

POSTKOLANYALİN YENİ SUNUMU: NEO-MELEZLİK

New Representation of the Postcolonial: Neo-Hybridity

Nuray KARACA*

Öz

Geç kapitalizmi ya da global kapitalizmi postmodern eleştiri bağlamında okumak, modernizmin sorgulanmasını gerektirir. Batıda postmodernizmin modernite eleştirisi, modernitenin tek düzelğini, bilimin kutsallığı, merkezin otoriteryanlığı gibi konulara eleştirel bir yaklaşımı ifade ederken, Batı dışı toplumlarda batılılaşmaya karşı eleştirel bir çıkış şeklindedir. Kapitalizm, tarihsel süreçte kendisine yeni pazarlar bulmak için sanayileşmemiş ülkeleri boyunduruk altına almaya ihtiyaç duymuştur. Emperyalizm adı verilen bu süreçte Batı var olan duruma göre ürettiği kavramlarla batı dışı toplumlarda kendi istediği şekilde bir gelişim seyri yaratmıştır. Dirlik'in ifade ettiği gibi yeni küresel düzende ise artık doğrudan egemenlik kurmak yerine bazı ülkelerin başka ülkeler üzerine ekonomik, kültürel, siyasal hegemonya kurmasına izin verilmektedir. Batı, kendi dışındaki için yarattığı kimlikleri zamansal ve mekânsal boyutta yeniden inşa ederek, biyo iktidar ilişkilerini her daim yeniden üretmektedir. " Bugün toplumsal yeniden canlandırmak veya ortaya çıkan kimlik ve farklılıkları ona dahil etmeye çalışmak yerine, onların alt kültürler biçiminde kolektif kapsamanın sınırlamaları olmadan kendi adlarına konuşmaları sağlanmaktadır. Alt kültürler, yeni kimlik kaynaklarıdır". Küresel

Abstract

Reading late capitalism or global capitalism in the context of postmodern criticism requires an investigation of modernism. While the critique that postmodernism brought to modernity expresses a critical approach to some certain matters like the monotony of modernity, the sacredness of science and the authoritarianism of the center, it revolts against westernization in non- western societies. Capitalism has needed to dominate non-industrialized countries to find new markets in historical process. In this process called imperialism, West has created the course of an improvement out of its own will in non-western societies with the help of the concepts which it produced according to the current situation. As Dirlik states, it is allowed that some countries establish economic, cultural and political hegemony on the other countries instead of establishing direct sovereignty in the new global order. The West continually re-manufactures the bio-power relations, re-building the identities it creates for those outside itself on a temporal and spatial dimension. Today, instead of revitalising the social or endeavouring to include the identities and differences that appear, these people are made to speak for themselves as sub-cultures and beyond the limits of collective containment. Sub-cultures are new sources of identity. Global

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, nkaraca@atauni.edu.tr.

dünya ne kadar insan kimliğini ve ilişkilerini post modernlik içinde bireysellik, özgürlük olarak tanımlasa da batı bu yaklaşımın uzantılarını küresel sermaye olarak kültürün pazarlanmasında, yeni sunumla seni sana sunmaktadır. Batı yeni sunumunu yerel değerlerin özgünlüğü ile besleyerek sözde kendini işgalci konumundan kurtarmış ve her bağlamda melez bir görünürlük yaratmıştır. Bu bağlamda günümüz toplumlarında bir ülke aynı anda hem postkolonyal hem de neo kolonyal olabilir. Amacımız Batının ürettiği kavramlarla Batı dışı toplumların analiz edilmesinin bilimsel bir tavır olarak kabulüne karşı postmodern bir okumayla batı dışı toplumlarda oryantizmin her zaman nasıl meşruiyet kazandığını gösteren zihin haritasının sergilenebileceğidir.

Anahtar kavramlar: Batı, Postmodern, Batı dışı, Emperyalizm, Modern, Kapitalizm Melezlik, Biyo-iktidar.

world may define the floating human identity and relations as individuality and freedom within postmodernity; however, the West presents the extensions of this attitude in the marketing of culture as global capital, in presenting you to yourself. The West has nourished this new presentation with the originality of local values, evaded the position of the occupant and created an appearance that is, by all means, hybrid. In this context, a country can be both post-colonial and neo-colonial at the same time in today's societies. In this study, we aim to display that orientalism always legalizes itself with the help of a postmodern reading against the analysis of non-western societies with the concepts produced by West.

Key Words: West, Postmodern, Modern, Non-Western, Imperialism, Capitalism, Hybridity, Bio-power.

GİRİŞ

POSTKOLONYALİN YENİ SUNUMU: NEO-MELEZLİK

Bu çalışma tarihsel bir sorgulama değildir. Bizim gibi toplumların farklı düzeylerde yaşadığı modernliği, batının kendi hegemonyasını devam ettirmek için değişen dünya koşullarında gelişmişliğin göstergesi olan bilim ve bilgiyi pazarlara göre yeniden uyarlamasının yarattığı algı ile ilgilidir.

Bu bağlamda batıda modernite eleştirisi olan postmodernitenin batı dışı toplumlarda tıpkı modernlik gibi yaşanılması gereken bir aşama olduğu savı oryantizmin uzantısı olarak evrensellik kodunun yerellik vurgusuna dönüşümü yeni pazarlar oluşturmak için cazip hale getirilmiştir. Özetle Batı dışı toplumlarda süreç paradigmal geçişlerle devam etmektedir. Post kolonyalizm ve post modernizm gibi. Postmodern kavramı yeni bir kuramdan çok içinde bulunduğumuz tarihsel dönemin özelliği postmodern olarak ifade edilmektedir. Öte yandan kavramın yapısalcılık sonrası yaklaşımla eş anlamlı olarak kullanıldığına tanık oluyoruz. Şüphesiz yapısalcılık sonrası paradigmlar ile yakında ilgisi vardır.

