasındaki çelişkileri sürekli bir erteleme halinde tutmaya çalışırken, 'ulusa' sermayenin global düzeni içinde bir yer bulmak için harekete geçer. O andan itibaren bütün siyaset ulusu temsil eden devletin belirleyici gereklerine uydurulmaya çalışılır. Devlet şimdi ulusun rasyonel işvereni ve arabulucusu olarak hareket eder. Ulus-halk ile ulusu-temsil eden-devlet arasında olduğu varsayılan bu aynılığa meşru siyaset statüsü verilmemiştir. Devlet ile ulus arasındaki bu aynılığın kültürel-ideolojik etkisi tarafından korunan sermaye sürekli marjinal gelişme imkânlarını keşfederek, devleti üretken yatırımın birincil harekete geçiricisi, plancısı, garantörü ve meşrulaştırıcısı olarak kullanarak, pasif devrimine devam eder.

Elbette şimdi, Akıl ile sermaye arasındaki tarihsel aynılık epistemik bir imtiyaz biçimini, yani modern bilim ve teknolojinin gelişmesinin dikte ettiği bir 'gelişme' biçimini aldı. Modern teknolojinin 'uygunluğu' veya özümsenmesi sorunlarının zaman zaman kabul edilmesine rağmen, verili, tarihsel olarak gelişmiş biçimi içindeki bilimin egemenliğinin, kültürel yapıların ulusal ya da diğer özelliklerinin (tikelliklerinin) sınırları dışında olduğu varsayılır. Milliyetçi düşünce bu egemenliği sorgulayamaz. O ancak bu egemenliğe teslim olabilir ve kendi gelişme çizgisini onun gereklerine uydurabilir. Fakat bütün boyuneğme ilişkileri gibi bu da, bir dünya düzeninin egemenliğine boyun eğişte bile değişme gücü olmadığı için, milliyetçiliğin kararsız, şikâyetçi,

talep edici, bazen kızgın başka zamanlarda utangaç olması nedeniyle, gerginliklerle yüklü olmaya devam eder. Milliyetçiliğin sömürgeci yönetime son vermedeki başarısı, milliyetçi düşüncenin tematiği ile sorunsalı arasındaki çelişkilerin gerçek bir çözümü anlamına gelmez. Aksine, sözkonusu olan, ihtimallerin zorla önünün kapanması, 'engellenmiş bir diyalektik', başka bir deyişle kendi kırılganlığının izlerini taşıyan yanlış bir çözümdür.

Tam gelişmiş biçimi içindeki milliyetçi düşüncenin gerçekleştirdiği ideolojik çözümün eksikliği, bu düşüncenin, onun aracılığıyla varış evresine ulaştığı süreç içinde belirlenebilir. 'Tezin içine antitezin bir parçasını dahil etme', pasif devrimin karakteristiğidir. Yukarda milliyetçi düşüncenin yolculuğu içinde nasıl zorunlu olarak manevra evresinden geçtiğini gösterdik. Gandi'nin Hindistan'daki milliyetçi siyasete müdahalesinin siyasî olarak temellük edilişi bu sürecin sadece özel ve oldukça karmaşık bir örneğidir. Sermaye ile halk-ulus arasındaki çatışmanın ortaya konup, bunun sonuçlarının sermayenin pasif devrimi tarafından temellük edileceği başka yollar bulunabilirdi: Meksika ve Cezayir iki dramatik örnek olarak ortada idiler. Bu süreçte tarihsel olarak belirleyici olan şey kesinlikle mücadele eden 'öznel güçler' arasındaki asimetridir. Galip gelen taraf 'dünya bilinci' ile ilişki içinde olmanın ve böylece 'modern' bir devlet mekanizmasını yönetmenin, çok üstün ideolojik kaynaklara ulaşabilmenin belirleyici, yaşamsal avantajına sahiptir. Böylece, gördüğümüz gibi, tamamen milliyetçi amaçlar için sosyalist bir ideolojinin 'ekonomik' sloganlarını bile harekete geçirebilir.