Postmodernizm tartışması mimarlık alanında ABD'de başladı. " tartışma daha sonra Jean François Lyotard tarafından bir yandan Avrupa'da gelişmekte olan bazı kuramsal temalar ile enformatik alanındaki gelişmelere ilişkin argümanlarla birleştirilerek pragmatizmin yenilenen örgütlenmesi olarak ortaya çıktı ve Boudrillard ve Lyotard modernliğin temel taşı olan pragmatist paradigmanın varsayımlarını hedef

aldılar. Postmodernizme önemli katkı yapan Boudrillard'a göre klasik Marksizm kendini üretim sorunu ile sınırlamakla liberal görüş ile benzer toplumsal ufku paylaşmıştır. Postmodernizme popülaritesini kazandıran F. Jameson ise postmodernizmi geç kapitalizmin ideolojisi olarak tanımladı. Ona göre Postmodernizm bugün kapitalizmin ulaştığı bunalımın ifadesidir. Jameson, postmodernizm tartışmaları bakımından M. Foucault, Derrida, Deleuz gibi yapısalılık sonrası düşünürleri de postmodernizm kavramı içine almıştır. Şüphesiz bu düşünürlerin argümanlarıyla postmodernizm arasında bağlar olduğu gibi belli argümanlarla da uyuşmamaktadır. Örneğin meta anlatılarının sonunun geldiği tezi gibi (Mutman-Yeğenoğlu, 1992: 45).

Bugün artık modern paradigmanın varsaydığı gibi toplumu sonul bir biçimde kavramak, yönlendirmek pek mümkün gözükmemektedir. Postmodernizmin tüketimi doruk noktasına çıkardığı dünyanın evrensel bir alış veriş merkezi haline getirdiği eleştirisi postmodernizmin tek bağlam olarak kapitalizmi dikkate almasını gerektirir. Soruna böyle bakmak postmodernizmin diğer boyutlarını gözden kaçırmak anlamına gelir.

Postmodernizm modernliğin basit bir reddi veya tersi olmadığı gibi mutlak anlamda ötesi hiç değildir. Modernist söylem Bell'in ve Habermas'ın yazılarındaki çeşitli örneklerine rastladığımız gibi ilerleme ve mantık gibi üstün kriterleri baz alırlar. Postmodernist söylem ise sosyal hayatı aykırılık ve belirsizlik temelinde analiz eder (Arıkan, 1992: 67).

Modernleşmenin bitmemiş bir süreç olduğu görüşünün en önemli savunucularından Habermas'a (bkz. Habermas, 1981) göre postmodernizm teorik bir pozisyon olmakla birlikte liberalleşme yolundaki modern projeleri görmezden gelen onları zayıflatmaya çalışan bir dizi pratikleri içerir. Stuart Hall, postmodernizmin tamamen yeni bir çağı ya da modern çağdan mutlak kopuşu göstermediğine işaret eder. Hall, farklı postmodern eleştirmenler arasında daha fazla ayırım gözetilmesini savunur. Bazıları küreselliğin parçalaştığına ve geride yalnızca yerelin kaldığına inanabilir. Ama daha fazla ciddi postmodern eleştirmelerin çoğunluğu bugün olup bitenin yerel ile küresel olanın müşterek bir yeniden örgütlenme olduğunu savunurlar ki bunlar birbirinden farklıdır (Loomba, 1998: 279)

Postmodernizmle meta anlatılarının bittiğine değil toplumsal pratiklerin karmaşıklığının yeni bir boyutta karşımıza çıktığına şahit oluyoruz. Post kolonyalizm gibi.

Post Kolonyalizm

Kolonyalizm başka insanların toprakları ve mallarının fethedilmesi olarak tanımlanabilir. Marksist düşünce eski kolonyalizm ile yeni kolonyalizm arasında ayırım yapar. Modern kolonyalizm fethettiği ülkelerden haraç, mal ve zenginliğini toplamaktan daha fazlasının yapmıştır. Fethettiği ülkelerin ekonomilerini yeniden yapılandırarak yeni ilişkilere sokmuştur (Loomba, 1998: 21). Avrupa'da kapitalizmin kolonyal sayesinde gerçekleştiğini söylenebilir. Kapitalizm öncesi kolonyalizmler ile kapitalist kolonyalizmler arasında ayırım yapılırken genellikle ikincisi emperyalizm olarak adlandırılır. Öte yandan

emperyalizmin, modern dünyada, toprak işgali, maddi kaynaklara el konulması emeğin sömürülmesi ve başka bir toprak ya da ulusun politik ve kültürel olarak kolonizasyonu ile küresel bir sistem olarak emperyalizm arasında ayırım yapılabilir. Koloni ya da neo-koloni metroploün nüfuz ettiği ve denetlendiği yerdir. Emperyalizm koloniler olmaksızın işleyebilir, ama kolonyalizm işleyemez Kapitalizm tarihsel süreçte kendisine yeni pazarlar bulmak için sanayileşmemiş ülkeleri boyunduruk altına almaya ihtiyaç duymuştur. Emperyalizm adı verilen bu süreçte Batı var olan duruma göre ürettiği kavramlarla batı dışı toplumlarda kendi istediği şekilde bir gelişim seyri yaratmıştır. Dirlik'in ifade ettiği gibi yeni küresel düzende ise artık doğrudan egemenlik kurmak yerine bazı ülkelerin başka ülkeler üzerine ekonomik, kültürel, siyasal hegomanya kurmasına izin verilmektedir. Bu bağlamda günümüz toplumlarında bir ülke aynı anda hem postkolonyal (biçimsel açıdan bağımsız olma anlamında) hem de neo kolonyal (ekonomik veya kültürel açıdan bağımlı kalma anlamında) olabilir.

“Kolonyalizm yalnızca bir ülkenin ya da halkın dışından gelip gerçekleşen bir olay değildir. Ülkenin içindeki güçlerle çarpışmaya da girmeye gerek yoktur. Kolonyalizmin başka bir çeşidi de içeriden kaynaklanıp iki kat güçlenebilir. O nedenle kolonyalizm ayırım gözetmeksizin uygulanabilecek bir terim olmak şöyle dursun, çelişkiler ve çekincelerle delik deşik olmuş gibidir (Loomba, 1998: 29).

Postkolonyalizmi yalnızca kolonyalizmden sonra cereyan eden ve kolonyal egemenliğin ölümünü gösteren bir durum olarak değil, daha esnek bir şekilde kolonyal tahakküme karşı koyma ve kolonyalizmin geride bıraktığı çeşitli miraslar olarak düşünmenin daha yararlı olacağını ileri sürenler olmuştur. Örneğin Jorge de Alva, “postkolonyallığın kolonyal tecrübeden sonra gelen öznellikten ziyade emperyalleştirme/kolonileştirme söylemlerine pratiklerine muhalefet eden bir özneliği gösterdiğini ileri sürer “ (Loomba, 1998: 30).

Postkolonyal teori son yıllarda post yapısal ya da postmodern perspektiflere (bu ikisi özdeşmiş gibi yorumlanır) gereğinde fazla bağımlı olmakla suçlanmıştır. Bu görüşü savunan eleştirmenler, tarihlerin çokluğu konusunda sürdürülen ısrarın ve bu perspektiflerin sergilediği bölük pörçüklüğün kapitalizmin bugünkü küresel işleyişini kavrama çabalarına zarar verdiğini iddia ederler (Loomba, 1998: 31).

Bu argümana göre tarihlerin çokluğunun vurgulanması, bu tarihlerin çok uluslu sermayenin uluslararası işleyişi tarafından yeniden birbirleriyle bağlantıya geçirilme yollarının bulanıklaştırılmasına hizmet eder. Bu konu üzerinde odaklanılmadığı takdirde küresel güç dengesizliklerinin üstü örtülmüş ve dünya şekilsiz bir yığına dönüştürülmüş olur. Postkolonyal terimin çok hızlı bir şekilde genişletilmesi paradoksal olarak hem geçmişte hem de bugünkü koşulları düzeyip farklılıkları siler.

Postkolonyalizm üzerine kaleme alınan yazıların birçoğu melezlik, parçalanmışlık ve çeşitlilik gibi kavramları vurgular. Anti kolonyal ya da feminist mücadeleler, kültürün ezenler ile ezilenler arasındaki bir mücadele alanı olduğunu vurgulamışlardır. İnsanın, öznenin merkezsizleştirilmesi bu hareketler açısından önemlidir. Çünkü başat Avrupalı emperyalist söylemler bu özneyi eril ve beyaz bir özne olarak tarif ediyorlardı. Bunun yanı sıra bir tahakküm aracı ve kimlik/özdeşlik inşasının bir aracı olarak dilin önemine

dikkat kesilmişlerdi. Öte yandan anti-kolonyal entellektüeller yalnızca totalleştirici çerçeveleri sorgulanmakla yetinmeyip, aynı zamanda toplumsal değişimin olanaklılığını araştırdılar. Bu bakımdan Foucault'nun söylem kavramı ve toplumsal iktidar hakkındaki fikirleri oldukça önemlidir. Foucault 19. Yüzyıldan itibaren Batı toplumlarındaki başat yapıların insan özne ve bilhassa insan bedeni üzerinde açıktan değil sinsice iş görerek kendilerini yeniden ürettiklerini savunuyordu. Buna göre insanlar neyin normal, neyin sapkın olduğunu bildiren belli bir takım fikirlere uyum sağlayacak baskı sistemlerini içselleştirir ve yeniden üretirler ve iktidar denen şey merkez konumdaki bir bölgeden ya da hiyerarşik bir yapıdan sızılmaktan ziyade tüm topluma kılcal damarlar gibi yayılmıştır. İktidar her yerdedir. ama hey şeyi kucakladığı için değil, her yerden kaynaklandığı içindir (Foucault, 1990: 93, 62).

Bazı postmodern yazılarda özne iktidar merkez kavramları daha da ileri noktalara götürülür. İnsan merkezsizleştiğinden toplum da bütünselliği bölük pörçüktür. Sözce istikrarsızdır. Bu durumda yani anlamın çoğulluğu kayganlığı ve ertelenmişliği birer felsefi inanç olarak kutsallaştırıldığında insanın anlama kapasitesinin gerçekleşmesi de yadsınmış olur. Öznenin merkezsizleştirilmesi dil ile temsillerin toplumsal açıdan yorumlanmasına izin verse de bu aynı zamanda eyleme, statükoya meydan okumaya muktedir biz özneyi düşünmeyi de imkansız hale getirebilir. Bu sorunlar yine birden fazla yorumla açıktır (Loomba, 1998: 63).