Ne kadar başarılı biçimde kullanılırsa kullanılsın, modern devlet yönetimi ve teknolojinin uygulanması, çözülmemiş gerçek gerginlikleri etkin bir biçimde bastıramaz. Bu gerginlikler dünyanın her sömürge-sonrası milliyetçi reji-

minin siyasî hayatında açık biçimde ortadadırlar. Birçok durumda, bunlar, etnik kimliklere dayalı ayrılıkçı hareketler olarak ortaya çıkarlar, ki bunlar, "ulusal sorun"un eksik çözümünün kanıtlarıdırlar. Daha da önemlisi, bunlar sık sık modernizm ve Batı ile özdeşleştirildiği için kapitalizmi de reddederek, ya fundamentalist bir kültürel yeniden canlanma ya da ütopik bir bin yıllık saadet önererek, modernkarşıtı ve Batı karşıtı aşırıcı siyaset biçimleri olarak gündeme gelirler. Sermaye ile halk-ulus arasındaki çelişkinin milliyetçilik tarafından zorla çözülüşünün kırılganlığı (dayanıksızlığı) da ortaya çıkar.

Fakat bu uzlaşmazlıklar etnik ayrılıkçılık veya köylü popülizmi gibi ideolojik biçimlerle kısıtlı kaldığı sürece, pasif devrimin onları, başka bir manevra ile temellük etmesi ilkesel olarak mümkündür. 'Öznel güçler' arasındaki dengesizlik (asimetri) yalnızca, antitez, sermayenin 'evrensel' bilinciyle başedebilecek siyasî-ideolojik kaynaklara sahipse ortadan kaldırılabilir. Bu kolay bir iş değildir. İçinde bulunduğumuz yüzyılın büyük bir bölümünde, liberal ulusal kurtuluş hareketlerinin sosyalizm ideolojisiyle birleştirilmesinin sadece ulusal devrimin demokratik görevlerini yerine getirmekle kalmayacağı, aynı zamanda sermayeye karşı dünya ölçeğinde mücadeleyi ve sosyalist bir enternasyonalizmin oluşturulmasını da başaracağına inanıldı. Son 30 yılın deneyimi, bu işin sosyalizmin kurucu babalarının öngördüğünden daha zor olduğunu gösterdi. Aslında, sosyalist ülkelerin bugün karşı karşıya olduğu sorunların çoğu, sermaye ile Akıl arasında, 'modern' teknolojinin rakipsiz ayrıcalığı biçimindeki çağdaş şekli içinde gerçekleşen özdeşliğin hâlâ, ne derecede bir gerçeklik olmaya devam ettiğini gösterir. Daha önce de söylediğimiz gibi, Akıl Hilelerinin tamamını tüketmedi.

Marx da, Aydınlanma'nın çocuğu olduğu oranda Akla

inancını korudu. Ancak Hegel'e yönelik bir yaşam boyu süren eleştirisinde, Aklın sermayenin kıskacından kurtarılabileceğini de iddia etti. Zaman içinde, sermaye ve Akıl arasındaki tarihsel ilişkiyi inceleyip eleştirmenin temel teorik araçlarını sağladı. Ve çalışmasının son, olgun döneminde sürekli olarak işaret ettiği gibi, bu ilişki basit bir tek yönlü ilişki değildi. Marx önceki birçok formülasyonunu düzelterek, son yıllarında, sömürgeciliğin Asya ülkelerindeki yağmasında küçük bir ıslah edici değer gördü. Ve 1881'de Rusya'da, bir ülkenin ilk önce sermayeye boyun eğip, böylece "intihar etmeden" sosyalist gelişme evresine geçmesi için tarihteki "en iyi şansı" gördü. Marx evrensel biçimi içindeki sermayenin kesinlikle 'bilim ve aydınlanmış akla karşı olduğu' bir düzeye geldiğine ikna oldu ve hatta, hâlâ sermaye tarafından köleleştirilmemiş ülkelerdeki halk kitlelerinin 'arkaik' direnişlerinde yeni bir başlangıç imkânı gördü.[3]

Böylece, sömürge sonrası ulus-devletlerin tarihsel oluşumunda, milliyetçi söylem kendi yaşam tarihini yazdığında silinen veya sahte bir şekilde gizlenen birçok şey, ulus-halkın kendisine egemen olmak isteyen güçlere karşı yeni başlayan, yönetimsiz ve tümüyle eşitsiz mücadelesinin izlerini taşır. Milliyetçi söylemin eleştirisi, bu mücadelelerin kitlesel gücünü yeni bir evrensellik bilinciyle birleştirmenin yollarını, yanlış bir şekilde bir ulus adına konuşma iddiasında olan bir devletin ideolojik etkisini yıkmak, kendisini sermayenin hizmetine koşan bir bilimin sözde egemenliğine meydan okumak, başka bir deyişle eski sorunsal ve tematiği yenileri ile değiştirmenin yollarını bulmak zorundadır.

---

3 Özellikle Marx'ın Vera Zasuliç'e mektup taslaklarına bakın. İngilizcesi: *Late Marx and the Russian Road* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1983).