İktidar ve öznellik hakkındaki bu gerilimlerin kolonyalizm incelemesinin merkezinde yer alması gerekir. Bu Foucault'cu içgörü, Şark hakkında Avrupa'da üretilen ve dolaşıma sokulan bilginin ne ölçüde kolonyal olduğu ve iktidar'a eşlik ettiğine dikkat çeken Edward Said'in kolonyal söylem incelemelerinin temellerini atan çalışması Şarkiyatçılık'ı biçimlendirmiştir ki nitekim Şarkiyatçılık kolonyalizm hakkında yeni türde bir çalışmayı başlatmıştır. Said, Avrupa kökenli edebi metinlerin seyahatnamelerin ve öbür yazıların Avrupa ile onun ötekileri arasında bir ikilik yarattığını ve bu ikiliğin hem Avrupa hem de Avrupa'nın başka ülkeler üzerinde kurduğu hegemonyanın sürdürülmesi ve genişletilmesinde merkezi bir yer tuttuğunu savunur. Said'in projesi Avrupalı olmayan halklara ilişkin bilginin nasıl da bu halklar üzerinde hegomonik ilişki yarattığını göstermeyi amaçlar (Loomba, 1998: 65).

Said'in kolonyal iktidarı sorgulamak üzere kültür ve bilgiyi kullanması birçok bakımdan kolonyal söylem incelemelerini başlatmıştır. Said'in temel tezi şudur. Şarkiyatçılık ya da şark incelemesi nihai olarak gerçeklik hakkında tanıdık olan (Avrupa, Batı, biz) ile yabancı olan (Şark, doğu, onlar) arasında iki kutuplu bir karşıtlığı geliştiren yapısıyla ilgili politik bir vizyondur (Loomba, 1998: 68).

En önemli anti-kolonyal yazar eylemci olarak görülen Frantz Fanon, Lacan'ın ortaya koyduğu şemada özne oluşumunun hayati aşaması olarak görülen ayna aşamasını yeniden işler. Lacan'a göre, insan yavrusu kendisini olarak bir aynada seyre daldığında, orada kendisinden daha pürüzsüz, daha eşgüdümlü ya da dengeli bir yansıma görür. Özne kendisini hem bu imgeyi taklit ederek hem de bu imgeye karşıt olarak kurar. (Loomba, 1998: 169). Homi Bhabha, Fanon'u vakitsiz bir post yapısalcı olarak sahiplenir. Bhabha'nın sahiplendiği Fanon kolonyal kimliklerin her zaman bocaladığını gösterir.

Kara deri ile Beyaz maske arasındaki bölüntü, Bhabha'nın açıklamasına göre, derli toplu bir bölüntü olmayıp aynı anda en azından iki yerde olmayı katmerleyen gerçeği gizleyen bir imgedir. Fanon bir anısında Paris sokaklarında yürürken bir çocuğun onu işaret edip bak zenci diye bağırdığı sırada bedeninden, ırkıdan, atalarından aynı anda sorumlu olduğunu hissettiğini söyler.

Siyah kişi siyah olma gerçeğinin her nasılsa gözden kaybolmasını sağlayacak beyaz maskeler benimseyerek derisinin rengiyle baş etmeye çalışır. Nitekim kara deri/beyaz maskeler, kolonileştirilen kişinin kimliğinin zavallı şizofrenisini yansıtır. Fanon'un bölünmüş öznesi paradigmatik kolonileştirilmiş özne olarak okunmalıdır. "Fanon'un tartıştığı psikişik kaymaların kolonyal sistemin marjizleirinde yaşayanlardan ziyade sistem içerisinde eğitilen kolonileştirilmiş bireyler tarafından ve bir ölçüde de bu sistemde hareket etmeye davet edilenler tarafından hissedilmesi çok daha muhtemeldir" (Loomba, 1998: 173).

Fanon'u sahiplenen öte yandan Bhabha melezlik kavramını son yıllarda yapılan post kolonyal incelemelerde en fazla etki yaratan ve tartışılan şekilde kullanır. Bhabha, bilinç eşiği durumlarının ve melezliğin kolonyal durumunda zorunlu yüklem olduğunu savunmak için Fanon'a dek uzanır.

Bhabha'ya göre Fanon'un sunduğu kara deri/beyaz maskeler imgesi pürüzsüz bir ayrımı değildir. Fanon'a göre kolonileştirilmiş olan özne, özne arzulanması öğretilen beyazlığa asla erişemeyeceğini ya da değersizleştirmeyi öğrendiği siyahlıktan kendini kurtaramayacağını anladığında psikişik travma ortaya çıkar. Bhabha, kolonyal kimlik/özdeşliklerinin daima keskin bir mücadele meselesi olduğunu ileri sürerek bu fikri daha da geliştirir (Loomba, 1998: 202). Bhabha'ya göre kolonyal arzu daima ötekinin yeriyle bağıntılı olarak eklenir.

Terry Collits kara deri/beyaz maske imgesinin aslında melezliği mi yoksa ihlal edilmiş bir otantikliği mi önerdiğini sorar. Ona göre Fanon bize şunu hatırlatır. Maskenin tersine deri yalnızca üstlenilmez. Deri anlamları toplumsal, söylemsel olsa bile tanı vergisidir. Derinin ve maskelerin ortak noktası her ikisinde de benlik ile dünya arasındaki ara kesime damga vurmasıdır. İkisi de sınır çizgisidir. Bununla birlikte Bhabha'ya göre bu imgenin akla getirdiği çift değerlik yalnızca kolonyal öznenin travmasının damgaladığı yorumuna açık olmakla kalmayıp aynı zamanda onun hem kolonyal otoritenin işleyişlerini hem de direnişi nitelediklerini belirtir (Loomba, 1998: 203).

Fanon'un yazılarında kolonyal otorite siyah özneleri beyaz kültürü taklit etmeye davet ederek iş görüyorsa, Bhabha'nın çalışmalarında bizzat böyle bir davet kolonyal hegemonyayı zayıflatır. Postkolonyal çalışmalar büyük ölçüde melezlik, arada kalmışlık gibi sorunlarla ve kolonyalizmin neden olduğu fikirler ve kimliklerin hareketlikleri ile geçirdikleri değişimlerle uğraşmıştır (Loomba, 1998: 199) ve sonuçta yerel ile küreselin birbirlerini müşterek olarak dışlayan perspektifler olarak değil bunların birbirlerini daha nüanslı tarzlarda yeniden konumlandırmasına yardım eden aynı gerçekliğin boyutları olarak düşünülmesi gerekliliğini iddia eder (Loomba, 1998: 279).

Doğu-Batı

Doğu batı söylemi batının sömürgeleştirme öncesine ve sonrasına dayanan, coğrafi olmaktan çok kültürel bir farklılığı temel alan egemenlik kabulünü hayranlıkla ve ötekileştirmekle pekiştiren bir söylemdir.

Tarihi varlıkları bir yana hem coğrafi hem de kültürel varlıkları olan Doğu ve Batı gibi bölgeler, coğrafi dilimler insan yapısındırlar. Bu nedenle Batı kadar Doğu da tarihe, düşünce geleneğine sahiptir. Doğu ile batı arasındaki ilişki bir güç değişik derecelerde bir hegemonya ilişkisidir (Said, :19). Doğu oryantalize edilmektedir. Bu işlem sırasında doğu oryantalistin mekânı olmamakta, aynı zamanda işin başında olan Avrupalı okuyucu oryantalistin kodlamalarını hakiki doğu olarak benimsenmeye zorlanmaktadır (Said, :116).

Sosyal bilimler literatürünü de siyasal dilde kapsayan uzun bir tarihsel süreç içinde kurulmuş olan oryantalist söylem. Edward Said'in gösterdiği gibi doğu batı karşısında değersizleştirilerek emperyalizmi ve sömürgeciliği meşru kılmıştır. Örneğin Batı'da olanlar Doğu'da olmadığı için doğu geri kamıştır. Bu söylem yapısı içinde gelişmeye karşı durağanlık, sivil topluma karşı siyasallık, bireye karşı ümmet gibi karşıtlıklar içinde batı kendi kimliğini doğuyu ötekileştirerek kurmaktadır. Bu yapı karşısında yapılması gereken doğunun/İslam'ın Batıcı oryantalist söylemin anlattığı gibi olmadığını göstermektedir. Müslüman toplumların kendine özgü dinamik tarihi vardır. Müslüman toplumlar basit bir Müslümanlıktan ibaret değildir. Bu durumu tersine çevirme ile işin bittiğini sanmak aldatmaktan başka bir şey değildir. Çünkü eleştirilen şeyin batının doğu kimliğine ötekine atfettiği içeriktir. Gerçek Müslümanlar sömürücü batıların ırkçı söylemlerinde çarpıtılarak anlattığı insanlar değildir (Mutman-Yeğenoğlu, 1992: 54).

Gerçek Müslümanlar sistemin dışındaki temiz, sahici bozulmamış öznelerdir. Gerçek Müslümanlık Batı ile kirlenmemiştir. Batı İslam/Doğu'yu daha az karmaşık, durağan şeklinde anlatarak kendini karmaşık dinamik diye kurabilmektedir. Böylelikle basitçe çarpıtılmış, değersizleştirilmiş kimliğin gerçek değerinden ötede değerleri (kimlikleri) antagonistik olarak üreten yapının ya da ekonominin kendisi ortay çıkmaktadır. Bu yapı içinde değer (Parsosns'da olduğu gibi) bir fikir, içerik, kendinden menkul bir töz değil ilişkidir. Böyle bir kimlik ve değer ekonomisi içinde İslam'ın/Doğu'nun Batının anlattığı gibi olmadığını söylemek yeterli olmaz. Çünkü İslam/Doğu denilen kimlikler/değer de aynı sistem aynı ekonomi içinde kurulmaktadır. Basit bir tersine çevirme ile yetinme ki bir tek kimliğin doğruluğu ve sahiçiliği üzerine söylem kurmak totaliter sonuçlara da sürükleyebilir. Örneğin İran devrimi bir bakıma Batı'nın var olan kimliğini/değerini daha da sağlamlaştırmıştır. Bu açıdan yaklaşıldığında İslamcılık oryantalizmin doruk noktası ve hatta en koyu batıcılıktır (Mutman-Yeğenoğlu, 1992: 55).

Batı İslam karşıtlığı ele aldığımızda yapıbozum, bize bu karşıtlığın kakında bir karar verilemez bir karşıtlık olduğunu tam da bu radikal belirsizliğin terimlerin kuruluşuna girmiş olduğunu gösterecektir fakat bu hiçbir zaman terimlerin eşit olduğunu söylemek değildir.

“Kültürel fark kavramında Edward Said, Gayatri C. Spivak, Homi Bhabha gibi yazın ve kültür kuramları yapısalcılık sonrası tartışmaları ve kavramları diğer kültürleri anlam ve anlatma sorunsalına taşıyarak antropoloji, tarih, edebiyat gibi söylemsel kuruluşların, sömürgecilik döneminden başlayarak dünya, coğrafya, evrim estetik gibi temel evrensel bilgi alanlarını nasıl Batıyı merkez alan biçimde kurduğunu göstermektedirler” (Mutman-Yeğenoğlu, 1992: 56).

Batının başka kültürleri bilme, anlam ve anlatma arzusunun iktidar ilişkilerinden bağımsız, masum bir rasyonel evrensel isteği yansıtmadığı Batı'nın kendi zamanını, tarihini ve kimliğini kurma çabası olduğu ileri sürülmektedir. Batının egemenliği ile bugün yaşadığımız biçimiyle dünyanın kuruluşu bir ve aynı sürecin ürünüdür. Bu eleştirel yaklaşımlara göre Batı'nın evrensellik iddiası kültürel farkı tanıma biçiminde odaklanır. Fark bir yandan tanınırken diğer yanda inkar edilir. Örneğin bir kültürün özellikleri anlatırken aynı zamanda o kültürel zamansal bir geriye itme ile daha aşağı düzeye yerleştirir veya bazı evrensel özelliklerin eksik olduğu söylenir. Batı'nın söylemsel gücü dünyayı kurma/yönetme gücü, ekonomik gücünden ayırt edilemez. İşte batı kültürel üstünlük merkeziliğini tam da böyle bir yapı (efendi ve köle, medeni ve ilkel karşıtlıklarının kurması ve örgütlenmesi) sayesinde sağladığından sorun batının kültürel üretimi ile evrensel diye dayattığı bilgi sayesinde çözülemez (Mutman-Yeğenoğlu, 1992: 56).

Batı dışı toplumlarda gelenek ve modernlik arasında özel bir kopukluktan süresizlikten söz etmek mümkündür. Fakat günümüzde batı dışı toplumlarda gelenekle modernlik arasındaki ilişkiler modernist geleneksizleşme projesinin sonuna daha çok yaklaştığının ve küreselleşmenin yerel yaşam tarzlarını yuttuğunu düşündüğümüz zamanda, geleneğe yönelik yeni bir ilgi, geçmiş nostalji umulmadık anlarda yeniden karşımıza çıkmaktadır. Hatta İslamcılık bunun bir örneği olarak bugün içinde geçmişi yeniden kurgulayarak, öznellik ve modernlik arasında bir harmoni olarak sunulmaktadır (Göle, 2000: 27).

Bu durum çoğu zaman aslında bir yamalama işlemidir. Yapılan iş birbirini tutmayan iki dünyayı bir bilginin tutarlığı bütünlüğü içinde özdeşleştirmek için bu dünyaların birbirine bağlanmasıdır. Yamalama iki karşıt yönde olabilir. Ama sonuçlar hemen hemen aynıdır. Ya eski bir içerik üzerine yeni modern bir söylemi yamalar ya da yeni bir zemin üzerine eski geleneksel bir söylem oturtur. İlk durumda batılılaşmayla (modernliğin batıyla ilişkisi olmasından ötürü). İkinci durumda ise İslamlaşmayla karşı karşıyayızdır. Bu iki işlem karşıt gibi görünürler fakat çözüldükleri noktada birbirlerine benzerler. İkisi de aynı olguya yol açar bir şekilde çarpıklık oluşur. Çünkü üzerine yeni veya eski söylem var olan zemine yamalanır yamalanın ne odur, ne de öteki, melezdir. Yani ikisinin karışımıdır. Ve daha o anda kırılma başlar. Söylem belki üzerine yamandığı zeminden ileride olacaktır, ya da gecikmiş olacaktır. ama hiçbir zaman gerçekliğe uygun olmayacaktır (Shayegan, 1991: 86).

Gerçekliğe uygun olmayan bu söylem dünyayı algıladığımız gözlük haline gelmektedir. Bu paradigma önceden verili bir tercihin sonucu olmayıp, doğal bir gelişme ya da uygun bir ödünlemenin sonucu da değildir. Bir içe çekilmenin sonucu olduğu için

bilinç dışı batılılaşma olarak kendini göstermektedir. Dinsel kimliğimizde ısrar etmek ve dünyayı İslamileştirmek dahi bizi bir tür tersten Batılılaşma'ya götürmektedir (Shayegan, 1991: 87).

Türkiye Örneği

Batılılaşma Erken Cumhuriyet döneminde ve sonraki yıllarda aydının her zaman sıcak tartışmalarına konu olmuştur. Cumhuriyetin temel şiarı olan batıcılık ve milliyetçilik zamanla merkez ve çevrede farklı modernlik kodlarını ortaya çıkarsa da oryantalist bakış açısı ortak noktadır. Sömürge geçmişi olmayan Osmanlı mirasçısı olarak sömürgeleşecek iken ulusal kurtuluş savaşı ile bağımsızlığımıza kavuşan Türkiye Arif Dirlik'e göre kendini oryantalize etmek dediği kısır döngüye düşürmüştür. Türkiye Gökalp'ten beri bu oryantalizasyonu gönüllü olarak kabul etmiştir. İster kendine olsun isterse batı tarafından olsun oryantalize olmak demek, kültürü ekonominin üzerine taşımak, belirleyici olarak kültürü kabul etmek ve politikleştirmek demektir. Yani ekonomi politik çözümlemesi yerine kültürel bir milliyetçilik kavramına bel bağlamak ya da kültürel politik bir devlet oluşturmak demektir (Batmaz, 2006: 41).

Seçkin modernleşme projesinin resmi ideoloji olarak topluma nüfuz etmesi siyaset ve piyasa ekonomisine kaynak olmuştur. Cumhuriyet muhafazakârlığının yerlilik boyutu kolaylıkla milliyetçiliğe dönüşmüş ve cumhuriyetin ikilemi batıcılık ile Batı karşıtlığı arasındaki ikilem belirginleştirmiştir. Orta ve kentli sınıflarda muhafazakârlık ve milliyetçilik değişim geçirmiştir. Merkez devletçi seçkinlerle modernleşme noktasında tam batıcı bir yaklaşım sergilerken, çevrede modernlik ve laiklik karma desenler oluşturmuştur. Günümüzde ise bir arada yaşayabilmenin koşulu ve sonucu olarak melezlenme ortaya çıkmıştır diyebiliriz (Göle, 2000: 17).

Göle İslamcı hareketleri sosyal hareketler kuramıyla açıklamaya çalışır. Yeni sosyal hareketler kuramları Batı-dışı deneyimlerin, modern olanlarla aynı zaman ve mekânı paylaşmadığı, zaman ve sosyal yapıcılıkta geride kaldığı için toplumsal bir yenilik taşımadıkları iddiasındadır.

Sosyal hareketler yaklaşımı İslamcı hareketlerin güncel boyutlarının oturmamış dinamik ve değişim içindeki karakterine vurgu yaparak Müslüman kimliğin yeniden tanımlanması, din ve geleneğin laik ve modernleşme yanlısı seçkinlerin kültürel programına karşı koyarak ve bu programla çatışarak nasıl yeniden benimsendiğini ve yorumlandığını görmemize yardım eder. Örneğin Seyyid Kutup Batının izinden gitmeye çalışan modernleşmecilerin çabalarına karşı İslami medeniyetin özgünlüğünü savunur. Kutup medeniyetin anlamını kavramanın iki yolundan bahseder. Müslümanlar olarak ya benzersiz ve özgün bir medeniyet olduğunuzu iddia ederek kendinize sahip çıkarsanız ya da gördüğümüz her şeyi ayırım yapmadan düşünmeden kopya etmek için hazır modelleri ödünç alırız (Göle, 2000: 27).

Alain Touraine'nın sosyal hareketi tarihselliğin kontrolü "yani sınıf çatışmasından ayrı tutulamayan bir kültürel model için verilen mücadele olarak tanımlamasından" hareketle İslami hareketlerin yalnızca yeni bir paradigmatik benlik tanımı değil, aynı zamanda modernliğin karşı kültürel bir modelini ifade ettiği düşüncesini öne sürebiliriz.

Modernliğin kültürel modeli İslamcılığı ve laikliği karşı karşıya koyarak tanımlayan bir alan görünür kılar. Bu alan habitus olarak düşünülebilir. Bourdieu'nun yaklaşımıyla habitus bir algılar ve eylemler matrisi olarak aktarılan geçmiş deneyim ve bilgileri bütünleştiren süregelen ve sırası gelince değiştirilebilir eğilimler sistemidir (Göle, 2000: 31). İslami hareketler tarafından sorunsallaştırılan habitus kültürel kodlar ve yaşam tarzlarıdır. Türkiye'de modern bir vatandaş batı tarzı davranış yaşam ve söylem biçimini başarmak zorundadır. Eğitim ve mesleki statü kazanan Müslüman olmayan tarzda laik bir yaşam biçimini benimseyen kişiler laik modernist vatandaşların farklılığını belirlemektedir. Müslüman bir ülkede modernliğin kültürel programı medeni insanı Batılılaşmış insanla eşitlemeye çalışır, böylece bütün bir habitus zorunluluk olarak değişir. Bu alan vücut dilini, yeme içme adabını, moda, zevki, dil kullanımını gibi şeyleri kapsar. İslamcılık batılı olana karşı İslami bir habitusu bilinçli olarak yeniden yaratmaya çalışırken medeni ve Batılılaşmış arasındaki bu eşitlemeyi zorlayacaktır. Müslümandan İslamcı kimliğe geçiş habitus üzerinde bu bilinçli çatışmayı zorunlu kılar (Göle, 2000: 32).

Türkiye modernizasyon kuramının ifade ettiği gibi gelişmeye kalkınma ile ulaşacaktır. Bu iki eş anlamlı söz (kalkınma ve gelişme), Türkiye'nin politik ve ekonomik literatüründe sanki süreç ile araç arasındaki ilişkiyi anlatmaya yarayan iki farklı anlama sahiptir. Gelişme bir süreçtir ve nitelik göstermektedir. Kalkınma ise onun aracı nicelik olarak tanımlanır. Her ikisi de modern olmakla eş değerdir. "Günümüzde ise modernitenin totalitesine karşı geliştirilen yerellikler ve vericilikler olarak ezilenlerin parçalanması ve örgütsüz bırakılması kültürel kimliklerin farklılıklar ideolojisi olarak etnik ve cinsiyet temelinde kimlik adına kimliksizleştirme sınırsızlığın örgütsüzlüğündeki sömürülenlerin dağılımı global modernitede insanın geleceğini karartan olgulardır. Ezilmenin sınıfın ve sömürünün artık ekonomi politikası değişmiştir. Globalleşen bir dünyada sadece sermaye değil, devlet, sınıf ve sömürü de global ittifaklara ve yayılmaya gebe hale getirilmiştir (Batmaz, 2006: 52).

Hem Weber'in hem de Adorno'nun birlikte ama karşı kutuplardan eleştirdikleri süreç, modernitenin adil ve rasyonel dağılımı (eşitlik ve akılcılık) vaadinin özgürlükleri yok etmesi kapitalizm yüzünden birlikte oluşma sürecidir. Kapitalizm ve modernitenin eşitliği farklı şeylermiş gibi Adorno tarafından eleştirilirken aynı süreç Weber'de de kapitalizm ile modernitenin rasyonalitesi/totaliterliği farklı şeylermiş gibi kabul edilme düşüncesi eleştiri konusuydu. Özgürlük (liberal kapitalizm), eşitlik (sosyal adalet), kardeşlik (milliyetçilik) sloganı zıt kutuplar doğurmuştu ve Sartre bu zıtlığa Hiddegerci ve biraz da Nietzscheci olarak isyan etse de postmodernitenin ideolojik zaferine istemeden de olsa, başlangıç olmuştur (Batmaz, 2006: 54).

SONUÇ YERİNE

Modernlik evrenselliği içermektedir. Modernleşme ise farklı ülkelerin tarih ve kültürlerinden yola çıkarak çizdikleri güzergâhın adıdır. Batı dışı deyince batı karşıtı ya da modern olmayan toplumlar akla gelmektedir. Burada kavramsallaştırmaya çalışılan batının batılı olmayan toplumlara modernliği yeniden aktarma biçiminin değiştirilmiş

olmasıdır. Batı dışı postmodern kavramıyla modernliğin evrenselliğine karşı yerellik, tek merkezlik anlayışına karşı merkezsizlik, homojenlik yerine melezlik sunulmaktadır. Modernizme karşı postkolonyal ve postmodernist eleştiri sınıfsal baskı ve sömürünün üzerine örten bir kalkan ya da yorgandır. Yeni sömürgeci eleştirinin popülerleştiği günlerde farklılık üzerine temellenmiş önermeler oldukça yaygınlaşmıştır. Özellikle batı dışında gelişme kriterlerine göre Üçüncü Dünya kavramı, öyle tanımlanan ülkeler topluluğu içindeki türdeş olmamayı ve aynı zamanda toplumlara özgü farklılıkları silmektedir. Yeni sömürgeci eleştiri uluslararası veya ulusal düzeylerde türdeş olmama konusuna özenle ve ısrarla yaklaşmakta, farklılığı postmodernist duyarlılıkla gündeme getirmektedir. Bu da yerellik ve kimlik konularına yol açmaktadır (Dirlik, 2006:76).

Postmodern Batılı olmayan, yeni sömürgecilik anlayışının etki alanına girmiş toplumlara işaret etmektedir. Yoksa batıdaki gibi modern sonrası ifade eden bir durum değildir. Batı dışı uygarlıklar iki paradigma arasındadır. Kendi paradigmaları ile büyük bilimsel devrimlerden doğan paradigma yani M. Foucault'un ifadesiyle modern episteme. Öte yandan D. Shayegan'a göre birbirine bu kadar zıt karşıt modellerin çarpıştığı bir dünyada yaşayan insan saçma davranışlarda bulunma tehlikesiyle karşı karşıya kalmadan bu duruma nasıl razı olabilir. İnsan çoğu zaman da içinde bulunduğu çelişkileri fark edemez. Örneğin Kolonyalizmin en çarpıcı çelişkilerinden biri, hem kendi ötekilerini medenileştirmeye hem de bunları kalıcı bir ötekilik konumuna mihlayıp sabitleştirmeye ihtiyaç duymuştur. 1980 ve 90'ların postmodernite ya da postkolonyalizm yaklaşımlarını yerinden eden, globalleşme söylemidir. Postmodern ve post kolonyal görüşler günümüzden bakıldığında dünyanın kapitalistleşmesinin yeni bir aşamasında geçici görüşler olarak sunulmaktadır (Dirlik, 2006:139).

KAYNAKLAR

- ARIKM, A.N., (1992). "Postmodernist Düşüncede Gerçekliğe ve Düzene Bakış", Sayı: 34, İstanbul, Birikim, ss: 65-70.
- BAUMAN, Z.,(2011). Post Modern Etik, İstanbul, Ayrıntı.
- DİRLİK, A., (2006). Global Modernite ve Sosyalizm, Der: Veysel Batmaz, İstanbul, Salyangoz Yayınları
- DİRLİK, A., (2010). Postkolonyal Aura, Çev: Galip Doğduaslan, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- GÖLE, N., (2000). Melez Desenler, İstanbul, Metis Yayınları.
- LOOMBA, A., (2000). Kolonyalizm Postkolonyalizm, Çev: Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı.
- LYOTARD, J. F., (2000). Postmodern Durum, Ankara, Vadi Yayınları.
- MUTMAN, M.- MEYDA,Y.,(1992). "Bilimlerde ve Toplumda Postmodernizm", Sayı. 33, İstanbul, Birikim, ss: 43-57.

- ROSENAU, P.M., (1992). Post Modernizm ve Toplum Bilimleri, Çev: Tuncay Birkan, Ankara, Ark Yayınları.
- SAİD, E., (1991). Oryantalizm, İstanbul, Pınar Yayınları.
- SHAYEGAN, D., (1991). Yaralı Bilinç, Çev: Haldun Bayrı, İstanbul, Metis Yayınları.